

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 17 NUMERO 2 (2024)

«PEREGRINUS FIERI HODIE»

TIZIANO LORENZIN

Un cammino in discesa (Sal 23)

JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE

El desierto, una experiencia espiritual. El modelo bíblico

SALVATORE CURRÒ

Viandanti e pellegrini: sulla stessa via

ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA

«Alla ricerca del senso della vita»: il giubileo, un pellegrinaggio nella storia

BERNARD SAWICKI OSB – CHIARA TACCHINARDI

Between “flâneur” and pilgrim: The about various levels of mysticism of travelling on the basis of some poems by Baudelaire, Rilke, Gałczyński and The Way of a Pilgrim

EMMA CAROLEO

*La stabilitas della Regola di s. Benedetto
come contributo per la celebrazione dell'Anno Santo 2025*

MARTIN LUQUE

*“Chi più si affretta, meno velocemente progredisce”.
Il ruolo della pazienza negli anni a Littlemore di J. H. Newman*

AMALIA PATRIZIA MARTINO

Il cammino come simbolo della vita e occasione per trasformarsi

CIRO GARCÍA

«Peregrinos de la esperanza»: El Camino de Santiago de Compostela

UN SURVIVALISTA

*Vivere in natura, crescere nell'anima.
La pratica del survivalismo come pellegrinaggio spirituale e formativo*

YVONNE DOHNA SCHLOBITTEN

Who is afraid of Gods' creation?

*Educate mentors/masters to accompany others towards a mystical pilgrimage,
in the encounter with the world*



MYSTERION

www.mysterion.it

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 17 NUMERO 2 (2024)

Sommario

154 *Presentazione*

157 TIZIANO LORENZIN

Un cammino in discesa (Sal 23)

162 JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE

El desierto, una experiencia espiritual. El modelo bíblico

169 SALVATORE CURRÒ

Viandanti e pellegrini: sulla stessa via

179 ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA

*«Alla ricerca del senso della vita»:
il giubileo, un pellegrinaggio nella storia*

198 BERNARD SAWICKI OSB – CHIARA TACCHINARDI

*Between “flâneur” and pilgrim: The about various levels of mysticism
of travelling on the basis of some poems by Baudelaire, Rilke,
Gałczyński and The Way of a Pilgrim*

211 EMMA CAROLEO

*La stabilitas della Regola di s. Benedetto
come contributo per la celebrazione dell'Anno Santo 2025*

220 MARTIN LUQUE

*“Chi più si affretta, meno velocemente progredisce”.
Il ruolo della pazienza negli anni a Littlemore di J. H. Newman*

229 AMALIA PATRIZIA MARTINO

Il cammino come simbolo della vita e occasione per trasformarsi

237 CIRO GARCÍA

«Peregrinos de la esperanza»: El Camino de Santiago de Compostela

242 UN SURVIVALISTA

*Vivere in natura, crescere nell'anima.
La pratica del survivalismo come pellegrinaggio spirituale e formativo*

254 YVONNE DOHNA SCHLOBITTEN

*Who is afraid of Gods' creation? Educate mentors/masters to accompany
others towards a mystical pilgrimage, in the encounter with the world*

262 *Indice*



Presentazione

Tante pagine sono state scritte sulla natura del pellegrinaggio e sull' homo viator. Altrettante se ne pubblicheranno, in questi mesi, a motivo del venticinquesimo giubileo universale ordinario della storia della Chiesa cattolica, anche detto «Giubileo della Speranza».

Per noi, in queste pagine, il pellegrinaggio di tanti “romei” che si recheranno a Roma per venerare il sepolcro di Pietro o le spoglie di Paolo, diventa un' occasione per riflettere sulla vita spirituale dell' uomo e della donna oggi.

Rispettando sempre il carattere epistemologico spirituale della Rivista, vogliamo fare un lavoro piuttosto ermeneutico: mostrare come alcuni atteggiamenti, “quasi scontati” nella vita del pellegrino che “attraversa i campi” per raggiungere una “meta sacra”, siano più che mai necessari oggi nella vita quotidiana di uomini e donne che, piuttosto di attraversare i campi, vivono ogni giorno il ritmo, a volte frenetico e soffocante, della città.

Studiamo dunque il “camminare”, nelle sue diverse declinazioni, non tanto come spazio o movimento fisico, culturale o religioso, ma piuttosto come dimensione essenziale della vita umana, come metafora dell' esistenza, come simbologia attraverso cui raccontare la propria esperienza di vita, come occasione privilegiata per tessere relazioni, come evento capace di ripensare il proprio modo di essere e di fare per essere più autentici.

Questo è il senso del titolo del numero monografico che ora proponiamo: «Peregrinus fieri hodie», diventare pellegrino oggi. Il camminare del pellegrino allude dunque alla struttura più profonda e costitutiva della persona. Infatti, il pellegrino, consapevole di dover percorrere strade faticose, cerca un compagno che gli dia sicurezza, per raggiungere un rifugio sicuro. Attraversando il deserto, terra di nessuno, incontra un Dio di cui non sospettava nemmeno l' esistenza; lì lo riconosce come compagno e alleato. Il Dio, che impone deserti nei quali accompagna, è un Dio che ama con passione coloro che ha voluto con predilezione (Lorenzin, Bartolomé). Ma perché Dio sia veramente Liberatore ha bisogno di pellegrini che vogliano essere liberi; pellegrini che desiderino arrivare alla meta; pellegrini che, lungo la via, si incontreranno con viandanti che non hanno una meta precisa, con erranti che sono smarriti e non concludono mai il percorso, con vagabondi che non hanno destinazione fissa, con turisti che camminano consumando, ma senza alcun legame con la meta visitata. Tutti però possono trovare, lungo la via, l' occasione, magari inaspettata, per la crescita spirituale (Sawicki-Tacchiniardi). Tutti infatti si incontrano nelle diverse soste del cammino: per riposarsi, per scambiare l' esperienza del cammino fatto, per riflettere magari sul significato del cam-



mino, per ascoltare l'esperienza degli altri. È proprio nelle soste che trovano spazi di condivisione le diverse persone che si incontrano lungo la strada, arrivando alla conclusione che tutti noi siamo un po' di viandanti e un po' di pellegrini (Currò).

Meta per eccellenza del pellegrinaggio del «popolo in cammino» è la venerabile basilica del primo degli apostoli in Roma. Ogni Giubileo rappresenta un pellegrinaggio *ad fontes* nel rinnovare l'antico e sempre nuovo legame delle Chiese locali con la chiesa che è in Roma, soprattutto in riferimento a due specifici ambiti: l'invito rivolto ai vescovi di recarsi in pellegrinaggio a Roma e l'estensione dei benefici spirituali oltre l'Urbe. La centralità di Roma non diventa però un ostacolo perché le Chiese locali individuino nell'Anno giubilare una nuova opportunità per ripensare la propria identità e favoriscano che tanti figli lontani ritrovino il cammino verso la casa paterna (Dibisceglia).

Il pellegrino cristiano, rinunciando alla tentazione di installarsi comodamente nel mondo, armato di fede e di buone opere, sotto la guida del Vangelo, si incammina lungo la via per meritare la meta desiderata: la *stabilitas* in Gesù Cristo risorto e nella Chiesa (Caroleo). Lungo la strada il pellegrino impara ad essere paziente; trova nel trascorrere monotono del tempo un prezioso alleato perché la mente e il cuore riescano ad avanzare verso la gentile luce della verità (Luque). Il camminare infatti non è soltanto un atto fisico, ma un viaggio interiore che conduce alla scoperta di se stesso. Il cammino diventa dunque metafora di crescita personale e porta l'individuo verso una armonia con se stesso, con gli altri e con il creato (Martino). "Essere in cammino", praticare esercizi che ci permettano di cogliere ciò che è essenziale nella propria esistenza, può favorire uno stile di vita più profondo e autentico (Survivalista). Uscire dalla quotidianità, dal pragmatismo utilitaristico per mettersi veramente in cammino verso la trascendenza e trovare così una nuova libertà (García), la ricerca della semplicità, l'adattamento agli imprevisti, il prendersi cura degli altri, il saper affrontare le proprie paure e il rispetto alla natura... può rendere la vita più felice. In questo percorso, l'arte può aiutarci a ritrovare noi stessi, rivelandoci il volto dell'altro ed evocando l'incontro con Dio (Yvonne).

L'uomo è ciò che non è ancora, aperto al nuovo: è una realtà in continuo divenire. Anche il cammino è tutto da farsi. Come dice il poeta spagnolo Antonio Machado: «Si fa il cammino, camminando». Siamo tutti in movimento, anche in casa: la televisione e internet ci mettono virtualmente in viaggio. La vita è movimento, crescita, gradualità da un inizio ad una fine, anche oltre i confini dell'esistenza fisica. Prendere consapevolezza di questa realtà ci fa diventare più umani.

Chi ha fatto l'esperienza del cammino racconta infatti quanto sia stato difficile preparare lo zaino, decidersi ad affrontare un'avventura nuova, sentire l'inutilità di ciò che si fa camminando, soffrire la solitudine durante il viaggio, non potersi godere la meta perché magari si è arrivati fisicamente sfiancati. Ma, allo stesso tempo, indipendentemente dalle motivazioni che sostengono il pellegrino durante il cammino, sono gli stessi camminanti che, con gioia, condividono quanto sia stato sorprendente il fatto di potere prescindere da tante cose che nella vita quotidiana sembravano necessarie, oppure l'aver trovato "tempo da perdere", contemplando la natura o l'esperienza di trasformare la "forzata solitudine" in occasione per stare bene con se stessi. Altri esprimono la gioia di aver stabilito buoni rapporti con persone sconosciute oppure descrivono



la sensazione di vedere nella lontananza la croce di una chiesa o le guglie della cattedrale e di aver sentito il richiamo ad una dimensione ulteriore di senso.

Pellegrini non si nasce, ma si diventa. Riuscire ad integrare infatti le avventure non sempre favorevoli della vita, e dare un significato nuovo perché non ostacolino il cammino verso la meta, non sempre è facile e richiede un esercizio continuo. I diversi contributi vogliono suggerire ai lettori la possibilità di lasciarsi provocare dall'esperienza del camminante per trasformare e gustare il proprio viaggio.



Un cammino in discesa (*Sal 23*)

*di Tiziano Lorenzin**

Riassunto

Il salmo 23 descrive il cammino che faranno in questo anno giubilare i pellegrini che vengono da tutto il mondo a s. Pietro e alle altre basiliche romane. Il catecumeno infatti, dopo aver intrapreso un cammino di purificazione e condotto dal Pastore, percorrere la strada della conoscenza di se stesso per trovare rifugio nella casa del Signore. Il nuovo cristiano sperimenta che il Signore lo protegge e continuerà ad invocare la felicità è la grazia per la durata dei suoi giorni.

Parole chiave

Salmo 23, cammino, giubileo, pastore, purificazione, grazia

Abstract

Psalm 23 describes the path that pilgrims from all over the world will take in this jubilee year to St Peter's and the other Roman basilicas. In fact, after embarking on a path of purification and led by the Shepherd, the catechumen travels the road of self-knowledge to find refuge in the house of the Lord. The new christian experiences that the Lord protects him and he will continue to invoke happiness and grace for the duration of his days.

Keywords

Psalm 23, journey, jubilee, shepherd, purification, grace

* Tiziano LORENZIN: Docente emerito di Teologia spirituale dell'Antico Testamento alla Facoltà Teologica del Triveneto; tiziano.lorenzin@gmail.com



Uno dei salmi che venivano pregati dalla comunità cristiana nei primi secoli quando il catecumeno scendeva i gradini del battistero per raggiungere l'acqua per essere battezzato era il Sal 23. Nel salmo i cristiani vedevano una profezia del tempo antecedente, durante e seguente il sacramento del battesimo. Nelle acque si entrava nudi. Il cammino in discesa significa spogliazione da tutte le maschere che il catecumeno si era messo per essere al centro dei pensieri, degli affetti della famiglia e della società. Essere riconosciuto da tutti come bravo, intelligente, capace, intraprendente, al centro delle attenzioni di tutti era tutto il suo impegno. Viveva come gli altri volevano che fosse. Non aveva ancora scoperto il suo vero essere, il suo io interiore. Viveva fuori del suo vero sé.

Nel salmo 23 la comunità vedeva come il catecumeno incominciava a conoscere se stesso. Innanzitutto incontrando una guida, un pastore, un pastore in cui ripone tutta la sua fiducia. È un pastore in cammino:

Il Signore è il mio pastore:

nulla mi manca.

²In verdi pascoli mi fa adagiare,

ad acque tranquille mi conduce.

³Mi raccoglie,

mi guida per giusti sentieri,

fedele al suo nome.

«Il Signore è il mio pastore: nulla mi manca». L'immagine di Dio pastore di Israele è comune, però il suo uso in una confessione in prima persona singolare non ha paralleli. Il didascalos era la guida del catecumeno che rappresentava «il Pastore dagli occhi grandi, che vedono lontano», Gesù (Abercio di Ierapoli). Il neofita non faceva il cammino da solo ma si lasciava condurre. Il compito del pastore è quello di procurare alle sue pecore il nutrimento (“verdi pascoli”), di condurle a bere (“acque tranquille”), di radunarle nell'ovile (“mi raccoglie”), di guidarle sui sentieri giusti, di difenderle dai predatori. La guida, il didascalos, insegna come cercare il nutrimento vero per la vita: «Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio». Nel suo cammino in discesa il catecumeno incominciava a rendersi conto, che non basta un piatto di lenticchie per trovare la pace. Doveva capire che vivere per se stesso, incentrato sui propri bisogni, è in contraddizione con la struttura profonda del suo essere: l'uomo e la donna sono stati creati per amarsi, non si realizzano rimanendo soli. La comunione, la vita può essere ricevuta ascoltando la Parola di Dio. È una parola che opera. Ai cristiani di Tessalonica Paolo scrive che benedice il Signore perché hanno accolto la sua predicazione «non quale parola di uomini, ma com'è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete» (1Ts 2,13).

La guida spirituale non indica soltanto dove sta la via della vita, «i verdi pascoli di erba fresca», lasciando il catecumeno a camminare con le proprie forze, ma lo accompagna alle «acque tranquille del riposo». A Nazaret nella chiesa costruita sopra la casa di Giuseppe si possono vedere i sette gradini di un battistero giudeo cristiano. Il catecumeno giunto all'ultimo gradino doveva attraversare un canaletto, simbolo del Giorda-



no. Questo ci fa intuire quale fosse la catechesi che egli aveva ricevuto accompagnato dalla guida, dal didascalos. Il cammino che aveva fatto rispecchiava il cammino della storia dell'Antico Testamento per trovare la pace e il riposo nella Terra Promessa. Gli era stato presentato Abramo che ha imparato la fede camminando come pellegrino e ospite. Soprattutto gli era stato ricordato Mosè e l'uscita dalla schiavitù del Faraone attraverso le acque del Mar Rosso, i quaranta anni nel deserto, l'Alleanza con Dio sul Sinai e finalmente l'arrivo al Giordano. Però non Mosè ma Giosuè farà attraversare le sue acque per entrare finalmente nella terra promessa ai padri. Giosuè in ebraico ha lo stesso nome di Gesù. È Gesù che fa attraversare il catecumeno le acque della morte. E lui la pietra su cui egli può poggiare i piedi. Davanti al canaletto, infatti, si può vedere una pietra sopra la quale il catecumeno veniva battezzato. Mosè con la sua Legge non riesce a entrare nella Terra Promessa. La Legge, secondo Paolo, dice che cosa si deve fare, ma non dà la forza di fare ciò che essa dice. È necessario un nuovo Giosuè, che doni la forza e lo Spirito per poter camminare nella Terra Promessa. E questa forza e questo Spirito vengono donati da Gesù al catecumeno entrando nelle acque del battesimo. Non basta ascoltare la Parola, sono necessarie le «acque tranquille» dello Spirito Santo per poterla realizzare:

²In verdi pascoli mi fa adagiare,
ad acque tranquille mi conduce.

Il battistero nelle chiese antiche non si trovava in chiesa, ma come nella basilica di Aquileia, fuori della chiesa. Il nuovo cristiano dopo il battesimo veniva accolto dalla comunità in chiesa:

³Mi raccoglie,
mi guida per giusti sentieri,
fedele al suo nome.

Anche lo spazio tra il battistero e la chiesa è simbolico. I «giusti sentieri» sono quelli che conducono alla pienezza della salvezza. È sempre il Signore che agisce «fedele al suo nome», egli riconduce il suo popolo nella terra e gli perdona le colpe gratuitamente (cfr. Ez 36,22).

⁴Anche se vado per la valle più oscura,
non temo alcun male,
perché tu sei con me;
il tuo bastone e il tuo vincastro
mi danno coraggio.

Il cristiano non esce dalla storia di tutti gli uomini. Rimane, come i tre giovani nella fornace, in mezzo alle fiamme del mondo ma esse non lo bruciano perché il Signore Risorto spira su di lui la fresca aria dello Spirito Santo: «tu sei con me».



Il cammino dal battistero alla chiesa dove si celebra la pasqua è la via percorsa da Gesù, la *via crucis*: ²⁷Colui che non porta la propria croce e non viene dietro a me, non può essere mio discepolo (Lc 14,27).

Che cosa significa nel cammino spirituale portare la croce? Vuol dire accettare la propria storia personale concreta, la famiglia, il lavoro, la malattia, la vecchiaia. La croce ci rende deboli, ma quando siamo deboli è allora che siamo forti secondo Paolo: ¹⁰Per ciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte (2Cor 12,10). Che cosa ci dà coraggio nelle difficoltà?

Il tuo bastone e il tuo vincastro
mi danno coraggio.

Il cristiano crede in quello che significa il nome di Jhwh e non teme — diversamente dall'antico popolo — le vie spaventose del deserto. Una fiducia che lo rassicura anche contro ansie della morte («la valle più oscura»), l'ultimo oppressore della vita.

Il battezzato entra quindi in chiesa dove era accolto dalla comunità cristiana che celebrava la Pasqua del Signore. Davanti agli occhi del nuovo fratello si presentava una mensa preparata dove si stava celebrando l'eucaristia «in faccia ai miei nemici». Coloro che l'avevano tenuto un tempo schiavo dell'idolatria e del peccato sono ormai lontani e non possono più nuocere.

⁵Davanti a me tu prepari una mensa
in faccia ai miei avversari,
profumi di olio il mio capo,
la mia coppa trabocca.

I simboli della terra promessa raggiunta, e quindi della stabilità, sono richiamati dal vino, pane e olio. Il neofita si percepisce come agnello, ospite, familiare di Dio: ha un'intimità con lui. Può sedere alla mensa del Signore e saziarsi e del suo corpo e del suo sangue.

L'unità della metafora del Signore come ospite con quella del pastore diventa comprensibile richiamandosi alle tradizioni dell'esodo, quando il Signore guidò il suo popolo attraverso il deserto nella terra promessa, dove trovò la sua stabilità soprattutto attorno al suo tempio. Il simbolismo usato è quello dell'uomo seduto (simbolo dell'intimità, dell'assimilazione, della meditazione, della vita in comune), una tavola imbandita, l'olio profumato che il padrone di casa versava sul capo dell'ospite, il calice colmo di vino (simbolo della festa), la casa del Signore dove si trova rifugio. È lo stesso Signore infatti che prepara e serve la cena al neofita. Tutto il cammino fatto durante gli anni di catecumenato lo porta a trovare rifugio nella casa del Signore. È anche il cammino che faranno in questo anno giubilare i pellegrini che vengono da tutto il mondo a s. Pietro e alle altre basiliche romane. Là possono gustare l'intimità con Dio. Il nuovo cristiano sa che cosa gli aspetta ritornato nel suo mondo pagano, le persecuzioni. Ma egli sperimenta che il Signore lo protegge e gli indica la strada della vita mettendogli a fianco due guide che l'accompagneranno come due angeli custodi: la felicità (la coscienza di essere ricono-



sciuto ed amato dal Signore) e la grazia (l'esperienza che il Signore provvede a tutto, che tutto concorre a bene di chi ama Dio): sono i frutti del sacramento della penitenza e dell'indulgenza sperimentati a Roma.

‘Certo, felicità e grazia mi seguiranno

tutti i giorni della mia vita

E per parte sua durante tutta la sua esistenza (e anche oltre!) egli continuerà ad accogliere l'invito a trovare rifugio, riposo e ristoro nella casa del Signore:

e ritornerò nella casa del Signore

per la durata dei miei giorni.



El desierto, una experiencia espiritual

El modelo bíblico

di Juan José Bartolomé Lafuente *

Resumen

Aun permaneciendo el desierto como tierra de nadie, de la que hay que salir para sobrevivir, es, por antonomasia, tema central del paradigma bíblico de salvación: etapa transitoria, pero obligada, de la pedagogía divina. Inesperado *espacio* donde deambular, recién concedida la libertad, se convierte en largo *tiempo* de penoso aprendizaje de una liberación interior, hasta que Dios, único compañero, se convierte en *aliado exclusivo y único Señor*. Que su crónica ocupe la mayor parte, y la central, del pentateuco (desde el Ex 19,1 a Nm 10,28) prueba su importancia dentro del proyecto divino: donde nadie vive, sólo Dios se impone como compañero; Israel aprende a caminar con su Dios libertador (Ex 13,21-22) hasta encontrarse con el Dios aliado (Ex 19-34). Israel y aprende que el Dios que impone desiertos en los que acompaña es un Dios de difícil convivencia: ama con pasión y violencia a quienes ha querido con predilección inmerecida.

Palabras clave

Desierto, éxodo, liberación, alianza, paradigma salvífico, tiempo de prueba, experiencia de un Dios amante

Abstract

Even though the desert remains a no man's land, from which one must leave to survive, it is, par excellence, the central theme of the biblical paradigm of salvation: a transitory but obligatory stage of divine pedagogy. An *unexpected space* in which to wander, having just been granted freedom, becomes a *long time of painful learning* of an inner liberation, until God, the only companion, becomes *the exclusive ally and the only Lord*. The fact that his chronicle occupies the largest part, and the central one, of the Pentateuch (from Ex 19:1 to Num 10:28) proves its importance: where no one lives, only God imposes himself as a companion; Israel learns to walk with its liberating God (Ex 13:21-22) until it meets a new God and only ally (Ex 19-34). Israel learns also that the God who imposes deserts in which he accompanies is a God who is difficult to live with: he loves with passion and violence those whom he has loved with undeserved predilection.

Keywords

Desert, exodus, liberation, covenant, salvific paradigm, time of trial, experience of a loving God

* Juan José BARTOLOMÉ LAFUENTE: Docente emerito di Sacra Scrittura; juanjo.bartolome@gmail.com



Desierto no es sinónimo de soledad buscada, anhelado; más bien, implica abandono obligado, desamparo impuesto. En cuanto espacio, el desierto es tierra de nadie, porque nadie puede subsistir en él: no es lugar, pues, donde acudir para descansar, sino espacio del que salir para sobrevivir.

En el éxodo, paradigma de la salvación bíblica por antonomasia, el desierto es *etapa* transitoria, pero necesaria y central, de la *pedagogía divina*: Dios, que inició su salvación sacando unos esclavos de una tierra extraña con la promesa de darles libertad y suelo donde disfrutar de ella, impuso un largo y penoso rodeo por un desierto, tierra de nadie y para nadie, como camino de liberación progresivamente asumida e interiorizada. Que su crónica ocupe la mayor parte, y la central, del pentateuco (desde el Ex 19,1 a Nm 10,28) prueba su importancia dentro del proyecto divino: donde nadie vive, sólo Dios se impone como compañero; Israel aprende a caminar con su Dios libertador (Ex 13,21-22) hasta encontrarse con el Dios aliado (Ex 19-34).

Dios salva imponiendo éxodos; pero salir de donde se vive esclavo, no supone todavía salvación. Salir de Egipto, casa de esclavitud, siendo de obligada obediencia (sólo quien sale logra liberarse), no lleva automáticamente a entrar en Canaán, tierra de promisión (muchos - toda una generación - perderá la vida sin entrar en el descanso). No basta con liberarse de señores injustos para poder entrar en el reposo de Dios: el desierto se impone como etapa intermedia, inesperada pero imprescindible, de la salvación de Dios.

Fue lugar de prueba para la libertad recién adquirida, tiempo para adueñarse de una liberación concedida gratuitamente y oportunidad para acomodarse al nuevo Dios, amigo celoso y exclusivo amante. Sólo así unos cuantos libertos pasaron a ser un pueblo libre de sus necesidades pero no de su Dios: fue al desierto donde entraron unos siervos, que lo eran de sus miedos y de sus recuerdos, y fue del desierto de donde salieron acompañados de su Dios y sus aliados. Quien quiera pasar de la servidumbre a cualquier cosa al servicio exclusivo de Dios, del trabajo penoso al culto reparador, tendrá que recorrer su propio desierto.

Siguiendo el modelo bíblico, *la experiencia de desierto* incluye:

1. Un espacio inesperado

Los israelitas salieron de Egipto porque se les había prometido tierra donde asentarse libres y en la que trabajar para sí y los suyos. Su sorpresa no pudo ser mayor, ni su desengaño, cuando descubrieron que la tierra concedida, lugar que heredar, era tierra habitada, lugar por conquistar. El retraso no fue querido por Dios, pero sí por Él impuesto: aprovechó la obstinación del pueblo para darse un tiempo para educarlo. Dios no resistió la repugnancia del pueblo a entrar en Canaán; se tomó con más cuidado el proceso de liberación: no entrarán donde no quisieron; entrarán los que Él quiera. La dilación no fue capricho de Dios, sino su reacción pedagógica.

1.1. El hecho y su explicación (Nm 13-14)

Una tierra que hay que conquistar no es tierra que pueda donarse: el don no es útil, si hay que luchar por obtenerlo. No le faltaba razón a Israel para sentirse defraudado



por su Dios. Al oír el informe de los exploradores, que afirman la bondad de la tierra y avisan de su peligrosidad (Nm 13,28-33), el pueblo se amotina: grita, llora, murmura, se desea la muerte; contaban con una promesa y se encuentran con una tarea. Josué advierte que la rebelión es contra Dios mismo y Éste se le queja del desprecio y la incredulidad: no querer entrar supone tentar a Dios, provocar su infidelidad con la de los suyos. En su pecado tendrán el castigo: no entrarán en la promesa, porque no quieren; ni en Egipto, porque no quiere Dios que retornen a la esclavitud; vagarán sin tener a dónde ir. Es propio de Dios proponer metas e imponer caminos. Quienes no quisieron ver la tierra ya habitada no verán tierra habitable; la salvación se aplaza, no se anula. Sorprendentemente, cuando el pueblo se lanza al ataque, sin indicación divina y contra su voluntad, conocerá la derrota: la obediencia es victoriosa cuando viene exigida; lo que Dios quiere ahora no es una guerra de conquista sino un vagar por el desierto.

1.2. La memoria como salvaguardia (Dt 8,1-20)

Ante la tierra prometida, en la que se está por entrar, el recuerdo de lo sucedido en el desierto ayuda a discernir nuevas responsabilidades. Si la obediencia ciega fue condición para entrar, también lo será para permanecer. Dt 8,2-6 incluyen tres acciones básicas: recordar, reconocer, observar. El pueblo mira hacia atrás para poder vivir en adelante; su *memoria Dei* es ejercicio de educación en la fe y apoyo para inventar fidelidad. En el desierto, entre decisiones acertadas y caminares errados, el pueblo alcanza mayoría de edad bajo la guía divina: el hambre, el vestido y el cansancio no fueron más que medios de la pedagogía divina; tuvo sentido extraviarse: el recuerdo ayuda a entender; el olvido favorece la desobediencia; de ahí que se vuelva a recordar otras pruebas típicas del tiempo pasado en el desierto: la sed, el hambre, los animales venenosos (Dt 8,14-17). Y es que disfrutar de la salvación, sin reconocer a su Autor, puede ponerla en peligro (Dt 8,11-13.18-19).

2. Un tiempo de rebeldías

El tiempo del desierto se enmarca entre dos intentos de amotinamiento del pueblo contra su Dios y está tejido de rebeldías. La resistencia que encontró el Libertador puso en constante peligro su plan salvífico. Porque era pura gracia, la libertad tuvo que ser impuesta: sólo a regañadientes dejaron de ser siervos los esclavos de Egipto.

2.1. Antes de salir (Ex 7,1-10,29)

El relato de las ‘diez plagas’ esconde, tras una narración en apariencia ingenua, la crónica detallada de una formidable resistencia mantenida. Dos personajes se miden frente a frente en lucha desigual: Moisés, portador de la palabra de Dios, debe hacerse oír por medio de su hermano; el Faraón, árbitro de la situación, dispone de un saber mágico y de un poder absoluto.



La resistencia puesta por los magos está en saber *repetir* los prodigios operados bajo mandato divino: copiando lo que Dios dice, intentan invalidar la voluntad de Dios; saben reproducir lo que ven, pero no pueden interpretarlo: les falta la palabra; al final, quedarán a merced de sus propias malas artes. En realidad, el enemigo de Dios es el poder político, a cuyo servicio estaba el saber humano. El Faraón no conoce un Dios de libertad ni lo toma en serio (Ex 5,2), cuando de Él se le habla. Y frente al progresivo avanzar de medidas disuasorias de Dios, el Faraón responde con dilación, primero, y confrontación, después. Dios conoce la lógica del enemigo de la libertad: dejar en libertad supone debilidad política (Ex 1,10) y pérdidas económicas (Ex 1,11.13). Quien se opone a Dios, sean cuales fueren sus razones, camina hacia su ruina.

La oposición a dejar salir nace de la convicción de que no es útil semejante liberación, ni oportuna; surge, sobre todo, en el corazón de quien desconoce la existencia de un Dios libre y libertador. Quien no sabe de este Dios, no conocerá su querer ni deseará su liberación. Vivir sin Dios es vivir opuesto a la libertad del otro.

2.2. Antes de entrar (Nm 22-24)

Los oráculos de Balaán y el relato que les enmarca mezclan diversas tradiciones, adaptadas a la situación histórica de la ocupación de la tierra. Ahora la resistencia es más radical: un hombre de Dios (Nm 22,18-21), un profeta de profesión, se pone a disposición de los enemigos de su pueblo, dejándose sobornar (Nm 22,7.15-17.21); acompaña a quienes intentan cerrar a Israel el paso a la tierra y a la promesa con la fuerza de su palabra. Dios acepta el juego y permite que el profeta hable, pero cambia sus palabras y su intención: si Balaán se ha dejado corromper, ha sido por indicación divina (Nm 22,30); si hace camino a lomo de burra con los enemigos de Dios, ha sido por mandato del ángel de Dios (Nm 22,34-35); caminando errante en busca de un lugar adecuado a sus maldiciones, no saldrán de su boca más que palabras benéficas para Israel (Nm 23,7-24; 24,3-9.15-23): quien fue pagado para maldecir, no cesa de bendecir; es profeta auténtico en contra de su voluntad (Nm 23,25-26). También a través de un profeta sobornado y corrompido puede Dios manifestar su designio de salvación.

Hay profetas de Dios, que a pesar de sus orígenes, pueden enfrentarse al querer de Dios, en vez de servirlo; el profeta cortesano y adulador, vendido al poder, no podrá nunca invertir el plan divino ni resistir eficazmente su querer. En toda historia de salvación pueden aparecer – y es el límite de lo factible – abusos de la palabra de Dios; con todo, Dios no doblegará su querer, sólo porque no encuentra hombres dignos de ser sus profetas.

2.3. Durante todo el camino

Hay todavía una resistencia más sutil y profunda: aquella que nace y se hace consistente en el corazón mismo del hombre destinado a ser libre. La oposición del siervo a su liberación es tan constante y radical que convierte en dramático el relato de la salvación. Cada acción divina se ve acompañada de rechazo o estuvo motivada en una oposición.

Ya sea en Egipto, previo a la salida (Ex 5,21), ya sea fuera de él, tras el éxodo (Ex 14,11-12), el pueblo se niega a colaborar con su Dios; es más, ni siquiera desea la liberación.



tad; obligado a salir de Egipto, será libre por coacción. Vivir a cualquier coste le parece preferible a una salida hacia la inseguridad: con la libertad que Dios da no se sabe bien qué hacer o adónde ir; se antepone el trabajo forzado, conocido, y una vida en dependencia, incómoda pero familiar, que ahorre el riesgo a la equivocación y la fatiga del vagar sin rumbo.

Israel jalona su marcha por el desierto con la rebeldía: la sed (Ex 15,24; 17,2-3; Nm 20,2-5), el hambre (Ex 16, 2-3; Nm 11,4-5; 21,4-5), el liderazgo de Moisés (Nm 16,1-35) son los pretextos; el motivo es la renuncia a ser aquello que Dios le impone: dueño de su destino, libre de servidumbres. La sola preocupación por subsistir mientras camina lo lleva repetidas veces a obstinarse en comprender como maldición su liberación; la libertad concedida gratuitamente por Dios es vista como camino hacia la muerte (Ex 14,11; 16,3; 17,3; Nm 14,3; 16,13; 20,4-5; 21,5). A la base late un juicio de valor, realmente subversivo: cuanto Dios ha obrado es la antítesis de la salvación; Dios no es Libertador.

En consecuencia, surgirá siempre, alimentada por cualquier duda, la tentación del retorno a Egipto, a la esclavitud familiar. La resistencia a dejarse salvar es el más grande reto al que debe enfrentarse el Dios de la libertad: no es ocasional, circunscrito a hechos esporádicos; ni ciego, pues no niega la existencia de una liberación. Se acepta a Dios y se le reconoce que tiene un plan; pero sigue siendo un Dios extraño, que se empeña en querer contra nuestros querer. Sin vencer esta resistencia, sin convencer, Dios no terminará por mostrarse Libertador; para que Dios lo sea, tienen que surgir hombres que se quieran libres. Para que haya libertad no hace falta sólo que exista un Dios que la quiera y la ofrezca, tiene que imponerse, imponiéndosela al corazón de los suyos.

3. Un ‘caminar con Dios’ (*Miq* 6,8)

Sólo los que salieron de Egipto al desierto pudieron conocer a Dios; pero no todos los que salieron lo lograron. El desierto, terreno de nadie, fue el lugar del encuentro con Dios: allí conocieron un Dios cuya existencia no sospechaban siquiera; allí se reconocieron acompañantes y aliados de ese Dios. Para cuantos llegaron a esa meta, el desierto mereció la pena.

3.1. De la servidumbre al servicio

Visto desde una perspectiva histórica, el éxodo fue un movimiento de emancipación popular, una revuelta de esclavos. Por eso, cuando el pueblo de Dios quiso fundamentar jurídicamente su derecho a la libertad, tuvo que invocar normas legales vigentes en su época; así hizo de un Dios desconocido su legítimo garante (Ex 15,13), un padre que sale fiador de su hijo (Ex 4,22): para poder ser libre, Israel se quiso hijo de Dios; libertad y filiación divina eran las dos caras de la única moneda.

De ahí que tenga Dios que descender en persona a Egipto para vengar en los primogénitos del lugar la afrenta infringida al suyo. Dios libera lo que le pertenece. Característico de esta forma de razonar es que ver a Dios obligado jurídicamente a liberar, sin poder escapar a este *deber social* a no ser que quiera *perder su nombre*: Dios quiere



liberar a quien ha adoptado como hijo; los hijos de Dios no pueden vivir bajo nadie (cf. Os 2,1; 11,1; Is 1,2; Jr 3,19; 31,9). Y al no ser la libertad estrenada conquista personal, fruto del trabajo esforzado, es deber impuesto conservarla; un pueblo que nació para la libertad deberá guardarse de futuras servidumbres, si quiere mantenerse como pueblo (Jr 2,14; 27,27): Israel, libre por adopción, liberado desde su nacimiento, no podrá ser siervo ni de dioses ni de hombres.

Desde un principio, el éxodo estuvo orientado a servir libremente a Dios (Ex 5,1); más aún, Dios *pasó* liberando mientras Israel estaba congregado en acto litúrgico; y la liberación de Egipto se recordará siempre como fiesta litúrgica (Dt 16,1). La libertad alcanzada fue fruto de rescate; el libertador era el nuevo dueño (Ex 6,6-7), su servicio, culto festivo, la experiencia gozosa de la libertad donada. La aceptación de esta salvación tiene consecuencias: la libertad no es absoluta, porque fue gratuita; el recién libertado cambia de dueño, y cambia su relación con el dueño; el que rescata es pariente, el redimido entra a formar parte del hogar de su señor. No hay espacio para servidumbres nuevas, ni siquiera del nuevo señor; pero tampoco puede sentirse plenamente libre de quien, para salvarlo, lo ha declarado hijo. El servicio al Dios libertador sólo es posible en hombres liberados; el culto a ese Dios es ejercicio de libertad, ausencia de situaciones oprimientes y motor de nuevas liberaciones. Sólo donde hubo liberación es posible hacer memoria del Libertador y sólo cuando hay hombres libres con memoria se da culto a ese Dios.

La esclavitud es, pues, el anti-culto por antonomasia. En Egipto revestía la forma de trabajo forzado, inhumano (Ex 1,8-14; 2,11-15; 5,6-18). La libertad que Israel celebraba en su culto era, pues, un salir del trabajo penoso, su libertad se identificaba con el reposo voluntario: descansando gozaba de la salvación y recordaba a su salvador. Israel inició el camino de su salvación cuando exigió una pequeña liberación: pedir unos días de descanso para celebrar al nuevo Dios resultó ser una seria agitación política (Ex 5,4-5.8-9). Cuanto pidieron al principio Moisés y Aarón fue un poco de reposo, un cese del trabajo, una fiesta (Ex 5,3). Su negación desencadenó la epopeya del éxodo: dar culto a Dios es inicio de libertades y su mejor garantía; el culto es memoria de un Dios que hace libres a los que quiere; quienes lo celebran se sienten queridos y han de querer su libertad.

Salir de Egipto no supuso simplemente el cese de un trabajo forzado, ni siquiera la pausa en la producción de bienes ajenos; fue el requisito para la fiesta y la memoria, la condición para el descanso y el gozo. Quien atenta contra la celebración y el servicio de Dios, oprime la libertad y atenta contra la fiesta y tendrá como antagonista a Dios (Ex 13,2).

3.2. Del acompañamiento a la alianza

Lugar de la amargura de Dios (Ex 17,25), tiempo para la querrela (Ex 17,1-17), el desierto brinda a Dios y a su pueblo la oportunidad de caminar juntos. De hecho, la narración de la marcha a través del desierto se abre con la afirmación de la presencia divina en ella (Ex 13,20-22).

La columna, de nube o fuego (Ex 14,19-24; 19,1; 34,5; Nm 14,14), presencializa la guía de un Dios que viaja a la cabeza de su pueblo. El Dios que introdujo a los suyos en un desierto, no los deja en él abandonados. De vez en cuando, interviene con directivas concretas e impone senderos (Ex 14,1-2; Dt 2,1-7; Nm 20,14-21), pero por norma gene-



ral, como nube, es oráculo sin palabras, que propone caminos sin obligar a recorrerlos y que los rotura primero al preceder la marcha; al mismo tiempo, como nube inalcanzable que es, señala la trascendencia de ese Dios guía y compañero: no está a la altura de su pueblo y a su disposición. El motivo de la nube estiliza un dato teológico básico: Dios acompaña a su pueblo, roturándole los caminos en el desierto, como sombra benéfica de día y como luz y calor en las noches frías; su presencia, con todo, no es aferrable; no se deja manipular su solidaridad. Israel se sabrá acompañado, pero tendrá que elegir constantemente: sin abdicar de su responsabilidad, podrá sentirse apoyado; se sabrá guiado, sin sentirse forzado.

Caminar a solas con Dios no fue empresa fácil; resulta molesta la compañía de un Dios al que no se le toca totalmente, que no se deja ver claramente. La compañía de su Libertador no le ahorró a Israel la fatiga ni los miedos, ni le liberó de extravíos y yerros. Pero le hizo caer en la cuenta de lo necesario que le era la compañía de su Dios: en el camino (Nm 14,40-41) se sabrá sostenido como un hijo (Dt 1,31), acompañado durante cuarenta años (Dt 2,7; 8,2). Israel pudo sentirse llevado por su Dios, cargado por Él desde el vientre materno (Is 46,3-4). Y no tardará en advertir que su Dios no sólo le precede (Dt 1,30.39), sino que quiere ser seguido (Dt 13,5). Para caminar con Él, hay que seguirle a Él solo (Dt 1,42; 5,32-33). La tentación de quien camina acompañado es la de liberarse de protecciones que recortan la libertad de movimiento: si Dios fuera más a su medida, Israel se sentiría mejor acompañado: un Dios, hechura de hombre, da comodidad y respiro, aunque no asegure la salvación (Ex 32).

El paso por el desierto no fue el camino más corto (Ex 13,17) hacia la Promesa, pero fue el único propuesto por Dios y por Él roturado previamente. Una vez recorrido, Israel experimentó que el Libertador le había sido Compañero, y el ser Compañero le había convertido en Aliado. En el desierto Israel topó con el Dios que le había liberado, adoptándolo como protegido, y que acabaría por declarársele celoso amante (Ex 34,10-14), tras serle acompañante único (Ex 20,5; 34,7). El Dios que impone desiertos en los que acompaña, es un Dios de difícil convivencia: ama con pasión y violencia a quienes ha querido con predilección.



Viandanti e pellegrini: sulla stessa via

*di Salvatore Currò**

Riassunto

Si può camminare nella vita da viandanti (cioè senza una precisa meta) oppure da pellegrini (con più consapevolezza della meta). Le due figure, che evocano anche quella del credente e del non credente, convivono, in realtà, in ciascuno di noi. Il mondo attuale pone delle sfide che sono di tutti, ci mette sulla stessa via e ci provoca a vivere le differenze come scambio di doni. Il pellegrino cristiano, da parte sua, in dialogo col viandante, ha l'opportunità di riscoprire e testimoniare il carattere esodale del cammino.

Parole chiave

Viandante, pellegrino, cammino, esodo, pasqua, dialogo, sosta

Abstract

One can walk through life as a wayfarer (i.e. without a precise destination) or as a pilgrim (with more awareness of the destination). The two figures, which also evoke that of the believer and the non-believer, actually coexist in each of us. Today's world poses challenges that belong to everyone, puts us on the same path and provokes us to live our differences as an exchange of gifts. The Christian pilgrim, for his part, in dialogue with the wayfarer, has the opportunity to rediscover and bear witness to the exodal character of the journey.

Keywords

Wayfarer, pilgrim, journey, exodus, passover, dialogue, stopover

* Salvatore CURRÒ: Docente stabilizzato presso l'Istituto di Pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana; salvatorecurro.csi@gmail.com



1. Prima di partire

Il mondo attuale, in movimento su tutto e incerto persino sul senso stesso dell'umano, pone delle sfide che coinvolgono tutti e che esigono capacità di camminare insieme. Chi crede di conoscere la meta e verso di essa orienta il suo cammino (il pellegrino) fa strada con chi si concentra di più sulle esperienze stesse del cammino senza preoccuparsi troppo della direzione (il viandante). Siamo *sulla stessa via*, nella possibilità (o in dovere) di scambiarsi dei doni. Il cammino insieme, in nome dell'umano che è di tutti, non elimina le differenze; nemmeno la *differenza cristiana*. Questa va vissuta mentre si fa spazio all'azione di Dio, che è grazia, provocazione e promessa, e che attraversa ogni esperienza e incontro; mentre si cerca ciò che è *veramente umano*, a cui apre la fedeltà alla Rivelazione; mentre ci si lascia animare dallo Spirito di Cristo. La differenza cristiana, dunque, non va pensata solo in rapporto alla presenza o assenza di senso, di direzione, di meta. D'altra parte, chi sente di camminare (o di dover camminare) senza una precisa direzione ed è magari restio a lasciarsi guidare da principi o valori, avvertiti come sovrapposti alla vita, fa i conti con esigenze, istanze, provocazioni, che attraversano (e orientano) il cammino.

Siamo tutti un po' viandanti e un po' pellegrini. La sensibilità per la meta non deve distogliere dalla ricchezza (complessità e, tante volte, drammaticità) del cammino. Il compito di attraversare con coraggio, apertura e impegno, le esperienze del cammino, non implica assenza di senso. Utilizzeremo i due termini – *viandante* e *pellegrino* – distinguendoli in rapporto alla consapevolezza della meta (incerta, assente o inconscia nel primo; più chiara e consapevole nel secondo), ma tenendoli anche in stretto rapporto tra loro. Ciò corrisponde, mi pare, all'uso dei due termini nel linguaggio comune; spesso quasi si confondono, pur conservando una diversa accentuazione. Terremo conto del fatto che il termine pellegrino si è fatto strada soprattutto nel linguaggio religioso, non solo quello cristiano; resistendo però all'idea che il termine escluda le dimensioni dell'erranza, dell'attenzione ai frammenti e al cammino stesso, proprie dell'essere viandanti.¹ Al di là dei termini, si vuole qui evidenziare la grande sfida contemporanea a costruire cultura dell'incontro e cammino insieme; e si vuole evidenziare anche che tale sfida è un prezioso luogo ermeneutico per riscoprire il senso della fede e per un rapporto più autentico con le sorgenti della vita cristiana.

Si può pensare la riflessione che segue nell'orizzonte di un cammino, quasi situata nei momenti di sosta del cammino. Un cammino, infatti, che sia un pellegrinaggio o un procedere come viandanti quasi senza meta, prevede delle soste: per riposarsi, per fare il punto del cammino stesso, per scambiare qualche battuta con chi si è incontrato sulla via, magari per riprendere e raccontare esperienze, magari per pregare. Si propongono

¹ In questo senso, prendo una strada un po' diversa rispetto a quella di U. GALIMBERTI, *L'etica del viandante*, Feltrinelli, Milano, 2023, dove, ispirandosi a Nietzsche, si assume decisamente la prospettiva del viandante e si guarda con sospetto al pellegrino, e al viaggiatore in genere, in quanto orientato su una meta da raggiungere; si vedano, ad es., le pp. 359-362 (il paragrafo dal titolo: «Il viandante non è un viaggiatore, perché il suo cammino non ha una meta da raggiungere»).



quattro soste. Si tratta, nella prima sosta, di far emergere il senso del movimento e del divenire che attraversa il mondo che abitiamo e noi stessi, e che il camminare evoca. Si invita, successivamente, nella seconda sosta, a prendere più profondamente coscienza, come cristiani, del carattere esodale (e pasquale) del cammino. Si immagina, poi, nella terza e quarta sosta, la possibilità di un dialogo (con altri ma anche con se stessi), fatto di ascolto, di contagio, di reciprocità e accoglienza) tra il viandante (anche quello che è dentro di noi) e il pellegrino (anche quello che è dentro di noi); tale dialogo implica anche il dialogo tra il credente e il non credente (che sono anche dentro di noi). Nella terza sosta è il viandante che parla al pellegrino; nella quarta è il pellegrino che parla al viandante. Le soste, evidentemente, non sono la meta del cammino, ma ciò che lo alimenta e arricchisce; la vita rimane sempre un cammino. E siamo già partiti.

2. Prima sosta: il divenire del mondo e il trasformarsi del senso dell'umano

Il mondo è in movimento e l'umanità stessa è in movimento. È in movimento il nostro essere-nel-mondo. Si sono accorciate le distanze tra i popoli, le culture e le religioni; allo stesso tempo, e come per contraccolpo, si sono diffusi i ripiegamenti localistici, nazionalistici e individualistici. Le risorse e i valori delle diverse tradizioni tendono a sfaldarsi o si cerca di reinterpretarli in rapporto alle sfide attuali. I paradigmi culturali, politici, economici, che hanno regolato finora la vita dei popoli, non tengono più; ma non ne emergono ancora di nuovi e la stessa fiducia nel futuro è oscillante.

In questo clima complesso e incerto anche la comprensione dell'umano è in movimento. Alcuni fenomeni, avvertiti come prodotti da noi e insieme come più grandi di noi, segnano radicalmente l'esperienza di tutti: l'acuirsi dei conflitti e delle guerre; la difficoltà di lasciarsi raggiungere dal grido della terra e dei poveri; l'incapacità di sentirsi legati nella comune umanità e abitanti della casa comune; la fatica a riconciliarsi con la vulnerabilità e il limite, a riconoscersi appartenenti alla terra e al mondo animale, beneficiari e non padroni della vita; l'incapacità di controllare le tecnologie e di prevedere gli esiti dello sviluppo dell'intelligenza artificiale; il riproporsi della questione dell'identità e delle differenze (sessuali, di genere, culturali). Si sfalda la pretesa antropocentrica, cioè l'attitudine a guardare al mondo a partire da una presunta centralità dell'uomo.

I dibattiti sul postumanesimo e sul transumanesimo, pur nella varietà delle posizioni, attestano che l'umano è in divenire; è in movimento, e non si sa bene verso dove. Alla comprensione essenziale dell'uomo, che ci ha accompagnati per secoli, subentra una comprensione più esistenziale, più centrata sul divenire stesso piuttosto che sul senso o sulla direzione del divenire; spesso ci si concentra su significati ravvicinati più che sul senso, sull'esperienza in quanto tale più che su obiettivi da raggiungere. Si percepisce il mondo in divenire perché si percepisce se stessi in divenire, e viceversa: il divenire del mondo ci fa sentire in divenire. Si fa strada uno sguardo (sul mondo, sugli altri, su se stessi) e, innanzitutto, un modo di abitare il mondo e di sentire se stessi, che avverte i



processi e le relazioni, prima che le identità stabili.² Siamo oggi più *eraclitei* (“Non ci si bagna due volte nello stesso fiume”) che *parmenidei* (“L’essere è e il non essere non è”).

La svolta è radicale, lenta ma profonda. Siamo davvero in un tempo di svolta epocale.³ L’uomo, insomma, è divenuto *nomade*, senza più una casa sicura e senza riferimenti certi.⁴ È radicalmente in cammino, non fermo ma in movimento. È divenuto viandante, pellegrino. Viandante o pellegrino? Forse più viandante che pellegrino, se la differenza è che il pellegrino è più consapevole della meta. Ma la differenza non va eccessivamente marcata. Se è vero che il viandante si preoccupa meno della meta, ciò non vuol dire che il suo cammino sia senza senso; e, d’altra parte, se il pellegrino ha una chiara consapevolezza della meta, ciò non significa che egli non si adagi anche sui paesaggi, che non faccia delle deviazioni e che non si concentri sul cammino in quanto tale. Più ancora: il viandante e il pellegrino, sono rinvenibili nella stessa persona. Sono due modi di posizionarsi nella vita, che si alternano e si sostengono; sono come due facce della stessa medaglia. Se è vero che la figura del pellegrino evoca di più il cammino del credente e la figura del viandante quella del non credente o, in ogni caso, di chi non ha chiarezza della meta, è anche vero che l’erranza del viandante non è estranea al pellegrino e che il senso di una meta è presente anche nel cammino del viandante. D’altra parte, il credente e il non credente convivono in noi.⁵

3. Seconda sosta: la qualità esodale del cammino credente

La vita cristiana è segnata radicalmente dal cammino. E il cammino ha carattere *esodale*. Si pensi alla centralità dell’esodo nel Primo Testamento: il popolo ebraico cammina, tra alti e bassi, tra fiducia e stanchezza, dalla terra di schiavitù alla terra promessa. Si pensi, prima ancora, all’esodo di Abramo, il padre nella fede, che lascia la sua terra per

² Bisogna «cominciare a prestare attenzione alle cose (perlomeno anche) in quanto si stanno facendo, non (soltanto) in quanto sono fatte. Questo è quello che implica osservare il mondo *sub specie transformationis*». In certo senso, è come se potessimo guardare la realtà sotto due prospettive: la prospettiva per cui abbiamo a che fare con “cose”, la prospettiva per cui abbiamo a che fare con “processi” (L. CANDIOTTO – G. PEZZANO, *Filosofia delle relazioni. Il mondo “sub specie transformationis”*, Il Melangolo, Genova, 2019, 82).

³ Papa Francesco lo ricorda spesso; v. ad es. *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, Incontro con i rappresentanti della Chiesa italiana, Firenze, Cattedrale di Santa Maria del Fiore, 10 novembre 2015.

⁴ L’antropologia filosofica contemporanea ha interpretato l’umano in prospettiva di nomadismo; si veda ad es. E. BACCARINI, *Il pensiero nomade. Per un’antropologia planetaria*, Cittadella, Assisi 1994. In tempi recenti, e nell’orizzonte del postumanesimo, Rosi Braidotti approfondisce, con radicalità, la nozione di *soggettività nomade*. Afferma Braidotti: «Il fulcro del posizionamento postumano critico è la sua interpretazione della soggettività, che è sempre intesa come trasversale, transindividuale, transspecie, trans. In sintesi, la soggettività è nomade e in movimento. Soggettività è anche l’alterità non-umana, sia organica sia tecnologica» (*Il postumano, vol. II: Saperi e soggettività*, tr. di A. Balzano, Derive Approdi, Roma, 2022, 84).

⁵ Papa Francesco, richiamando la testimonianza del card. Carlo Maria Martini, afferma: «Ogni credente porta in sé la minaccia della non credenza e ogni non credente porta in sé il germe della fede» (*Prefazione*, in MARTINI C.M., *Le cattedre dei non credenti*, a cura di V. Pontiggia, pref. di Papa Francesco, Bompiani, Milano, 2015, XVII).



andare in una terra che non conosce, dove non è mai stato (cf. Gen 12,1). Ciò che muove il viaggio di Abramo, più che la meta (non sa bene verso dove va), è la fiducia in Dio. Si pensi anche al cammino di Gesù. L'evangelista Luca inserisce la sua missione dentro un grande viaggio verso Gerusalemme. Ma il senso del viaggio ha a che fare con la donazione della vita, con la manifestazione dell'amore di Dio per l'umanità. A Gerusalemme si consuma la Pasqua di Gesù, che dice il senso esodale di tutta la sua esistenza, del suo messaggio e della sua proposta di vita. Gesù dona la vita per amore. Invita a non custodire gelosamente la propria vita ma, al suo seguito, a donarla per amore (cf. Mt 16,24).

A pensarci bene, sia nel Primo che nel Secondo Testamento, più che questione di meta o di consapevolezza della meta (di scopo del cammino) è questione di fede (di fiducia, di affidamento); più che questione di consapevolezza del senso è questione di amore e di dono. Più che questione di progressione verso uno scopo è questione di uscita da sé. La cifra dell'*uscita* è molto valorizzata da Papa Francesco. La Chiesa stessa, popolo di Dio, comunità dei discepoli di Gesù, è pensata come «Chiesa in uscita». ⁶ E l'uscire non è un sovrappiù o un elemento marginale, ma fa parte costitutivamente dell'essere Chiesa. Ha certo un forte significato pastorale (indica la conversione missionaria della pastorale) ma ha anche un significato ecclesiologicalo, spirituale e antropologico. Siamo discepoli di Colui che è *uscito* dalla condizione divina, si è «svuotato» per farsi uno di noi (cf. l'inno cristologico di Fil 2,5-11); e siamo invitati ad avere gli stessi sentimenti di Cristo Gesù. ⁷

A volte la vita cristiana è stata vissuta e percepita, con una certa unilateralità, come un cammino verso la patria celeste (verso il Regno di Dio o dei cieli, verso il Paradiso), che svaluterebbe in fondo il senso dell'appartenenza alla terra e del cammino stesso. Questa è, in fondo, la critica di Nietzsche al cristianesimo, che permane, a volte molto sottilmente, anche nella cultura attuale. I cristiani sarebbero coloro che, in fondo, svalutano la vita, sacrificandola a un al di là promesso. Ma il sacrificio, in realtà, ha il suo vero senso non nel mortificare la vita, ma nel fare spazio al desiderio (alla legge del desiderio) e all'amore. ⁸

Il Regno di Dio, poi, è qui e ora, anche se attende pienezza. Se è vero che bisogna cercare e attendere il *non ancora* è anche vero che il cristiano gode di un *già* che ha una sua consistenza, come se l'eterno fosse nel tempo. E se è vero che il cammino cristiano è segnato dalla speranza, è anche vero che esso è cammino di fede e di amore. È soprattutto l'amore che resta (cf. 1 Cor 13,13); come se, nell'amore, l'eterno entrasse nel tempo, nel qui e ora; o come se il tempo, improvvisamente, facesse spazio all'eterno, divenisse un *kairós*.

⁶ EG n. 20.

⁷ V. ancora FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, cit.

⁸ Massimo Recalcati, dalla prospettiva psicologica, ha dato un buon contributo a ricomprendere il sacrificio: «Gesù crocifisso non è affatto il simbolo del carattere necessario del sacrificio, ma quello del suo definitivo abbandono, dell'attraversamento del fantasma sacrificale, del *sacrificio del sacrificio*» (*Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Cortina, Milano, 2017, 140-141). E ancora: «Nella passione di Cristo in gioco non è il sacrificio di se stessi, non il martirio, l'annientamento della propria vita, ma il cedimento della volontà del proprio Io affinché diventi possibile l'incontro con l'alterità del prossimo che è innanzitutto - come indicano precisamente Freud e Lacan su di un altro terreno - l'alterità ignota e straniera che ci abita. È solamente la fede nella Legge del desiderio - nella propria vocazione - quello che conta» (ibid., 143).



Il cristiano – possiamo allora dire - non è solo pellegrino che va verso una meta, ma è anche viandante che va in profondità nelle singole esperienze, che sa attraversare con amore l'esistenza, intercettando i segni del Regno, dell'opera di Dio. Il cristiano sa che Dio ha davvero creato il mondo e davvero guida la storia e opera in essa; pertanto, ci sono nel mondo le tracce della sua opera e del suo passaggio. Il cristiano sa, ancora, che Cristo, in cui Dio si è manifestato e in un cui brilla l'umanità nella sua verità, ha raggiunto tutti con la sua opera redentrice; pertanto le tracce del suo amore attraversano l'esistenza, e si inciampa in esse.

Non c'è bisogno allora di predicare la fedeltà alla terra in contrapposizione alla fedeltà al cielo.⁹ La fede cristiana non limita la fedeltà alla terra, anzi la esige. È fede nel Dio che ha preso carne, che ha attraversato il mondo, condividendo radicalmente la vicenda umana. La fede non limita nemmeno il senso del divenire introducendo stabilità, ma anzi qualifica il divenire, dandogli qualità di amore, di accoglienza e di dono.

Per queste ragioni il dialogo tra la mentalità del viandante, che sembrerebbe più laica, e la mentalità del pellegrino, che sembrerebbe più cristiana, può essere proficuo. Il terreno del dialogo è l'umanità che ci è comune, l'abitare la stessa casa, l'essere interpellati dalle stesse sfide, e anche la consapevolezza che solo praticando il dialogo e delle relazioni di alterità (cioè davvero aperte all'altro, senza volerlo catturare nel proprio mondo) emerge il senso vero dell'essere in cammino. Siamo talmente in divenire che, nel fondo, non siamo padroni di noi stessi; paradossalmente siamo noi stessi *solo* grazie ad altri e ad altro.

4. Terza sosta: l'attitudine del viandante (che è in noi e che è nell'altro)

Il viandante è concentrato sulla via; anzi, a volte sa di dover aprire un sentiero laddove non c'è ancora una via. Viene da ripensare alla celebre espressione poetica di Antonio Machado: «*Caminante no hay camino, se hace camino al andar*»,¹⁰ «Viandante, non c'è sentiero, si fa il sentiero nel camminare». Oggi, in tante situazioni e in tanti campi, c'è da aprire nuovi sentieri, vie inedite. Forse il cristianesimo stesso deve sprigionare qualcosa di inaudito, sia pur attingendo a uno scrigno antico.¹¹ Ciò implica la disponibilità alla sperimentazione e anche al rischio.¹² Se è vero, infatti, che è in atto una svolta epocale, è necessario aprirsi a strade nuove ed è vero che i risultati di un percorso non possono essere prefigurati alla partenza.

⁹ La fedeltà alla terra è il grande annuncio dello Zarathustra di F. Nietzsche, chiaramente in chiave anticristiana: «Vi scongiuro, fratelli miei, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Avvelenatori essi sono, che lo sappiano o meno» (*Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano, 2018, Prologo di Zarathustra, § 3, 12).

¹⁰ *Campos de Castilla y otros poemas*, Diario El País, Madrid, 2005, 88.

¹¹ È quanto sostiene D. Collin in *Il cristianesimo non esiste ancora*, tr. di G. Romagnoli, Queriniana, Brescia, 2020.

¹² Vale in senso ampio ciò che Papa Francesco dice della Chiesa: «Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze» (EG n. 49).



Ciò non esonera, soprattutto in alcuni ambiti (si pensi all'ambito educativo o agli ambiti della ricerca scientifica e tecnologica), dal valutare i rischi di certe sperimentazioni; si richiede anche equilibrio e non deve mancare una certa sapienza.¹³ È una sapienza orientata a verificare la bontà della posizione in cui ci si trova e la sensatezza del passo in avanti che si pensa di fare, che cerca di intravedere il processo ma che non può spesso prevedere l'esito finale. Scrive F. Nietzsche, enfatizzando un po': «"I miei pensieri", disse il viandante alla sua ombra, "devono indicarmi dove mi trovo; ma non devono rivelarmi *dove vado*. Amo l'incertezza circa il futuro e non voglio rovinarmi per l'impazienza di gustare in anticipo le cose promesse"».¹⁴ È importante abitare l'esperienza attuale, contemplare il paesaggio che si sta attraversando, amare la situazione che si sta vivendo; ma questo significa anche farsi attenti al *richiamo* che ogni esperienza si porta dentro. Tale richiamo si avverte a pelle, se si è sensibili e aperti; anzi, di per sé *si impone*.

Il viandante, in altre parole, se da una parte relativizza un po' lo scopo del cammino e se non si affida a principi assoluti (nel senso di visioni precostituite) avvertiti limitanti, fa i conti con istanze (imperativi, obblighi) che sono come iscritte nell'esperienza stessa. Egli sa che deve aiutare un altro viandante in difficoltà che incontra nella via, sa che deve riposare per poter ripartire, sa che deve riconciliarsi col limite e con la sua vulnerabilità, sente la ricchezza di ogni incontro, è sensibile ai doni che attraversano la vita, assapora il senso della terra, sa distinguere l'essenziale dal superfluo.

Il viandante ha un'etica, nel senso di una precisa attitudine di vita. In rapporto alle grandi sfide di oggi, si va profilando un'etica del viandante.¹⁵ È l'etica del trascendimento delle culture, della relativizzazione dei confini tra gli stati, del superamento dei nazionalismi e delle contrapposizioni identitarie, del sentirsi in patria anche in terra straniera e un po' stranieri quando si è in patria; siamo, infatti, cittadini della terra che è sorgente di vita e di doni per tutti. È un'etica non consumistica, attenta alla ricchezza delle cose semplici. È aperta alla cultura dell'incontro e alla fraternità: quella tra uomini e donne e quella tra popoli; e anche quella col creato, sulla scia del *Cantico delle creature* di San Francesco.¹⁶

Non è un'etica dei principi, ma un'etica che raccoglie le istanze (persino gli imperativi) che la vita si porta dentro. È cioè un'etica che intercetta la trascendenza nell'immanenza, prendendo forma da essa;¹⁷ che è sensibile alla struttura di rivelazione dell'esistenza. Il

¹³ Sull'importanza di rischiare, ma con equilibrio e saggezza, è bella un'immagine utilizzata da Papa Francesco, in rapporto all'educazione: «Un educatore che non sa rischiare, non serve per educare. Un papà e una mamma che non sanno rischiare, non educano bene il figlio. Rischiare in modo ragionevole. Cosa significa questo? Insegnare a camminare. Quando tu insegni a un bambino a camminare, gli insegni che una gamba deve essere ferma, sul pavimento che conosce; e con l'altra, cercare di andare avanti. Così se scivola può difendersi. Educare è questo. Tu sei sicuro in questo punto, ma questo non è definitivo. Devi fare un altro passo. Forse scivoli, ma ti alzi, e avanti... Il vero educatore dev'essere un maestro di rischio, ma di rischio ragionevole, si capisce» (*Discorso ai partecipanti al Congresso mondiale promosso dalla Congregazione per l'educazione cattolica*, 21 novembre 2015).

¹⁴ *La gaia scienza. Idilli di Messina*, intr. e tr. di S. Giaretta, Rizzoli, Milano, 2000, § 287, 261.

¹⁵ È ciò che ha elaborato U. Galimberti in *L'etica del viandante*, cit.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 437-440.

¹⁷ U. Galimberti insiste, sulla scia di K. Jaspers, sulla trascendenza come *cifra*, e cioè su una trascendenza immanente (*ibid.*, 428-429).



sospetto è solo sulla trascendenza intesa come un insieme di principi o di idee che rivestono e ingabbiamo la vita;¹⁸ su una trascendenza, cioè, pensata come una sorta di sovrastruttura dell'esistenza. È un'etica aperta al *noi*, che sa cogliere i legami (tra noi uomini e donne, col mondo animale, con la terra), attenta al richiamo di corresponsabilità e di amore che attraversa l'esistenza. Tale richiamo, d'altronde, è iscritto nella sensibilità stessa. I sensi, prima che offrire materiale all'intelletto, veicolano un comando; per questo il grande nemico dell'etica, nel mondo attuale, è l'insensibilità e cioè l'indifferenza.¹⁹

L'etica del viandante sarebbe necessaria per un vero superamento del nichilismo, e cioè del senso di vuoto che può impossessarsi dell'esistenza. Un'etica, invece, che enfatizza la meta, i principi o i valori, proprio perché vorrebbe riempire la vita, rischia di trasmettere, nel fondo, che un vuoto attraversa l'esistenza.²⁰ Bisogna riconoscere, in effetti, che tanti mali e tanta violenza nascono dal sentirsi vuoti, dal non riconoscere il pieno (la ricchezza) che attraversa l'esistenza, da vuoti malriempiti e, in fondo, prodotti da una mentalità consumistica. La logica del consumismo è di creare sempre nuovi bisogni che avranno bisogno di essere soddisfatti e sempre nuovi vuoti che avranno bisogno di essere riempiti.

5. Quarta sosta: l'attitudine del pellegrino (che è in noi e che è nell'altro)

L'attitudine del pellegrino si lascia comprendere come un bisogno che cerca soddisfazione o come una sensazione di vuoto che cerca riempimento? Andare verso una meta impoverisce il cammino? Lo sguardo al futuro impedisce di intercettare i richiami attuali delle esperienze, la bellezza dei paesaggi e il dono e l'appello degli incontri? Come intendere la tensione verso una meta, che indubbiamente è insita nel pellegrinaggio cristiano? Il cammino del credente verso un santuario è, in certo modo, metafora del cammino della vita verso Dio. Camminiamo *verso* Dio, ma veniamo anche *da* Dio e camminiamo *in* Dio. L'accento è più sull'evento che ci sovrasta, su un Dio che precede e sorprende, più che su un Dio prevedibile e riconducibile alle nostre attese. L'attitudine del pellegrino cristiano, quindi, non esclude ma intercetta le attenzioni proprie del viandante. E se il pellegrino le avesse perse, potrà lasciarsi aiutare dal viandante.

Ma la differenza non può essere annullata. Qual è allora la differenza tra il pellegrino e il viandante? Qual è, in definitiva, la differenza cristiana nel camminare e nel posizionarsi nella vita? È importante cercarla - conviene ribadirlo - mentre si fa cammino insieme, sulla stessa via. Il cristiano è in cammino con tutti, ma allo stesso tempo egli cammi-

¹⁸ Si può richiamare qui il criterio suggerito da Papa Francesco per cui sempre «la realtà è più importante dell'idea» (EG n. 231).

¹⁹ Cf. FT n. 30.

²⁰ Questa è, ancora, la tesi di U. Galimberti, approfondita in rapporto ai giovani (v. *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano, 2008, 141-148; è il capitolo che ha il titolo: «Oltre il nichilismo»).



na con Cristo e, animato dal Suo Spirito, è sensibile a ciò che è veramente umano.²¹ Cristo, in effetti, è il compagno di viaggio. Ed è un buon compagno di viaggio giacché egli ha attraversato l'esistenza, in tutto il suo spessore e in tutta la sua profondità, anche fin dove non si avverte più la presenza di Dio. Egli non si sostituisce a noi, ma cammina con noi. La sua compagnia a volte è consolante, a volte provoca, a volte scalda il cuore; spesso non la si avverte sul momento, ma essa si manifesta, per così dire, *a cose fatte*; ci si accorge dopo e ci fa quasi dire: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?» (Lc 24, 32). La sua compagnia non ci allontana dagli altri né ci esonera dal fare i conti con le esigenze e anche i rischi del cammino e con gli appelli che attraversano ogni esperienza e incontro.

La fede pone l'accento sulla via prima che sulla meta. Essa, in fondo, è un modo di attraversare la vita. Se il cammino tende verso l'incontro con Cristo, tale incontro è come continuamente anticipato e rompe sempre con ogni calcolo e previsione. D'altra parte, l'esperienza sacramentale, che è nel cuore dell'esperienza cristiana, è tutta segnata dal cammino. L'eucaristia è il dono del pane di vita, nutrimento per il cammino. Essa è memoriale e anticipazione, pegno (già qui) della vita futura, che rimette sempre in cammino. Nel cammino, il pellegrino custodisce nel cuore la parola di Dio, che è, anch'essa, nutrimento del cammino. La parola di Dio non acquieta il cammino, casomai lo inquieta, di quella «sana inquietudine» che ci tiene vivi e non ci fa star fermi.²² La parola di Dio, poi, non si lascia catturare in una comprensione o previsione, ma si lascia solo custodire nel cuore. Spesso la si comprende a cose fatte, dopo aver attraversato il rischio e l'affidamento.

Maria, nel suo cammino, mentre attraversava la regione montuosa, per raggiungere Elisabetta (Lc 1,39), custodiva certamente nel cuore un evento più grande di lei e meditava e rimeditava parole anch'esse più grandi di lei; ma custodiva e meditava con fiducia, con fede. Lei sapeva custodire e meditare nel cuore (cf. Lc 2,19.51). A dire il vero, mentre va da Elisabetta, porta nel suo grembo il Cristo. Cammina *con* Cristo, o Cristo cammina con lei. Lei porta con sé il Cristo, lo porta a Elisabetta (e a Giovanni nel grembo di Elisabetta). La scena della visitazione, o del portare con sé il Cristo, apre a pensare il rapporto con Cristo oltre la logica del bisogno-soddisfazione; libera anche dalla pretesa, in cui il cristiano può ingolfarsi, di sentire sempre la vicinanza di Cristo. Quando Cristo non c'è o pensiamo che non ci sia, dobbiamo portarlo; in certo modo, dobbiamo anche noi generarlo permettergli che si faccia strada in noi.²³ In questo il pellegrino,

²¹ La *Gaudium et spes*, che è qui sullo sfondo, mette mirabilmente insieme, nei discepoli di Gesù, la condivisione di cammino di vita con tutti e, insieme, la consapevolezza che la vita è un pellegrinaggio verso il Padre. Conviene rimeditare questo testo: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente [*vere*, in latino; *veramente*] umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro *pellegrinaggio verso il regno del Padre* [sottolineatura mia], ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò la comunità dei cristiani si sente *realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia* [sottolineatura mia]» (GS n.1).

²² CV n. 138.

²³ Cf. l'invito di Gesù a Nicodemo a rinascere dall'alto (Gv 3,3).



pure lui e anzi in un modo mirabile, apre una strada laddove non c'è. Non si lamenta dell'assenza di Dio ma sente la responsabilità di renderlo presente.

È il culmine della responsabilità (la responsabilità persino di permettere o impedire la presenza di Dio), ma di una *responsabilità* che, come c'è traccia nella parola stessa, ha carattere radicalmente *responsoriale*. Il pellegrino riconosce il primato della Rivelazione, dell'iniziativa d'amore di Dio. Questi ci precede sempre, ci ha già raggiunti nella nostra carne. E, d'altra parte, ci viene incontro dal futuro. Prima che essere noi ad andare verso di Lui è Lui che viene a noi. E il nostro camminare implica lo sforzo di togliere ostacoli sulla strada, come sentiva di dover fare il Battista, per essere aperti alla sorpresa, all'inaspettato. Il pellegrino, come il viandante o ancora di più, è aperto alla sorpresa.

Il pellegrino e il viandante possono, debbono, allora, camminare insieme. O, detto diversamente: siamo tutti chiamati ad essere, in certo modo, pellegrini e viandanti. Si cammina, insieme, nella sincerità e nella verità dell'esistenza. È per questa via che si può, eventualmente, incontrare o reincontrare il Cristo; come compagno di viaggio, magari nella gioia e nella fatica del camminare con gli altri; o magari come una pietra di inciampo nel cammino. Nella sincerità e verità del camminare ci si imbatte, che lo si voglia o no, con Colui che ha attraversato la via, anzi che è Lui stesso la *via* (cf. Gv 14,6). Magari aprendo gli occhi a cose fatte, nel momento di sosta, quando si ripensa a cosa è capitato sulla via.²⁴

Nella via il pellegrino e il viandante si incontrano sull'essenziale, dialogano, si sostengono. Possono dialogare a partire da domande e problemi di vita, a partire da sfide comuni, anche a partire dal Vangelo; in una dinamica di ascolto reciproco, di apertura agli appelli della vita, in un'atmosfera di solidarietà, si scambiano doni. Il pellegrino può donare il Vangelo che si inserisce in un vero scambio di ricchezze: di esperienze, di racconti, di testimonianze. Il pellegrino e il viandante onorano, insieme, la vita che è sempre più grande di noi. Il cammino e la meta si mostrano vicini, come anche la verità e la via; fanno alleanza.

La sfida del camminare in verità è davvero comune. Può essere avvertita dal versante della sincerità dell'umano oppure dal versante della fede. Ma non sono le due facce della stessa medaglia? L'atto di fede (del credente) non ha un significato profondamente umano? Il rinvio a Dio e il rinvio alla verità dell'esistenza sono così distanti? Gesù, che il Vangelo ci mostra sempre in cammino e che, sulla strada, ha saputo incontrare e lasciarsi incontrare, rinviava all'amore del Padre (rendendolo presente) e insieme rinviava alla verità dell'esistenza (chiamando a responsabilità e conversione). Il duplice rinvio si vede, ad esempio, negli incontri di guarigione. Quasi non si distingue l'opera di Dio e la responsabilità dell'uomo. È Gesù che guarisce (ad es. il cieco di Gerico o l'emorroissa), ma egli riconosce anche l'iniziativa dell'interlocutore/trice come se il miracolo fosse stato prodotto da lui/lei, e può dire: "La tua fede ti ha salvato/a" (v. Lc 18,42 e Lc 8,48).

²⁴ Si pensi, ancora, alla vicenda dei due di Emmaus (Lc 24,13ss.).



«Alla ricerca del senso della vita»: il giubileo, un pellegrinaggio nella storia

*di Angelo Giuseppe Dibisceglia**

Riassunto

Rileggere, nel tempo e nello spazio, l'esperienza del pellegrinaggio durante la celebrazione giubilare, nella reciprocità che lega Roma e le Chiese locali, significa lasciarsi guidare da una preziosa opportunità che considera la Chiesa un «popolo in cammino». In tale prospettiva, il Giubileo – riflesso della contemporaneità – rappresenta una prospettiva a disposizione della storia e della storiografia per leggere, analizzare e interpretare “i segni dei tempi”.

Parole chiave

Storia della Chiesa, pellegrinaggio, giubileo, Roma, diocesi

Abstract

Re-reading, in time and space, the experience of pilgrimage during the Jubilee celebration, in the reciprocity that binds Rome and the local Churches, means allowing oneself to be guided by an important opportunity that considers the Church as a «people on the way». In this perspective, the Jubilee – a mirror of contemporaneity – represents a perspective available to history and historiography to interpret the “signs of the times”.

Keywords

Church History, pilgrimage, jubilee, Rome, diocese

* Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA: Docente di Storia della Chiesa nell'Università Pontificia Salesiana; dibisceglia@unisal.it



1. Introduzione

Risale al vespro del 24 dicembre 1299 – ultimo giorno dell’anno secondo la coeva usanza della Curia romana – l’episodio che descrive il convogliare verso la basilica di San Pietro di una folla di fedeli, romani e forestieri, assetati di *remissio* che, nell’echeggiare un’antica consuetudine, considerarono l’imminente anno centenario un periodo di grazia e di riconciliazione²⁵. E il 22 febbraio 1300, papa Bonifacio VIII (1294-1303), con la bolla *Antiquorum habet*, nell’indire il primo giubileo della storia, sottolineò la «relazione degna di fede degli antichi che a coloro che si recano nella venerabile basilica del primo degli apostoli in Roma sono state concesse ampie remissioni e indulgenze dei peccati»²⁶. Sulla scia della primigenia descrizione, sfogliare le pagine della storia giubilare significa imbattersi nell’ampia gamma di significati che il pellegrinaggio ha assunto “durante” e “per” la celebrazione dell’Anno Santo, quando l’eccezionalità del tempo nello spazio ha affiancato alla penitenza²⁷ espressioni di pietà²⁸, ha espresso il suo significato pasquale²⁹ – traduzione neotestamentaria della più antica accezione veterotestamentaria³⁰ –, ha legato l’insostituibilità del centro della cattolicità³¹ alla preziosa oppor-

²⁵ Cf A. Placanica, *Iacopo Stefaneschi e il Liber de centesimo seu iubileo anno*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie. Atti dell’Incontro di Studio in occasione dell’VIII centenario dell’Indulgenza della Porziuncola (1216-2016) (Santa Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016)*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2017, p. 45-82.

²⁶ Bonifacio VIII, «*Antiquorum habet*». *Istituzione del giubileo e della piena remissione dei peccati*, 22 febbraio 1300, in *Bollario dell’Anno Santo. Documenti di indizione dal Giubileo del 1300*, a cura di E. Lora, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1998, n. 1.

²⁷ Cf Alessandro VI, «*Inter curas multiplices*». *Il giubileo nell’anno centesimo e condizioni per conseguire le indulgenze*, 20 dicembre 1499, in *ibidem*, n. 88, nonché Id., «*Pastoris aeterni*». *Facoltà di assolvere concessa ai penitenzieri in S. Pietro nei casi riservati*, 20 dicembre 1499; Clemente VII, «*Inter sollicitudines et curas*». *Indizione del giubileo universale dell’anno 1525*, 17 dicembre 1524, in *ibidem*, n. 102; Clemente X, «*Ad apostolicae vocis oraculum*». *Indizione del giubileo universale dell’anno santo 1675*, 16 aprile 1674, in *ibidem*, n. 223; Benedetto XIII, «*Redemptor et Dominus noster*». *Indizione del giubileo universale dell’anno santo 1725*, 26 giugno 1724, in *ibidem*, n. 264.268; Benedetto XIV, «*Peregrinantes a Domino*». *Indizione del giubileo universale per l’anno santo 1750*, 5 maggio 1749, in *ibidem*, n. 310; Id., «*Apostolica Constitutio*». *La preparazione all’anno del giubileo universale*, 26 giugno 1749, in *ibidem*, n. 319; Clemente XIV, «*Salutis nostrae auctor*». *Indizione del giubileo universale nell’anno santo 1775*, 30 aprile 1774, in *ibidem*, n. 536; Leone XII, «*Quod hoc ineunte saeculo*». *Indizione del giubileo universale dell’anno santo 1825*, 24 maggio 1824, in *ibidem*, n. 574-580; Leone XIII, «*Properante ad exitum*». *Indizione del giubileo universale dell’anno santo 1900*, 11 maggio 1899, in *ibidem*, n. 645; Pio XII, «*Iubilaeum maximum*». *Indizione del giubileo universale dell’anno santo 1950*, 26 maggio 1949, in *ibidem*, n. 1017.

²⁸ Cf Paolo VI, «*Iniziandosi ufficialmente*». *Obiettivi dell’anno santo: rinnovamento e riconciliazione*, 31 maggio 1973, in *ibidem*, n. 1301-1305; Sacra Penitenzieria Apostolica, *Decreto «Eminentissimus Cardinalis»*. *L’opera ingiunta per l’acquisto dell’indulgenza*, 24 settembre 1973, in *ibidem*, 1315.

²⁹ Cf Paolo VI, «*Gaudete in Domino*». *La gioia cristiana*, 9 maggio 1975, in *ibidem*, n. 1460.

³⁰ Cf Benedetto XIV, «*Apostolica Constitutio*», in *ibidem*, n. 320.

³¹ Cf *ibidem*, n. 322. Cf anche Leone XII, «*Quod hoc ineunte saeculo*», in *ibidem*, n. 575; Leone XIII, «*Quod Pontificum*». *Sospensione di indulgenze e facoltà*, 30 settembre 1899, in *ibidem*, n. 665; Pio XI, «*Quod nuper*». *Indizione dell’anno santo straordinario e giubileo nel XIX centenario della redenzione*, 6 gennaio 1933, in *ibidem*, n. 868; Pio XII, «*Iubilaeum maximum*», in *ibidem*, n. 1016; Paolo VI, «*Apostolorum limina*». *Indizione del giubileo universale dell’anno santo 1975*, 23 maggio 1974, in *ibidem*, n. 1319-1323; Id., «*Gaudete in Domino*», in *ibidem*, n. 1461-1466.



tunità di salvezza³² offerta a tutti³³.

Il riferimento ad alcune affermazioni di papa Francesco, tratte dal suo più recente magistero dal chiaro sapore giubilare, potrà meglio introdurre il tema di questo contributo. Se nella lettera indirizzata l'11 febbraio 2022 a Sua Ecc. Mons. Rino Fisichella, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, il pontefice scriveva che «il pellegrinaggio verso il Giubileo potrà rafforzare ed esprimere il comune cammino che la Chiesa è chiamata a compiere per essere sempre più e sempre meglio segno e strumento di unità nell'armonia delle diversità»³⁴, sono i primi numeri della *Spes non confundit* – la bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025 – a sottolineare l'attenzione del Santo Padre sia verso «i pellegrini di speranza che giungeranno a Roma per vivere l'Anno Santo», sia verso «quanti, non potendo raggiungere la città degli apostoli Pietro e Paolo, lo celebreranno nelle Chiese particolari»³⁵. Dopo aver stabilito che «la Porta Santa della Basilica di San Pietro in Vaticano sia aperta il 24 dicembre del presente anno 2024», papa Francesco indica che «domenica 29 dicembre 2024, in tutte le cattedrali e concattedrali, i Vescovi diocesani celebrino la santa Eucaristia come solenne apertura dell'Anno giubilare» e ricorda che «Il pellegrinaggio da una chiesa, scelta per la *collectio*, verso la cattedrale sia il segno del cammino di speranza che, illuminato dalla Parola di Dio, accomuna i credenti»³⁶: un aspetto – quest'ultimo – tradotto dal contenuto del Decreto della Penitenzieria Apostolica diffuso nei giorni successivi la promulgazione della bolla pontificia che, a proposito delle *Norme sulla concessione dell'indulgenza*, elenca fra i luoghi giubilari, con Roma e la Terra Santa, la «chiesa cattedrale o altre chiese e luoghi sacri designati dall'Ordinario del luogo», suggerendo che «I Vescovi terranno conto delle necessità dei fedeli nonché della stessa opportunità di mantenere intatto il significato del pellegrinaggio con tutta la sua forza simbolica, capace di manifestare il bisogno ardente di conversione e di riconciliazione»³⁷.

L'esperienza del pellegrinaggio durante la celebrazione giubilare, considerate le «circostanze di luogo, di cultura e di tradizioni» di ogni Chiesa locale³⁸, diventa un'opportunità per riflettere su un aspetto che accompagna la Chiesa, e la sua storia, fin dalle origini: l'essere popolo in cammino. In tale prospettiva, il Giubileo costituisce un'occasione – per usare il vocabolario tipico della più recente assise conciliare – per scrutare e leggere “i segni dei tempi”. Nel 1749, nella bolla di preparazione al giubileo universale

³² Cf Benedetto XIV, «*Apostolica Constitutio*». *La preparazione all'anno del giubileo universale*, 26 giugno 1749, in *ibidem*, n. 319-325; Pio XII, *Radiomessaggio «Non mai forse»*. *L'anno santo di Dio*, 23 dicembre 1949, in *ibidem*, n. 1075-1079.

³³ Cf Benedetto XIV, «*Apostolica Constitutio*», in *ibidem*, n. 329.344; Leone XII, «*Quod hoc ineunte saeculo*», in *ibidem*, n. 574; Pio XI, «*Infinità Dei misericordiâ*». *Indizione del Giubileo dell'anno santo 1925*, 29 maggio 1924, in *ibidem*, n. 782; Pio XII, «*Iubilaeum maximum*», in *ibidem*, n. 1017.

³⁴ Francesco, *Lettera a S. E. Mons. Rino Fisichella per il Giubileo 2025*, 11 febbraio 2022.

³⁵ Id., «*Spes non confundit*». *Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025*, 9 maggio 2024, n. 1.

³⁶ *Ibidem*, n. 6.

³⁷ Penitenzieria Apostolica, *Norme sulla concessione dell'indulgenza durante il Giubileo Ordinario dell'Anno 2025 indetto da Sua Santità Papa Francesco*, 13 maggio 2024.

³⁸ *Ibidem*.



celebrato l'anno successivo, allo scopo di evidenziare l'origine biblica del pellegrinaggio, papa Benedetto XIV (1740-1758) ricordò che, così come «Celebre è la testimonianza di Eusebio nella *Storia ecclesiastica*, in cui riferisce il devoto ingresso di sant' Alessandro, vescovo di Cappadocia, a Gerusalemme, per vedere e pregare nei Luoghi santi», altrettanto ragguardevole si rivela quanto riportato da Girolamo, secondo il quale «non si finirebbe mai di elencare, a partire dall'ascensione del Signore fino a oggi, anno per anno, quanti vescovi, quanti martiri, quanti uomini eloquenti nella dottrina cristiana siano venuti a Gerusalemme, ritenendosi poveri di religione, poveri di scienza e inesperti di virtù, se non avessero adorato il Cristo in quei luoghi dai quali il primo evangelo si era irradiato da un patibolo»³⁹. La celebrazione del Giubileo – di ogni giubileo – rappresenta, quindi, nel tempo un pellegrinaggio *ad fontes* nel rinnovare l'antico e sempre nuovo legame con lo spazio di Roma, dei luoghi sacri, delle Chiese locali: «usiamo – continuò papa Lambertini – le stesse parole del grande vescovo di Verona Agostino Valerio, poi degno cardinale della santa chiesa di Roma, nella lettera pastorale a tutti i fedeli della sua città e diocesi (stampata in Verona l'anno 1574) sul giubileo dell'anno santo, che nell'anno seguente fu celebrato da Gregorio XIII: “Vi chiama, fratelli, lo Spirito Santo a Roma quest'anno prossimo del giubileo. (...) acciocché, ritornati da questo santo viaggio santificati in quest'anno santo, possiate servire il Signore Iddio meglio di quello che avete fatto finora”»⁴⁰.

All'interno di tale prospettiva interpretativa, la sinfonia fra centro e periferia risulta intrecciata da una duplice relazione che se da un lato chiama in causa l'eco del giubileo nella Chiesa locale, dall'altra interpella l'attenzione riservata dalle celebrazioni diocesane a quanto vissuto a Roma. Fu papa Paolo VI (1963-1978), in vista dell'appuntamento svoltosi nel 1975, alla scuola del Concilio Vaticano II (1962-1965), a interpretare l'aggiornamento voluto dall'assise episcopale in prospettiva giubilare e a ricordare che, mentre «Nei precedenti Anni Santi l'estensione di essi avveniva dopo le celebrazioni romane, ora invece le precederà»: «Le condizioni prescritte per acquistare particolari frutti spirituali – sottolineò Montini – saranno questa volta anticipate e accordate alle Chiese locali affinché tutta la Chiesa sparsa sulla terra possa incominciare subito a godere di questa grande occasione di rinnovamento e di riconciliazione e meglio preparare così il momento culminante e conclusivo che si celebrerà a Roma nell'anno 1975, il quale conferirà al classico pellegrinaggio alle tombe degli Apostoli, per coloro che lo possono e lo vogliono compiere, il suo consueto significato»⁴¹.

Sarebbe alquanto riduttivo limitarsi ad analizzare le scelte compiute e i percorsi seguiti dalle Chiese locali, così come echeggiano fra le pagine dei bollettini diocesani, per superare il proprio territorio e raggiungere Roma allo scopo di sottolinearne – del giubileo – gli aspetti celebrativi. Molto più articolata si rivela, all'interno della prospettiva romana, la risposta del locale all'invito pontificio se alla cronaca si affiancano gli altrettanti diversificati riscontri tipologici che, nelle diocesi, esprimono, per la storia come

³⁹ Benedetto XIV, «*Apostolica Constitutio*», in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 321.

⁴⁰ *Ibidem*, n. 328.

⁴¹ Paolo VI, «*Vogliamo oggi*». *Annuncio dell'anno santo 1975*, 9 maggio 1973, in *ibidem*, n. 1294.



per la storiografia, nella variegata tipologia documentale che spazia dagli archivistici bollari alle più recenti testate a stampa, il significato autentico di quel «pellegrinaggio» che – come ha ricordato papa Francesco – «esprime un elemento fondamentale di ogni evento giubilare», in quanto «Mettersi in cammino è tipico di chi va alla ricerca del senso della vita»⁴².

2. Dall'informazione all'azione

Fra le eccezioni che segnarono la periodica convocazione dei fedeli a Roma, risale al 1625 l'indulto concesso per due mesi da papa Urbano VIII (1623-1644) ai cristiani dell'isola di Tinos – in Grecia fra i luoghi cardine della fede ortodossa – impossibilitati a compiere il pellegrinaggio «per via della grande distanza e lontananza e di altri legittimi impedimenti»⁴³. In quell'occasione, il pontefice assegnò al pastore della Chiesa locale, il vescovo Nicolò Righi (1619-1653), su consiglio dei «cardinali della santa chiesa romana preposti alla Congregazione della Propagazione della fede», il compito di individuare «una o più chiese o cappelle o luoghi pii» che, «per quindici giorni continui o saltuari», avrebbero permesso di pregare per conservare «la pace tra i principi cristiani e per l'estirpazione delle eresie e l'esaltazione della santa madre chiesa», conseguendo «l'indulgenza plenaria e la remissione di tutti i loro peccati, come se visitassero personalmente nel detto anno del giubileo le quattro chiese della detta alma città»⁴⁴. Altrettanto singolari, nel 1654, si rivelano le condizioni stabilite da papa Innocenzo X (1644-1655) per i fedeli residenti nei territori delle province belghe, trattenuti a raggiungere «questa nostra alma città» a causa della «distanza dei luoghi e per impedimenti di guerre e altri [ostacoli]». Era stato il vescovo Leopoldo Guglielmo, governatore degli arciduchi d'Austria delle province belghe, a chiedere e a ottenere la «pienissima indulgenza e remissione di tutti i loro peccati come è consueto esser concesso nell'anno del giubileo» per «tutti e singoli i fedeli cristiani di ambo i sessi – scrisse il pontefice – che sono in tutte le province belghe e nelle loro città, villaggi, terre e luoghi, che visiteranno almeno una volta la cattedrale o altra chiesa o chiese della città di Anversa, o una o alcune delle chiese della cittadella dei Valenseni della diocesi di Cambrai»⁴⁵.

L'interpretazione locale del magistero romano è cadenzata da un'ampia tipologia di risposte all'invito pontificio, spesso tradotta in un'altrettanta abbondante raccolta di indicazioni, il cui contenuto evidenzia la capacità delle Chiese locali di trasformare l'informazione in azione. Non furono rari i casi durante i quali le autorità ecclesiastiche si preoccuparono di redigere libelli – veri e propri vademecum – utili per accompagnare i fedeli durante il cammino da compiere “verso” e “dentro” Roma. Come dimostrarono,

⁴² Francesco, «*Spes non confundit*», n. 5.

⁴³ Urbano VIII, «*Salvator noster Dominus*». *Indulto ai cristiani di Tinos di ottenere l'indulgenza del giubileo*, 4 marzo 1625, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 182.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Innocenzo X, «*Salvator et Dominus noster*». *Il giubileo per le Province belghe*, 8 gennaio 1654, in *ibidem*, n. 216.



nel 1698, gli *Avvertimenti et Ordini. Della Sacra Congregazione degl'Eminentissimi, e Reverendissimi Signori Cardinali Deputati dalla Santità di Nostro Signore Papa Innocenzo XII, che si doveranno notificare da Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi, et altri Ordinari nelle Città, e luoghi delle loro Diocesi à Fedeli, che si dispongono al viaggio per Roma nell'Imminente Anno Santo*, redatti allo scopo di disciplinare l'attenzione da riservare alle «Compagnie forastiere de Secolari di Roma nell'ingresso solenne, e nell'altre Processioni, che le medeme fanno in questa Città, e tutti gl'altri Pellegrini, e forastieri che con modestia, e divotione vi concorrono»⁴⁶. Costituiscono un esempio di risposta a quelle indicazioni le *Regole per gli Spedali de' Pellegrini* promulgate l'anno successivo a Benevento dall'arcivescovo Vincenzo Maria Orsini (1686-1724), dove si specifica – fra l'altro – che «1. Si riceveranno soltanto quelli, che sono effettivamente Pellegrini, ò poveri viandanti di puro transito, e non altri. 2. Non si riceverà alcun Pellegrino, ò altro viandante povero, che habbia ricevuto nella nostra Città, ò ne' luoghi della nostra Arcidiocesi, dove sono i sopradetti Spedali, l'Ospizio altrove, ò habbia dimorato sì nelle case private, come nelle pubbliche osterie (...). 3. Espressamente proibiamo il ricevere veruno, benché povero, che vada girando per le Città, e Castella à solo titolo di chieder limosine, della cui fatta sono coloro, che sono nominati birbanti (...). 4. Debboni altresì ricevere tutti i Religiosi, i quali non hanno proprio Monistero nella nostra Città, ò ne' luoghi sudetti»⁴⁷.

L'attenzione riservata dall'Orsini, le cui vicende biografiche sommano all'abito domenicano le insegne episcopali a Siponto (1675-1680), a Cesena (1680-1686), a Benevento (1686-1724)⁴⁸, conferma il protagonismo degli ordini religiosi anche in quel genere letterario che furono i testi utili per accompagnare il pellegrino durante la celebrazione dell'anno giubilare, rievocandone, in alcuni casi, anche gli aspetti storici più importanti: «Il Pontefice Bonifacio VIII nel 1300 – annotò il gesuita Michele Tavani nella sua *Guida ai Fedeli per l'acquisto del Giubileo nell'Anno Santo* – si mosse a dare una Bolla nella quale si ordinava che ogni cento anni si facesse il Giubileo, concedendosi l'indulgenza a quelli che avessero visitato con cuore contrito per le loro colpe le Basiliche de'

⁴⁶ *Avvertimenti et Ordini. Della Sacra Congregazione degl'Eminentissimi, e Reverendissimi Signori Cardinali Deputati dalla Santità di Nostro Signore Papa Innocenzo XII, che si doveranno notificare da Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi, et altri Ordinari nelle Città, e luoghi delle loro Diocesi à Fedeli, che si dispongono al viaggio per Roma nell'Imminente Anno Santo*, Nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, Roma 1698, p. [2-3], dove si legge: ««à fine che à poveri Pellegrini sia opportunamente somministrata la comodità dell'alloggio si doveranno preventivamente dagl'Ordinarij visitare gli Spedali, e gli Ospitij delle loro Diocesi, & avvertire, che questi si amministrino da persone sufficienti, e caritative, e che restino provediti di tutti i commodi, e suppellettili necessarie, e ne luoghi, ove non sono ne Spedali, né Ospitij, procurare, che dalla pietà de Fedeli si stabilisca qualche Casa per alloggio de Pellegrini in tempo almeno dell'Anno Santo, ordinando però, che le Donne siano sempre alloggiate in stanze separate, e remote dagl'huomini, e deputare un Sacerdote, che celebri la mattina di buona hora la Santa Messa».

⁴⁷ *Regole per gli Spedali de' Pellegrini Nella Città, ed Arcidiocesi di Benevento. Con una breve Istruzione intorno alle Indulgenze, Anno Santo, e Giubileo, pubblicate per ordine dell'Eminentiss.e e Reverendiss.e in Cristo Padre, e Signore Sig. Fr. Vincenzo Maria dell'Ordine de' Predicatori per Divina Misericordia del titolo di S. Sisto della S.R.C. Prete Cardinale Orsini Arcivescovo, In congiuntura del prossimo Giubileo del MDCC*, Stamperia Arcivescovile, Benevento 1699, p. 26-27.

⁴⁸ Al proposito mi permetto di rimandare al mio saggio su *Benedetto XIII (1724-1730): un pontificato romano in età moderna*, Il Grillo Editore, Gravina in Puglia 2018.



SS. Apostoli Pietro e Paolo. Clemente VI nel 1343 ordinò per insinuazione di S. Brigida, che si facesse il Giubileo ad ogni cinquantesimo anno aggiungendovi la visita a S. Giovanni in Laterano. Urbano VI ristinse il tempo del Giubileo ad ogni trentatré anni in memoria della vita di Gesù Cristo nostro Signore. Gregorio XI volle che si visitasse ancora la Basilica di Santa Maria Maggiore. In ultimo Paolo II nel 1475 fissò il periodo il quale tuttora si osserva, cioè che ogni vigesimo quinto anno, detto per ciò anno santo ovvero anno del Giubileo, si desse al popolo questa indulgenza»⁴⁹.

3. Alla scuola del magistero pontificio

In epoca moderna, accanto al clero in formazione nelle aule e fra le stanze del rinnovato modello seminariale disegnato dalle conclusioni del Concilio di Trento (1545-1563)⁵⁰, la Santa Sede identificò nell'azione dei vescovi e nella testimonianza degli ordini religiosi l'espressione di una presenza capace di esercitare un duplice compito: *ad extra* per arginare le posizioni eterodosse che alimentavano la Riforma protestante, *ad intra* per rinvigorire l'identità ortodossa che nutriva l'appartenenza alla Chiesa di Roma⁵¹. Non fu, quindi, un caso se l'Orsini, eletto pontefice nel 1724 con il nome di Benedetto XIII (1724-1730), ribadì ai «venerabili nostri fratelli patriarchi, primati, arcivescovi e vescovi» la centralità romana delle celebrazioni giubilari: «questa stessa chiesa romana cattolica e apostolica, posta a capo del mondo mediante la sacra sede del beato Pietro – si legge nella bolla *Redemptor et Dominus noster* pubblicata il 24 giugno 1724 – è la madre di tutti i credenti, fida interprete della divinità e maestra di tutte le chiese. Qui viene custodito incorrotto il deposito della fede, qui è la fonte dell'unità sacerdotale, qui le chiavi del regno dei cieli e il sommo potere di legare e di sciogliere, qui infine quel tesoro inesauribile della chiesa costituito dalle sacre indulgenze, dispensatore delle quali è il romano pontefice»⁵². In quel contesto, l'incisività apostolica del pontefice emerge dall'analisi delle scelte compiute in un periodo di forte inquietudine per la Chiesa in Europa, segnata da una quotidianità dove l'esempio da seguire proveniva da Roma e dallo Stato Pontificio⁵³. Nel 1749, l'occasione «del prossimo anno santo» rappresentò, per il Papa, una nuova – l'ennesima – occasione per indirizzare ai vescovi dello Stato Pontificio una lettera circolare, le cui pagine individuavano nel cuore della cattolicità il model-

⁴⁹ M. Tavani, *Guida ai Fedeli per l'acquisto del Giubileo nell'Anno Santo 1875 con le orazioni che potrebbero recitarsi in ciascuna delle quattro Basiliche*, Tipografia Guerra e Mirri, Roma 1875, p. 3-4.

⁵⁰ Concilio di Trento, *Sessio Vigesima Tertia: Cum adolescentium ætas*, Caput XVIII, in *Canones, et decreta Sacrosancti Oecumenici, et Generalis Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III, Pio III pontificibus max.*, Apud Paulum Manutium, Romae 1564, p. CLXVI-CLXX.

⁵¹ Cf H. Jedin, *Il papato e l'attuazione del Tridentino (1565-1605)*, in E. Iserloh – J. Glazik – H. Jedin, *Riforma e Controriforma. Crisi. Consolidamento. Diffusione missionaria (XVI-XVIII secolo)*, Jaca Book, Milano 1985, p. 599-645.

⁵² Benedetto XIII, «*Redemptor et Dominus noster*», in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 264.

⁵³ Cf *Narrazione dell'Origine come fu istituito il Santo Giubileo dell'Anno Santo nella Legge Mosaica, e da' Sommi Pontefici Romani, con la dichiarazione delle Chiese, che si visitano*, [Benedetto Soto Libraio], Roma 1725.



lo da raggiungere e da imitare, «Essendo costume e regola generale – riporta il documento – che la città di Roma debba precedere, con l'insegnamento, tutte le altre città, in ciò che concerne i riti sacri e le altre cose ecclesiastiche»⁵⁴.

Accanto ai vescovi, spettò agli ordini religiosi, per la loro diffusa radicalità sul territorio, diffondere il profumo della *romanitas* come dimostra, a proposito della celebrazione giubilare a metà del XVIII secolo, l'ampia produzione di strumenti utili messi a disposizione delle Chiese locali: fra gli altri lo provano le *Considerazioni devotissime, e brevi da farsi nel viaggio delle quattro Basiliche per conseguire il Giubileo*, compilate da Francesco Marchese, religioso della Congregazione dell'Oratorio⁵⁵, e lo conferma la *Guida spirituale per l'acquisto del Santo Giubileo* redatta da Ridolfo di San Girolamo, chierico regolare delle Scuole Pie⁵⁶, ricche di edificanti modelli attinti dal vissuto di eminenti maestri: «Potessimo apprendere il modo divoto di visitare queste Chiese dall'esempio memorabile di S. Carlo Borromeo. Leggesi nella sua vita, che l'Anno Santo 1575, essendosi trasferito da Milano a Roma à guadagnare il tesoro del Santo Giubileo, andava alla visita delle Chiese con mirabile compositione: tutti della famiglia camminavano à piedi, à due à due con silentio: ò recitando qualche divotione: il Santo Cardinale era con la mente così unito à Dio, che se incontrava per la strada Prelati, ò Principi solo con iscoprirsi il capo li salutava, senza fermarsi punto, ò proferir parola di complimento»⁵⁷.

Nel rapporto fra Anno Santo e Chiesa locale, la centralità di Roma è un tema che ritorna con costante periodicità fra le indicazioni utili alle celebrazioni giubilarie, soprattutto in riferimento a due specifici ambiti: l'invito rivolto ai vescovi di recarsi in pellegrinaggio a Roma e l'estensione dei benefici spirituali oltre l'Urbe. Se papa Bonifacio VIII, nel 1300, nell'istituire il giubileo, stabilì che «coloro che vorranno divenire partecipi dell'indulgenza di tale genere da Noi concessa, si rechino nelle medesime basiliche, se si tratta di romani per trenta giorni continui o saltuari almeno una volta al giorno, se invece si tratta di pellegrini o di stranieri nello stesso modo per quindici giorni»⁵⁸, a metà del XVIII secolo Benedetto XIV precisò che «Questo Nostro invito comprende anzitutto i vescovi Nostri cari fratelli, purché la loro salute corporale lo permetta e purché la cura delle anime a essi affidate non riceva nocimento dalla loro assenza»⁵⁹. Alcuni riferimenti cronachistici confermano il successo ottenuto dall'appuntamento svoltosi a Roma,

⁵⁴ Benedetto XIV, «Anus qui». *L'ordine nelle chiese e la musica sacra*, 19 febbraio 1749, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 300.

⁵⁵ *Considerazioni devotissime, e brevi da farsi nel viaggio delle quattro Basiliche per conseguire il Giubileo dell'Anno Santo. E un devoto esercizio da farsi in ciascheduna delle dette Basiliche, con una breve notizia del Giubileo. Opera del Ven: Padre Francesco Marchese Della Congregazione dell'Oratorio. Consacrate alla Gran Madre di Dio*, [Libreria di Nicola Brondi], Roma 1750.

⁵⁶ *Guida spirituale per l'acquisto del Santo Giubileo Nell'Anno Santo MDCCL. Del P. Ridolfo di S. Girolamo Chierico Regolare delle Scuole Pie. In questa quarta edizione accresciuta. Consacrata alla Gran Madre di Dio*, [Libreria di Nicola Brondi], Roma 1750.

⁵⁷ *Avvertimenti A chi vuol conseguire il Santissimo Giubileo dell'Anno Santo. E devotissimi Esercizj da farsi in ciascheduna delle Quattro Basiliche. Opera del venerabile Padre Francesco Marchese Della Congregazione dell'Oratorio. Consacrati alla Gran Madre di Dio*, [Libreria di Nicola Brondi], Roma 1750, p. 10-11.

⁵⁸ Bonifacio VIII, «*Antiquorum habet*», in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 3-4.

⁵⁹ Benedetto XIV, «*Apostolica Constitutio*», in *ibidem*, n. 325.



nonostante la concessa opportunità di celebrare l'evento giubilare nelle Chiese locali: «Cominciato in tal guisa l'Anno Santo, principiarono altresì i devoti pellegrini ad affollarsi verso Roma, ove se ne contò un numero assai copioso ed anche straordinario, se si fa riflesso alle guerre lunghe ed ostinate, allora allora finite, che avevano impoveriti tanti popoli, e desolati tanti luoghi non solo nell'Italia, ma anche nel rimanente dell'Europa (...). Gran numero ben anche di queste si recò in Roma non dall'Italia solamente, ma anche dalla Germania. Si distinse fra quelle di quest'ultima la Confraternita chiamata della Morte, di Vienna, composta quasi tutta di persone nobili, che giunse in Roma due giorni dopo l'apertura delle Porte Sante»⁶⁰.

In età moderna, la *romanitas* ritenne importante che i vescovi si recassero a Roma. Nel contempo, però, non disdegnò che l'echeggiare del giubileo nelle distanti geografie cattoliche, animato dall'estensione dei benefici spirituali *extra moenia*, consentisse «a tutti i fedeli cristiani di entrambi i sessi, in qualsiasi parte del mondo abitino, (...) di ottenere l'indulgenza plenaria, il perdono e la remissione di tutti i peccati propri, come se avessero visitato le quattro basiliche o chiese da Noi designate, dentro e fuori Roma»⁶¹. Già nel 1475, papa Sisto IV (1471-1484), avendo notato che la scarsa sicurezza innescata dal timore dei conflitti aveva ridotto la mobilità dei fedeli, per provvedere alla salvezza delle anime, anche delle nazioni lontane, stabilì che coloro che nell'anno seguente, dal 1° maggio, si fossero recati a Bologna e là avessero visitato quattro chiese designate dal pontefice, potessero ottenere l'indulgenza giubilare concessa l'anno precedente a quanti si erano recati a Roma. Anche Gregorio XIII (1572-1585), dopo aver celebrato il giubileo nel 1575, per esaudire le preghiere di Carlo Borromeo (1560-1584), arcivescovo di Milano, estese i benefici romani ai fedeli della Chiesa meneghina, assegnando al prelado l'alto incarico di stabilire, per i fedeli, modi e tempi utili per lucrare l'indulgenza. Concessioni per mezzo delle quali, dopo Roma, la celebrazione del giubileo estese i vantaggi spirituali a specifiche aree cattoliche risuonano nei pontificati di Alessandro VI (1492-1503), Clemente VIII (1592-1605), Urbano VIII (1623-1644), Innocenzo X (1644-1655), Clemente X (1670-1676): «E non venga in mente a nessuno di voi, o venerabili fratelli, – scrisse papa Benedetto XIV nel 1751 rivolgendosi ai vescovi – che il vostro dovere sia già stato adempiuto quando abbiate fatto in modo che l'anno prima si facessero pubbliche preghiere e abbiate impartito o comandato di impartire ammaestramenti, istruzioni e discorsi per preparare quelli che si disponevano a venire a Roma a ottenere il giubileo; e che non sia necessario compiere di nuovo tutte quelle cose ora che il beneficio del medesimo giubileo viene esteso alla città e diocesi di ciascuno di voi»⁶².

⁶⁰ *Storica Origine del Giubileo e dell'Anno Santo con una cronologica descrizione di tutti i giubilei dall'origine dell'istituzione sino al presente emanato da S.S. Papa Gregorio XVI*, Coi Tipi di Giovanni Pirota, Milano 1833, p. 37.

⁶¹ Benedetto XIV, «*Benedictus Deus*». *Estensione del giubileo a tutta la cristianità*, 25 dicembre 1750, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 504. Cf anche Leone XII, «*Exultabat spiritus Noster*». *Estensione del giubileo al mondo cattolico*, 25 dicembre 1825, in *ibidem*, n. 591.

⁶² Benedetto XIV, «*Celebrationem magni*». *Sull'estensione del giubileo a tutto il mondo cattolico*, 1° gennaio 1751, in *ibidem*, n. 527. Cf anche Pio VI, «*Summa Dei in Nos*». *Estensione del giubileo universale a tutto il mondo*, 25 dicembre 1775, in *ibidem*, n. 559.



4. Alla scuola del magistero episcopale

Tali indicazioni, dal punto di vista storiografico, inaugurano un ennesimo ambito di studio relativo al rapporto fra Giubileo e Chiesa locale, chiamando in causa l'ampia produzione del magistero episcopale, riflesso parcellizzato della contemporaneità che individua nella voce del vescovo la traduzione locale dell'indirizzo pontificio. A proposito del «Santo Giubileo», fra le pagine dell'*Istruzione pastorale* pubblicata nel 1751, il cardinale Carlo della Torre Rezzonico (1743-1758), in quell'anno vescovo di Padova – successivamente eletto al soglio pontificio con il nome di Clemente XIII (1758-1769) – scrisse che «abbiamo, non ostante, creduto essere dovere del nostro Pastorale Ministero estendere alcune particolari istruzioni, addattate non meno all'uso, che delle facoltà concesse deve farsi da' Confessori, che alle disposizioni, in cui debbono ritrovarsi li Penitenti per trarne vantaggio, e profitto: Queste a Voi le indirizziamo, o Vener. Fratelli, intendendo nel medesimo tempo d'obbedire in questo modo alle sante insinuazioni comunicateci dalla Santità Sua con la Lettera Enciclica, che incomincia *Celebrationem Magni Jubilæi* in data del primo Gennaio dell'anno corrente»⁶³.

Il contesto determinato dagli evidenti processi di secolarizzazione innescati dalla Rivoluzione francese, che avevano ridotto gli spazi gestiti dal cattolicesimo – come la consacrazione religiosa della vita pubblica, la coincidenza tra morale religiosa e morale civile, l'educazione delle giovani generazioni, la famiglia, il matrimonio – impedì nel 1800 la celebrazione del giubileo. Ben diverso il clima che segnò l'appuntamento del 1825, come ricordano le *Notizie Istoriche dell'Universale Giubileo*, redatte da Telesforo Galli, «Canonico dell'Insigne Basilica di S. Maria in Cosmedin e Consultore della Sag. Congregazione delle Indulgenze»⁶⁴, quando la rilevanza dell'evento esplose nell'entusiasmo di papa Leone XII (1823-1829) che, nella bolla di indizione *Quod hoc ineunte saeculo* del 24 maggio 1824, aveva ricordato: «Ciò che all'inizio di questo secolo a motivo della funesta difficoltà dei tempi deploravamo come omesso, finalmente, attuando il Signore i suoi intenti misericordiosi, è stato concesso alla nostra umiltà di annunciarlo con gioia a voi come già vicino, cosicché venga felicemente realizzato secondo l'usanza e l'istituzione degli antenati»⁶⁵. Il magistero pontificio risuonò anche negli scritti di Francesco Ansaldo Teloni (1824-1846), dal 1824 alla guida pastorale della Chiesa di Macerata e Tolentino, autore nei mesi successivi l'ingresso in diocesi dell'invito rivolto ai fedeli di riappropriarsi dell'autentica disposizione giubilare: «noi non abbiamo o carissimi – annotò il vescovo – che a riguardare, indietro, e modellarci sul fervore de i Padri nostri. Un andar e venir perpetuo di Fedeli a più centinaia di migliaia vedeva Roma fin ne' Giubilei di que' tempi ne' quali Lutero e i suoi seguaci metteano a soq-

⁶³ *Istruzione pastorale dell'Eminentiss. e Reverendiss. Sig. Card. Rezzonico Vescovo di Padova Sopra il corrente Giubileo dell'anno MDCCLI. Alli Parrochi, Curati, e Confessori Secolari, e Regolari di questa Città e Diocesi*, Per li Conzatti Stampatori Vescovili, Padova 1751, p. 3-4.

⁶⁴ *Notizie Istoriche dell'Universale Giubileo celebrato nell'anno 1825. Sotto il Pontificato di N. S. Leone XII. Scritte dal sacerdote Telesforo Galli Canonico dell'Insigne Basilica di S. Maria di Cosmedin e Consultore della Sag. Congregazione delle Indulgenze*, Da Michele Perego-Salvioni Tipografo, Roma 1826.

⁶⁵ Leone XII, «*Quod hoc ineunte saeculo*», in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 570.



quadro il mondo per screditare le Indulgenze e il lor valore. (...) In quanto a Me, o carissimi, dopo avervi così eccitati collo scritto, non resta che a darvene l'esempio»⁶⁶. Nello stesso periodo, l'*Editto vescovile per l'aprimiento del Santo Giubileo nella Città, e diocesi di Ceneda* – oggi diocesi di Vittorio Veneto – firmato dal vescovo Jacopo Monico (1822-1826), ribadiva la rilevanza del ripristinato appuntamento romano allo scopo di arginare le conseguenze dell'evento rivoluzionario: «annunziamo con gaudio che l'anno del Giubileo, l'anno di riconciliazione, e di grazie, dopo mezzo secolo d'intervallo, è finalmente anche fra noi ricomparso. Il Pontefice Massimo Leone XII. dopo di aver dischiuse le sorgenti di grazia nella Capitale del mondo cattolico, (...) ha voluto che la [scorsa] plenaria Indulgenza fosse continuata in quest'anno ad ogni lingua, ad ogni popolo, e ad ogni Nazione, ch'è sotto il cielo, e che vive nella grazia, e nella obbedienza della Santa Apostolica Sede»⁶⁷. Nello stesso anno, in quella stessa geografia, Giovan Battista Ladislao Pyrker, già patriarca di Venezia (1820-1826), durante l'omelia pronunciata nella cattedrale metropolitana di San Marco il 12 settembre, denunciò le «funeste sventure per una società Cristiana» provocate da *gli immortali principi dell'89* – «nelle Chiese la profanazione, nelle strade l'immodestia del vestire, nei crocchi la libertà del parlare e del conversare, nelle taverne la bestemmia e lo stravizzo, nelle famiglie la discordia dei conjugi e dei congiunti; lo scandalo, e l'abbandono dei figli; nelle coscienze l'indifferenza per la virtù, e l'insensibilità pel peccato» – e auspicò che, «forse non tardi, colla memoria del Giubileo», non rimanesse «cancellato o distrutto anche il frutto!»⁶⁸.

Altrettanto difficile la situazione per la Chiesa, e per papa Pio IX (1846-1878), a metà del XIX secolo. Nel 1850 il Giubileo non si tenne perché il pontefice era a Gaeta, per le vicende legate all'allora recente proclamazione della Repubblica Romana. Una situazione acuitasi il 20 settembre 1870, la data che sancì, con la Breccia di Porta Pia, la cancellazione dello Stato Pontificio, determinando una situazione di evidente contrapposizione tra Santa Sede e Regno d'Italia. Nel 1875 lo svolgimento dell'anno giubilare se da una parte risultò privo delle cerimonie di apertura e di chiusura della Porta Santa a causa dell'occupazione di Roma da parte delle truppe di Vittorio Emanuele II, dall'altra permise a papa Mastai Ferretti di estendere il Giubileo alle singole diocesi, in quanto la limitazione di «papa chiuso in Vaticano»⁶⁹ costituì una ragione ostativa alle consuete modalità celebrative. Di quell'evento scrisse anche don Giovanni Bosco ne *Il Giubileo*

⁶⁶ *Lettera pastorale di Monsignor F. Ansaldo Teloni, Vescovo di Macerata e Tolentino*, Dalla Tipografia Rossi, Macerata 1824, p. 13-14.

⁶⁷ J. Monico, *Editto vescovile per l'aprimiento del Santo Giubileo nella Città, e diocesi di Ceneda*, Nella Tipografia Cagnani, 1826, Ceneda p. 3.

⁶⁸ *Omelia detta nella Cattedrale Metropolitana di San Marco da Sua Ecc. Reverendissima Mons. r Gio: Battista Ladislao Pyrker, Nobile di Felső Eör, Patriarca di Venezia, Primate della Dalmazia; Cappellano Gran Dignitario del Regno L. V. Consigliere intimo attuale di Sua Maestà I. R. A. Cav. di Prima Classe dell'I. R. Ord. Austriaco della Corona Ferrea Ec. Ec. Ec. il giorno 12 settembre 1826 nel chiudersi del Santo Giubileo*, Presso Antonio Cordella Tipografo Patriarcale, Venezia 1826, p. 3-4.

⁶⁹ Cf G. Padelletti, *Libera Chiesa in libero Stato. Genesi della formula cavouriana*, Tip. dei Successori Le Monnier, Firenze 1875.



del 1875. *Sua istituzione e pratiche devote per la visita delle Chiese*⁷⁰, evidenziando che «Alla voce del Supremo Gerarca della Chiesa ogni fedele cristiano deve con filiale sommissione e rispetto porgere attento l'orecchio. (...) Ciò servirà a confutare l'accusa che alcuni poco istruiti nella loro religione movono alla Chiesa Cattolica, come se il Giubileo e le Sante Indulgenze fosse istituzione degli ultimi tempi»⁷¹.

L'Ottocento non fu un secolo facile per la Chiesa, chiamata a confrontarsi, dopo la Rivoluzione francese, con gli esiti della Rivoluzione industriale che, nel socialismo, individuò il suo approdo più naturale. Prima della conclusione del secolo, però, anche la Chiesa, con papa Leone XIII (1878-1903), celebrò la sua "rivoluzione" nei confronti di quelle «cose nuove» che l'omonima enciclica – *De rerum novarum*⁷² – pubblicata il 15 maggio 1891 aveva approfondito allo scopo di contenere il diffuso anticlericalismo. L'attenzione alla contemporaneità di papa Pecci ritornò fra le pagine di alcuni periodici come «L'Unità Cattolica» – la testata torinese prima, fiorentina dopo, fondata nel 1863 da don Giacomo Margotti, esponente dell'intransigentismo italiano – e «L'Osservatore Cattolico» – il giornale che in Lombardia si pose a difesa dei diritti del pontefice – i cui titoli nel dicembre 1899 rivelarono l'enorme attesa che caratterizzava *L'Anno Santo*⁷³, il *Giubileo del MDCCC* con il ritorno de *L'apertura delle Porte Sante*⁷⁴: «il tesoro a Noi affidato – sottolineò il pontefice – della sacra indulgenza, che nell'anno trascorso è stato soltanto a Roma amplissimamente aperto, il medesimo per metà dell'anno prossimo venga aperto all'universalità dei fedeli cristiani in tutto il mondo cattolico»⁷⁵. E quanto l'episcopato fosse attento alle disposizioni pontificie lo rivela anche il contenuto della «conferenza» che i vescovi della Regione Ecclesiastica Beneventana – che, nel Regno d'Italia, abbracciava, con il beneventano, le diocesi dell'avellinese, del basso molisano e del foggiano – tennero «nel Palazzo Badiale di Loreto presso Montevergine il 22, 23, 24 Maggio 1899»: «Celebrandosi poi l'anno venturo il solenne Giubileo si è visto l'opportunità di promuovere un pellegrinaggio collettivo di tutte le diocesi della regione a Roma per godere quei vantaggi spirituali e protestare la propria divozione al S. Padre. Frattanto si faranno le pratiche opportune per l'organizzazione del pellegrinaggio stesso. Considerando che il 9 del p.v. Giugno il S. Padre consacrerà tutto il mondo al Cuore SS. di Gesù, si è stabilito far pure la consacrazione di ciascun paese e di ciascuna diocesi ed in quel giorno spedire un telegramma al S. Padre»⁷⁶.

⁷⁰ G. Bosco, *Il Giubileo del 1875. Sua istituzione e pratiche devote per la visita delle Chiese*, Tipografia e Libreria dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, Torino 1875.

⁷¹ *Ibidem*, p. 3-4.

⁷² Leone XIII, Lettera Enciclica *Rerum novarum*, 15 maggio 1891, in *Enchiridion delle Encicliche*, III. Leone XIII (1878-1903), a cura di E. Lora – R. Simionati, EDB, Bologna 1997, n. 600-665.

⁷³ *Giubileo del MDCCC. L'apertura delle Porte Sante*, «L'Unità Cattolica», XXXVII (1899) 297, p. 1.

⁷⁴ *L'Anno Santo*, «L'Osservatore Cattolico», XXXVI (1899) 294, p. 1.

⁷⁵ Leone XIII, «*Temporis quidem sacri*». *Estensione del giubileo a tutto il mondo cattolico*, 25 dicembre 1900, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 755.

⁷⁶ Archivio Storico Diocesano, San Severo, *Verbale della riunione della Conferenza Episcopale Beneventana*, 22-24 maggio 1899, p. 9-10.



5. Il Giubileo durante il «secolo lungo»

È stato lo storico Massimo Salvadori a identificare nel Novecento il «secolo lungo»⁷⁷, scorgendovi la capacità dell'umanità di sperimentare, nell'arco dei canonici cento anni, l'articolata serie di eventi e di avvenimenti sconosciuta ai diciannove secoli precedenti. In tale prospettiva interpretativa, per rinnovare *omnia in Christo*, papa Pio X (1903-1914) cercò di prevenire i tragici sviluppi che la situazione internazionale d'inizio secolo, segnata dall'affermarsi dei nazionalismi, stava maturando. In quegli anni, alla Chiesa non mancò la consapevolezza di dover agire in modo deciso per favorire e difendere i beni fondamentali della pace e della giustizia nei confronti dell'affermarsi di evidenti e opposte tendenze. Benedetto XV (1914-1922) si trovò di fronte alla tragedia della Prima guerra mondiale, mentre Pio XI (1922-1939) dovette misurarsi con le minacce dei sistemi totalitari, irrispettosi della libertà umana in Germania, in Russia, in Italia, in Spagna e, prima ancora, in Messico. Nel 1925, al termine delle celebrazioni giubilari, papa Ratti istituì la solennità di Cristo Re, allo scopo di indicare alla cattolicità l'unico e vero «sovrano» dell'umanità: «Non rifiutino, dunque, i capi delle nazioni – annotò il pontefice tra le pagine della *Quas primas* – di prestare pubblica testimonianza di riverenza e di obbedienza all'impero di Cristo insieme coi loro popoli, se vogliono, con l'incolumità del loro potere, l'incremento e il progresso della patria (...) la Chiesa, essendo stata stabilita da Cristo come società perfetta, richiede per proprio diritto, a cui non può rinunciare, piena libertà e indipendenza dal potere civile, e che essa, nell'esercizio del suo divino ministero di insegnare, reggere e condurre alla felicità eterna tutti coloro che appartengono al Regno di Cristo, non può dipendere dall'altrui arbitrio»⁷⁸.

Pontefice dell'associazionismo ecclesiale, Pio XI individuò nei fedeli i «soldati» di quel «sovrano» capaci di assumere un ruolo delicato e rilevante per la «ricostruzione» cristiana della società⁷⁹: «a centinaia di migliaia – annotò a conclusione dell'Anno Santo del 1925 – convennero in questa alma città pellegrini fedeli di qualsiasi ceto sociale anche dalle più lontane regioni: in verità questi forestieri mostrarono di offrire il mirabile spettacolo della loro fede e pietà, non solo ai cittadini romani, [già] infiammati del resto del medesimo zelo di fruire della sacra indulgenza, ma anche a tutto il mondo cattolico e agli stessi uomini alieni dalla Chiesa, e unirono inoltre più strettamente le loro volontà, se proprio era necessario, con la sede apostolica e con Noi»⁸⁰. Quelle affermazioni echeggiarono ne *L'Illustrazione italiana*, pronta a celebrare iconograficamente *La cerimonia dell'apertura della Porta Santa* e a sottolineare, fra le colonne a stampa, che «Aggiungiamo qui alcuni particolari intorno all'apertura delle «mistiche porte della giustizia» che ha fatto accorrere a Roma, non soltanto i pellegrini d'ogni angolo del mondo, ma anche principi, diplomatici, ambasciatori di tutti i paesi»⁸¹.

⁷⁷ M. Salvadori, *Il Novecento. Un'introduzione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2002, p. V.

⁷⁸ Pio XI, Lettera Enciclica *Quas primas*, 11 dicembre 1925.

⁷⁹ Cf F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 230-234.

⁸⁰ Pio XI, «*Servatoris Iesu Christi*». *Estensione del giubileo a tutto il mondo cattolico*, 25 dicembre 1925, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 844.

⁸¹ *La cerimonia di apertura della Porta Santa*, «L'Illustrazione Italiana», LII (1925) 1, p. 6.



In un clima di forte incertezza sociale ed economica – l'Occidente, con il crollo della borsa di Wall Street, il 24 ottobre 1929, registrò il “giovedì” più nero della storia novecentesca – la celebrazione del Giubileo del 1933 rappresentò – come titolava l'articolo di apertura de «L'Osservatore Romano» nell'edizione del Natale precedente – *Un Anno Santo straordinario nel XIX centenario della Redenzione del genere umano*⁸²: «Abbiamo infatti, per tutto il corso di questo anno santo (...) – evidenziò il Santo Padre – veduto concorrere in quest'alma città a schiere e alla spicciolata una moltitudine quasi innumerevole di figli, e li abbiamo potuti accogliere in Nostra presenza e consolare con la paterna parola»⁸³. Anche in quell'occasione, l'appuntamento giubilare registrò, nonostante la perdurante «grave crisi economica», la partecipazione delle Chiese locali: dalla classe operaia alla classe dirigenziale, dai giovani come dagli anziani giunsero a Roma non solo «dall'Italia o dai paesi più vicini, ma anche d'oltremare e quasi da tutte le parti del mondo»⁸⁴. Inoltre, per il pontefice, l'appuntamento giubilare costituì l'opportunità per cercare di frenare i «cosiddetti “atei militanti”» e ridurre «i loro sforzi di ribellione temeraria contro Dio stesso, alzando come vessillo quel grido scellerato e nefando: “Senza Dio, contro Dio!”», crediamo molto opportuno che nella prossima estensione di quest'anno giubilare a tutto il mondo cattolico, (...) gli sforzi spaventosi di questi uomini scellerati, i quali si adoperano a pervertire non solo qualsiasi religione, ma la stessa civiltà umana, vengano finalmente repressi e cadano nel vuoto»⁸⁵.

Dopo che i totalitarismi e la guerra avevano cancellato la dignità della persona, annegandola nell'oceano della violenza, le Chiese locali, sull'esempio di papa Pio XII (1939-1959), *defensor Civitatis*⁸⁶, furono chiamate, attraverso l'associazionismo ecclesiale, a mobilitarsi in uno slancio d'azione per esercitare il proprio influsso in ogni settore della società. Quella fisionomia del laicato cattolico fu il sintomo di una Chiesa che usciva dal Secondo conflitto mondiale con un'immagine rafforzata, capace di reclamare un ruolo da protagonista nei complicati meccanismi che stavano regolando la società verso la ripresa della vita democratica. Con la fine della guerra era giunto il momento perché l'appello del pontefice trovasse attuazione nelle sue molteplici opportunità. L'intuizione vaticana poteva diventare realtà. Non era più una questione di tempo: occorreva ritagliarsi lo spazio «per l'ordine e la pacificazione della società umana», come aveva auspicato Pacelli⁸⁷. In quell'ora presente occorreva operare per una nuova crociata contro un nuovo nemico, una nuova sfida minacciava l'ordine internazionale auspicato dal pontefice, teso a contenere l'anticlericalismo e l'antireligiosità alimentati dall'«infiltrazione

⁸² *Un Anno Santo straordinario nel XIX centenario della Redenzione del genere umano*, «L'Osservatore Romano», 72 (1932) [300], p. 1.

⁸³ Pio XI, «*Quod superiore anno*». *Estensione del giubileo straordinario a tutto il mondo cattolico*, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 947.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, n. 949.

⁸⁶ Cf. A. RICCARDI, *Le politiche della Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1997, p. 60.

⁸⁷ Pio XII, *Con sempre nuova freschezza. Il santo Natale e l'umanità dolorante. Radiomessaggio*, 24 dicembre 1942.



comunista nelle masse lavoratrici»⁸⁸. *Il Sommo Pontefice Pio XII* – titolò «L'Osservatore Romano» nella prima pagina dell'edizione del 25 dicembre 1949 – *apre solennemente la Porta Santa. E dà principio all'universale Grande Giubileo. Esulta il mondo cristiano per l'eccezionale dono di grazia*⁸⁹. Non fu, quindi, un caso se, nell'indire il Giubileo di metà secolo, il pontefice si rivolse ai «fedeli dell'uno e dell'altro sesso che dimorano in quelle nazioni nelle quali per particolari circostanze non è lecito intraprendere pellegrinaggi a Roma»⁹⁰: «e questo non solo per le difficoltà economiche, che angustiano soprattutto le classi più povere del popolo, non solo per la vecchiaia, per le infermità, per le malattie e altre cause da cui erano impediti, ma anche perché in non poche nazioni per le particolari circostanze non verrebbe data questa facoltà. Perciò riteniamo assai opportuno secondo l'usanza e l'istituzione dei nostri predecessori, stabilire che il tesoro del perdono giubilare rimasto aperto in Roma fino a ieri, rimanga aperto durante l'intero anno prossimo a tutti i fedeli cristiani del mondo»⁹¹.

Anche per tali ragioni, il Giubileo di metà secolo corrispose alla realizzazione della «Crociata del Gran Ritorno», coordinata da Luigi Gedda, in quell'anno vicepresidente nazionale dell'Azione Cattolica Italiana e protagonista dell'organizzazione dei Comitati Civici messi in atto in vista delle prime elezioni politiche dell'Italia repubblicana, svoltesi il 18 aprile 1948⁹². Si trattò di una serie di iniziative realizzate per suscitare «conversioni» e per ricondurre in seno alla Chiesa i «fratelli erranti ed in primo luogo i comunisti»⁹³, colpiti dalla scomunica del Sant'Offizio decretata il 1° luglio dell'anno precedente⁹⁴. La Crociata prese spunto dall'esortazione che Pio XII aveva pubblicato il 25 gennaio 1950 – non a caso nella festa della «conversione di San Paolo Apostolo» – con cui il pontefice, oltre ad incoraggiarne l'impegno apostolico, aveva invitato i fedeli a intensificare il lavoro organizzativo e a puntualizzare meglio l'attività formativa, allo scopo di ottenere, nel più breve tempo possibile, la presenza al completo di ogni ramo dell'Azione Cattolica in ogni parrocchia⁹⁵. Quello del «ritorno dei lontani» alla Chiesa era stato

⁸⁸ Archivio Istituto Paolo VI, Roma (= AIP), *Relazione sulla attività degli Uffici, Segretariati ed Enti della Presidenza Generale dell'A.C.I.*, 1° novembre 1946-31 ottobre 1947, p. 2, in *Nota riservata sulla situazione del Mezzogiorno d'Italia* (1947), busta VI, fasc. 92.

⁸⁹ *Il Sommo Pontefice Pio XII apre solennemente la Porta Santa. E dà principio all'universale Grande Giubileo. Esulta il mondo cristiano per l'eccezionale dono di grazia*, «L'Osservatore Romano», LXXXIX (1949) 299, p. 1.

⁹⁰ Pio XII, «*Iam promulgato*». *Le indulgenze giubilari alle claustrali e alle persone impediti*, 10 luglio 1949, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 1137.

⁹¹ Id., «*Per Annum Sacrum*». *Estensione del giubileo a tutto il mondo cattolico*, 25 dicembre 1950, in *ibidem*, n. 1232-1233.

⁹² Cf M. Casella, *18 aprile 1948. La mobilitazione delle organizzazioni cattoliche*, Congedo Editore, Galatina 1992.

⁹³ AIP, *Piano organizzativo per la "Crociata del Grande Ritorno" (Riservata)*, Anno Santo 1950, in PG VI – n. 65.

⁹⁴ Cf C. Catananti, *La scomunica ai comunisti. Protagonisti e retroscena nelle carte desecretate del Sant'Offizio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2021.

⁹⁵ Cf *Esortazione della Santità di Nostro Signore Pio per Divina Provvidenza Papa XII, ai Venerabili Fratelli Arcivescovi, Vescovi e altri Ordinari d'Italia aventi pace e comunione con la Sede Apostolica per la «Azione Cattolica Italiana»*, Società Grafica Romana, Roma 1950, p. 3.



anche il concetto-chiave del radiomessaggio che il pontefice, in vista dell'allora imminente celebrazione giubilare, aveva indirizzato ai fedeli in occasione del Natale 1949, quando aveva affermato: «Noi rivolgiamo una paterna esortazione a coloro che ripongono tutta la loro speranza nelle promesse di una dottrina e di capi, che si professano esplicitamente materialisti ed atei. (...) Quella fede e quella speranza che riponete non di rado in uomini altrettanto asseveranti nel promettere quanto certi di non poter ottenere quella rapida soluzione di tutti i vostri problemi, che fanno brillare dinanzi ai vostri occhi – problemi di cui qualcuno è difficilmente solubile per la limitatezza stessa della natura umana – riservatele in primo luogo alle promesse di Dio che non inganna»⁹⁶.

6. «Ecclesia, quid dicis de te ipsa?»

È noto che il Vaticano II pose alla base dei lavori conciliari il rinnovamento pensato all'interno di una «ecclesiologia di comunione» che interpellò – per la prima volta nella storia della Chiesa – la «totalità dei fedeli»: «La totalità dei fedeli – si legge nella *Lumen gentium* – non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale»⁹⁷. Nonostante le dissomiglianze – individuabili nella formazione come nelle funzioni, nelle competenze come nelle esperienze – il filo rosso che unì i pontificati di Giovanni XXIII (1958-1963) e Paolo VI (1963-1978), durante la celebrazione dell'appuntamento conciliare, è individuabile nella comune capacità di ripensare il rapporto della Chiesa con la contemporaneità in una situazione inedita, dopo che il mondo – e non più soltanto l'antica *res publica christiana* – aveva fatto l'esperienza di due guerre mondiali, il cristianesimo avvertiva gli esiti dei primi contatti con le altre religioni, la decolonizzazione, con l'emergere sulla scena internazionale del Terzo Mondo carico di impreviste speranze, proponeva una rinnovata identità della mondialità⁹⁸. Occorreva, quindi, passare da un «operare nella Chiesa che definisce l'essere» a un «essere che definisce il proprio operare nella Chiesa»⁹⁹, evidenziando il valore della differenza identitaria e la specificità vocazionale di ciascuno, dando il via all'“ora dei laici” e all'affermazione e all'autonomia di ogni uomo e di ogni donna, in un graduale emergere sulla scena ecclesiale che, dalla metà degli Anni Sessanta, assegnò loro il compito di tradurre in mentalità le innovazioni introdotte dal Concilio. E, con papa Montini, protagonista indiscusso dell'Anno Santo

⁹⁶ *Il significato del Giubileo nel radiomessaggio del Sommo Pontefice*, «Bollettino Ecclesiastico dell'Archidiocesi di Benevento», XXXIV (1950) 1, p. 6.

⁹⁷ Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 12.

⁹⁸ Cf P. Doria, *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano II. Da Giovanni XXIII a Paolo VI (1959-1965)*, Editrice Tau, Todi 2016.

⁹⁹ Riformulo il concetto espresso da Maurilio Guasco durante l'intervento tenuto in occasione del XVI Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, svoltosi a Roma il 9 e 10 novembre 2012, sul tema *Verso il Concilio Vaticano II. Attese e speranze*: cf M. Guasco, *Clero e preti operai verso il Concilio*, «Chiesa e Storia», III (2013) 3, p. 99-108.



1975, il tradizionale rapporto tra Roma e diocesi registrò – come già ricordato – un autentico capovolgimento, permettendo alle Chiese locali di individuare una nuova opportunità per ripensare la propria identità, come evidenziava l'articolo su *Le celebrazioni dell'Anno Santo nelle Chiese locali di tutto il mondo* fra le pagine de «L'Osservatore Romano»¹⁰⁰: «Ognuno può comprendere – si legge nel documento pontificio che annunciava la celebrazione dell'Anno Santo – come in questa innovazione vi sia anche un'intenzione di onorare con più evidente ed efficace comunione le Chiese locali, membra vive dell'unica ed universale Chiesa di Cristo»¹⁰¹.

E dopo che nel 1983, nel millenovecentocinquantesimo anniversario della Redenzione, Giovanni Paolo II (1978-2005) auspicò con la celebrazione del Giubileo straordinario un *tempo di Grazia per tutta la Chiesa*¹⁰² – «un reciproco incontro di intenzioni in tutti coloro che credono in Cristo: anche in quei nostri fratelli, che sono in reale comunione con noi, sebbene non piena, perché uniti nel professare la fede nel Figlio di Dio incarnato»¹⁰³ –, un'eco altrettanto risonante ottenne l'Anno Mariano 1987-1988, atteso e profondamente vissuto nelle singole Chiese locali, soprattutto nei santuari mariani, che, di fatto, rappresentò un'anticipazione del successivo Giubileo dell'anno 2000¹⁰⁴. La celebrazione di fine e nuovo secolo costituì un'autentica e rinnovata sinfonia ecclesiale accordata da *Un «oggi»* – come evidenziava l'editoriale de «L'Osservatore Romano» – *che prende possesso di tutto l'avvenire*¹⁰⁵: «Nella preparazione dell'anno 2000 – sottolineò papa Wojtyła nella *Tertio millennio adveniente* – hanno un proprio ruolo da svolgere le singole chiese, che con i loro giubilei celebrano tappe significative nella storia della salvezza dei diversi popoli. Tra questi giubilei locali o regionali, eventi di somma grandezza sono stati il millennio del battesimo della Rus' nel 1988, come pure i cinquecento anni dall'inizio della evangelizzazione nel continente americano (1492)»¹⁰⁶. Accanto a quegli eventi, il pontefice non mancò di ricordare l'universalità di alcune ricorrenze giubilari come il millennio del battesimo della Polonia nel 1966 e del battesimo dell'Ungheria nel 1968; i seicento anni del battesimo della Lituania nel 1987; il 1500° anniversario del battesimo di Clodoveo, re dei franchi (496), e il 1400° anniversario dell'arrivo di Agostino a Canterbury (597); per l'Asia richiamò il contributo fornito dall'apostolo Tommaso per l'annuncio del vangelo in India, dove nei primi anni del XVI secolo sarebbero giunti i missionari del Portogallo, nonché il settimo centenario dell'evangelizzazione della Cina (1294), la memoria della diffusione dell'opera missionaria

¹⁰⁰ *Le celebrazioni dell'Anno Santo nelle Chiese locali di tutto il mondo*, «L'Osservatore Romano», CXIV (1974) 297, p. 6-7.

¹⁰¹ Paolo VI, «*Vogliamo oggi*», in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 1294.

¹⁰² Cf *Questa è la Porta del Signore. Il Giubileo straordinario della Redenzione inaugurato da Giovanni Paolo II, è un tempo di Grazia per tutta la Chiesa*, «L'Osservatore Romano», CXXIII (1983) 71, p. 1-2.

¹⁰³ Giovanni Paolo II, «*Aperite portas Redemptori*». *Indizione del giubileo universale nel 1950° anniversario della redenzione*, 6 gennaio 1983, in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 1512.

¹⁰⁴ Id., «*Tertio millennio adveniente*». *Preparazione al giubileo dell'anno 2000*, 10 novembre 1994, in *ibidem*, n. 1635.

¹⁰⁵ M. Agnes, *Un «oggi» che prende possesso di tutto l'avvenire*, «L'Osservatore Romano», CXXXIX (1999) 297, p. 1.

¹⁰⁶ Giovanni Paolo II, «*Tertio millennio adveniente*», in *Bollario dell'Anno Santo*, n. 1630.



nelle Filippine con la costituzione della sede metropolitana di Manila (1595), il quarto centenario dei primi martiri in Giappone (1597); per l’Africa, menzionò i 1650 anni della consacrazione episcopale del primo vescovo degli etiopi, san Frumentio (c. 340) e i cinquecento anni dall’inizio dell’evangelizzazione dell’Angola nell’antico regno del Congo (1491), senza dimenticare che nazioni come il Camerun, la Costa d’Avorio, la Repubblica Centrafricana, il Burundi, il Burkina-Faso celebravano i relativi centenari dell’arrivo dei primi missionari nei rispettivi territori¹⁰⁷.

Con la bolla *Misericordiae Vultus*, pubblicata l’11 aprile 2015, papa Francesco dichiarò il Giubileo per il cinquantenario della conclusione del Vaticano II, dedicando l’evento alla misericordia. Prima dell’apertura ufficiale, come segno della vicinanza della Chiesa alla Repubblica Centrafricana colpita dalla guerra civile, il 29 novembre il pontefice aprì la porta santa della cattedrale di Notre-Dame di Bangui, in occasione del suo viaggio apostolico in Africa, anticipando l’inizio del Giubileo straordinario, mentre la porta santa della basilica di San Pietro fu spalancata l’8 dicembre successivo, nella solennità dell’Immacolata Concezione. In quell’occasione, la “porta della misericordia” fu aperta nelle cattedrali del mondo, nei santuari, negli ospedali e nelle carceri: «Il pellegrinaggio – rimarcò per l’occasione il Papa – è un segno peculiare nell’Anno Santo, perché è icona del cammino che ogni persona compie nella sua esistenza. La vita è un pellegrinaggio e l’essere umano è *viator*, un pellegrino che percorre una strada fino alla meta agognata. Anche per raggiungere la Porta Santa a Roma e in ogni altro luogo, ognuno dovrà compiere, secondo le proprie forze, un pellegrinaggio. Esso sarà un segno del fatto che anche la misericordia è una meta da raggiungere e che richiede impegno e sacrificio. Il pellegrinaggio, quindi, sia stimolo alla conversione»¹⁰⁸. L’eco di quelle affermazioni raggiunse ogni Chiesa locale quando il pontefice, con l’istituzione dei «Missionari della Misericordia», chiese ai vescovi «di invitare e di accogliere questi Missionari, perché siano anzitutto predicatori convincenti della misericordia. Si organizzino nelle Diocesi delle “missioni al popolo”, in modo che questi Missionari siano annunciatori della gioia del perdono. Si chieda loro di celebrare il sacramento della Riconciliazione per il popolo, perché il tempo di grazia donato nell’Anno Giubilare permetta a tanti figli lontani di ritrovare il cammino verso la casa paterna»¹⁰⁹.

7. Conclusione

Fu Giovanni Paolo II a scrivere che «Nella storia della chiesa, il “vecchio”, e il “nuovo” sono sempre profondamente intrecciati tra loro. Il “nuovo” cresce dal “vecchio”, il “vecchio” trova nel “nuovo” una sua più piena espressione»¹¹⁰. Nella prospettiva inter-

¹⁰⁷ Cf *ibidem*, n. 1630-1632.

¹⁰⁸ Francesco, *Misericordiae Vultus. Bolla di indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia*, 11 aprile 2015, n. 14.

¹⁰⁹ *Ibidem*, n. 18.

¹¹⁰ Giovanni Paolo II, «*Tertio millennio adveniente*», in *Bollario dell’Anno Santo*, n. 1619.



pretativa del pellegrinaggio, analizzare il rapporto esistito – ed esistente – nella reciprocità fra celebrazione romana del Giubileo e risonanza locale dell’Anno Santo significa incontrare il riflesso della contemporaneità – di ogni contemporaneità – scorrendo le pagine di quell’ipotetico atlante della misericordia che, dall’originaria «relazione degna di fede degli antichi che a coloro che si recano nella venerabile basilica del primo degli apostoli in Roma sono state concesse ampie remissioni e indulgenze dei peccati» di bonifaciana memoria¹¹¹, passando per la «remissione dei (...) peccati e perché sia conservata la pace tra i principi cristiani e per l’estirpazione delle eresie e l’esaltazione della santa madre chiesa» di matrice moderna¹¹², giunge al più recente «incremento della santificazione universale»¹¹³.

Se è il passato a sostenere l’attualità di ogni giubileo, la relativa incisività non sarà data dalla sola capacità del magistero di individuare “nuove” tematiche da sottoporre alla riflessione della Chiesa locale. La celebrazione di un Giubileo non costituisce mai una novità *ex novo*. Se così fosse, l’attualità della celebrazione corrisponderebbe soltanto alla capacità di individuare le novità più recenti rispetto al passato. Non è possibile leggere nella celebrazione giubilare un elenco di propositi: non si tratta di un’indagine sociologica né di una semplice raccolta di suggerite soluzioni. Secondo tale riflessione, anche il nuovo appuntamento giubilare esprime la piena sintonia che papa Francesco ha stabilito con il Concilio Vaticano II e con i suoi predecessori – da Giovanni XXIII a Benedetto XVI (2005-2013) – individuando nel legame con lo ieri più recente lo spazio e il tempo per la sua odierna – e presunta – “rivoluzione” quando, accanto ad ogni riforma *in itinere*, attinge la propria originalità da quella *primavera* che accompagna per mano la Chiesa pellegrina verso il domani¹¹⁴: «Il prossimo Giubileo, dunque, sarà un Anno Santo – ha ricordato papa Bergoglio nella *Spes non confundit* – caratterizzato dalla speranza che non tramonta, quella in Dio. Ci aiuti pure a ritrovare la fiducia necessaria, nella Chiesa come nella società, nelle relazioni interpersonali, nei rapporti internazionali, nella promozione della dignità di ogni persona e nel rispetto del creato. La testimonianza credente possa essere nel mondo lievito di genuina speranza, annuncio di cieli nuovi e terra nuova (cfr. 2Pt 3,13), dove abitare nella giustizia e nella concordia tra i popoli, protesi verso il compimento della promessa del Signore»¹¹⁵.

¹¹¹ Bonifacio VIII, «*Antiquorum habet*», in *ibidem*, n. 1.

¹¹² Urbano VIII, «*Salvator noster Dominus*», in *ibidem*, n. 182.

¹¹³ Giovanni Paolo II, «*Aperite portas Redemptori*», in *ibidem*, n. 1512.

¹¹⁴ Cf L. Mezzadri, *La «primavera della Chiesa» di Paolo VI. Il Concilio Vaticano II: secondo, terzo, quarto periodo e conclusione (1963-1965)*, Editrice Tau, Todi 2014.

¹¹⁵ Francesco, «*Spes non confundit*», n. 25.



Between “flâneur” and pilgrim:

*The about various levels of mysticism of travelling
on the basis of some poems by Baudelaire, Rilke,
Głeczyński and The Way of a Pilgrim*

di Bernard Sawicki OSB – Chiara Tacchinardi***

Riassunto

Il testo mette a confronto due fenomeni legati alla peregrinazione: il fanerismo e il pellegrinaggio. Lo fa sulla base di tre testimonianze di poeti girovaghi e del “Raccontio del pellegrino russo”. Ne emerge che, nonostante i diversi contesti, entrambe le forme di vagabondaggio citate hanno una notevole dimensione spirituale.

Parole chiave

Vagabondaggio, flaneurismo, pellegrinaggio, poesia, Baudelaire, Rilke, Głeczyński, *Racconti del pellegrino russo*

Abstract

The text compares two phenomena associated with wandering: phanerism and pilgrimage. It does so on the basis of three testimonies of poet-wanderers and ‘The Way of a Pilgrim’. As a result, it emerges that, despite their different contexts, both forms of wandering mentioned above have a considerable spiritual dimension.

Keywords

Wandering, flâneurism, pilgrimage, poetry, Baudelaire, Rilke, Głeczyński, *The Way of a Pilgrim*

* Bernard SAWICKI OSB: Professore Associato of the Pontificio Ateneo Sant’Anselm, Roma; bernard.sawicki@anselmianum.com

** Chiara TACCHINARDI: Student of the Pontificio Ateneo Sant’Anselm, Roma; chiara.tacchinardi@anselmianum.com



Walking is the most concrete, integral and engaging form of travel. It has always been present in literary culture, giving rise to many poems. Walking inspires in different ways. These inspirations depend not only on the sensitivity of the poet, but also on the intentions of the walk. Many poetic impressions of this kind, described as miracles, revelations or even ecstasies, make the idea of walking a spiritual, if not religious, experience. Classically, this is the case with pilgrimages, but even in the work of poets without a religious sensibility, the impressions gathered during a simple walk in the streets of cities often have the character of revelation. The figure of the “flâneur” is surprisingly close to that of the Russian pilgrim, and although the settings are different, the existential and spiritual impact of the two experiences is strong, even similar. From different backgrounds, they arrive at an experience that can be identified as mystical. This paper intends to show these mystical traces in the highly imaginative, and almost bizarre poetry of two “flâneurs” (Baudelaire and Gałczyński), juxtaposing them with poetical testimonies of pilgrimages left by Rilke and the classical, XIXth c. text coming from the orthodox tradition and called *The Way of a Pilgrim*.

1. Wandering the streets (Baudelaire)

Let's start with Baudelaire because of the exceptional way in which he focuses on the symbolic value of the journey and the originality with which he does it in the *Fleurs du mal*. The journey that the French poet prefers is the one *dans le reve / au delà du possible, au delà du connu!* as he tells us in his poem *La Voix* of 1861.

In the second edition of the *Fleurs du mal*, Baudelaire looks back contemplatively on his existential and literary journey. He begins by recalling that, as a child, his cradle was near the library, and that two voices came out of the books and invited him to travel.

Mon berceau s'adossait à la bibliothèque,
 Babel sombre, où roman, science, fabliau,
 Tout, la cendre latine et la poussière grecque,
 Se mêlaient. J'étais haut comme un in-folio.
 Deux voix me parlaient. L'une, insidieuse et ferme,
 Disait: «La Terre est un gâteau plein de douceur;
 Je puis (et ton plaisir serait alors sans terme!)
 Te faire un appétit d'une égale grosseur»¹¹⁶.

Baudelaire's existential and poetic choice responds to the call to travel, to explore infinite spaces. This is not only the author's journey, but also that of the reader, the book's dedicatee: it is a journey from the abyss to the heights of art and the spirit. There are eight poems in particular in which the word *voyage* appears. We consider only the last poem, the one that closes the book, entitled *Le Voyage*.

In this poem, geographical space gives way to inner space. The poet, while moving in a limited space, opens up an inner journey. But the real travelers are those who set out

¹¹⁶ Ch. Baudelaire, *Oeuvres Complètes*, Arvensa Editions 2018, 213.



only to ...set out: like light balloons, they do not escape their destiny and, dreaming of a sensuality with an unknown name, they always say: "Let's go!" Baudelaire identifies himself with these travelers who, tormented by curiosity, turn towards a destination that is always in motion because it ...does not exist. Our mind runs to the truth inhabiting Augustine's *homo interior*, or to Pascal's *deus absconditus*, or to the early Christian image of God as an infinite sphere within which we move without landing at a port.

"*Et puis, et puis encore?*" is the question that expresses the poet's insatiable desire. The answer he finds is that of a compromised moral attitude. The vicissitudes of the world thus show everyone, even those who have never left their homes, a faithful mirror of their reality: a monotonous repetition of the same spectacle of vice, violence and horror. The journey is therefore a false solution to a deep human instinct, which is the desire for infinity, for that "mysterious enchantment" aroused by landscapes "that happen to emerge from the clouds", a desire that no destination by train or ship can satisfy. The end of the poem coincides with the end of the poet's existential journey: death. On closer inspection, however, the journey is from a beginning to an opening. At the end of his life's journey, the author encourages Death to set sail with him. The journey is promoted as a symbol of life, which has now come to an end. The geographical journey has become an existential pilgrimage, death is a moment of passage to a new life.

O Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre!
 Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!
 Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre,
 Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons!
 Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte!
 Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
 Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?
 Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!¹¹⁷

2. A multi-faceted pilgrimage (Rilke)

A decisive shift in the vector of poetic wandering towards pilgrimage can be found in Rilke. His important journey to Russia could not fail to bear poetic fruit. One of them is the poem *Das Buch von der Pilgerschaft*. The setting of this poem is not like Baudelaire's streets. There are trees, the wind and ... solitude. Everything is more static and interior. The images and various motifs that Baudelaire collected from the street give way here to a clear dialogue with God. This dialogue is organically linked to nature: the branches, the sky and the earth are not only his space but also his home.

Durch ihre leeren Zweige sieht
 der Himmel, den du hast;
 sei Erde jetzt und Abendlied
 und Land, darauf er paßt.

¹¹⁷ Ch. Baudelaire, op. cit., 321.



Demütig sei jetzt wie ein Ding,
zu Wirklichkeit gereift, -
daß Der, von dem die Kunde ging,
dich fühlt, wenn er dich greift¹¹⁸.

As the poem progresses, the jumble of impressions becomes more and more complex: the sea seems to merge with the earth, the silence is filled with angelic music –

Es ist nichts andres. Nur ein Meer,
aus dem die Länder manchmal steigen.
Es ist nichts andres denn ein Schweigen
von schönen Engeln und von Geigen,
und der Verschwiegene ist der,
zu dem sich alle Dinge neigen,
von seiner Stärke Strahlen schwer¹¹⁹.

But there is another theme in this poem, also important for Baudelaire: the night. It comes to Rilke alone, haunting his prayerful solitude, bringing something more than poetic inspiration - concern for people in their need and misery, a helplessness that intensifies prayer:

Du weißt vielleicht nicht, wie die Nächte
für Menschen, die nicht schlafen, sind:
da sind sie alle Ungerechte,
der Greis, die Jungfrau und das Kind.
Sie fahren auf wie totgesagt,
von schwarzen Dingen nah umgeben,
und ihre weißen Hände beben,
verwoben in ein wildes Leben
wie Hunde in ein Bild der Jagd.
Vergangenes steht noch bevor,
und in der Zukunft liegen Leichen,
ein Mann im Mantel pocht am Tor,
und mit dem Auge und dem Ohr
ist noch kein erstes Morgenzeichen,
kein Hahnruf ist noch zu erreichen.
Die Nacht ist wie ein großes Haus.
Und mit der Angst der wunden Hände
reißen sie Türen in die Wände, -
dann kommen Gänge ohne Ende,
und nirgends ist ein Tor hinaus¹²⁰.

¹¹⁸ R.M. Rilke, *Das Buch von der Pilgerschaft*, http://www.rilke.de/gedichte/das_buch_von_der_pilgerschaft.htm

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.



This concern gives rise to a search for God, so different from Baudelaire's nocturnal wanderings, but no less intense and sincere. But here we are, as if somewhere deeper, more at the bottom of the night, which also turns out to have the face of God:

Ich suche dich, weil sie vorübergehn
an meiner Tür. Ich kann sie beinah sehn.
Wen soll ich rufen, wenn nicht den,
der dunkel ist und nächtiger als Nacht¹²¹.

The statement about God that the poet is describing is vital. As in the case of Baudelaire, but probably also of any other honest poet, it becomes disproportionate to the written text. Hence the motif of the old books ("alte Bücher") and the tension between them and the living Word of God. But Rilke does not deny the books. There are also biblical figures in his nocturnal prayer meditation - the female characters Naomi and Ruth, as well as the theological motif of the Father and the Son, which comes from the Bible. In their relationship, Rilke reads and experiences his relationship with God. This is also a special kind of intimate, dogmatic journey: the poet identifies himself once with the Father and once with the Son. This wandering ultimately echoes the wandering of God, whose prototype we find in the poetic descriptions of an Old Testament epiphany, such as that of Psalm 68:

Sing to God, sing in praise of his name,
extol him who rides on the clouds^[b];
rejoice before him—his name is the LORD.

When you, God, went out before your people,
when you marched through the wilderness,
the earth shook, the heavens poured down rain,
before God, the One of Sinai,
before God, the God of Israel.

Your procession, God, has come into view,
the procession of my God and King into the sanctuary.
In front are the singers, after them the musicians;
with them are the young women playing the timbrels. (Ps 68, 4.7-8, 24-25)

Rilke's vision of God's Epiphany is some kind of crescendo of the dynamic journey of God described in this psalm:

Du erbst die Herbst, die wie
in der Erinnerung von Dichtern liegen,
und alle Winter, wie verwaiste Länder,
scheinen sich leise an dich anzuschmiegen.
Du erbst Venedig und Kasan und Rom,
Florenz wird dein sein, der Pisaner Dom,
die Troitzka Lawra und das Monastir,
das unter Kiews Gärten ein Gewirr

¹²¹ Ibid.



von Gängen bildet, dunkel und verschlungen, -
 Moskau mit Glocken wie Erinnerungen, -
 und Klang wird dein sein Geigen, Hörner, Zungen,
 und jedes Lied, das tief genug erklungen,
 wird an dir glänzen wie ein Edelstein¹²².

The poet, however, does not remain in the circle of this God-given wandering. At the end of the poem, the subtle motifs of his own wanderings appear. It is interesting to note, however, that despite the reference to pilgrimage in the title, the whole poem is more of a static reflection in which pilgrimage has an internal and spiritual character. In the aforementioned discreet allusion to human, perhaps even personal, wandering, we find the typical motifs of a “flâneur’s” wandering: wind, forests, villages, cities:

Das Land ist weit, in Winden, eben,
 sehr großen Himmeln preisgegeben
 und alten Wäldern untertan.
 Die kleinen Dörfer, die sich nahn,
 vergehen wieder wie Geläute
 und wie ein Gestern und ein Heute
 und so wie alles, was wir sahn.
 Aber an dieses Stromes Lauf
 stehn immer wieder Städte auf
 und kommen wie auf Flügelschlägen
 der feierlichen Fahrt entgegen¹²³.

There are also roads and traffic. The hitherto unnoticed inner wandering becomes a transition between life and spirit:

Die Straße, die das kleine Dorf nicht hält,
 geht langsam weiter in die Nacht hinaus.
 Das kleine Dorf ist nur ein Übergang
 zwischen zwei Weiten, ahnungsvoll und bang,
 ein Weg an Häusern hin statt eines Stegs.
 Und die das Dorf verlassen, wandern lang,
 und viele sterben vielleicht unterwegs.

Ultimately, it is this wandering, human divinity that determines the poet’s ultimate relationship with God, and thus justifies the profound meaning of the poem in question:

Du Gott, ich möchte viele Pilger sein,
 um so, ein langer Zug, zu dir zu gehn,
 und um ein großes Stück von dir zu sein:
 du Garten mit den lebenden Alleem¹²⁴.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.



3. Christmas and enchanted wanderings (Gałczyński)

We find a similar imperative to wander in order to explain the most important things in Konstanty Ildefons Gałczyński. In a way, it is as if he is trying to combine Baudelaire's street inspirations with Rilke's inner wanderings, but sometimes he slips between one and the other. For Gałczyński, walking is organically linked to the poet's exploration of his own creativity. The streets, the lanterns, their light and, above all, the people provoke inspiring thoughts and visions. The poet's sensitivity allows him to read, or rather to experience, the places he visits in the key of a past that will not return. This is the case in the poem "Before the Christmas tree is lit", in which a childhood street becomes a moving metaphor for the poet's life:

A podobno jest gdzieś ulica
(lecz jak tam dojść? którądy?)
ulica zdradzonego dzieciństwa,
ulica Wielkiej Kolędy.
Na ulicy tej taki znajomy,
w kurzu z węgla, nie w rajskim ogrodzie,
stoi dom jak inne domy,
dom, w którymżeś się urodził.
Ten sam stróż stoi przy bramie.
Przed bramą ten sam kamień.
Pyta stróż: „Gdzieś pan był tyle lat?”
“Wędrowałem przez głupi świat.”
Więc na górę szybko po schodach.
Wchodzisz. Matka wciąż taka młoda.
Przy niej ojciec z czarnymi wąsami.
I dziadkowie. Wszyscy ci sami.
I brat, co miał okarynę.
Potem umarł na szkarlatynę¹²⁵.

*And reportedly there is a street somewhere
(but how to get there? Which way?)
The street of betrayed childhood,
Great Christmas Carol Street.
On this street there is so familiar,
in coal dust, not in a garden of paradise,
a house like any other house,
the house where you were born.
The same watchman is at the gate.
In front of the gate the same stone.
The watchman asks: "Where have you been all these years?"
"I've wandered through a stupid world."
So upstairs, quickly up the stairs.*

¹²⁵ K.I.Gałczyński, *Zachłysnąć się Tobą. Najpiękniejsze wiersze i piosenki*, Prószyński i S-ka, 2016



*You're going in. Mother's still so young.
Her father with a black moustache.
And grandparents. All the same.
And the brother, who had ocarina.
Then he died of scarlet fever¹²⁶.*

This touching but hectic journey ends with a return to the unique emotions of Christmas Eve dinner, traditionally held in Poland in a solemn, family atmosphere.

In Gałczyński's street, however, the streets are full of fantastical figures and situations. We do not know whether we are walking in the poet's imagination or whether we have actually entered the soul of the city, its life as measured by its pulsating arteries. It is the same in the poem *Zaczarowana dorożka* (The Enchanted Coach), where the typical (and unfortunately already disappearing) landscape of carriages becomes the inspiration for an astonishing journey: we do not know what its purpose is. The streets that pass by are sparkling with colours, light and charm, with their own specificity, which becomes even more fascinating at night:

srebr-ne da-chy Kra-ko-wa
jak "se-cun-dum Jo-an-nem",
ni-żej gwiaz-dy i li-ście
ta-kie duże i małe¹²⁷.

*silver roofs of Cracow
like "secundum Joannem",
below the star and the leaves
big and small.*

Not only does the night glitter with a multitude of places. The same places known for their everyday life during the day become incredible, fortunately a little grotesque, at night.

Nocne WYPYCHANIE PTAKÓW,
nocne KURSY STENOGRAFII,
nocny TEATR KRÓL SZLARAFII,
nocne GORSETY KOLUMBIA,
nocny TRAMWAJ, nocna TRUMNA¹²⁸ [...]

*Night PACKAGING,
night STENOGRAPHY Courses,
Night Theater of the KING OF GLASS,
night COLUMBIA CORSETS,
night TRAM, night COFFIN [...]*

¹²⁶ Translation, here and below, by B. Sawicki

¹²⁷ K.I. Gałczyński, *Zachłynać się Tobą. Najpiękniejsze wiersze i piosenki*, Prószyński i S-ka, 2016, mobi, pos. 4450

¹²⁸ Ibid., pos. 4475



Despite the night, everything is suggestive, sensual and familiar:

Ech, mój Krakowie krakauerski,
wypić by cię jak wino z dzbanka!¹²⁹

*Eh, my Krakow krakauer,
to drink you like wine from a jug!*

Krakow is an enchanted city for Gałczyński. He wanders through it endlessly, penetrating its picturesque and still surprising customs. And all the time he finds inspiration in it - sublime, existential or historical, but also so ordinary, “common sense”:

więc znów na Planty, uliczkami,
po tym księżycu, jak po wodzie
(albo po chromatycznej gamie),
nad Wisłę, gdzie buszuje młodzież
i do znudzenia, do migreny
nuci nad Wisłą durne refreny [...] ¹³⁰

*so back to Planty, along the streets,
after that moon, like on water
(or after the chromatic scale),
on the Vistula River, where young people are sweeping
and to boredom, to migraine
hum the stupid refrains over the Vistula [...]*

Krakow is undoubtedly the “gym” of Gałczyński’s “urban inspirations”. His poetry is born and lives because he is always ardently absorbing new impressions of the “street flannel”. He finds and repeats his Krakow experience in other cities. What is most important in life: key encounters, love, disappointments and pain are played out precisely in the scenery of the streets, in their light, in the wind, in the flying leaves. Movement combined with light becomes music:

To było wieczorem w Europie,
może w Holandii, może w Belgii,
gwiazdy lśniły jak lampki na grobie
i szumiał wiatr. Taki wielki.

Bo już jesień grała, coraz szybciej,
na akordeonie złotym
i leciały nad dachami skrzypce,
liście, klarnety i fagoty.

A gdy deszcz bulwarami popłynął,
zaczynała się chwila szalona¹³¹.

¹²⁹ Ibid., pos. 4605

¹³⁰ Ibid., pos. 4622

¹³¹ Ibid., pos. 3824



*It was in Europe at night,
Maybe in the Netherlands, maybe in Belgium,
the stars shone like lamps on a grave
and the wind was blowing. So great.*

*Because it was already autumn playing, faster and faster,
on a gold accordion
and violins flew over the roofs,
leaves, clarinets and bassoons.*

*And when the rain swam on the boulevards,
a crazy moment was beginning.*

And perhaps one of the most important experiences, because spiritual, religious - also intertwined with the experience of wandering the streets - this time in Paris. And this time, the most important thing that ultimately gives birth to the poem happens at night and on the street, between the houses, but also in the shadow of Notre Dame in Paris. On this journey, everything is intertwined in a special way: clouds with the streets, roofs with musical memories, grandeur with everyday life:

Ach, co za noc! Co za bezdroża
wśród chmur, a miasta ciężar chmurny
jak na dnie zielonego morza
odnalezienie partytury.

Na noszach mnie uliczką niosą,
bełkoce: - Księżyc! Tam! Znad domu!¹³²

*Oh, what a night! What a wilderness
among the clouds, and cities the burden of clouds
as on the bottom of the green sea
finding the score.*

*They carry me down the street on stretchers,
I gibberish: - The moon! There! From above the house!*

As in so many of Gałczyński's poems, the wind is present here, but it intensifies the loneliness, in which, as in Rilke's pilgrim poem, biblical quotations resonate - with the famous 'vanitas vanitatum' from the Book of Ecclesiastes. It cannot be said, however, that the poet's spiritual-existential search for the meaning of life will be successful. It seems that the dawn, which stops the frenetic and inspiring movement of the night, is to blame for this. Indeed, one can get the impression that the dawn and the following day are only a pause in the nocturnal wandering, to which one must return in order to continue the lonely nocturnal wandering and searching:

świt. Sekwana ziewa. Trzy
koty miauczą. Deszczyk mży
i w śmiesznych rynnach woda płacze [...]

¹³² Ibid., pos.3942



Gdy wróci noc, znów pójdę sam
na pusty plac przed Notre-Dame
i cień mój pomknie za mną tam
z wielką walizką rozpaczy¹³³.

*Dawn. Seine yeast. Three
Cats meow. Rain falls
and in ridiculous gutters, the water cries [...]*

*When night comes back, I will go alone again
to the empty square in front of Notre-Dame
and my shadow will follow me there
with a big suitcase of despair.*

Certainly, despair is not the desired effect of nightly searching and wandering, even in Paris. But the ability to honestly admit such a turn of events is undoubtedly one of Gałczyński's advantages as a 'flâneur'.

4. Flaneurism becoming a pilgrimage (*The Way of a Pilgrim*)

At the end of these brief and general reflections, due to space limitations, the question becomes increasingly clear: how far is it to go from being a "flâneur" to being a pilgrim? Are these two phases of the same continuum or should they be considered as two separate realities? To answer this question, let us turn to a text written about 100 years before Gałczyński, in Russia, a country not far to the east of his homeland. The protagonist of *The Way of a Pilgrim*¹³⁴ is, as the title suggests, a pilgrim - a wanderer inspired by spiritual need. As usual, however, it is not a need to reach a holy place. Formally, his goal is to meet his spiritual guide¹³⁵. In practice, as the story (and his wanderings) unfold, the very fact of pilgrimage slowly takes on the character of a mystical experience. Our hero crosses not the roads but the paths of his vast homeland, visiting towns and meeting people. The profile of such a journey can change, even calling into question a goal once set: "Since that time, for the last thirteen years that is, I have gone on wandering from place to place. I have made the rounds of many churches and monasteries, but nowadays I am taking more and more to wandering over the steppes and fields. I do not know whether God will vouchsafe to let me go to Jerusalem"¹³⁶.

In such a context, one thing is certain: wandering is always a background for ever deeper spiritual experiences. Just as the aforementioned poets fed their wanderings with their own imagination, the pilgrim is supported by reading the Bible and the *Philokalia*, a collection of spiritual teachings by ancient monks. Paradoxically, it is this reading

¹³³ Ibid., pos.4062

¹³⁴ Transl. by E. French, Harper San Francisco 1991

¹³⁵ *The Way...*, 3, 9

¹³⁶ Ibid., 24



that allows him to maintain the right balance and not to succumb to the various, as he puts it, “natural charms” offered by nature and the imagination. Moreover, this reading of sacred texts allowed him to wander by night, where, unlike our poets, he was able to concentrate more: “I chose to spend my days reading the *Philokalia* sitting down under a tree in the forest. Ah! What wisdom, such as I had never known before, was shown me by this reading! Giving myself up to it I felt a delight which till then I had never been able to imagine”¹³⁷. Elsewhere he describes this experience in a different way: “For a long while I walked through the heart of the forest, and but rarely came upon a village. At times I passed almost the whole day sitting under the trees and carefully reading the *Philokalia*, from which I gained a surprising amount of knowledge. My heart kindled with desire for union with God by means of interior prayer, and I was eager to learn it under the guidance and control of my book”¹³⁸. In this experience, reading helps him to wander, which becomes a space for its reception, experience and application. The purpose of this journey becomes clearer and clearer: prayer that leads to union with God. It seems to be independent of the pilgrimage, and yet, in a mysterious way, it supports and renews it. It also makes it easier to face the hardships of the journey. It even turns them into a positive experience: “In this way I wandered about for a long while, coming at length to so lonely a district that for three days I came upon no village at all. My supply of dried bread was used up, and I began to be very much cast down at the thought I might die of hunger. I began to pray my hardest in the depths of my heart. All my fears went, and I entrusted myself to the will of God. My peace of mind came back to me, and I was in good spirits again. When I had gone a little further along the road, which here skirted a huge forest, I caught sight of a dog that came out of it and ran along in front of me. I called it, and it came up to me with a great show of friendliness. I was glad, and I thought, ‘Here is another case of God’s goodness!’”¹³⁹

It is interesting to note that the most difficult part of this pilgrimage is not physical. The pilgrim’s human and spiritual enthusiasm is weakened by the heavy thoughts. Here too, the Holy Scripture provides a solution: “All at once and for no reason at all I began to feel dull and heavy, and my thoughts got gloomy and dispirited. The prayer went with difficulty and a sort of indolence came over me. So, seeing a wood with a thick undergrowth of bushes by the side of the road, I went into it to rest a bit, looking for some out-of-the-way place where I could sit under a bush and read my *Philokalia*, and so arouse my feeble spirit and comfort my faintheartedness”¹⁴⁰.

This is how the particular web of imagination and wandering effort common to the poet and the pilgrim works, and yet a little different in each case. For a poet, wandering is inspiration. For our pilgrim, it is a pause in reading and a time for assimilation and reflection. The wandering poet is looking for something. The pilgrim contemplates and enjoys what he has found. The time for both walks is at night. For Baudelaire and

¹³⁷ Ibid., 10

¹³⁸ Ibid., 13

¹³⁹ Ibid., 13, 16

¹⁴⁰ Ibid., 43



Gałczyński it was a night in the city. For Rilke and the Russian pilgrim, it was the road outside the city, often a forest or even a wilderness. And one does not wander for the sake of wandering. For the poet, wandering brings inspiration, allowing him, if not to understand the meaning of life, at least to see it differently. For the pilgrim, wandering is an opportunity to consolidate and deepen the experience of prayer. Being a “flaneur” and being a pilgrim do not seem to be two separate things. Rather, they are two sides of the same coin, or two complementary aspects of poetry, which also meet somewhere in mysticism.



La *Stabilitas* della Regola di S. Benedetto come contributo per la celebrazione dell'Anno Santo 2025

di Emma Caroleo*

Riassunto

Il presente contributo riferisce sulla *Stabilitas* nella Regola di S. Benedetto come contributo per la celebrazione dell'Anno Santo 2025. Sarà distinto in due paragrafi dove si approfondiranno rispettivamente: La *Stabilitas* nel contesto della spiritualità cristiana e la *Stabilitas* nella Regola di San Benedetto con un preciso riferimento ai capitoli che trattano il tema.

Parole chiave

Stabilitas, dinamismo, Regola Benedetto, Anno Santo, vita monastica

Abstract

This contribution refers to the *Stabilitas* in the Rule of St Benedict as a contribution to the celebration of the Holy Year 2025. It will be divided into two sections that will examine in depth, respectively: *Stabilitas* in the context of Christian spirituality and *Stabilitas* in the Rule of St Benedict with a particular reference to the chapters that deal with the subject.

Keywords

Stabilitas, dynamism, Benedictine Rule, Holy Year, monastic life

* Emma CAROLEO: Docente Incaricato Associato nella Facoltà di Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana; emmacaroleobonfatti@gmail.com



Introduzione

Nella Bolla di Indizione dell'Anno Giubilare appena iniziato, il Santo Padre, Papa Francesco, affronta il tema ben più vasto della Speranza e, fra l'altro, ne descrive una sua precipua caratteristica:

In cammino verso il Giubileo, ritorniamo alla Sacra Scrittura e sentiamo rivolte a noi queste parole: «Noi, che abbiamo cercato rifugio in Lui, abbiamo un forte incoraggiamento ad afferrarci saldamente alla speranza che ci è proposta. In essa, infatti, abbiamo come *un'ancora sicura e salda* per la nostra vita: essa entra fino al di là del velo del santuario, dove Gesù è entrato come precursore per noi» (Eb. 6,18-20). È un invito forte a non perdere mai la speranza che ci è stata donata, a tenerla stretta trovando rifugio in Dio. L'immagine dell'ancora è suggestiva per comprendere *la stabilità* e la sicurezza che, in mezzo alle acque agitate della vita, possediamo se ci affidiamo al Signore Gesù¹⁴¹.

Come si può osservare, sono due i temi spirituali che emergono: la *stabilità* e il *dinamismo* che appartengono alla fede in Gesù, difatti nella professione di fede di ciascun battezzato vi è la certezza di aver posto la propria vita nelle mani di Colui che la può portare a compimento, Che dà un senso alla vita. Quindi non si deve più andare alla ricerca o vagare a vuoto, perché Cristo è la Via con conseguenze immediate per la propria esperienza spirituale. Questa, infatti, si dovrebbe caratterizzare per la costante *stabilità* che solo in Cristo e per Cristo riesce ad esprimere lo slancio verso più grandi obiettivi della fede. Infatti, credere e stabilirsi in Gesù significa anzitutto essere docili, obbedienti all'azione dello Spirito del Risorto, che impedisce di rimanere chiusi nella rigidità della legge e delle prescrizioni. Questa docilità, lontano dall'essere una forma passiva, richiede coraggio e generosità. Difatti solo, la fede in Cristo e il permanere del cristiano in Lui, è capace di liberare dagli immobilismi e dona dinamicità: «Non abbiamo quaggiù una città stabile» (Eb. 13, 14). Chi crede in Gesù Cristo Risorto, dovrebbe saper rinunciare alla tentazione di installarsi comodamente nel mondo, poiché non può assicurare a nessuno una felicità duratura, come ricorda l'apostolo Paolo. «Passa a scena di questo mondo» (1Cor. 7, 31). In tal senso si inquadra la Regola con cui S. Benedetto intende camminare e guidare la Comunità:

Fratelli carissimi, che può esserci di più dolce per noi di questa voce del Signore che ci chiama? Guardate come nella sua misericordiosa bontà ci indica la via della vita! Armati dunque di fede e di opere buone, sotto la guida del Vangelo, incamminiamoci per le sue vie in modo da meritare la visione di lui, che ci ha chiamati nel suo regno¹⁴².

L'esempio e la dottrina di Gesù pongono il monaco sulle orme del Maestro. Nella concezione di S. Benedetto, come di tutta l'antica tradizione monastica, il monaco è un cristiano che, senza riserve, ha accettato l'invito di Gesù: «se vuoi essere perfetto va, vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri e tu vieni e seguimi» (Mt 19,21 – 24). Quindi per San Benedetto la vita monastica si disegna come la sequela di Cristo abbracciata fino

¹⁴¹ FRANCESCO, *Spes non confundit*, 25.

¹⁴² RB, *Prol.*,19 - 21.



alle sue estreme conseguenze, sotto la forma eremitica o cenobitica, attraverso le più svariate esplicitazioni. In tal senso quasi tutti gli *strumenti dell'arte spirituale*, offerti nel capitolo 4 della Regola, convengono anche ad ogni battezzato. Il monaco impiega il proprio tempo nella preghiera e nel lavoro, perché tale, sebbene in diverse proporzioni, è il compito di ogni cristiano, e, come il cristiano non può portare frutti da sé ma nella Chiesa, così il monaco non ha altri programmi, metodi, vie spirituali che quelli della Chiesa.

La spiritualità del monaco non poggia su sistemi particolari, né si esercita con peculiari metodi e non trova altri fonti che quelle della Chiesa, quali la Scrittura e la Tradizione.

A questo riguardo si può affermare che la celebrazione dell'Anno Santo è, per sua essenza celebrazione ecclesiale fatta dalla Chiesa per la Chiesa. In questo orizzonte di vita, la fede inserisce, «io» in un «noi» e non trova più significato e senso al di fuori di esso, la celebrazione dell'anno giubilare ricorda questa uscita da sé per orientarsi e stabilirsi in Gesù con la chiesa.

1. La *Stabilitas* nel contesto della spiritualità cristiana

Nel contesto della spiritualità cristiana, la *stabilitas* si riferisce principalmente alla pratica della perseveranza monastica. Già la prima traduzione in latino della «Vita di Antonio»¹⁴³ rese il termine greco dello spirito (*katastasis*) come la *stabilitas*. Ma in generale si può dire che la *stabilitas* (in particolare quella benedettina) si riferisce alla perseveranza in una particolare comunità e all'impegno a cercare Dio attraverso le pratiche di quella comunità. Nel suo uso più ampio può riferirsi a una perseveranza analoga a una particolare vocazione e pratica cristiana. *Stabilitas* viene da *stabilis*, che deriva a sua volta da *stare*. Questi tre termini, ai quali si possono aggiungere altri della stessa radice – come esistere, resistere e persistere –, sono stati molto usati nella spiritualità cristiana e monastica¹⁴⁴. La *stabilitas* ha le sue radici nella Sacra Scrittura. Anche se temi chiave biblici sembrerebbero deporre contro di essa. Il ministero terreno di Cristo stesso era quello di viaggiare da un luogo all'altro; così come il suo mandato agli apostoli di andare a predicare a tutte le nazioni sembrerebbe implicare un modello molto dinamico per la vita evangelica. Da qui il modello missionario dei monaci dell'Irlanda e della Siria e delle successive congregazioni apostoliche della Chiesa Cattolica Romana¹⁴⁵. Eppure, molto presto le chiese domestiche, *domus Ecclesiae*, hanno offerto l'esempio di una vita più stabile nel Vangelo¹⁴⁶. A questo livello più profondo, la *stabilitas* trova il suo fondamento nell'affermazione centrale del Vangelo della fedeltà e dell'amore perseveranti nell'alleanza di Dio. Dio è fedele e chiama la persona a rimanere sempre nel circuito di amore e di fedeltà. Due parole particolarmente caratteristiche e influenti del NT sono «stare in fide» di S. Paolo (1Cor 16, 13 e 2Cor 1,24) e il «resistere fortes in fide» di S. Pietro (1Pt

¹⁴³ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, a cura di D. BALDI, Città Nuova, Roma 2015.

¹⁴⁴ G. ROCCA – J. ØEZÁÈ – A. DE VOGÜÉ, «Stabilità», 107.

¹⁴⁵ Cf. R. HALE, «Stability», 599.

¹⁴⁶ Cf. D.G. RAVELLI, *La Domus Ecclesiae. I luoghi della celebrazione*, Milano, 2022.



5, 9), alle quali si aggiungono gli inviti paolini a restare «fermo e incrollabile» nella fede (1Cor 15, 58; Col 1,23)». Il monaco si impegna a rimanere nella vita monastica, perseverando nella lotta e nelle prove che essa implica, fino alla fine della sua vita. La vita monastica non può essere un'esperienza a termine, ma solo l'impegno di un'intera esistenza offerta a Dio. Solo così si può raggiungere il proprio scopo e diventare autentici monaci¹⁴⁷; a tale riguardo afferma Giovanni Cassiano nelle sue Istituzioni - «Cerca di perseverare fino alla fine nello spogliamento di cui hai fatto professione davanti a Dio e ai suoi angeli, e rimani, anzi progredisci e cresci in questa umiltà e in questa pazienza»¹⁴⁸.

Già i Padri del Deserto insistevano sulla necessità di non cambiare facilmente di luogo e, di dimorare stabilmente nella propria cella. La cella è tradizionalmente il luogo in cui il monaco si ritira *solo a solo* con Dio, un edificio che può variare nella forma e nelle dimensioni – per gli anacoreti del deserto è una piccola casa, mentre nei cenobiti è poco più di una camera-, ma per tutti è un luogo circoscritto, chiuso, raccolto, solitario e nascosto, da custodire e dal quale essere custoditi. «Chi dimora nella solitudine [...] può rivolgersi a Dio con maggior familiarità e aderire più intimamente a lui» scrive Giovanni Cassiano. In un altro luogo lo stesso Cassiano continua: «è necessario rimanere assiduamente nella propria cella, perché ogni volta che uno ne esce per svagarsi, anche se poi vi ritorna, si sente come uno che ha appena iniziato ad abitarvi, tutto tribolante e agitato»¹⁴⁹. Basilio dice che il monaco impegnato in un monastero non deve andarsene, se non in caso di servizio alla Chiesa o perché la comunità monastica ha perso il suo spirito. I Padri, quali profondi conoscitori dell'animo umano, sapevano bene che la volontà di cambiare luogo e compagnia di vita, quando essa non sia fondata su motivazioni oggettive e riconosciute apertamente, è una tentazione per cui solo l'*in-stabilitas* e le passioni che abitano il cuore del monaco possono accedere. A tale riguardo Giovanni Cassiano afferma:

il monaco avaro, progredendo sempre più nel suo male e non accontentandosi più di non custodire, non dico le virtù dell'umiltà, della carità e dell'obbedienza, ma neppure la loro ombra, si indigna per ogni cosa, mormora e sospira per ogni singolo lavoro e, perduto ormai ogni pudore, corre senza freno verso il precipizio come un cavallo indomabile: scontento del vitto quotidiano e del solito vestito, dichiara che non riuscirà più a sopportare queste cose a lungo, proclama che Dio non è soltanto là e che la sua salvezza non dipende solo da quel luogo, e si lamenta continuamente che, se non si affretterà a trasferirsi da qualche altra parte, ben presto morirà¹⁵⁰.

La *stabilitas* monastica è anche in opposizione all'atteggiamento del monaco così detto «girovago». Si tratta del monaco che conduce la propria vita monastica senza fissa dimora, itinerante. Questa era una forma di vita molto diffusa nei primi secoli del monachesimo e ben attestata nella tradizione, ma generalmente condannata come pericolosa, sia per chi la conduce perché, non avendo una *stabilitas* esteriore, non può trovare

¹⁴⁷ Cf. L. d'AYALA VALVA, ed., *Il cammino del monaco*, 271.

¹⁴⁸ Cf. L. d'AYALA VALVA, ed., *Il cammino del monaco*, 275.

¹⁴⁹ G. CASSIANO, *Conferenze VI*, 15, Citato in L. d'AYALA VALVA, ed., *Il cammino del monaco*, 585.

¹⁵⁰ G. CASSIANO, *Le Istituzioni cenobitiche VII*, 8.



neppure quella interiore, poiché ogni sua passione malvagia finisce per essere alimentata e trovare libero sfogo, sia per gli altri che possono subire l'esempio deleterio. Il tema dei «monaci girovaghi» occupa una parte del capitolo 1 della Regola benedettina, così come all'interno del capitolo 58.

2. La *Stabilitas* nella Regola di San Benedetto

Nella Regola di San Benedetto¹⁵¹ del sec. VI la *stabilitas* assume un significato propriamente spaziale, pur conservando qualcuna delle connotazioni spirituali date dai precedenti autori. Non si tratta più di essere *stabile* solo moralmente nella fede e nella virtù, o nei propri pensieri o sentimenti, ma di esserlo anche materialmente, rimanendo nel monastero dove si è entrati. Tutto ciò sarà oggetto di analisi dei capitoli 1 e 58 della Regola benedettina.

2.1. Lo scopo della Regola

Nel paragrafo 45 del Prologo della RB si legge che l'intento dichiarato di Benedetto era quello di «istituire una scuola per il servizio del Signore»:

Bisogna dunque istituire una scuola del servizio del Signore nella quale ci auguriamo di non prescrivere nulla di duro o di gravoso. Ma se, per la correzione dei difetti o per il mantenimento della carità, dovrà introdursi una certa austerità, suggerita da motivi di giustizia, non ti far prendere dallo scoraggiamento al punto di abbandonare la via della salvezza, che in principio è necessariamente stretta e ripida. Mentre invece, man mano che si avanza nella vita monastica nella fede, si corre per la via dei precetti divini col cuore dilatato dall'indicibile soavità dell'amore. Così, non allontanandoci mai dagli insegnamenti di Dio e perseverando fino alla morte nel monastero in una fedele adesione alla sua dottrina, partecipiamo per mezzo della pazienza ai patimenti di Cristo per meritare di essere associati al suo regno¹⁵².

Quindi abbiamo qui un concetto di monastero come una scuola o una officina, dove il monaco può imparare a esercitare gli strumenti delle buone opere necessarie per il perfezionamento della esperienza spirituale del cristiano. Nella fiducia che i monaci fossero entrati nel monastero per il desiderio di crescere a somiglianza di Cristo conformando le loro abitudini e pratiche alla vita comunitaria, la Regola concepisce la loro virtù crescente come un progresso nell'umiltà. E include inviti all'obbedienza immediata rispetto ai comandi del proprio Abate e alla rinuncia a ogni volontà personale. L'obbedienza all'autorità richiesta da Benedetto, quindi, richiede e crea *stabilitas*. La Regola non condanna tutti i monaci in viaggio, né esclude che i monaci vengano inviati per un compito particolare, e stabilisce che: «i monaci, che sono mandati in viaggio, si raccomandino alle preghiere di tutti i confratelli e dell'Abate»¹⁵³. Ma San Benedetto chiama

¹⁵¹ *Regola di S. Benedetto*, a cura di A.M. QUARTIROLI, ed. Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 2002.

¹⁵² RB, Prolog. 45.

¹⁵³ RB, 67, 1.



certamente i suoi monaci a preservare «fino alla morte» nella fedeltà alla chiamata di Dio e nella fedeltà alla famiglia monastica. Quindi ciò che Benedetto intendeva per *stabilitas*, è abbastanza chiaro già nel capitolo «L'officina nella quale possiamo adoperare con impegno tutti questi strumenti sono i recinti del monastero e la *stabilitas* nella propria famiglia monastica»¹⁵⁴. La *stabilitas* ha quindi il senso prezioso di una permanenza nel monastero e ancor più nella propria professione della quale, il Monastero è segno. In tal senso si intende la *stabilitas* come il legame che unisce il monaco al suo Abate e alla sua comunità di fratelli, piuttosto che come un legame ad un luogo determinato. Questa caratteristica della vita benedettina fu annotata, con precisione, da Dante nella Divina Commedia, che fa asserire a S. Benedetto: «qui son li frati miei. Che dentro ai chiostri fermar li piedi e tennero il cor saldo»¹⁵⁵.

2.2. La *stabilitas* nel Capitolo 1 della Regola

Dopo il Prologo, il primo capitolo della Regola descrive quattro tipi di monaci. I primi due sono cenobiti o monaci che vivono in comunità e anacoreti o eremiti che vivono da soli¹⁵⁶. La terza e la quarta categoria di monaci nella sua tipologia erano un'altra questione¹⁵⁷. I «sarabaiti» erano il tipo più detestabile di monaci che pensavano di poter formare piccole comunità: «a due a due, a tre a tre o anche da soli, senza la guida di un superiore, chiusi nei loro ovili e non in quello del Signore, hanno come unica legge l'appagamento delle proprie passioni, per cui chiamano santo tutto quello che torna loro comodo, mentre respingono come illecito quello che non gradiscono»¹⁵⁸. Eppure un quarto tipo di monaco è definito come il peggiore, si tratta del monaco «girovago» che: «per tutta la vita passano da un paese all'altro, restando tre o quattro giorni come ospiti nei vari monasteri, sempre vagabondi e instabili, schiavi delle proprie voglie e dei piaceri della gola, peggiori dei sarabaiti sotto ogni aspetto» se, secondo la Regola, i sarabaiti erano definiti «detestabili», i girovagli si dimostrano «peggiori dei sarabaiti sotto ogni aspetto»¹⁵⁹. In tale contesto è possibile affermare che i girovagli sono descritti addirittura peggio dei sarabaiti proprio per la loro *in-stabilitas*. La parola *stabilitas* compare per la prima volta nella Regola per la descrizione dei monaci girovagli, ed essa appare come una parte importante del programma - una virtù chiave. Nella comprensione immediata del testo, la «*in-stabilitas*» dei girovagli è ovviamente un vagabondaggio geografico. Sono monaci irrequieti, vaganti, o addirittura vagabondi, sempre vaghi¹⁶⁰.

Per Benedetto, l'erranza esteriore del monaco è espressione di un atteggiamento interiore. Questi monaci sono «chiusi nei loro ovili e non in quello del Signore, hanno come unica legge l'appagamento delle proprie passioni», «molli come piombo» - che il

¹⁵⁴ RB, 4, 78.

¹⁵⁵ *Paradiso*, 22, 50 -51.

¹⁵⁶ RB, 1, 1 - 5.

¹⁵⁷ RB, 1, 6 -13.

¹⁵⁸ RB, 1, 6 -8.

¹⁵⁹ RB, 1, 10.

¹⁶⁰ Cf. T. FRY, ed., *The Rule of St. Benedict*, 319.



monachesimo può piegare a proprio piacimento. Sono in grado di formare piccoli gruppi - «a due a due, a tre a tre o anche da soli» - ma non disposti a integrarsi, capaci di far parte di una comunità e non disposti a legarsi sotto un superiore.

Per comprendere perché per S. Benedetto il monaco girovago e l'*instabilitas* ad esso associata, siano atteggiamenti spirituali negativi, si ritiene opportuno capire quale sia la visione che soggiace all'interno della Regola che S. Benedetto ha creato per i suoi figli spirituali.

2.3. La *stabilitas* nel capitolo 58 della Regola

Una promessa di *stabilitas* compare ancora nel capitolo 58 della Regola benedettina.

Il capitolo 58 può definirsi come uno dei più importanti della Regola, perché non parla solo della procedura per l'accettazione del novizio, ma del contenuto stesso della vita monastica, attraverso i temi fondamentali della spiritualità benedettina come la *stabilitate*, *conversatione morum* e la *oboedientiam*¹⁶¹.

Procedendo con ordine, all'inizio del percorso monastico, la *stabilitas* è richiesta a chi entra. Difatti, a colui che è interessato a varcare la porta del monastero, dopo aver soggiornato nella zona degli ospiti e, successivamente, nell'appartamento dei novizi, l'ingresso non è concesso facilmente, così come ugualmente, non gli è stata nascosta, la durezza della vita monastica, in modo che il candidato: «se darà sicure prove di voler perseverare nella sua *stabilitas*, dopo due mesi gli si legga per intero questa Regola e gli si dica: Ecco la legge sotto la quale vuoi militare; se ti senti di poterla osservare, entra; altrimenti, va' pure via liberamente»¹⁶².

Il verso 11 del capitolo 58 recita: «se persisterà ancora nel suo proposito», dopo sei mesi viene letta di nuovo al novizio la Regola e S. Benedetto prosegue: e «se continua a perseverare»¹⁶³. Benedetto non usa la parola *stabilitas* nelle ultime due citazioni ma la parola non è lontana e la radice del sostantivo *stabilitas* è facilmente riconoscibile.

La *stabilitas* è associata alle difficoltà, inevitabili nella vita monastica, *difatti*, essa non tratta della virtù del bel tempo, ma si rivela nelle situazioni più incerte. In tal senso la *stabilitas* non è una promessa puntuale che si attua una volta per sempre, ma un processo e disponibilità alla crescita, essa si profila come una virtù dinamica. Dopo il tempo di noviziato, il novizio:

al momento dell'ammissione faccia nell'oratorio, davanti a tutta la comunità, solenne promessa di *stabilitate*, *conversione dei suoi costumi* e *obbedienza*, al cospetto di Dio e di tutti i suoi santi, in modo da essere pienamente consapevole che, se un giorno si comporterà diversamente, sarà condannato da Colui del quale si fa giuoco¹⁶⁴.

San Benedetto fa promettere al candidato tre cose, che impropriamente furono definite «i tre voti monastici». In realtà Benedetto non intende qui stabilire tre voti distinti,

¹⁶¹ RB, 58, 17.

¹⁶² RB, 58, 9.

¹⁶³ RB, 58, 11.

¹⁶⁴ RB, 58,17 - 18.



ma solo indicare quale sia l'oggetto della promessa del monaco¹⁶⁵. Certamente la disposizione di San Benedetto ha avuto il merito di polarizzare la pratica dei voti monastici, influenzando nella organizzazione posteriore della vita religiosa. In questo quadro con *stabilitas* si intendono la perseveranza, la costanza, la fermezza e la permanenza in uno stato determinato. Si tratta di perseverare, quindi, nel monastero come monaco, sotto la Regola che si accetta di professare, persistendo fino alla morte, all'interno di una comunità, con l'accettazione della vita comune.

2.4. La *Stabilitas* nei capitoli 2 e 60 della Regola

Il finale del Prologo dice: «perseverando nel monastero fino alla morte, parteciperanno con la pazienza ai patimenti di Cristo»¹⁶⁶. Nel capitolo 7 della sua Regola San Benedetto sviluppa la sua dottrina dell'umiltà, il quarto grado è: «conservare la pazienza... chi persevererà sino alla fine...»¹⁶⁷. Ancora nel finale del capitolo 4 si afferma: «...*stabilitas* nella propria famiglia monastica»¹⁶⁸, che è l'officina dove si adoperano gli strumenti dell'arte spirituale. Contro il disordine dei monaci girovaghi, e la loro *in-stabilitas*, San Benedetto pone la *stabilitas* di luogo e di famiglia che aiuti a superare la *in-stabilitas* del cuore.

La Regola viva di San Benedetto indugia a tratteggiare la figura dell'Abate, all'interno dei due lunghi capitoli 2 e 60 dedicati all'Abate nella sua missione di padre, pastore e maestro. Nel pieno rispetto del carattere di famiglia, il monastero è presentato sulle giuste fondamenta rappresentate dalla *stabilitas*. Lo spettacolo dei monaci sarabaiti o dei girovaghi¹⁶⁹, ne descrive l'evidente negatività, difatti la *stabilitas* lega il corpo e più il cuore del monaco al suo monastero e alla sua famiglia spirituale che Dio gli ha preparata. Nel giorno della sua professione egli può affermare con gioiosa sicurezza: *hic habita-bo* perché il Padre ed i fratelli miei, saranno per sempre i membri di questa casa che è mia, L'Abate appare logicamente, Padre più che superiore. Il benedettino non è semplicemente benedettino, ma è e si sente monaco di Montecassino, di Cava e di Subiaco. La *stabilitas* lo fissa in una famiglia particolare che costituisce il suo permanente centro ed ambito di attività interiore ed esterna. Questa *stabilitas* dei monaci e l'autorità piena del loro Abate, conferiscono al monastero benedettino anche la sua caratteristica condizione di autonomia dagli altri monasteri. Ogni famiglia è un nucleo a sé che vive nella sua proprietà, i suoi propri beni spirituali e materiali, delle sue istituzioni e tradizioni. San Benedetto non ha nella Regola la prospettiva di un sistema centralizzato di abbazie dipendenti da un'abbazia madre.

¹⁶⁵ Nei pacomiani non si parla mai di voti, anche se c'era la pratica dei consigli evangelici; Basilio parla di consacrazione al Signore fatta per voto, ma non menziona voti espliciti M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale*, Jaca Book, Milano 2011, 3 -15.

¹⁶⁶ RB, *Prolog.*,50.

¹⁶⁷ RB, 7,36.

¹⁶⁸ RB, 4,78.

¹⁶⁹ RB, 1,6.



Conclusione

Il monaco promette la sua *stabilitas*. *Hic habitabo*, significa che egli entra in una vita segnata dai limiti di una concreta famiglia, che rappresentano i limiti di un'esistenza. Nell'accettare i limiti, in nome della professione, San Benedetto insegna che l'universale si definisce in una cultura vale a dire nell'umano poiché in questo cammino di umanità il «Verbo si è fatto carne» (Gv.1,14), per introdurci nella vita futura.

Così come solo appena accennato, all'interno del capitolo 4 della Regola, dal titolo *Quali sono gli strumenti delle buone opere*, si elencano una serie di precetti tratti dalla Sacra Scrittura. Questa esposizione è presentata al catecumeno, perché scelga la via che conduce alla vita e ricorda al cristiano, perché sia sempre nella sua memoria, come debba comportarsi chi è rinato dall'acqua e dallo spirito. Ora, proprio come conclusione di questo Capitolo, la Regola definisce la *stabilitas* della famiglia monastica all'interno della officina dove impiegare gli strumenti delle buone opere. Per tutto il tempo del lavoro i recinti indicati sono gli stessi del monastero e la *stabilitas* nella Comunità. Quindi è da sottolineare che, pur in connessione con il riferimento locale allo spazio del monastero, la *stabilitas* è definita come inserimento nella Comunità.

Nel quadro della celebrazione del Grande Giubileo 2025 la *stabilitas* può contribuire a riportare alla sorgente del dinamismo salvifico, che per i cristiani significa rintracciare la propria *stabilita* in Gesù e nella Chiesa. Un credente battezzato non è un cristiano isolato difatti, non è possibile pensarlo fuori dal Corpo di Cristo che è la Chiesa. In tal senso si ritiene che, la supremazia del soggettivismo che affligge questo nostro tempo¹⁷⁰, possa essere ridimensionata nella misura in cui i cristiani riescono a recuperare il senso di appartenenza della e nella Chiesa. L'atto del credere non si esprime solo con «io credo» ma nello stesso tempo con un «noi crediamo». Ciò che si professa non è proprietà privata, ma contenuto di esistenza di una comunità. Insieme alla comunità ecclesiale ed in seno ad essa si compie la scelta definitiva di aderire a Cristo, di stabilirsi in Lui, perché nel battesimo si diventa a pieno titolo, soggetto ecclesiale. L'apostolo Paolo insegna, con profonda efficacia, questa verità, quando scrive: «sono stato crocifisso con Cristo e non solo più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal. 2, 20).

¹⁷⁰ Si veda a tale riguardo due studi interessanti: E. FERRI, *La città degli unici: individualismo, nichilismo, anomia*, Torino, 2001; C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia: individualismo e perdita di sé*, Milano 2012.



“Chi più si affretta, meno velocemente progredisce” Il ruolo della pazienza negli anni a Littlemore di J. H. Newman

*di Martin Luque**

Riassunto

Questo articolo esplora il tema della pazienza nel cammino spirituale di san John Henry Newman (1801-1890), con particolare attenzione al periodo trascorso a Littlemore, alle porte di Oxford, prima della sua conversione al cattolicesimo. Attraverso l'analisi delle *Letters and Diaries*, in particolare i volumi IX e X, si evidenzia come Newman considerasse la pazienza un elemento essenziale per ascoltare la voce di Dio, nascosta e sottile, che parla nel silenzio del cuore.

Parole chiave

Pazienza, discernimento, Newman, Littlemore

Abstract

This article explores the theme of patience in the spiritual journey of Saint John Henry Newman (1801–1890), with particular focus on the period he spent in Littlemore, near Oxford, before his conversion to Catholicism. Through an analysis of the *Letters and Diaries*, especially volumes IX and X, it highlights how Newman regarded patience as an essential element for hearing the hidden and subtle voice of God, speaking in the silence of the heart.

Keywords

Patience, discernment, Newman, Littlemore

* Martin LUQUE: Docente di Teologia Spirituale presso la Facoltà di Teologia dell'Università della Santa Croce (Roma); m.luque@pusc.it



Nel panorama dei grandi pellegrini degli ultimi tempi, san John Henry Newman (1801-1890) occupa un posto di grande rilevanza. Una parte del suo lungo cammino è riflessa nella sua conosciuta autobiografia *Apologia Pro Vita Sua*, pubblicata nel 1864, in cui, ormai cattolico, decise di mettere per iscritto il proprio cammino interiore, in risposta alle continue critiche che lo accusavano di insincerità e doppiezza. Dopo questa pubblicazione, restavano altri 25 anni intensi di vita, durante i quali, tra le altre cose, sarebbe stato creato cardinale e vedrebbero la luce alcune delle sue opere più emblematiche, come *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870) o la *Letter to The Duke of Norfolk* (1875). Pochi anni prima di morire, Newman scelse come epitaffio per la sua tomba la frase *Ex umbris et imaginibus in veritatem*, consapevole che la vera vita si raggiunge solo dopo il pellegrinaggio terreno.

Tra le molteplici possibilità che offre la sua vita per riflettere sul pellegrinaggio cristiano, ci concentreremo sugli anni precedenti al suo ingresso nella Chiesa di Roma, che Newman trascorse ritirato in un piccolo villaggio alla periferia di Oxford, chiamato Littlemore¹⁷¹. Vi rimase per un periodo di tre anni, cercando e pregando per decifrare il mistero della volontà di Dio per la sua vita. Il discernimento di Newman in questi anni si possono apprezzare principalmente nei volumi IX e X delle *Letters and Diaries*, che raccolgono l'intenso scambio epistolare di quegli anni con diversi amici e amiche¹⁷².

Dato il limite di queste pagine, ci concentreremo su un aspetto specifico del pellegrinaggio di Newman: la sua consapevolezza che il Dio cristiano è un Dio nascosto, che parla nel silenzio del cuore e richiede pazienza per essere ascoltato.

1. Solo il tempo può trasformare una posizione in una convinzione

Newman sottolinea molto spesso la necessità di aspettare, di avere pazienza, di lasciar passare il tempo e di agire senza fretta. Si tratta di un'idea trasversale che accompagna gli altri suoi principi ed è strettamente legata alla comprensione del discernimento come un processo di rivelazione che richiede tempo, in cui la persona deve unire o intrecciare i diversi elementi intellettuali, emotivi ed esistenziali che emergono – *il senso illativo* –, per giungere alla certezza morale su una questione concreta e importante, come era per Newman la valutazione sul cambiamento di comunione ecclesiale. A se-

¹⁷¹ Un buon panorama di questi anni, con ulteriori riferimenti bibliografici, si trova in: M. B. DECHANT, *Newman and Littlemore* in P. LEFEBVRE & C. MASON (eds.), *John Henry Newman in His Time*, Family Publications, Oxford 2007, 47-59.

¹⁷² Le opere di Newman nell'originale inglese sono consultabili sul seguente sito: www.newmanreader.org/works. Per quanto riguarda le relazioni di amicizia di Newman, è possibile consultare: P. NOCKLES, "Beloved, let us love one another, for love is of God" (1 John 6:7): Saint. John Henry Newman, *the Role of Friendship and Personal Influence in the Oxford Movement*, «Newman Studies Journal» 19 (2022) 1, 49-78; H. TRISTAM, *Newman and His Friends*, John Lane, London 1933; J. SUGG, *Ever Yours Affly. John Henry Newman and His Female Circle*, Gracewing Publishing, Leominster 1996 e E. SHORT, *Newman and His Family*, BlumSBury, London 2013.



conda delle occasioni e del contesto epistolare, si nota che Newman considerava una vasta gamma di benefici legati all'attesa.

Un primo gruppo di vantaggi si può leggere in una lettera del 9 dicembre 1843 inviata alla sua amica Catherine Holdsworth¹⁷³. Il contesto di questa lettera è una domanda sui motivi della sua permanenza a Littlemore e se ciò significasse necessariamente che sarebbe passato alla Chiesa di Roma. La risposta di Newman si focalizza sul fatto che l'attesa genera numerosi frutti dai quali si aspettava di trarre beneficio. Dopo i saluti iniziali, scrive così:

Solo il tempo può mostrare se una posizione reggerà, ma c'è questa consolazione: se il tempo ha dimostrato l'inconsistenza di una posizione (*la via media anglicana*), farà lo stesso servizio per un'altra, se anch'essa è inconsistente (*la Chiesa di Roma*).

Solo il tempo può trasformare una posizione in una convinzione. È molto insoddisfacente agire basandosi su un sillogismo, o su un processo logico solitario, nudo, esterno. Ma certamente è possibile, col passare del tempo, che una proposizione sia così lavorata nella mente, sia eticamente sia attraverso un numero infinito di sottili considerazioni concordanti e ricorrenti, da diventare parte della nostra mente, inseparabile da noi, e da comandare la nostra obbedienza. E allora, quanto maggiore è il sacrificio, tanto più forte sarà la testimonianza che avremo della sua autorità, perché superare gli ostacoli è un segno di forza.

Solo il tempo può mostrare se ciò che si impone a noi influisce anche sugli altri. Sembra impossibile, umanamente parlando, che noi siamo mossi e gli altri no. Se gli altri non fossero mossi, e la loro impassibilità non potesse essere attribuita a cause definite, confesso che sarebbe un argomento molto forte contro di noi. E sembra così conforme alla misericordiosa regola della Provvidenza Divina salvarci dalla dipendenza dal nostro giudizio privato¹⁷⁴.

Newman menziona qui tre motivi importanti per aspettare, tutti legati alla dinamica interna delle idee e ai tempi richiesti dalla convinzione intellettuale: solo il tempo può mostrare la consistenza di una determinata posizione – in questo caso, la sua crescente convinzione che la Chiesa di Roma fosse la vera Chiesa e che la comunione anglicana fosse in errore –, solo il tempo può trasformare un'idea in una convinzione, e solo il tempo può dimostrare la forza di verità che una determinata posizione possiede, poiché è ragionevole aspettarsi che, se ha influenzato uno, influenzerà anche altri.

Di questi tre punti, Newman ripeterà frequentemente la necessità di aspettare per rispettare i tempi della convinzione intellettuale e per discernere le influenze indebite sulle proprie idee. Ad esempio, in una lettera alla sorella Harriett¹⁷⁵, osservava: “Ciò che

¹⁷³ Catherine, Holdsworth (1809 o 1810–1878): Conobbe Newman prima di sposare William, fratello di uno dei grandi personaggi del movimento di Oxford, Richard H. Froude. Si convertì al cattolicesimo nel 1857, insieme alla maggior parte dei suoi figli, ma non suo marito William, che rimase comunque un caro amico di Newman.

¹⁷⁴ NEWMAN, *Letters and Diaries*, vol. x, a cura di The Birmingham Oratory, vols. I-XXXIII, Nelson-Clarendon Press, London-Oxford 1978-2009, p. 53 (Dic 9 1843). In seguito indicherò quest'opera con l'abbreviazione LD, seguito dal volume, la pagina e la data tra parentesi.

¹⁷⁵ Harriett Newman (1803–1852): Sorella maggiore di Newman, sposò Thomas Mozley. Non ebbe alcuna simpatia per le opinioni religiose in evoluzione del fratello e si allontanò da lui ancora prima della sua conversione.



mi trattiene qui è il desiderio di dare ogni possibilità di scoprire se sono sotto l'influenza di un'illusione"¹⁷⁶. Un mese dopo, avrebbe ribadito:

Se fossi sicuro che fosse del tutto senza errori, non esiterei a muovermi domani: è il timore che vi sia qualche errore segreto, non rilevato, che sia la causa della mia convinzione, a trattenermi dove sono, aspettando. Ma posso davvero dire che non mi viene in mente nulla che indichi un tale errore, e più passa il tempo senza una simile scoperta, più spero che non ce ne sia alcuno¹⁷⁷.

Per Newman, il trascorrere del tempo giovava all'anima, poiché permetteva di distinguere con maggiore chiarezza la volontà di Dio, offriva l'opportunità di chiarire le proprie intenzioni, giudicare correttamente le idee e migliorare le proprie disposizioni. In una lettera inviata alla sorella Jemima¹⁷⁸, si lamentava del genero, Thomas Mozley¹⁷⁹, che desiderava passare alla Chiesa romana in un modo che Newman considerava affrettato e che non ascoltava i suoi consigli sulla necessità di aspettare. La ragione particolare – che per contrasto evidenzia il beneficio della pazienza sull'anima – era che Mozley si lasciava trasportare troppo dalla religione oggettiva, prestando poca attenzione ai tempi della propria interiorità:

Si basa così tanto sulla religione oggettiva e così poco su quella soggettiva, mentre io convinco le persone a rimanere tranquille nella nostra Chiesa mostrando loro ciò che le loro anime ne ricavano¹⁸⁰.

Newman commentava alla sorella che vedeva Mozley molto agitato e privo della capacità di giudicare serenamente la convenienza della sua conversione a Roma. Newman fa qui un'interessante osservazione su come, a volte, la mancanza di serenità sia frutto del contatto con ciò che si considera vero, ma che proprio per questo non si doveva agire con precipitazione:

L'ho visto, e mentre so che altri potrebbero pensare che il suo atteggiamento, così come le sue parole, siano indifferenti, so che si trova in uno stato di grande ansia ed è molto serio, anche se lo trovo eccitato e incapace di giudicare con lucidità ciò che sta facendo. L'improvviso incontro con la verità, o con quella che appare come verità, eccita (*The sudden access of truth or apparent truth does excite*)¹⁸¹.

¹⁷⁶ LD x: 434 (Nov 24 1844).

¹⁷⁷ LD x: 467 (Dic 22 1844). Lo stesso raccomandava, ad esempio, alla sua amica Miss Giberne: "Mia cara Miss Giberne, Quello che mi racconta di sé rende evidente che è suo dovere rimanere tranquillamente e pazientemente finché non vede più chiaramente dove si trova. Altrimenti, sta saltando nel buio": LD x: 682 (Giu 1 1845).

¹⁷⁸ Jemima Newman (1808–1879): Seconda sorella di Newman, sposò John Mozley, tipografo ed editore a Derby. Sebbene non approvasse la conversione di Newman, mantennero rapporti cordiali.

¹⁷⁹ Thomas Mozley (1806–1893): Entrò a Oriel nel 1825, fu allievo di Newman e divenne *Fellow* nel 1829. Nel 1836 sposò Harriett, la sorella maggiore di Newman, e divenne vicario di Cholderton nel Wiltshire. Trattariano fervente, fu vicino alla conversione a Roma nel 1843, ma Newman lo dissuase. Harriett incolpò suo fratello per questa influenza romanizzante e tra loro nacque un'estraneità. Nel 1882 pubblicò *Reminiscences of Oriel College and the Oxford Movement*, che Newman criticò duramente per i numerosi errori e imprecisioni.

¹⁸⁰ LD ix: 563-564 (Ott 13 1843).

¹⁸¹ LD ix: 530 (Set 21 1843). E più avanti precisa: "Non può immaginare, come purtroppo sentono tanti al presente, lo strano effetto prodotto nella mente quando la convinzione lampeggia, o meglio si



Ciò che Newman raccontava alla sorella fu anche discusso direttamente con Mozley, come si può vedere in una lettera inviata il 7 ottobre 1843, dove cercava di mostrargli la necessità di aspettare. In essa sottolineava che non si trattava di rimandare la decisione per cercare di fargli dimenticare l'argomento, né per sperare che il tempo seppellisse la difficoltà, ma piuttosto, come abbiamo detto, che il tempo era utile per precisare le proprie motivazioni ed entrare nel mistero della chiamata di Dio:

Non pensare che io stia dicendo questo per farti abbandonare del tutto l'argomento. Sono fiducioso che tali regole non abbiano questa tendenza. Il ritardo mi sembra il cammino attraverso il quale le persone vengono guidate in avanti; chi più si affretta, meno velocemente progredisce. E più si è anziani, più tempo è necessario per avere, e per verificare di avere, un piano (*protesis*), una risoluzione (*prosiresis*). I giovani possono prendere una decisione, giusta o sbagliata, sull'impulso del momento e mantenerla, perché le loro menti sono flessibili. Ma c'è una grave conseguenza quando coloro che hanno un carattere più definito agiscono su un'idea improvvisa o in uno stato d'animo nuovo, perché il loro abituale stato d'animo ritorna su di loro, e si rendono conto di essersi trasferiti in un elemento in cui non possono vivere. So che il dono della fede supererà questo, quando si tratta della chiamata di Dio, ma solo aspettando un uomo può ricevere quel dono o essere sicuro di essere chiamato¹⁸².

Come vediamo, per Newman andare piano è il cammino per progredire davvero e in modo sicuro, poiché permette di agire senza superficialità, basandosi su risoluzioni solide e non su emozioni passeggiere.

Altri benefici della pazienza si trovano in una lettera a Miss Giberne¹⁸³, in cui confidava quanto fosse difficile distinguere se stesse agendo secondo la sua ragione o la sua coscienza. Dopo questa confidenza, le diceva:

Così ho continuato ad aspettare, sperando nella luce, e usando le parole del Salmista: 'Mostrami un segno di benevolenza'. Ma suppongo di non avere il diritto di aspettare per sempre.

Così sto aspettando, perché gli amici mi tengono gentilmente presente e pregano per me chiedendo guida, e confido che farei attenzione a qualsiasi nuovo sentimento che potesse sorgere in me, qualora fosse il risultato della loro gentilezza.

E poi quest'attesa serve allo scopo di preparare le menti delle persone. Temo di scioccare, di destabilizzare gli altri; in ogni caso non posso evitare di dare un dolore incalcolabile, un grande dolore, agli amici—ma desidero ardentemente fare il meglio che posso. Quindi, se fosse per me, mi piacerebbe aspettare fino all'estate del 1846, che sarebbero sette anni pieni dal momento in cui le mie convinzioni hanno iniziato a maturare¹⁸⁴.

riversa su di essa, che Roma è la vera Chiesa. Naturalmente, è una convinzione estremamente rivoluzionaria e, quindi, tumultuosa ed eccitante. Per questa ragione, le persone non dovrebbero agire sotto questa influenza, perché è impossibile, in uno stato emotivo simile, capire se la loro convinzione è ben fondata o meno. Non possono giudicare con calma": LD ix: 533 (Set 23 1843).

¹⁸² LD ix: 555 (Ott 7 1843).

¹⁸³ Maria Rosina Giberne (1802–1885): Amica della famiglia Newman e sua entusiasta discepola, fu anche una leale amica. Passò dall'evangelicalismo al trattarianesimo prima di essere accolta nella Chiesa cattolica nel 1845, poco dopo Newman. Raccolse testimonianze a sua difesa quando fu accusato di diffamazione nel 1851 e nel 1863 divenne suora di clausura presso il convento della Visitazione ad Autun. Mantenne la corrispondenza con Newman fino alla sua morte.

¹⁸⁴ LD x: 610 (Mar 30 1845). La citazione della Scrittura corrisponde a Ps 86,17.



Newman menziona qui altri motivi per essere paziente, alcuni già discussi, altri nuovi: aspetta perché vuole ricevere luce, aspetta perché sa che ci sono persone che lo accompagnano con la preghiera e quindi confida che Dio gli mostri il cammino, aspetta per abituare le persone che dipendono spiritualmente da lui alle sue eventuali decisioni, evitando il più possibile di dare l'impressione di agire sotto influenze passeggere. Questo ultimo punto risponde semplicemente a una viva consapevolezza della sua influenza e al desiderio di mitigare, per quanto possibile, lo scoraggiamento e la confusione che la sua conversione—che vedeva sempre più imminente—avrebbe potuto causare.

2. I tempi dell'attesa

Alla fine della lettera a Miss Giberne citata poco sopra, Newman fa un'osservazione che ci offre l'opportunità di esplorare cosa intendesse davvero per pazienza e quanto tempo considerasse adeguato quando consigliava di aspettare prima di prendere una decisione importante.

Nella lettera, infatti, menziona che mancava poco più di un anno accademico affinché si compissero sette anni—"sarebbero sette anni pieni"—da quando aveva iniziato a dubitare della coerenza della posizione anglicana.

La menzione di Newman dei *sette anni* è una constatazione *di fatto*, poiché considerava l'emergere dei primi dubbi sulla posizione anglicana nell'estate del 1839. Il capitolo 3 dell'Apologia, intitolato *History of my Religious Opinions from 1839 to 1841*, narra le difficoltà che incontrò in quell'occasione e il modo in cui le superò. Pertanto, i sette anni di attesa non rappresentano necessariamente ciò che Newman raccomandava agli altri.

Ciò che è invece frequente nei suoi scambi epistolari con coloro che stavano considerando la conversione è la raccomandazione di lasciare passare tre anni dal momento in cui il dubbio si insediava seriamente. Per coloro che consideravano *imminente* la possibilità di conversione, il tempo minimo di attesa ritenuto ragionevole era di sei mesi. In quest'ultimo caso, consigliava che, se durante quel periodo emergeva un dubbio serio sulla convenienza del passo, si ricominciasse da capo, assicurandosi di avere almeno sei mesi nello stesso stato mentale.

Un buon esempio di questi consigli si trova nello scambio epistolare con Miss Mary Holmes¹⁸⁵. Il processo di conversione di Miss Holmes fu lungo e attraversò vari momenti e gradi di convinzione—solo negli anni analizzati Newman le scrisse circa 60 lettere. In una di esse leggiamo il seguente consiglio, scritto in un momento di grande commozione di Miss Holmes, che considerava imminente una chiamata di Dio ad essere accolta nella chiesa di Roma. Newman invece riteneva che Miss Holmes fosse particolarmente incline a emozioni passeggere, motivo per cui si trovano spesso consigli sull'attesa:

¹⁸⁵ Mary Holmes (1815–1878): Trattatariana, ebbe Newman come direttore spirituale per due anni, fino alla sua conversione al cattolicesimo nel 1844. Era una donna colta, che conosceva sia Thackeray che Trollope. Lavorò come governante, ma non rimase mai a lungo nello stesso posto. Continuò a corrispondere con Newman fino alla fine della sua vita.



Non c'è nulla che indichi che, se ti impegnassi, il giorno dopo non potresti sentirti disgustata e desiderare di tornare indietro. Se mai dovessi unirti a essa (*la chiesa di Roma*), la tua conversione dovrebbe essere un atto fondato su una risoluzione deliberata presa e scritta sei mesi prima e non rinnegata nel frattempo. Il nostro Salvatore ci invita a calcolare il costo¹⁸⁶.

Alcuni mesi dopo le ripeté lo stesso consiglio, sottolineando che, per prendere una decisione così importante, era prudente contare su sei mesi senza grandi oscillazioni rispetto alla decisione che si intendeva seguire:

Penso che dovresti concederti sei mesi, e penso che qualsiasi ricaduta di sentimenti durante quel periodo dovrebbe essere considerata sufficiente per invalidare il processo—non intendo semplici tentazioni a rimanere nella Chiesa anglicana, ma se ti trovassi in un altro stato d'animo, in un altro stato di convinzione, sarebbe una ragione seria per prevedere che ciò che non riusciresti a mantenere per sei mesi, non potresti farlo neppure successivamente¹⁸⁷.

Come abbiamo detto, il tempo proposto dipendeva dalle circostanze e dal livello di convinzione della persona. Sei mesi senza grandi oscillazioni erano il minimo, ma è altrettanto frequente trovare la proposta di aspettare tre anni. A Mozley, ad esempio, proponeva quanto segue:

Penso che dovresti, per quanto possibile, mettere da parte la questione. Essere sicuro che la convinzione arriverà, nonostante tutto, se viene da Dio. Dovresti sicuramente dedicarti a qualche dovere religioso diretto. Dovresti osservare quale sia il tuo stato fra sei mesi. E se allora, o in qualsiasi momento intermedio, ti risvegliassi dai tuoi sentimenti attuali come da un sogno, e poi se ritornassero, penso che dovresti ricominciare i tuoi tre anni da capo¹⁸⁸.

La promessa dei tre anni viene menzionata nuovamente da Newman parlando di sé stesso in una lettera a Faber¹⁸⁹, che stava anch'egli considerando la conversione alla chiesa di Roma:

Non è forse il modo ordinario della Provvidenza, sia come precetto che come misericordia, che gli uomini non facciano grandi cambiamenti da soli o basandosi sul giudizio privato, ma cambino con il corpo in cui si trovano, o almeno in compagnia? Inoltre, non dovrebbe essere concesso un certo termine di prova a se stessi, prima di un cambiamento così grave

¹⁸⁶ LD x: 125 (Feb 17 1844). Per sottolineare la necessità di attendere, è frequente trovare nelle lettere di Newman il riferimento alla necessità di calcolare il costo (*Our Saviour bids us count the cost*), in riferimento alle parole di Gesù trasmesse in Luca 14, 28. Lo stesso avrebbe detto a Tom Mozley: "Il nostro Signore ci dice di calcolare il costo. Come può sapere se è la Sua voce o quella di uno spirito ingannatore? È una regola nelle questioni spirituali respingere inizialmente qualsiasi suggerimento di qualcosa di straordinario, nella certezza che, se proviene dal cielo, tornerà": LD ix: 555 (Ott 7 1843).

¹⁸⁷ LD x: 205 (Apr 10 1844).

¹⁸⁸ LD ix: 555 (Ott 7 1843).

¹⁸⁹ Frederick William Faber (1814–1863): *Fellow* dell'*University College* di Oxford, incontrò Newman nel 1837 e fu ordinato ministro anglicano nel 1839. Si avvicinò progressivamente a Roma, introducendo pratiche cattoliche nella sua parrocchia a Elton, nell'Huntingdonshire. Fu accolto nella Chiesa cattolica nel novembre del 1845 e fondò una comunità, i Fratelli della Volontà di Dio. Nel 1846 trasferì la comunità a St Wilfrid's, Cotton, vicino ad Alton Towers, dove furono conosciuti come Wilfridiani. Al ritorno di Newman in Inghilterra, la comunità divenne parte degli Oratoriani. Quando fu fondato l'Oratorio di Londra, Faber ne assunse la direzione e, quando divenne indipendente, ne fu il Superiore.



come quello a cui sto alludendo? Ad esempio, ho a volte pensato che, se fossi tentato di andare a Roma, dovrei pregare per tre anni, e chiedere ai miei amici di pregare, affinché possa morire piuttosto che andare, se andare fosse sbagliato¹⁹⁰.

Anche se Newman parlava di sé, Faber entrò in sintonia con i benefici dell'attesa, come si vede chiaramente nella risposta che diede quando, tempo dopo, Newman gli confidò di aver finalmente deciso di convertirsi alla Chiesa di Roma. Di fronte a questa notizia sconvolgente, Faber rispose tre giorni dopo, l'11 ottobre 1845, dicendo che temeva di prendere una decisione in quel momento—*I'm afraid of making any resolution under the influence of this shock*—e che si proponeva di aspettare almeno nove mesi prima di compiere il passo anche lui¹⁹¹.

Ebbene, negli esempi esaminati emergono diversi intervalli di tempo—sette o tre anni, sei o nove mesi—poiché le circostanze invitavano ad adattare il periodo di attesa e a considerare il grado di preparazione di ciascuno prima di prendere una decisione importante. Quello che è chiaro è l'insistenza costante di Newman sull'attesa come parte fondamentale del discernimento in coscienza, un'attesa carica di preghiera, riflessione e miglioramento del proprio ethos cristiano.

Concludiamo questa riflessione sulla pazienza con alcune parole di Newman in cui menziona di passaggio la storia di Samuele e del sacerdote Eli nel capitolo 3 del primo libro di Samuele, per sottolineare proprio la fedeltà e l'impegno di Dio nel farci conoscere la Sua volontà, e che il nostro dovere è non agire in modo precipitoso. Scrive Newman:

È mia sincera convinzione e principio che sia giusto resistere ai dubbi e mettere da parte le obiezioni alla forma di dottrina e al sistema religioso in cui ci troviamo. Penso che tale resistenza sia gradita a Dio. Se è Sua volontà condurci lontano da essi, se il dubbio viene da Lui, Egli ripeterà il suggerimento. Ci chiamerà di nuovo, come ha chiamato Samuele; ci renderà chiaro il cammino. Le fantasie, le eccitazioni, i sentimenti vanno e non tornano mai più—la verità ritorna e insiste¹⁹².

La pazienza, per Newman, era fondamentale e una chiara dimostrazione di comprendere che conoscere la volontà di Dio è un processo che si sviluppa attraverso le circostanze personali e la riflessione interiore. Il tempo era un alleato indispensabile per discernere la coerenza delle proprie risoluzioni, sapendo inoltre che, se una chiamata viene da Dio, essa si ripeterà.

¹⁹⁰ LD ix. 497 (Set 2 1843). In risposta, Faber ringrazia Newman per il consiglio, citando alcune parole di San Bernardo: “dice S. Bernardo, che *chi segue i propri lumi e timori contro i consigli dell'ubbidienza non ha bisogno di demonio che lo tenti, perché egli è demonio a sé stesso*. È un grande conforto per me vederti consigliare di aspettare, anche nel mio stato d'animo”: LD ix: 544 (Set 30 1843).

¹⁹¹ Cf. LD xi: 23 (Ott 11 1845).

¹⁹² LD x: 201 (Apr 9 1844). Nell'Apologia, Newman menziona nuovamente come la storia di Samuele ed Eli gli servisse da modello per affrontare i primi seri dubbi riguardo alla posizione della comunione anglicana: “Quella nuova concezione delle cose avrebbe dovuto influenzarmi solo nella misura in cui aveva un fondamento logico per farlo. Se veniva dall'alto, sarebbe tornata; — così confidavo — e con contorni più definiti e una maggiore forza e coerenza di prova. Pensavo a Samuele, prima che “conoscete la parola del Signore”; e quindi tornai, e mi stesi di nuovo per dormire”: J. H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, a cura di F. Morrone, Paoline, Milano 2001, pp. 119-120.



3. Conclusione

John Henry Newman pone un' enfasi costante sull' importanza della pazienza e dell' attesa come strumenti fondamentali nel processo di discernimento. Egli considera il tempo un alleato prezioso per consentire alla mente e al cuore di chiarire le proprie convinzioni, unendo elementi intellettuali, emotivi ed esistenziali in una certezza morale solida e duratura. L' attesa, secondo Newman, non è mai una semplice procrastinazione, ma un atto di fiducia nella Provvidenza divina e un' opportunità per evitare decisioni affrettate basate su emozioni o pressioni esterne. La pazienza, pertanto, è strettamente legata alla comprensione della verità come qualcosa che si rivela gradualmente e che, quando è autentica, ritorna con insistenza.

Inoltre, Newman associa l' attesa a benefici pratici e spirituali, come il chiarimento delle proprie motivazioni, la preparazione delle menti altrui ai cambiamenti che potrebbero influenzarle e il rispetto dei tempi necessari per trasformare un' idea in una convinzione profonda. Questo approccio riflette una visione del discernimento come un processo dinamico e dialogico, in cui il tempo, la preghiera e la riflessione diventano strumenti essenziali per conformarsi alla volontà divina. In quanto pellegrini, siamo chiamati a procedere con fiducia e pazienza, consapevoli che il nostro cammino è un continuo avanzare verso la gentile luce della verità.



Il cammino come simbolo della vita e occasione per trasformarsi

di Amalia Patrizia Martino *

Riassunto

L'articolo esplora il cammino come simbolo della vita e strumento di trasformazione personale e relazionale. Attraverso l'atto fisico del camminare, si sviluppa un viaggio interiore che conduce alla scoperta di sé e al superamento delle difficoltà. La riflessione si focalizza su come il cammino favorisca sia l'introspezione, offrendo uno spazio di silenzio e consapevolezza, sia la costruzione di relazioni autentiche. Lungo il percorso, il cammino diventa metafora del processo di crescita personale e spirituale, conducendo l'individuo verso una maggiore armonia con sé stesso e con gli altri.

Parole chiave

Cammino; Trasformazione interiore; Consapevolezza; Relazioni autentiche; crescita personale

Abstract

The article explores walking as a symbol of life and a tool for personal and relational transformation. Through the physical act of walking, an inner journey is developed that leads to self-discovery and the overcoming of difficulties. Reflection focuses on how walking encourages both introspection, offering a space for silence and awareness, and the building of authentic relationships. Along the way, the path becomes a metaphor for the process of personal and spiritual growth, leading the individual towards greater harmony with self and others.

Keywords

Journey; inner transformation; awareness; authentic relationships; personal growth

* Amalia Patrizia MARTINO: psicologa, psicoterapeuta, analista S.I.A.R. Ha conseguito il Dottorato in Psicologia presso l'Università Pontificia Salesiana; pat.martino@virgilio.it



Immaginiamo la vita come un lungo percorso da seguire e il suo cammino come una metafora che può essere paragonata ad una serie di tappe, segnate da salite, da discese e da soste, che possono coincidere o meno con degli obiettivi o mete da raggiungere.

La simbologia del cammino è profondamente radicata nella tradizione spirituale e culturale dell'umanità, al punto tale che ne diventa una forma di linguaggio retorico e ne segna l'aspetto psicologico ed esistenziale. Probabilmente esprime quel significato e quella sensazione comune, affine all'intera umanità, che accompagna il singolo viaggiatore in un percorso che ha come fine il raggiungimento di una meta personale, collettiva ed universale.

Il cammino rappresenta non solo il movimento fisico verso un traguardo, ma anche l'itinerario interiore verso una maggiore consapevolezza di sé e una relazione più autentica e amorevole con gli altri.

Pertanto, in questa riflessione, esploreremo brevemente come il viaggio dentro sé stessi e il camminare verso e con gli altri siano dimensioni inscindibili dell'essere umano, e metafora della vita stessa.

1. In viaggio con sé stessi: silenzio, solitudine e consapevolezza

Camminare è un atto fisico, un gesto naturale che affonda le sue radici nella natura stessa della vita umana; tanto è vero che questo semplice atto quotidiano e la sua stessa espressione possono assumere una profondità simbolica secondo i contesti e trasmettere significati ideali, messaggi e identità concrete senza l'uso della parola. Per cui, non è soltanto un movimento nello spazio esteriore, ma un percorso interiore, in cui si può conoscere una parte di sé, si può raggiungere la padronanza per trasformarsi, si possono innescare e favorire processi di cambiamento, per passare poi ad un'altra parte di sé, e così via. Il movimento fisico di chi cammina e avanza un passo alla volta, riflette e trasmette il processo graduale della scoperta di sé, che non dovrebbe essere vissuto in modo rigido, come in una successione cronologica, ma diventare una rappresentazione di più momenti, distinti, e non separati l'uno dall'altro. È un orientamento verso la propria realizzazione, che vede un uomo in cammino che lotta e affronta la vita come un guerriero, un mitico eroe che ricerca il significato della vita e che ritrova nella realizzazione del Sé.¹⁹³

¹⁹³ Roberto Assagioli nacque a Venezia il 27 febbraio 1888 e morì a Capolona in provincia di Arezzo il 23 agosto 1974, nella sua residenza estiva. Si laureò in Medicina a Firenze nel 1910. Conseguita la specializzazione in psichiatria si dedicò alla sua professione e in prevalenza agli studi di psicologia e di filosofia per tutta la vita. A tale concezione diede il nome di Psicosintesi, un approccio psicologico in cui integrò aspetti della psicologia tradizionale con la dimensione spirituale o transpersonale della persona. La Psicosintesi è un metodo che vuole favorire l'armonizzazione e l'integrazione delle diverse componenti della personalità, conducendo il soggetto verso una consapevolezza più profonda e un senso di unità interiore. Un percorso che conduce al Sé o allo Spirito e che avviene attraverso un processo di trasformazione, che include una maggiore espansione della coscienza e il riconoscimento di una dimensione superiore, in cui la persona può realizzarsi (cfr. Roberto ASSAGIOLI, *Psicosintesi. Per l'armonia della vita*, Roma, Astrolabio Editrice, 1993, pp. 150-152).



Dalle proprie esperienze questo processo aiuta a riconoscersi. Infatti, “Per stare in piedi e muoverci, per sapere dove e come è posizionato il nostro corpo e per muoverci con regolarità abbiamo bisogno non solo di buone gambe, ma dell’orecchio interno, del cervello, della vista e a un livello inferiore, del midollo spinale” (O’Mara, 2020, p. 56). Attraverso un atto materiale dunque, dalla capacità di capire cosa si sta facendo, dal sentire cosa si sta provando, dal percepire cosa si sta vivendo, si possono esplorare e riconoscere stati più profondi. Pertanto, partendo da una semplice camminata, si può arrivare a catturare la parte più vera di sé stessi, che può essere paragonata ad un ponte interiore, un punto di confine che permette di passare altrove, che potremmo definire un atto d’amore, una meditazione profonda, una contemplazione, una preghiera che aiuta a scoprire la propria strada interiore. Una strada luminosa che può dare sicurezza, pace, che può condurre ad un’altra dimensione, quella della nostra vera unità.

Soltanto uscendo dall’isolamento e dall’egoismo materialistico ci si può ritrovare e la vita può iniziare ad essere vissuta come un dono, un’apertura che può diventare un vero e proprio miracolo. Il movimento fisico, aiuta il movimento mentale e spirituale e accompagna l’uomo a rendere più accettabile un problema, un’esperienza dolorosa che sta vivendo. Infatti, man mano che procede nel suo cammino, il paesaggio esteriore incomincia a rispecchiare il mondo interiore, e un bosco, un sentiero di montagna, una stradina lungo il mare gli permettono di allontanarsi dal rumore della vita quotidiana. E così procedendo apre un varco a domande esistenziali che un viaggiatore spirituale inevitabilmente può porsi: *chi sono? Qual è il senso della mia vita? Cosa sto cercando? Dove sto andando?* L’unico presupposto è che sia motivato, pronto ad affrontare una tale esperienza e che non reprima i suoi bisogni profondi.

In questo modo volendo raggiungere una meta può orientare la sua esistenza, perché le sta dando un significato che fa parte della sua stessa struttura, a cui è legata la sua stessa sopravvivenza. Per cui, il benessere fisico e quello esistenziale sembra siano degli obiettivi fondamentali per la maturità psicologica e la crescita spirituale, attraverso i quali si può scoprire il significato unico e singolare nascosto in ogni situazione (Frankl, 2018, p. 80).

Camminare impone volontà, lentezza, pazienza e ripetizione, condizioni rare da trovarsi nell’irrequietezza del mondo in cui viviamo. La lentezza e il ritmo costante dei passi creano uno spazio mentale che consente di riflettere, ascoltare, scoprire il proprio Io più intimo.

Il silenzio, inoltre, compagno costante di colui che cammina, è uno spazio privilegiato che aiuta ad ascoltare ciò che spesso non si riesce ad esprimere. È proprio nel silenzio che emergono gli interrogativi che in un primo momento possono spaventare e creare incertezza. Comporta un atteggiamento distaccato, da osservatore osservante, che prende delle sane distanze dai propri pensieri e dalle proprie emozioni, e un po’ alla volta da ciò che osserva. Capacità che permette di conoscere la propria storia passata e presente, inclusa la propria situazione esistenziale; i vari aspetti coscienti e inconsci di sé; le proprie potenzialità e le proprie debolezze; le capacità e i propri limiti; quindi i diversi aspetti che caratterizzano l’individuo e la sua unità. Questo lavoro rappresenta il punto di partenza per un dialogo autentico con il proprio mondo interiore (Macchia, 2000, p. 82).



In questo senso, il cammino diventa metafora della ricerca del proprio equilibrio, della ricerca di senso e della riconciliazione con sé stessi, per cui la volontà diventa il motore per superare gli ostacoli che si frappongono lungo il percorso e diventano simbolo delle difficoltà della vita. Imparare a superare le avversità, le circostanze mutevoli della vita e saper gestire le proprie emozioni significa essere resiliente, mentre l'esperienza di saper comprendere il limite può diventare un'occasione per diventare più consapevoli e una dimostrazione di intelligenza perché si possono coinvolgere altre persone.

Anche la solitudine, spesso percepita come un condizionamento scomodo e temibile, si può trasformare durante un percorso in un'opportunità preziosa per conoscersi meglio. Infatti, lontano dalle distrazioni esterne e dal quotidiano, ci si può confrontare con i propri limiti e desideri, imparando a ritrovare la calma e la tranquillità, a fare pace con le proprie ombre e a valorizzare la propria unicità.

La pratica e l'impegno che si possono adottare in un percorso personale consentono di sentirsi più sicuri e centrati per attingere a quelle qualità interiori che permettono di coltivare la gentilezza e la compassione. Un modo di uscire dal pilota automatico e imparare a riconoscere con maggiore consapevolezza i pensieri negativi e le emozioni indesiderate che emergono lungo il viaggio. Pertanto, il cammino fisico, con le sue fatiche e le sue soste può divenire simbolo del proprio viaggio interiore, una via che, per mezzo dell'esperienza, amplia la propria qualità di vita e può condurre alla scoperta delle proprie fragilità e risorse.

2. Il viaggio come esperienza di relazione

Camminare non è solo un viaggio fisico o simbolico e non è mai un'esperienza puramente individuale. Un viaggio può diventare anche un momento creativo, nel senso che può tenere insieme due dimensioni apparentemente opposte: quella che chiama al silenzio, alla solitudine e alla riflessione personale, e quella che invita all'apertura e all'incontro con l'altro, che diventa una chiamata alla relazione e alla scoperta di un riflesso di sé nel volto dell'altro. Una tensione che non è un ostacolo, ma una ricchezza, perché può creare condizioni di accoglienza e di autenticità, senza maschere o difese.

Allo stesso tempo, l'incontro con gli altri può stimolare a superare la propria visione personale, invitando a scoprire nuove prospettive e a costruire relazioni sane basate sulla condivisione dei valori. Questo processo favorisce la consapevolezza a dedicare tempo di qualità, lo scambio di sentimenti autentici, e l'attenzione sincera verso ciò che l'altro sta comunicando. Nell'incontro si può imparare ad accogliere la diversità, accettare il tempo e il ritmo altrui, costruire legami che nascono dalle esperienze comuni. Il dialogo che nasce spontaneo, anche se con sconosciuti, crea legami amicali e di solidarietà, capaci di far superare molto spesso le barriere culturali, linguistiche o religiose.

I vari momenti di condivisione e scambio, come la stanchezza, le difficoltà, il sostegno e i racconti, diventano una fonte di arricchimento reciproco. Essi aiutano a superare i propri limiti, favorendo una riflessione sulle dinamiche personali e una comprensione più profonda dei propri bisogni e desideri, affinché possano essere realizzati. Ogni esperienza crea l'opportunità di ritrovare le proprie radici e riscoprire la propria identità.



È nella relazione con sé stesso e con l'altro che si può andare all'origine del Sé,¹⁹⁴ della propria essenzialità. È uno scavo di comprensione e di gentilezza, di accoglienza amorevole. Per cui, accogliere l'altro richiede di uscire da sé stessi; in questo modo ogni incontro può diventare un invito a riconoscere l'altro come un compagno di viaggio, da cui ci si può anche separare; ciononostante, pur percorrendo per un tratto la stessa strada, l'incontro ha contribuito a dare senso al cammino personale.

Dare un significato alla vita per capirne profondamente l'esperienza non si ottiene soltanto con la teoria, perché essa può far capire cosa bisogna fare soltanto in un primo momento. Una volta appresa, la teoria si deve mettere in pratica con un lavoro di braccia e gambe metaforiche, affinché venga fuori la propria autenticità. Occorre abbandonare le maschere e la recita in gran parte di un copione, appreso dall'ambiente sociale in cui si è nati. Del resto, per stare bene con gli altri ed imparare a relazionarsi, bisogna stare bene con sé stessi e imparare a stare in movimento da soli, appropriandosi della propria identità. Imparare a stare sulle proprie gambe e sapersi appoggiare sui propri piedi è un apprendimento metaforico, che riporta alla propria infanzia, quando ognuno di noi ha imparato a camminare e a stare eretto, con il sostegno vigile del proprio genitore o *caregiver*. È evidente che non si è mai soli, anzi, impariamo ad esserlo e diventare autonomi con il sostegno e l'aiuto di tante persone.

In occasione del Giubileo, questi spunti vogliono invitare ad amare la conoscenza, ad essere curiosi, consapevoli di sé e aperti agli altri, per poter lavorare sulle sovrastrutture caratteriali imposte da un'educazione sbagliata, incoerente, lassista o eccessivamente restrittiva. Poter ritornare a quella purezza e a quella luce che il tempo della vita ha offuscato. In questo modo si può imparare a volersi bene e a rispettare un dovere principe: di non fare mai qualcosa che possa creare sofferenza negli altri. Una regola, tuttavia, che dovrebbe essere rispettata da noi stessi e dagli altri. A questo punto, il cammino potrebbe insegnare anche questo principio di fratellanza e aiutare a produrre cambiamenti reciproci. Così, oltrepassando le barriere, il viaggiatore spirituale inizia a incontrare i propri simili, una sensazione sacra che può diventare felicità e gioia, e può far sentire di appartenere e di essere collegati al mondo, all'universo, alla propria interiorità e a Dio. Questa sensazione crea libertà, uno stato di piacere profondo, suscita vitalità, lietezza, leggerezza, che si stemperano come su una tavolozza di colori in una coscienza consapevole di sé.

¹⁹⁴ Per Roberto Assagioli, il Sé rappresenta l'Io superiore, una dimensione eterna e divina che risiede nei livelli più alti dello Spirito. Questa scintilla divina è sia individuale che universale, stabile e immutabile, distinta dal Supercosciente, che contiene elementi dinamici e mutevoli. Nella Psicosintesi, il Sé è una realtà di cui si può acquisire consapevolezza attraverso l'Io cosciente, che è una sua emanazione. Sebbene sia raro avere un'esperienza completa del Sé, è importante riconoscerne le caratteristiche e percepire la sua guida interiore (cfr. Roberto Assagioli, *Comprendere la Psicosintesi. Guida alla lettura dei termini psicosintetici*, Roma, Astrolabio Editrice, 1991, p. 113).



3. La trasformazione attraverso il cammino

Abbiamo visto come il cammino rappresenti sia un atto fisico che un percorso interiore. Da una parte, il movimento fisico riflette il ritmo della vita stessa ed aiuta a superare le difficoltà che si incontrano, trovando equilibrio; dall'altra, il cammino diventa uno spazio di introspezione e di maggiore consapevolezza, dove il silenzio e la solitudine permettono di riconciliarsi con sé stessi, affrontare le proprie emozioni e scoprire una dimensione più autentica.

Questa combinazione di elementi prepara il viaggiatore spirituale a una trasformazione profonda, che si manifesta nell'appropriazione della propria individualità e in una maggiore capacità di relazionarsi con gli altri. Il cammino può facilitare l'accesso al Sé, il centro unificatore della personalità. Attraverso il movimento fisico e la riflessione interiore, le diverse parti di sé si attivano in un processo di riconciliazione, favorendo l'integrazione delle emozioni e dei pensieri. Per cui, il camminare come atto simbolico riflette il viaggio verso una maggiore consapevolezza e trasformazione interiore.

Camminare è un'attività che coinvolge pienamente la persona, valorizzando le sue potenzialità. Da un punto di vista corporeo, il movimento ritmico e costante è benefico e attiva una serie di processi: rafforza il sistema muscolare, migliora la circolazione sanguigna e aumenta la capacità respiratoria. Il rilascio di endorfine genera una sensazione di benessere e di vitalità, gratificazione e piacere, fornisce al corpo energia e promuove una maggiore serenità, contrastando la stanchezza e le tensioni accumulate nella giornata.

La regolarità del camminare e la lentezza del passo permette al corpo e alla mente di entrare in connessione, creando un allineamento tra le percezioni, le sensazioni fisiche e gli stati mentali, favorendo lo sviluppo di una maggiore consapevolezza del corpo. Tuttavia, il cammino non trasforma solo la dimensione somatica, ma anche quella psicologica e relazionale; per cui, superando le identificazioni con le emozioni transitorie, raggiungendo un livello di consapevolezza più elevato, il Sé ha una maggiore possibilità di emergere.

Il ritmo dei passi e il silenzio favoriscono l'ascolto della parte profonda di sé, permettendo di gestire meglio le emozioni dolorose e le paure. Questo processo riduce i conflitti interiori, valorizza le capacità personali e crea uno spazio mentale di riconciliazione interiore. Il cammino insegna il processo graduale delle tappe e il valore del limite, essenziali per l'equilibrio e la pace interiore, rendendo la persona più aperta al cambiamento. Incontrare l'altro da sé arricchisce l'esperienza individuale e sviluppa le capacità relazionali e sociali; favorisce i legami e la condivisione basata sull'empatia e la solidarietà. Diventa un modo per realizzare sé stessi, attraverso un processo quotidiano di integrazione e trasformazione interiore, inteso come un processo di cambiamento profondo e graduale che avviene dentro l'individuo, coinvolgendo vari aspetti della personalità, della coscienza e del modo di percepire sé stesso, gli altri e il mondo circostante.

Una trasformazione che richiede una preparazione adeguata, ad essere abili a saper spostare l'attenzione dall'azione esterna ad una interna, e viceversa. Comporta: una consapevolezza corporea, emotiva e mentale, che include altre azioni interiori, come il pensiero disciplinato e un'attenta autoregolazione emotiva, che sono sicuramente un prerequisito della volontà che entra in funzione nei suoi molteplici aspetti. Una riconciliazione con le proprie parti interiori, tramite un lavoro di integrazione delle diverse compo-



nenti della personalità, comprese le facoltà ancora non sviluppate, portando a una maggiore armonizzazione. Una elaborazione delle emozioni, ovvero una migliore capacità di affrontare, accettare e trasformare emozioni difficili o dolorose, riducendo i conflitti interiori e promuovendo una maggiore serenità. Uno scatto evolutivo dell'intera personalità, ossia un approfondimento del proprio senso di significato e scopo nella vita, spesso connesso a un'apertura verso dimensioni più ampie e trascendenti dell'esistenza. Una maggiore flessibilità e apertura nei confronti del cambiamento, accompagnata dalla capacità di vivere in modo più equilibrato e centrato (Assagioli, 1988, pp.73-77).

Una trasformazione interiore che attraverso la sua dinamica realizzativa diventa un viaggio più autentico e integrato, in cui si sviluppa una connessione profonda con il proprio Sé, favorendo una vita più gioiosa. Il cammino, quindi, diventa un'esperienza fondamentale, dove l'incontro con l'altro aiuta a riscoprire sé stessi, assumere nuove responsabilità e adattarsi alle condizioni e ai ritmi del momento.

Il pellegrinaggio di conseguenza rappresenta un viaggio simbolico verso il centro spirituale, un'esperienza che integra il corpo e la mente, trasformando profondamente la persona. Lungo il percorso, si sviluppa una narrazione personale che intreccia autonomia e comunità, crescita spirituale e consapevolezza del proprio ruolo nel mondo. Questo viaggio di speranza, fiducia e amore verso il Sé culmina in una trasformazione che arricchisce ogni aspetto dell'essere, sia nell'isolamento contemplativo che nella relazione con gli altri.

4. Rilievi conclusivi: il cammino una scuola di umanità

Il cammino, come simbolo della vita e della trasformazione, ci invita a un viaggio che intreccia profondamente il nostro mondo interiore e la relazione con gli altri. Camminare diventa un atto di equilibrio tra solitudine e condivisione, tra introspezione e apertura, tra il cercare dentro di sé e il riconoscersi nell'altro. Man mano che procediamo, attraverso la lentezza dei passi, il silenzio che accompagna il movimento e l'incontro con chi percorre un tratto del nostro viaggio, scopriamo non solo la nostra essenza, ma anche il valore dell'interdipendenza umana.

Diventa così un'esperienza carica di significati simbolici e spirituali, che insegna a superare gli ostacoli, ad accogliere la nostra vulnerabilità e a trasformarla in forza. È un processo di crescita personale che, nel suo svolgersi, ci avvicina alla comprensione della vita come dono, fatto di relazioni autentiche e scambi profondi.

Così, il cammino diventa una scuola di umanità, un luogo in cui si integrano autonomia e comunità, volontà e accettazione, permettendoci di vivere non solo come individui completi, ma come parte di un tutto più grande. Raggiungendo una meta fisica o spirituale, non ci troviamo solo più vicini a ciò che cerchiamo, ma anche più consapevoli di ciò che siamo e del legame che ci unisce al mondo, agli altri e a una dimensione trascendente.

In questa sintesi, si rivela il senso ultimo del cammino: una continua trasformazione verso la nostra autentica unità.



Bibliografia utilizzata nell'articolo

ASSAGIOLI R. (1977), *L'Atto di Volontà*, Roma, Astrolabio Editrice.

ASSAGIOLI R. (1988), *Lo Sviluppo Transpersonale*. Mediterranee Edizioni.

ASSAGIOLI R. (1993), *Psicosintesi. Per l'armonia della vita*, Roma, Astrolabio Editrice.

FRANKL V.E. (2018), *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia, Morcelliana Editrice.

MACCHIA M.L. (2000), *Roberto Assagioli. La Psicosintesi*, Roma, Nomina Edizioni.

O'MARA S. (2020) *Camminare può cambiarci la vita*, Torino, Einaudi Editori.



«Peregrinos de la esperanza»: El camino de Santiago de Compostela

di **Ciro García** *

Síntesis

Mi testimonio se abre con una valoración de la esperanza en el marco del Año Jubilar y en la perspectiva del Camino de Santiago, con tres referencias fundamentales: la peregrinación de Benedicto XVI a Santiago (perspectiva eclesial); la fundación del Carmelo de Santiago por la Venerable M. María Antonia (perspectiva carmelitana); mi propia peregrinación a Santiago acompañado por Tomás Álvarez, maestro y discípulo de Santa Teresa Andariega (caminando hacia “la cumbre”).

Palabras clave

Esperanza, Camino de Santiago, Benedicto XVI, M. María Antonia, P. Tomás Álvarez

Abstract

My testimony begins with by considering hope in relation to the Jubilee Year and the Santiago camino. The article has three points of reference: the pilgrimage to Santiago made by Benedict XVI (the ecclesial perspective); the foundation of the monastery of Carmelite nuns in Santiago by Venerable Mother Maria Antonia (the Carmelite perspective); and my own pilgrimage to Santiago in the company of Tomás Álvarez, expert and disciple of the “gadabout nun” Saint Teresa (the camino to “the summit”).

Keywords

Hope, Camino, Santiago, Benedict XVI, M. María Antonia, Fr Tomás Álvarez

* **Ciro GARCÍA**: Docente emerito di Spiritualità presso la Pontificia Facoltà Teologica. Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum»; cirogarciaf@gmail.com



1. Valoración de la esperanza

Se ha dicho que el mundo será del que sea capaz de infundir esperanza. La esperanza se ha convertido en uno de los anhelos más hondos del corazón humano; ha pasado de ser la cenicienta de las virtudes teologales a constituirse en la reina. El cristianismo sólo cumple su misión si contagia esperanza a los hombres.

Como dice un poema de Péguy, “la niña esperanza”, esta “segunda virtud” que asombra al mismo Dios, guía a las dos hermanas mayores, la fe y la caridad. Las dos grandes virtudes no pueden caminar si no es gracias a “la pequeña”.

Benedicto XVI en su encíclica *Spe salvi* (2007) alude al dinamismo transformador de la esperanza. Se refiere con ello al evangelio que transforma la vida (“quien tiene esperanza vive de otra manera”). Su condición “performativa” tiene que ver con una nueva configuración de la existencia presente y con la apertura hacia un futuro en el que vivir una vida verdadera, en plenitud.

La esperanza cristiana ilumina, sostiene y fundamenta las esperanzas humanas. Es la gran esperanza en el Dios de Jesucristo, que implica el triunfo sobre la muerte; es la esperanza en un Dios que resucita a los muertos y garantiza una vida eterna, en plenitud¹⁹⁵.

Con este aliento de la esperanza cristiana, he peregrinado muchas veces a Santiago de Compostela por diversos motivos, pero siempre para abrazar en el apóstol Santiago las inquietudes y las esperanzas de la Iglesia peregrina. En la contemplación del Pórtico de la Gloria estas esperanzas adquieren un sentido de plenitud y de eternidad.

Este es el testimonio que quisiera transmitir en estas páginas. Lo hago desde una doble perspectiva - eclesial y carmelitana - como referentes de mi peregrinación en este Jubileo de “Peregrinos de la esperanza”.

Escribo desde Burgos, que está en el centro del Camino de Santiago. con etapas importantes y monumentos del Camino, como San Juan de Ortega y el Hospital del Rey, convertido hoy en Universidad.

2. Referente eclesial

Cuando en 2010 el Papa Benedicto XVI visitó Santiago de Compostela declaraba a los periodistas su condición de peregrino: “Podría decir que estar en camino forma parte de mi biografía”. No como un hecho externo sino interior a la fe, que nos habla del hecho de estar en camino. La fe, según su esencia, consiste en “ser peregrino”.

2.1. La condición peregrina forma parte de la historia de salvación

“La carta a los Hebreos muestra la fe de Abraham, que sale de su tierra y se convierte en peregrino hacia el futuro durante toda su vida, y este movimiento abrahámico permanece en el acto de fe; es ser peregrino sobre todo interiormente, pero debe expresar-

¹⁹⁵ Cf. Benedicto XVI, *Spe Salvi*, 2007.



se también exteriormente. En ocasiones hay que salir de la vida cotidiana, del mundo de lo útil, del utilitarismo, para ponerse verdaderamente en camino hacia la trascendencia, trascenderse a sí mismo y la vida cotidiana, y así encontrar también una nueva libertad, un tiempo de replanteamiento interior, de identificación de sí mismo, para ver al otro, a Dios. Así es también siempre la peregrinación: no consiste sólo en salir de sí mismo hacia el más Grande, sino también en caminar juntos. La peregrinación congrega, vamos juntos hacia el otro y así nos encontramos recíprocamente. Basta decir que los caminos de Santiago son un elemento en la formación de la unidad espiritual del continente europeo. Peregrinando aquí se han encontrado, y han encontrado la identidad europea común, y también hoy renace este movimiento, esta necesidad de estar en movimiento espiritual y físicamente, de encontrarse el uno con el otro y de encontrar así silencio, libertad, renovación, y encontrar a Dios”¹⁹⁶.

2.1. Es un camino de encuentro y de transformación interior

“Vengo como peregrino en este Año Santo Compostelano y traigo en el corazón el mismo amor a Cristo que movía al Apóstol Pablo a emprender sus viajes, ansiando llegar también a España (cf. Rm 15,22-29). Deseo unirme así a esa larga hilera de hombres y mujeres que, a lo largo de los siglos, han llegado a Compostela desde todos los rincones de la Península y de Europa, e incluso del mundo entero, para ponerse a los pies de Santiago y dejarse transformar por el testimonio de su fe. Ellos, con la huella de sus pasos y llenos de esperanza, fueron creando una vía de cultura, de oración, de misericordia y conversión, que se ha plasmado en iglesias y hospitales, en albergues, puentes y monasterios. De esta manera, España y Europa fueron desarrollando una fisonomía espiritual marcada de modo indeleble por el Evangelio”.

2.2. En búsqueda de verdad y de belleza

“Esto es lo que nos recuerda también la celebración de este Año Santo Compostelano. Y esto es lo que en el secreto del corazón, sabiéndolo explícitamente o sintiéndolo sin saber expresarlo con palabras, viven tantos peregrinos que caminan a Santiago de Compostela para abrazar al Apóstol. El cansancio del andar, la variedad de paisajes, el encuentro con personas de otra nacionalidad, los abren a lo más profundo y común que nos une a los humanos: seres en búsqueda, seres necesitados de verdad y de belleza, de una experiencia de gracia, de caridad y de paz, de perdón y de redención. Y en lo más recóndito de todos esos hombres resuena la presencia de Dios y la acción del Espíritu Santo”.

2.3. Para encontrarse con Dios

“Sí, a todo hombre que hace silencio en su interior y pone distancia a las apetencias, deseos y quehaceres inmediatos, al hombre que ora, Dios le alumbrará para que le en-

¹⁹⁶ Cf. Benedicto XVI, *Visita a la Catedral de Santiago*, 2010.



cuentre y para que reconozca a Cristo. Quien peregrina a Santiago, en el fondo, lo hace para encontrarse sobre todo con Dios que, reflejado en la majestad de Cristo, lo acoge y bendice al llegar al Pórtico de la Gloria”¹⁹⁷.

Puedo decir con toda verdad que estas palabras de Benedicto XVI expresan mi experiencia y los sentimientos que me han guiado en mi camino a Santiago.

3. Referente carmelitano

Si santa Teresa de Jesús, la “inquieta y andariega”, decía al morir, “al fin muero hija de la Iglesia”; y al recibir el viático, “es tiempo de caminar, ven Señor Jesús”; otra figura, hija suya y fundadora de las Carmelitas de Santiago, la Venerable M. María Antonia de Jesús (1700-1760), me ha llevado a Santiago para confirmar mi vocación y mi ministerio.

Su vida y su obra fue como un “camino de Santiago”, que expresa su condición de peregrina, inherente a la condición de la Iglesia peregrina, de la que Santiago es símbolo y señuelo de los caminos que allí conducen; meta de un camino que sólo al fin recobra su sentido en la acampada última, cuando nos encontremos con Dios, compasivo y misericordioso, pues Dios mismo, al crearnos nos hizo sin raíces, para que nada nos ate a un lugar y podamos vencer la tentación de arraigarnos en él. Así es la Iglesia peregrina, donde todos los logros son relativos y provisionales, incluido el de la virtud, que necesita crecer mientras caminamos y solo llega a su sazón más allá de la muerte.

Todo esto se hace verdad en la vida de la Venerable M. María Antonia, porque Santiago fue el término de sus anhelos fundacionales y porque toda su existencia fue una peregrinación incansable (Sevilla, Granada, Madrid, Alcalá de Henares) por llevar a término, en medio de muchas dificultades, el querer divino de la fundación de este convento de la Virgen del Carmen¹⁹⁸, señuelo a lo largo de sus 200 años de vocaciones insignes, que dieron solidez al Camino de Santiago para muchos peregrinos.

En todo este largo peregrinar, la M. M^a. Antonia hubo de vencer muchas dificultades, al estilo de las fundaciones teresianas, pero experimentó siempre la fidelidad de Dios, que se volcó en ella con numerosas gracias místicas, que recuerdan las que experimentó santa Teresa de Jesús, y que son un refrendo místico de su ideal de fundadora, uno de cuyos más preciados frutos es su obra mística el *Edificio Espiritual*.

Si algo siguen pregonando estos escritos por encima de todo, al cabo de los siglos, es la fidelidad de Dios. Lo que la guía en su larga peregrinación hasta Santiago es en definitiva la fe, no las palabras oídas en la oración. Estas son palabras que nos hablan de un sufrimiento interior, porque son la respuesta a esa queja dolorida del creyente que camina en fe y busca la ayuda del Señor. Esta fidelidad y confianza en Dios se asegura a todo creyente que ha recibido una Misión al servicio de su plan de salvación.

¹⁹⁷ Benedicto XVI, *Misa en la Plaza del Obradoiro*, 2010..

¹⁹⁸ La propia *Autobiografía* de la Madre M^a. Antonia, escrita por mandato de sus confesores y publicada por las Madres Carmelitas de Santiago recoge todos estos datos, Burgos, Editorial Fonte-Monte Carmelo, 2021.



Desde esta perspectiva podemos comprender mejor cómo la vida de la M. María Antonia ha sido el peregrinar de un camino permanente hacia Santiago, en el sentido más preciso de la palabra, pues no era solo el logro de un ideal el que la movía sino la fundación del Carmelo en Santiago para la que Dios la había llamado.

4. En peregrinación constante hacia “la cumbre”

Termino evocando otra figura, el P. Tomás Álvarez (1923-2018) gran teresianista, con largos años de docencia en Roma y en Burgos, al servicio de la Iglesia peregrina, que aborda en profundidad los grandes temas teresianos¹⁹⁹. En los últimos años hay que reseñar su vida de oración y la petición constante de oraciones a “terceros”, para llegar a la “cumbre” del monte²⁰⁰.

Con él hice varias peregrinaciones a Santiago con nuestros anhelos y esperanzas, buscando un camino de proyección espiritual, bajo la guía y la estrella luminosa del Apóstol.

Caminamos como “peregrinos de la esperanza” con la Iglesia peregrina, siguiendo los pasos de Teresa Andariega, por el camino de la Subida del Monte Carmelo de san Juan de la Cruz, hasta la cumbre, donde “solo mora la gloria de Dios”.

¹⁹⁹ Cf. Ciro García, *Una vocación teológica al servicio de la mística teresiana: Tomás Álvarez Fernández, ocd*, in “Monte Carmelo”, 128 (2020), 25-40.

²⁰⁰ Cf. Alfonso Ruiz, “Dichosas las vidas que al servicio de la Iglesia se acabaren”, in Fernando Domingo (dir.), *Bajar hasta la cumbre*, Fonte-Monte Carmelo, Burgos, 2018, p. 63-70.



Vivere in natura, crescere nell'anima

La pratica del survivalismo come pellegrinaggio spirituale e formativo

*di Un Survivalista**

Riassunto

Il survivalismo è una pratica coinvolgente che sa toccare in profondità l'identità di chi la vive, è ricca di veri valori umani ed è via per un rapporto buono di riscoperta del creato. La proposta del *surviving* come cammino formativo, soprattutto per i giovani, può essere un prezioso accesso alla verità di sé e all'esperienza spirituale cristiana, in particolare modo per chi non la considera rilevante.

Parole chiave

Survival, pellegrinaggio, natura, formazione, spiritualità, giovani

Abstract

Survivalism is a captivating practice that knows how to touch deeply the identity of those who live it, is rich in true human values and is a way for a good relationship of rediscovery of the creation. Proposing surviving as a formative journey, especially for young people, can be a precious access to the truth of oneself and to the christian spiritual experience, in particular for those who do not consider it relevant.

Keywords

Survival, pilgrimage, nature, formation, spirituality, young people

* Sono un consacrato sacerdote che pratica il survivalismo. In questo percorso, secondo una prassi comune tra i survivalisti del mio gruppo, ciascuno si sceglie un "nome di battaglia", un nome nuovo per iniziare questo percorso (cosa non nuova neppure per un consacrato) e ho scelto il nome "Profeta".



1. Il survivalismo e la domanda di senso che lo abita

1.1. Cos'è il survivalismo

Sto provando a praticare il *surviving* e ho trovato tanto: vita e bellezza, un grande desiderio di senso, una scoperta delle proprie fragilità, lo stupore per la meraviglia del creato e una bella attenzione alla cura del prossimo. Mi sono chiesto allora se grazie a questa disciplina possa nascere un percorso formativo, un *pellegrinaggio spirituale* che possa far bene ai giovani e agli adulti.²⁰¹

Differente dal *bushcraft* (le conoscenze e pratiche per poter vivere regolarmente immersi nella natura, rispettandola e valorizzandone le risorse), dal *prepping* (lo stile di chi cerca di essere sempre pronto a superare ogni evenienza, comprese le catastrofi/ "apocalissi" di vario genere, con strategie e risorse di vario tipo) e dal *survival* (il cercare di sopravvivere nelle situazioni critiche o catastrofiche con un reale rischio per la vita), il *surviving* come disciplina è «una forma di cultura, oltre che una pratica sportiva multidisciplinare, non specialistica, orientata allo sviluppo di una fitness psicofisica utile ad abilitare chiunque a vivere al di sopra delle possibilità concesse da ambienti e circostanze difficili».²⁰²

Si tratta dunque di una simulazione, in condizione di sicurezza, di circostanze potenzialmente pericolose in modo da acquisire la forza di volontà, le conoscenze e le pratiche necessarie per poterle affrontare al meglio. Potremmo anche identificarlo come «una pratica meta-disciplinare olistica e proattiva indirizzata alle modalità di sopravvivenza dell'individuo, del gruppo e delle comunità umane nei diversi ecosistemi. Significa vivere al di là delle possibilità concesse dalle circostanze e si può interpretare anche come "scienza del comportamento nel pericolo", cioè studio e sperimentazione delle soluzioni».²⁰³

Qualcuno del tutto profano della disciplina potrebbe chiedersi: *ma di fatto, che si fa?* Faccio qualche esempio per capirci, a partire da quanto ho vissuto io stesso. In genere chi si avvicina al *surviving* lo fa tramite dei corsi di livello base di vario tipo in cui si insegna a costruire un riparo d'emergenza, accendere un fuoco con metodi primitivi, orientarsi senza strumenti, riconoscere piante commestibili, costruire armi rudimentali e trappole, gestire situazioni di emergenza, cercare di procurarsi l'acqua e così via.²⁰⁴ Poi chi sceglie di continuare a praticare il *surviving* lo può fare in un'associazione (coinvolgendosi in diverse misure) o per conto proprio, anche facendolo diventare uno stile di vita.

²⁰¹ Trovo bello e giusto esprimere la mia gratitudine a chi mi sta guidando in questo percorso di *surviving*: la Sos2012 che è il gruppo a cui appartengo e la F.I.S.S.S. per la straordinaria passione che li spinge. Ciò che sto imparando proviene solamente da loro.

²⁰² E. MAOLUCCI - A. SALZA, *Surviving. Istruzioni di sopravvivenza individuale e di gruppo*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 2022, p. 8.

²⁰³ FEDERAZIONE ITALIANA SURVIVAL SPORTIVO E SPERIMENTALE, *Compendio delle normative FISSS*, <<https://www.fisss.it/download/Compendio%20delle%20normative%20FISSS.pdf>> (25.11.2024), 18.

²⁰⁴ Cfr SURVIVAL SCHOOL SOS2012, *Corso di Sopravvivenza 1° Livello FISSS*, <<https://www.sos2012.it/corsi/sopravvivenza-1-livello-fisss/>> (27.12.2024).



1.2 Perché fare survivalismo

Proviamo ora ad esplorare le motivazioni dei survivalisti chiedendoci: *perché lo fanno?* Perché spendere tempo e denaro “per andare a dormire per terra nel bosco” come direbbero alcuni (molti)? Ci facciamo aiutare da alcune testimonianze tratte da storie note e anche da un sondaggio che ho proposto a un nutrito gruppo di survivalisti.²⁰⁵

Analizzando i dati del *Sondaggio sul survival* si nota come la maggior parte dei partecipanti sottolinea il forte desiderio di avere un rapporto vivo e sano con la natura (circa metà delle risposte ne parlano), moltissimi altri vivono il survivalismo come un percorso per conoscere se stessi e affrontare i propri limiti e fragilità, mettendosi in gioco per superarli (circa un terzo delle risposte); queste le risposte con una maggior frequenza numerica. Molti parlano del *surviving* come un cammino di libertà, una filosofia di vita, un cammino per l'indipendenza e l'autonomia personale, una via per diventare più sicuri di se stessi anche nei rapporti con gli altri. Stupisce cogliere come solamente *pochi* mettono tra le motivazioni principali il fatto di imparare tecniche di sopravvivenza in senso stretto per rispondere alle emergenze. Questo ci porta ad *allargare* decisamente gli orizzonti della nostra disciplina.

Chi pratica il survivalismo spesso è alla ricerca della *sapienza* profonda della vita a cui la semplicità e la bellezza del creato danno un accesso privilegiato. Come ha scritto Thoreau:

«Andai nei boschi perché desideravo vivere con saggezza, per affrontare solo i fatti essenziali della vita, e per vedere se non fossi capace di imparare quanto essa aveva da insegnarmi, e per non scoprire, in punto di morte, che non ero vissuto [...]. Volevo vivere profondamente, e succhiare tutto il midollo di essa, [...] tanto da distruggere tutto ciò che non fosse vita».²⁰⁶

Un altro autore aggiungerebbe che

«la *Wilderness* rappresenta anche simbolicamente il futuro che l'individuo deve interpellare vivendolo: solo con uno slancio verso il non ancora diventa possibile riconquistare una dimensione personale ormai viziata dai vincoli sociali [...]. Solo il lasciare questa strada per abbandonarsi a luoghi e sentieri sconosciuti permettere le condizioni per la conquista di nuove prospettive sul mondo e noi stessi».²⁰⁷

²⁰⁵ Il sondaggio, dal titolo *Sondaggio sul survival*, è stato realizzato tramite l'applicazione *Google Forms* e somministrato attraverso il servizio di messaggistica *Telegram* tra il 28.11.2024 e il 04.12.2024 a un gruppo di appassionati survivalisti della *Sos2012*. Il questionario è stato strutturato in 5 domande a risposta aperta (Perché stai facendo survivalismo?; Secondo te quali sono i 3 aspetti più importanti del survivalismo?; Quali sono i 3 valori del survivalismo di cui i giovani hanno più bisogno secondo te?; Il survivalismo ha cambiato qualcosa della tua vita quotidiana?; Se hai altre cose che vorresti aggiungere...) e ci sono state 50 risposte alla prima domanda, 50 alla seconda, 51 alla terza, 48 alla quarta, 26 alla quinta per un totale di 51 utenti differenti. I risultati in generale e alcune risposte in particolare sono stati preziosissimi per questo lavoro e in certi casi illuminanti.

²⁰⁶ H. D. THOREAU, *Walden ovvero Vita nei boschi*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1988, p. 152-153.

²⁰⁷ C. GUARESCHI, *La valenza metamorfica della Wilderness: Esperienza estetica e costituzione individuale in Henry David Thoreau*, <https://www.academia.edu/16770708/La_valenza_metamorfica_della_Wilderness_Esperienza_estetica_e_costituzione_individuale_in_Henry_David_Thoreau> (27.12.2024), 5.



Il survivalismo attira persone spesso lontane dalla fede (per i motivi più vari) ma con desideri, stili o domande aperte che vanno decisamente *oltre* uno stile di vita materialista o consumista. Come scrive di se stesso Christopher McCandless (alias Alexander Supertrump) nel suo diario, pochi mesi dopo aver lasciato tutto per iniziare la sua peregrinazione verso l'Alaska:

«Per parecchie settimane visse sulla strada con fannulloni, vagabondi e ubriaconi, ma [...] ciò che conta sono le esperienze, i ricordi, l'immensa gioia di vivere a fondo, che dischiude il significato vero dell'esistenza. Dio, quanto è meraviglioso essere vivi! Grazie. Grazie».²⁰⁸

Per molti survivalisti c'è davvero un grande desiderio di vivere in modo diverso, *più profondo e autentico*. Il già citato McCandless scrisse al suo amico Ron:

«Ti sbagli se credi che la gioia derivi soltanto dalle relazioni umane. Il Signore l'ha disposta intorno a noi e in tutto ciò che possiamo sperimentare. Non dobbiamo che trovare il coraggio di rivoltarci contro lo stile di vita abituale e buttarci in un'esistenza non convenzionale [...]. L'unica persona contro cui combatti è te stesso».²⁰⁹

In questo senso, una risposta data al sondaggio sopra citato recita:

«Il survivalismo [...] promuove la comprensione di uno dei dilemmi più difficili dell'essere umano: la comprensione di sé stessi. La scomodità delle circostanze in cui questa disciplina spesso ci pone, ci spinge ad alzare l'asticella sempre più spesso, arrivando ad un certo punto, a scoprire qualcosa di noi di cui non sapevamo l'esistenza. Io sinceramente amo questa disciplina. Mi sento "veramente" vivo quando la pratico».

Per alcuni il survivalismo è lo stile di vita ideale o qualcosa definibile come una "*vocazione*": «McCandless si avventurò nella foresta non tanto per riflettere sulla natura e sul mondo in generale, quanto per esplorare il paesaggio interiore della propria anima»²¹⁰ per arrivare a scoprire che la «felicità è vera solo se condivisa».²¹¹ E questa particolare vocazione si inverte tramite un itinerario esistenziale, una lotta spirituale che può toccare tutte le pieghe della vita: «la battaglia per uccidere l'essere falso dentro di sé e concludere vittoriosamente il pellegrinaggio spirituale».²¹²

2. Il surviving e una sua valorizzazione cristiana

2.1 Riferimenti survivalistici nella storia della salvezza

Sarebbe molto interessante analizzare la *Sacra Bibbia* nella prospettiva del survivalismo. Senza dubbio si troverebbero molti riferimenti e connessioni interessanti. Di fatto

²⁰⁸ J. KRAKAUER, *Nelle terre estreme*, Casa Editrice Corbaccio, Milano 2024, p. 56.

²⁰⁹ KRAKAUER, *Nelle terre estreme*, p. 82.

²¹⁰ KRAKAUER, *Nelle terre estreme*, p. 241.

²¹¹ KRAKAUER, *Nelle terre estreme*, p. 248.

²¹² KRAKAUER, *Nelle terre estreme*, p. 218. Parole scritte da Christopher McCandless nel Maggio 1992 dentro il furgone (il *Magic Bus*) in Alaska dove ha trascorso gli ultimi mesi della sua vita terrena.



i testi canonici della Sacra Scrittura sono stati scritti da dei “sopravvissuti” in un contesto di persecuzione; lo considero uno spunto suggestivo. Qui faremo qualche riferimento più intuitivo che analitico, ci basterà per scoprire che il vissuto della *storia della salvezza* non è poi così estraneo allo *stile della sopravvivenza*.

Dando uno sguardo ai profeti e al loro stile (fede in Dio, periodi di crisi, resilienza, capacità di affrontare situazioni durissime, semplicità, austerità, essere controcorrente, grandi motivazioni, coraggio, conoscere bene le proprie priorità, vivere nella natura selvaggia, solidarietà nei tempi difficili, ...) ²¹³ sembra di trovare già dei veri e propri *survivalisti nella Bibbia*. Certamente, per non fare sovrapposizioni giustapposte e imfortunate, è necessario ribadire che i profeti erano guidati dallo spirito di Dio e dal desiderio di guidare il popolo verso la fedeltà all’Alleanza, mentre per i survivalisti le motivazioni sono altre e innanzitutto pragmatiche; ciò non toglie le molte interessanti affinità e le belle assonanze.

Pensando a qualche personaggio biblico specifico ne possono venire in mente molti: Geremia e le sue incredibili avversità, Elia e la sua vita nel deserto, Ezechiele esiliato e impopolare, Osea e le “umilianti” richieste di Dio, Daniele e la fossa dei leoni, Mosè e le ribellioni del popolo nel deserto... ma non posso fare a meno di pensare soprattutto a san Giovanni Battista e a san Paolo Apostolo.

Giovanni Battista viveva con essenzialità e semplicità nel deserto, «era vestito di peli di cammello, con una cintura di pelle attorno ai fianchi, e mangiava cavallette e miele selvatico». ²¹⁴ Il suo stile dimostra grande capacità di adattamento e autonomia dalla civiltà del suo tempo, che sapeva criticare con decisione se necessario, senza paura di andare controcorrente. ²¹⁵

San Paolo, poi, è veramente un grande sopravvissuto e un uomo con uno stile in cui tutti i survivalisti si potrebbero ritrovare. Innanzitutto aveva una eccellente capacità di adattamento a qualsiasi situazione e una grande forza di volontà sorretta dalla sua fede in Dio: «So vivere nella povertà come so vivere nell’abbondanza; sono allenato a tutto e per tutto, alla sazietà e alla fame, all’abbondanza e all’indigenza. Tutto posso in colui che mi dà la forza». ²¹⁶ Si è poi ritrovato suo malgrado in moltissime situazioni di crisi ed è incredibilmente sopravvissuto; parlando di se stesso racconta quanto ha dovuto affrontare in vita:

«Spesso in pericolo di morte. Tre volte sono stato battuto con le verghe, una volta sono stato lapidato, tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde. Viaggi innumerevoli, pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli dai miei connazionali, pericoli dai pagani, pericoli nella città, pericoli nel deserto, pericoli sul mare, pericoli da parte di falsi fratelli; disagi e fatiche, veglie senza numero, fame e sete, frequenti

²¹³ Per riassumere questi punti mi sono fatto aiutare da OPENAI, *I profeti nella bibbia sono molti. Quali di essi hanno avuto una vita più difficile e da survivalista?*, in «ChatGPT 4o mini», <<https://chatgpt.com>> (25.11.2024).

²¹⁴ Mc 1,6. Traduzione CEI 2008.

²¹⁵ Ad esempio: «Disse loro: “Razza di vipere! Chi vi ha fatto credere di poter sfuggire all’ira imminente? Fate dunque un frutto degno della conversione”». Mt 3,7b-8.

²¹⁶ Fil 4,11-14



digiuni, freddo e nudità. Oltre a tutto questo, il mio assillo quotidiano, la preoccupazione per tutte le Chiese». ²¹⁷

Un uomo che ha saputo superare ogni tipo di sofferenza in ogni tipo di situazione ed ambiente. Inoltre era un fabbricatore di tende, ²¹⁸ è stato capace di guidare il gruppo alla salvezza nel naufragio della sua nave facendo a tutti coraggio, ²¹⁹ poi: «mentre Paolo raccoglieva un fascio di rami secchi e lo gettava sul fuoco, una vipera saltò fuori a causa del calore e lo morse a una mano», ²²⁰ ma anche lì è sopravvissuto sotto lo stupore dei presenti. Si potrebbe proporre come *patrono dei survivalisti!*

Si potrebbero trovare molti altri riferimenti ma ora mi limito ad accennare a *due grandi linee tematiche* scritturistiche, entrambe orientate a Dio e al prossimo ed unite da una virtù: la previdenza e la provvidenza unite dalla speranza. Provo a spiegarmi. Un survivalista è *previdente*: non si mette mai nei guai per scelta, non è sprovvisto ma è preparato alle situazioni e pronto a tutto, ha il più possibile con sé il suo kit di sopravvivenza, si inoltra nella natura con tutto il materiale essenziale per affrontare i possibili imprevisti, cerca di essere organizzato per tutto anche a livello di attrezzature. Anche il Signore nella Bibbia ci invita ad essere sempre pronti e preparati nel darsi da fare, per se stessi e per gli altri, trasformando la capacità di autosufficienza in servizio e carità: Giuseppe in Egitto fece accumulare grano in vista periodo di carestia, ²²¹ Gesù moltiplica i pani e i pesci per la folla affamata, ²²² invita a fare i giusti calcoli per portare a termine le cose, ²²³ ad essere «sempre pronti, con la cintura ai fianchi e le lampade accese». ²²⁴

Un survivalista poi vive le situazioni senza timore ma con una sana e realista fiducia, sapendo che ce la può fare, agendo in modo proattivo; cristianamente è qualcosa di paragonabile ad avere fiducia nella *provvidenza* di Dio, sapendo che Lui non ci farà mancare nulla e vivendo la fede come sostegno nella prova. Viene in mente subito, ad esempio, il passo in cui Gesù invita a non preoccuparsi troppo, a concentrarsi sul “qui ed ora”, a imparare dalla natura (i gigli, gli uccelli), a fidarci del fatto che tutto ci sarà dato. ²²⁵ Credo che sia la *speranza* la virtù principe in questa prospettiva, anche per un survivalista. ²²⁶

²¹⁷ 2COR 11,23.25-28

²¹⁸ Cfr At 18,2-3

²¹⁹ Cfr AT 27

²²⁰ AT 28,3

²²¹ Cfr GEN 41

²²² Cfr Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9, 12-17; Gv 6, 1-14

²²³ Lc 14,28-30

²²⁴ Lc 12,35

²²⁵ MT 6,25-34

²²⁶ Anche se «My hope shouldn't lie in survival skills and stockpiles». A. PALPANT DILLEY, *Confessions of a Christian Prepper. My hope shouldn't lie in survival skills and stockpiles*,

<<https://www.christianitytoday.com/2017/10/confessions-christian-prepper-disaster-preparedness/>> (28.12.2024).



2.2. Temi survivalistici promettenti e cammino cristiano

Il survivalismo raccoglie in sé molti elementi che possono aiutare a far fiorire l'umano²²⁷ e ad innescare e favorire un cammino di ricerca spirituale. Credo che potrebbe avere un'*incidenza enorme*. Mi faccio aiutare da alcune interessanti risposte del *Sondaggio sul survival* per rendere l'idea. Per un intervistato «un corso di sopravvivenza dovrebbe essere equiparato a altri importanti come anti-incendio o pronto soccorso poiché regala nozioni che possono fare una grande differenza in caso di bisogno, sia critico, ma anche nelle difficoltà di tutti i giorni». Un altro survivalista fa notare che «la nostra specie ha avuto per millenni una routine che oggi invece chiamiamo sopravvivenza. Solo negli ultimi 200 anni abbiamo perso come società queste nozioni. È fondamentale recuperarle e integrarle nella nostra vita», facendo notare quanto questo stile sia parte integrante della nostra identità profonda. Un'altra risposta dice che il survivalismo: «ha aumentato la consapevolezza della mia fragilità come essere umano, ha ribilanciato la mia attenzione verso aspetti più essenziali e profondi della vita, ha amplificato la mia vita spirituale».

Proviamo adesso a *individuare alcuni temi tipicamente survivalistici* cercando di valorizzarli, approfondirli e rileggerli in chiave cristiana. Questo non per snaturarli ma al contrario per farne risuonare il valore. Per farlo si potrebbe ad esempio ipotizzare una pista ermeneutica analoga al modello epistemologico dei “quattro sensi” della Scrittura,²²⁸ oppure si potrebbe cercare di capire come ciascuno di questi punti potrebbe essere di aiuto in un cammino di ricerca del volto di Dio; ma qui non affronteremo in modo specifico in che modo valorizzarli.

Nel sul libro *Mental survival*, l'autore intervista Mykel Hawke, ex capitano dei Berretti Verdi e scrittore di diverse opere sul survivalismo. Alla richiesta di dire quale sia il fattore più importante per un Survivor egli risponde: «Credo sia *l'amore*. Certo, devi sapere perché lo vuoi e perché hai bisogno di sopravvivere, ma soprattutto devo ricordarti per chi devo farlo»;²²⁹ questo è certamente uno spunto degno di considerazione.

Altre tematiche preziose sono: la ricerca della semplicità e dell'essenzialità; il *problem solving* e l'adattamento agli imprevisti e negli eventi traumatici; l'accettare con consapevolezza i periodi di crisi; l'umiltà; il prendersi cura di sé e degli altri, soprattutto dei più fragili; la conoscenza dei propri pregi e limiti e l'imparare dai propri errori; il concetto di esattazione (o exattamento) cioè riconvertire le risorse ad uno scopo diverso da quello primario o saper «utilizzare anche in modo divergente alcune risorse per scopi diversi da quelli originari».²³⁰ E poi ci sono: disciplina, perseveranza e forza; la salien-

²²⁷ Per dire quanta incidenza può avere, guardando al *Sondaggio sul survival* già citato, emerge che per il 94% circa degli intervistati il survivalismo ha causato cambiamenti (anche decisivi) nella vita quotidiana.

²²⁸ Cfr J.M. GARCIA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2013, p. 54-58.

²²⁹ F. NANNINI, *Mental survival. Psicologia e tecniche di sopravvivenza mentali per affrontare ogni situazione*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 2024, p. 220. Corsivo nostro.

²³⁰ E. MAOLUCCI, *Sopravvivere per vivere: bioetica e survival*, in M. GIUSIO, *Ecobioetica. Lineamenti di bioetica ambientale*, Accademia D'IDEE, Torino 2022, p. 15. In un altro testo Maolucci e Salza, per rendere l'idea, fanno qualche esempio di ambiti della vita che possono essere riadattati dal concetto di



za; il saper attendere e moderare i propri desideri; la speranza, positività e voglia di vivere; il darsi le giuste priorità e i giusti tempi nelle cose; il ritorno ai valori fondamentali; il saper affrontare le proprie paure; la valorizzazione delle proprie competenze; il saper andare controcorrente; l'imparare a stare con se stessi;²³¹ il rispetto dei tempi del proprio corpo anche relativamente a sonno, respiro e riposo; il concentrarsi sul "qui ed ora"; il gioco e divertimento; il rispetto delle leggi e la maturazione delle dinamiche di gruppo o il *team building*.

Non meno importanti sono: la valorizzazione, il rispetto e il rapporto con la natura (c'è chi estende la questione del survivalismo all'intero ambiente ponendola in correlazione con la sopravvivenza dell'umanità tutta in una dimensione morale, proponendo per questo il termine "ecobioetica"²³²); il discernimento nelle scelte e nella valutazione del rischio (come la dinamica costo-beneficio) e la capacità di prendere decisioni difficili; la fermezza di avere uno scopo organizzandosi bene per raggiungerlo: «Trovare uno scopo, una meta, è un aiuto fondamentale: pianificare significa ammettere l'esistenza di un futuro»;²³³ la resilienza e la gestione e trasformazione dello stress (da *distress* a *eustress*);²³⁴ la reazione *fight or flight or freeze*;²³⁵ la ricerca di senso e il ripensare se stessi;²³⁶ come ultimo, alcuni auspicano una "Survival Therapy" come «prospettiva di riconversione della sopravvivenza in ambito psicosomatico»,²³⁷ per sollecitare in bene l'emersione delle proprie risorse. Davvero ce n'è per tutti i gusti.

exattamente, individuando: economia, emotività, pulsioni primarie, genetica, fisiologia, tecnologia, sociologia, etica, ecologia umana, terapia psicosomatica, psicologia, sport e prepping. Cfr E. MAOLUCCI – A. SALZA, *Surviving. Istruzioni di sopravvivenza individuale e di gruppo*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 2022, p. 236-237.

²³¹ Si può imparare molto dalle belle riflessioni sul tema della solitudine proposte da Alex Bellini in F. NANNINI, *Mental survival. Psicologia e tecniche di sopravvivenza mentali per affrontare ogni situazione*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 2024, p. 227.

²³² Come propone Massimo Giusio nel suo testo: *Ecobioetica. Lineamenti di bioetica ambientale*, Accademia D'IDEE, Torino 2022.

²³³ F. NANNINI, *Mental survival. Psicologia e tecniche di sopravvivenza mentali per affrontare ogni situazione*, p. 79.

²³⁴ Cfr E. MAOLUCCI, *Sopravvivere per vivere: bioetica e survival*, in M. GIUSIO, *Ecobioetica. Lineamenti di bioetica ambientale*, p. 35-36, 50-53.

²³⁵ Cfr F. NANNINI, *Mental survival. Psicologia e tecniche di sopravvivenza mentali per affrontare ogni situazione*, p. 30-33.

²³⁶ Per rendere l'idea di quanto affermo si può ad esempio vedere questo video in cui Wilderness Calling, un noto survivalista italiano, propone alcuni saggi consigli di vita a partire dalla sua esperienza: <<https://youtu.be/iQdmahrMooU?si=ROohBP2-ZfeRQ19Y>> (21.12.2024).

²³⁷ E. MAOLUCCI, *Sopravvivere per vivere: bioetica e survival*, in M. GIUSIO, *Ecobioetica. Lineamenti di bioetica ambientale*, p. 20.



3. Proposte e spunti per un itinerario pastorale

3.1. Un buon accesso all'esperienza spirituale cristiana

Il surviving dunque, a mio avviso, può rivelarsi anche un ottimo accesso all'esperienza cristiana. Come l'oratorio può essere un buon *ponte* tra strada e Chiesa²³⁸ e può raggiungere chi non ha alcun legame con l'esperienza ecclesiale, seguendo l'invito di Papa Francesco di essere una Chiesa in uscita.²³⁹ Nello stile dell'accompagnamento ci si può accostare al cammino della persona e alle sue domande tramite esperienze e percorsi. Ho in mente degli esempi molto belli e concreti di persone che ho incontrato e che mi hanno reso evidente questo aspetto con tutte le sue potenzialità, ma che ovviamente non esplicito per giusta custodia di quanto mi è stato condiviso.

In questo senso, per fare un esempio, una bellissima risposta al *Sondaggio sul survival* recita: «Credo che il Survivalismo sia un ottimo terreno dove a mettersi in gioco non sono solo il corpo e la mente... Lo spirito gioca un ruolo fondamentale, la fede verso la vita e chi l'ha creata, trova su quei monti lo spazio per uscire a nudo. Si riescono a sentire cose...».

Forse esagero nel paragonare due cose così diverse ma mi fa sorridere e riflettere il fatto che un santo educatore come san Giovanni Bosco e un grande esperto di survival come Cody Lundin convergano l'uno nel dire che nei giovani è essenziale trovare “un punto accessibile al bene”²⁴⁰ su cui fare leva per farlo fiorire, l'altro nel dire che ogni persona ha «un bottone, che se premuto, permette di ottenere un certo risultato»²⁴¹ in una situazione di sopravvivenza. Entrambi hanno scoperto, per sentieri diversi, l'importanza di arrivare *al cuore dell'altro* tramite la sua propria ed unica strada di accesso alla libertà in modo da aiutarla a dispiegarsi a partire da lì.

Arrivati a questo punto e considerando tutto il percorso fatto vorrei raccogliere qualche pensiero o intuizione per proporre *due tipologie di percorsi* (implicito ed esplicito) che necessitano, da parte dell'educatore, la libertà, l'ascolto, l'esserci, tempi non frettolosi, l'assenza di pretese, la disponibilità a mettersi in gioco e lasciarsi provocare, il dialogo e così via.

²³⁸ Come disse san Giovanni Paolo II: «Rilanciate gli oratori, adeguandoli alle esigenze dei tempi, come ponti tra la Chiesa e la strada, con particolare attenzione per chi è emarginato e attraversa momenti di disagio». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai giovani della diocesi di Roma* (05.04.2001), 5, in ID., *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Volume XXIV, 1° semestre 2001, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

²³⁹ Cfr FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii Gaudium. Esortazione Apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale* (26.11.2013), 20, in ID., *Evangelii Gaudium. Esortazione Apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

²⁴⁰ «In ogni giovane anche il più disgraziato avvi un punto accessibile al bene e primo dovere dell'educatore è di cercar questo punto, questa corda sensibile del cuore per trarne profitto». G.B. LEMOYNE, *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, vol. 5, p. 367, <https://www.sdb.org/it/Don_Bosco/Biografiche/Memorie_Biografiche/Memorie_Biografiche__vol_5> (27.12.2024).



3.2. Un itinerario implicito

Una prima tipologia di itinerario potrebbe consistere semplicemente nel partecipare a un percorso di survivalismo (in un cammino già presente o avviandone uno nuovo) *rendendosi presenti* in quanto testimoni, condividendo il cammino come chiunque, naturalmente guidati da degli istruttori esperti e valorizzando l'esserci, l'ascolto e il confronto. Si può condividere l'esperienza senza nessuna pretesa o proposta particolare ma vivendo la propria identità e dando testimonianza.

La mia esperienza personale ad esempio consiste semplicemente nel vivere le attività survivalistiche come chiunque e senza "voler convertire" nessuno o "fare proseliti"; ci partecipo come chiunque lo fa, cioè rimanendo me stesso con il mio stile e *weltanschauung*, con il mio desiderio di imparare e condividere; dialogo con la gente che mi avvicina e dato che sono un prete, le domeniche in cui sono nel bosco celebriamo lì e chi vuole si può unire. Mi sento voluto bene e spesso sono cercato anche in quanto sacerdote e allora si può dire una parola più esplicita a chi me la chiede.

Vorrei ora proporre un breve elenco di *pratiche* e attività concrete²⁴² che possono venire proposte nei vari corsi di sopravvivenza. Ciascuna di queste attività è un'occasione di condivisione e un'opportunità per testimoniare la bellezza dell'essere cristiani, anche senza doverlo dire,²⁴³ così come si dice dei cristiani delle origini, con una testimonianza di amore reciproco così evidente che molti, vedendoli, si avvicinavano alla fede cristiana. Tra le pratiche proposte ci sono, a mo' di elenco parziale e indicativo: la piramide della sopravvivenza; la preziosissima regola del 3 (uno degli assiomi base della sopravvivenza, che è «un'approssimazione [...] delle tempistiche limite delle nostre esigenze fisiologiche»²⁴⁴); il nome di battaglia; il kit di sopravvivenza; lo zaino e l'equipaggiamento; i nodi e le legature; l'orientamento diurno e notturno; il riparo; il fuoco;²⁴⁵ il nutrimento; autodifesa e sicurezza; come aver cura di sé e prevenire i problemi; il primo soccorso; sapere come e quando chiedere aiuto; *batoning* e *chopping* e molte altre cose.

3.2. Un percorso esplicito

Un percorso di survivalismo esplicitamente *cristiano* si può pensare ma non dovrà essere troppo definito, andrebbe contro lo spirito del survivalismo (nonché contro le

²⁴¹ F. NANNINI, *Mental survival. Psicologia e tecniche di sopravvivenza mentali per affrontare ogni situazione*, p. 239-240.

²⁴² Un elenco enciclopedico di moltissime tecniche relative alla nostra disciplina si ritrova nel bellissimo testo: A. MERCANTI, *Il manuale del trapper*, TIPIScout, Bari 2024.

²⁴³ Come disse la splendida Chiara Luce Badano alla sua mamma, quando le ha chiesto se parlava mai di Gesù ai suoi amici. La risposta di Chiara fu: "Io non devo dire di Gesù, ma devo dare Gesù con il mio comportamento".

²⁴⁴ F. NANNINI, *Mental survival. Psicologia e tecniche di sopravvivenza mentali per affrontare ogni situazione*, p. 60. Esse riguardano: l'attenzione, il respiro, l'isolamento termico, il bere, il dormire, l'orientamento, il cibo, la compagnia.

²⁴⁵ Per vedere come il fuoco ha cambiato radicalmente la nostra vita, favorendo anche il passaggio dall'autosufficienza individuale alla vita sociale (e come potrebbe aver potentemente influito anche sullo sviluppo del linguaggio) si consiglia l'ottimo testo: R. WRANGHAM, *L'intelligenza del fuoco. L'invenzione della cottura e l'evoluzione dell'uomo*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2024.



mie personali convinzioni). Infatti sono persuaso anch'io che «la chiesa, per sua natura, non avrebbe progetti da ideare ma mete cui adeguarsi, e i progetti pastorali sono un'opera umana ineluttabilmente destinata al vuoto».²⁴⁶ Vorrei fare una proposta di cammino formativo elaborando un itinerario pastorale cristiano che valorizzi gli elementi del survivalismo *senza snaturarli* o forzarli ma valorizzandoli in sé o come simboli evocativi e performativi. Questo itinerario esplicitamente cristiano lo immagino con una “soglia di accesso” all'esperienza relativamente bassa, rivolto quindi a chi ha una buona sensibilità per almeno alcuni dei valori affini al cristianesimo ma fa fatica a trovarsi bene nei tradizionali percorsi di pastorale.

Fermo restando quanto detto sopra, raccolgo ora qualche idea *immaginando un percorso di pastorale giovanile* rivolto a un gruppo sostanzialmente stabile e costante nel tempo composto da preadolescenti e adolescenti. Sapendo che si possa pensare in moltissimi modi, ne ipotizzo alcuni.

Qualche spunto *organizzativo-logistico*. Potrebbe essere strutturato come un percorso annuale (che può essere collocato all'interno di un itinerario pluriennale) con una fase che si vive lungo l'anno scolastico e una fase estiva. Fase lungo l'anno scolastico: un incontro 2-3 volte al mese (60/90 minuti) in un ambiente comodo per i ragazzi, come un oratorio che ha spazi al coperto e spazi esterni, molto meglio se c'è spazio verde; un'uscita mensile di una giornata; 2-3 weekend di attività con pernottamento. Fase estiva: differenziata in base al gruppo e in base all'età; potrebbe consistere in alcuni giorni di attività all'aperto o meglio un pellegrinaggio, un campo itinerante di alcuni giorni che abbia per meta un santuario, valorizzando tutto quanto si trova nel percorso.

Qualche spunto *tematico-contenutistico*. Ogni tematica generale evidenziata può essere un possibile tema di cammino per: provocare uno stile di vita diverso e aperto all'oltre, stimolare la ricerca di senso; far maturare la coscienza morale e la cura del prossimo; farsi carico delle proprie domande più profonde e cercare la propria vocazione, la propria postura di fronte al mondo; favorire lo stupore rispetto al creato; crescere nel cammino di affidamento e di preghiera; praticare fede, speranza e carità; vivere le relazioni e le situazioni da cristiani anche quando è difficile. Anche ogni singola pratica o attività concreta può essere una delle attività: possono essere praticate in sé per il loro valore intrinseco di crescita (esplicitandolo e facendolo interiorizzare); valorizzate strumentalmente per la realizzazione di ciò che occorre per le attività cristianamente esplicite (sala incontri, altare, croce...); vissute in quanto rimandano ad altro (come segno di una realtà più grande e ulteriore, come strumento di condivisione, come pratica di interiorizzazione, come attività di cura verso l'altro).

Dato che ho iniziato a scrivere chiedendomi se il survivalismo possa essere valorizzato nell'educazione dei giovani e in un cammino di formazione cristiana, ora posso dare la mia risposta ed è un deciso sì: il *surviving* ha tante risorse per aiutare l'umano a fiorire e per muoverne il cammino come una sorta di pellegrinaggio spirituale e formativo.

²⁴⁶ F. ROSINI, *L'arte di guarire. L'emorroissa e il sentiero della vita sana*, San Paolo Edizioni, Milano 2020, p. 115, nota 17.



Bibliografia e sitografia

- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (traduzione a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.
- FEDERAZIONE ITALIANA SURVIVAL SPORTIVO E SPERIMENTALE, *Compendio delle normative FISSS*, <<https://www.fisss.it/download/Compendio%20delle%20normative%20FISSS.pdf>> (25.11.2024).
- FRANCESCO, *Evangelii Gaudium. Esortazione Apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.
- GARCIA Jesus Manuel, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2013.
- GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Volume XXIV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.
- GIUSIO Massimo, *Ecobioetica. Lineamenti di bioetica ambientale*, Accademia D'IDEE, Torino 2022.
- GUARESCHI Carlo, *La valenza metamorfica della Wilderness: Esperienza estetica e costituzione individuale in Henry David Thoreau*, <https://www.academia.edu/16770708/La_valenza_metamorfica_della_Wilderness_Esperienza_estetica_e_costituzione_individuale_in_Henry_David_Thoreau> (27.12.2024), 5.
- KRAKAUER Jon, *Nelle terre estreme*, Casa Editrice Corbaccio, Milano 2024.
- LEMOYNE Giovanni Battista, *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, vol. 5, <https://www.sdb.org/it/Don_Bosco/Biografiche/Memorie_Biografiche/Memorie_Biografiche_vol_5> (27.12.2024).
- MAOLUCCI Enzo – SALZA Alberto, *Surviving. Istruzioni di sopravvivenza individuale e di gruppo*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 2022.
- MERCANTI Andrea, *Il manuale del trapper*, TIPI Scout, Bari 2024.
- NANNINI Fabrizio, *Mental survival. Psicologia e tecniche di sopravvivenza mentali per affrontare ogni situazione*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 2024.
- OPENAI, *I profeti nella bibbia sono molti. Quali di essi hanno avuto una vita più difficile e da survivalista?*, in «ChatGPT 4o mini», <<https://chatgpt.com>> (25.11.2024).
- PALPANT DILLEY Andrea, *Confessions of a Christian Prepper. My hope shouldn't lie in survival skills and stockpiles*, <<https://www.christianitytoday.com/2017/10/confessions-christian-prepper-disaster-preparedness/>> (28.12.2024).
- ROSINI Fabio, *L'arte di guarire. L'emorroissa e il sentiero della vita sana*, San Paolo Edizioni, Milano 2020.
- SURVIVAL SCHOOL SOS2012, *Corso di Sopravvivenza 1° Livello FISSS*, <<https://www.sos2012.it/corsi/sopravvivenza-1-livello-fisss/>> (27.12.2024).
- THOREAU Henry David, *Walden ovvero vita nei boschi*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1988.
- WRANGHAM Richard, *L'intelligenza del fuoco. L'invenzione della cottura e l'evoluzione dell'uomo*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2024.



Who is afraid of Gods' creation?

Educate mentors/masters to accompany others towards a mystical pilgrimage, in the encounter with the world

*di Yvonne Dohna Schlobitten**

Riassunto

L'articolo cerca di descrivere l'incontro con l'opera d'arte come un processo di realizzazione. L'opera d'arte è uno spazio in cui l'osservatore entra e si mette in tensione con la realtà. Sembra essere un triplice incontro con se stesso, con Dio e con l'altro. Questo incontro è una sorta di "pellegrinaggio artistico".

Parole chiave

Teologia mistica, Religiosità dell'arte, Realizzazione, Contemplazione, Icona, Immagine, Pellegrinaggio

Abstract

The article attempts to describe the encounter with the artwork as a process of realization. The work of art is a space where the observer enters and puts himself in tension with reality. It seems to be a threefold encounter with himself, with God and with the other. This encounter is a kind of "artistic pilgrimage".

Keywords

Mystical Theology, Religiosity of Art, Realization, Contemplation, Icon, Image, Pilgrimage

* Yvonne DOHNA SCHLOBITTEN: Professore straordinario presso la Pontificia Università Gregoriana; dohna@unigre.it



I believe that we have forgotten how to encounter the “being” (Wesen) of the world. The world is often perceived as a danger or a thing to be “used”. In response, we could learn to recognize again everything we encounter in the world as a counterpart. We could understand the world as the place of encounter with God. For this we need mentors/masters who accompany us on the path, a kind of pilgrimage of mystical theology. How can we encounter a work of art?

1. Introduction

My experience two weeks ago: In a small gallery in Trastevere in Rome, a space in which the artists can transform according to their own ideas, Gregorio Botta presented us his works of art in these small rooms that were lined with dark gray placed or illuminated on the wall. What touched me was a “room”, an indefinable area that I can see from a corridor. You first looked into a black hole in which you couldn’t see anything, then suddenly there was a light that slowly brightened, and you saw a wonderful bowl that seemed to be standing in one place without you being able to see it. but it floats in front of you. The light became brighter and brighter, without hurting your eyes, it became so bright that the bowl vanished in front of my eyes.

But it went further. The light became so bright that I felt like I was dissolving in this light, it wasn’t glaring, but so strong that I no longer felt anything around me, I became light. A strong feeling of being there consciously and yet without effort. And everything slowly fell away from me as the light became darker, slowly the bowl appeared in front of me again, still not clear how it could be there one or two meters from the ground. It hurt to search for an explanation, to see clearly what was in front of me. I tried hard to grasp the space, to define, to recognize where it began and ended. It was impossible, everything was bathed in a warm light, everything seemed endless and yet so close, until everything sank into darkness.

I was thunderstruck. This black hole was now more unbearable than before, the first time I saw it and I waited a little impatiently for something that will happen. Now I waited for the light, which after a while took me back in all its power, like a big hug. This feeling of being embraced by light that penetrated every pore. I felt free, from all my egoism. I just felt love, which made me desire to encounter.

Is it as Botta writes: *«So this is what artists do: they bring a world into the world (Boetti) driven by a desire for communion».*

And then again:

«Here. The borders have collapsed. Every separation between the self and the world has collapsed in the torrid forge of a loved and invoked South. The distance that the painter denounces is actually already disappearing. Klee is the moon, the evening, the landscape. Now, after much searching, he is finally ready to merge with painting too. It happens only four days later, and we know it because he himself tells us about his enlightenment in the most intense - and best-known - page of his diary. «I’m stopping work. A sense of comfort penetrates deep into me, I feel safe, I don’t feel tired. Color possesses me. I don’t need to try



to grasp it. It owns me forever, I feel it. This is the meaning of the happy hour: the color and I are one. I'm a painter».²⁴⁷

What is the relation between art, mystical experience and theology?

2. What is Mystical Theology?

- In the *Catholic Encyclopedia* we read:²⁴⁸

«Mystical theology is the science which treats of acts and experiences or states of the soul which cannot be produced by human effort or industry even with the ordinary aid of Divine grace. It comprises among its subjects all extraordinary forms of prayer, the higher forms of contemplation in all their varieties or gradations, private revelations, visions, and the union growing out of these between God and the soul, known as the mystical union. As the science of all that is extraordinary in the relations between the Divinity and the human spirit, mystical theology is the complement of ascetical, which treats of Christian perfection and of its acquisition by the practice of virtue, particularly by the observance of the counsels. The contents of mystical theology are doctrinal as well as experimental, as it not only records the experiences of souls mystically favoured, but also lays down rules for their guidance, which are based on the authority of the Scriptures, on the teachings of the Fathers of the Church, and on the explanations of theologians, many of them eminent as mystics. Its rules and precepts are usually framed for the special use of those who have occasion to direct souls, in the ways of mysticism so as to preserve them from error while facilitating their advancement».

Mystical theology is considered a branch of theology in the Christian tradition that deals with divine encounter and the self-communication of God with the faithful, such as to explain mystical practices and states, as induced by contemplative practices such as contemplative prayer called *theoria* from the Greek meaning contemplation.

- In the book *The Mystical Theology of the Eastern Church* by Vladimir Lossky it says:²⁴⁹

«in a certain sense all theology is mystical, in as much as it shows forth the divine mystery: the data of revelation “the eastern tradition has never made a sharp distinction between mysticism and theology, between personal experience and the diving mysteries and the dogma affirmed by the Church.” The term “mystical theology” denotes the realm of human experience, that which is accessible yet inaccessible; those things understood yet surpassing all knowledge».

- According to William Johnston, until the sixth century the practice of what is now called mysticism was referred to by the term *contemplatio*, c.q. *theoria*. According to Johnston, «[b]oth contemplation and mysticism speak of the eye of love which is looking at, gazing at, aware of divine realities».²⁵⁰

²⁴⁷ Gregorio Botta, “*Pollock e Rothko, il gesto è il respiro*”, Einaudi Stile Libero, 2024.

²⁴⁸ <https://www.newadvent.org/cathen/14621a.htm>

²⁴⁹ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 1976

²⁵⁰ «Contemplative prayer is the simple expression of the mystery of prayer. It is a gaze of faith fixed



- But we also learned in the course that mystical theology includes the night:
 - a. «God as a gift - a flame grows in us - gift is union (psychological, wellbeing) to be filled with Him
 - b. (Living flame) Flame self-givingness - clearing space, make space so that the gift can come, letting go
 - c. (Ascent to Mount Carmel) to take out of the way, that Christ can come – Christ has to do – Making space for the gift, going beyond, being done to Him
 - d. (Journey of faith) he began to speak, this discovery that God himself is able to free us. God makes that space, acts in us as we cannot do it ourselves, Action beyond our sources (Book of the dark) gift of receiving the gift».

«For this privation is one of the conditions required that the spiritual form, which is the union of love, may be introduced into the spirit and united with it. The Lord works all of this in the soul by means of a pure and dark contemplation».

«The *Contemplation* is a dark inflow of God's love. To get there, you need to do all that you can and to pray for help. You can't do it on your own, but it won't happen without your total effort and the dedication of your whole life. Self-denial is needed to overcome the desires of the flesh. Taking up the cross (patience in suffering) is necessary, as there will be much suffering. In fact, you will come to desire the suffering that is the death of self and the participation in Christ's redemption of the world. Spiritual direction is needed. When faced with a choice, always choose what God would have, what flesh doesn't want. The short route is whole-hearted love and utter obedience».

Desire enjoyment in nothing,
 Nor knowing nor having nor being,
 To come to enjoyment in all things,
 To living and loving and seeing.

3. Sketch of John of the Cross

I would like to look at the sketch of John of the Cross and try to explain the connection with mystical theology.

3.1. *Mysticism and art*

What is the religious dimension of art?

This does not derive from the religious character of religion, it is intended that, without deriving from the religious content of the individual opera, it naturally exists and is very significant when it comes to a religious message without a traditional tradi-

on Jesus, an attentiveness to the word of God, a silent love. It achieves real union with the prayer of Christ to the extent that it makes us share in his mystery» (*Catechism of the Catholic Church, 2724*)



tion with words but in an artistic form. There is a variety of religious characteristics that are part of the structure of the opera of the art come tale: in the future, that to that absolute “future”, which does not appear in the world. “*Every true work of art is in its ‘being’ ‘eschatological’ and refers to the world beyond a coming.*”

3.1.1. Icon

We should look at the development of mysticism and art to see that images show us how they want to be viewed. With the icon, to this day, for Christians in some countries, it is the space in which they encounter the presence of the figures depicted. Theologically speaking, the frontal figure, reduced to the minimum, against the golden background is not a work of art, but an Icon. It is a door. When we contemplate the Icon, the door opens and the presence of God is seen. In this way, the Icon becomes a place of encounter by letting us look at the face of Christ or the Sainted depicted. (*volto*).

3.1.2. Narrative cycle

Things were different after Iconoclasm, in the time of Gregory the Great, when he tried to prevent the destruction of the images. There is a break. He suggests functionalizing the images by using them as written sources. They become painted words that follow exactly the wording of the Bible; a *Bibbia Pauperum*. This meant that the pictures could be saved for the church, and from then on the Bible was “read” in the pictures, at a time when people often could not read and write and thus the texts of the Bible in the churches in the narrative scenes were able to “read” and thus learn about God. They learned from the pictures what was right and what was wrong. The didactics of narrative cycles educated people, and they learned from them what God is like. During this time the pictures were not signed, one often did not know who had painted the pictures, but that was not a problem because the canon and content of the pictures was fixed and did not require any personal expression.

3.1.3. Image

Already in the late Middle Ages with Giotto and then in the early Renaissance with humanism, pictures were freed from the role of painting texts and in his book about Giotto, Cennino Cennini explains for the first time not how one has to paint a sacred picture according to a certain canon, but rather how to become an artist. Budding artists needed a master not only to respect but, as Cennino says, to love. It was still important to be an honest and good person. The artist must have a great deal of knowledge, not only the canon of symbols, but also the preparation of colors and the latest scientific findings in other areas. After the apprenticeship, he should break away from his master and find his own personal style, a bit like children who imitate and copy their parents and then go their own way. It is now about a “spiritualization” of the images, as he calls it.



3.2. The artist

The artist and his work are essential. Dante describes very well why the artist's imagination is not just a subjective impression, but why the artist's act of love can bring love into us.

Tell me, please, Love, if my eyes
see the truth of the beauty I aspire to,
or if I have it within me when, wherever I look,
I see the face of this woman sculpted.
It seems to me that I am always creating myself,
and yet I intend to model her face for her.²⁵¹

Guardini's description of this relationship between each other, a proposal from the studio of Michelangelo's writings:

...the human being is confronted with a thing or with a living life, so it is with another human being, the figure is not sent to the essential force, it is to the point of his precious character. [...]. The relationship is different when it comes to the other person in contrast. All the other people agree and determine whether they will be reciprocated. In this way the man does not interact alone with other people, but he also predisposes encounter and realizes this himself in his realization. It is the other side, and the other side you can see that the other side is real, the new one and the other one are still there”.

The artists incarnate their experience with God and their very own path into the work.

3.3. The promise of the work of art

With the image, we not only need the capacity to read the images, but also a sensitivity for individual expression. A Madonna by Leonardo, Michelangelo and Raphael, albeit with the same theme, give completely different insights into the nature of the Madonna, because every artist incarnates his encounter with the depicted theme, he encounters the being that he then visualizes. Something completely new and unique is happening here. So the sketch of John of the Cross, the images are like icons that you can contemplate, or you can read it as a story in order to then imagine something, but rather, the image has the particularity, that it is done by someone, a human being. You complete the image with your personal encounter, to recognize yourself in it. This is a promise. Guardini uses these words:

²⁵¹ Michelangelo:

*Dimmi di grazia, Amor, se gli occhi mei
veggono 'l ver della beltà ch'aspiro,
o s'io l'ho dentro allor che, dov'io miro,
veggio scolpito il viso di costei.
Mi sembra di creare sempre me stesso,
Eppure intendo modellarle il volto suo.*



The tree on the canvas is not like that tree out there in the field. It is not “here” at all, but stands in the space of representation, seen, perceived, filled with the mystery of existence. The painter FORMED it by looking at it and its image is so expressed in the external structure of lines and colors on the canvas that it can reappear in the representation of those who observe this structure. The tree, however, is not sealed in its unreality, but rather raises the hope that one day the world as it should actually exist will actually arise, if it really exists. Thus, art outlines in advance something that is not yet present. but deep down you can feel the promise.²⁵²

This is about the creative process itself. The encounter with God has to do with trust in the work of art that someone has created. This not only requires “being able to read”, but also being able to be “touched”, “given gifts” and ultimately also being open to being looked at. Being able to trust. But who wants to trust in a work of art? We can see this clearly in the drawing of John of the Cross. It is pure experience of an encounter which became form. We look from above, a view of God, on the body that has been martyred and “marked” in a double sense with just a few strokes.

3.4. The observer

One could also say about the observer for John of the Cross. Guardini uses the words:

«It's like the brief silver glance into hot metal - then it is of such delicate beauty, as if by miracle. – Grünewald has it, in Michelangelo, and in others, I have found it. And in such places one looks deeply into the heart of man; Often it is just like a sweet smile that runs quickly, and soon the brow is dark again; the mouth hard! But in this moment you see the child, and if you have seen it, you have to love it».²⁵³

Why does it happen?

However, to this is added a particular effect, specific only to the work of art. It is based on the fact of artistic creativity as such and is the greater the more authentic, pure and powerful. Man is all intent on becoming that image that is assigned to him as a task by his abilities and dispositions. If he now comes across a work of art that has reached maturity and clarity, then this affects his inner availability for change, confirms his desire for transformation and promises fulfillment. From it he therefore derives that peculiar trust that an authentic work of art communicates to those who are sensitive and which has nothing to do with theoretical teaching and incitement. It is the immediate feeling of being able to start again and the will to do it correctly.²⁵⁴



²⁵² Guardini, R. *Ueber das Wesen des Kunstwerks*, p. 47.

²⁵³ Guardini, R. *Ueber das Wesen des Kunstwerks*, p. 47.

²⁵⁴ Guardini, R. *The work of art*, p. 23.



And what happens then could be described like this:

«it is a space into which the observer enters and from which he puts himself in tension with reality. The text on the drawing makes it clear that the miraculous thing is not the world, but the light; the light that forms the world and that brings it into the visible and offers it its Gestalt. Guardini speaks of the «embodied encounter between the eye and light». This encounter is deeply personal and historical and thus reflects the dimension of his Weltanschauung. Art has the ability to unite the person and the world; two phenomenologically linked poles such that one depends on the other: it opens towards the other, it is found in the other, revealing itself in the space and time received; a meeting of the eye and the light that occurs in the incarnation. At this moment the word begins to speak and leads to the moment of revelation».

Couldn't one say that the encounter with the work of art is not only linked to its shape, but to the attitude of the observer. It is a process, which evolves in time.

We always have to ask ourselves: What are we looking for in a work of art? What do we search for? A painted Bible, historical events or theological discussions?

But if our attitude is mystical, we will encounter God, as he revealed Himself in the hand of the artist. Isn't it a pilgrimage?



Indice

Sommario	153
Presentazione	154
Un cammino in discesa (<i>Sal 23</i>) <i>di Tiziano Lorenzin</i>	157
El desierto, una experiencia espiritual. El modelo bíblico <i>di Juan José Bartolomé Lafuente</i>	162
1. Un espacio inesperado	163
1.1. El hecho y su explicación (Nm 13-14)	163
1.2. La memoria como salvaguardia (Dt 8,1-20)	164
2. Un tiempo de rebeldías	164
2.1. Antes de salir (Ex 7,1-10,29)	164
2.2. Antes de entrar (Nm 22-24)	165
2.3. Durante todo el camino	165
3. Un ‘caminar con Dios’ (<i>Miq 6,8</i>)	166
3.1. De la servidumbre al servicio	166
3.2. Del acompañamiento a la alianza	167
Viandanti e pellegrini: sulla stessa via <i>di Salvatore Currò</i>	169
1. Prima di partire	170
2. Prima sosta: il divenire del mondo e il trasformarsi del senso dell’umano	171
3. Seconda sosta: la qualità esodale del cammino credente	172
4. Terza sosta: l’attitudine del viandante (che è in noi e che è nell’altro)	174
5. Quarta sosta: l’attitudine del pellegrino (che è in noi e che è nell’altro)	176



«Alla ricerca del senso della vita»: il giubileo, un pellegrinaggio nella storia

<i>di Angelo Giuseppe Dibisceglia</i>	179
1. Introduzione	180
2. Dall'informazione all'azione	183
3. Alla scuola del magistero pontificio	185
4. Alla scuola del magistero episcopale	188
5. Il Giubileo durante il «secolo lungo»	191
6. «Ecclesia, quid dicis de te ipsa?»	194
7. Conclusione	196

Between “flâneur” and pilgrim: The about various levels of mysticism of travelling on the basis of some poems by Baudelaire, Rilke, Gałczyński and *The Way of a Pilgrim*

<i>di Bernard Sawicki OSB – Chiara Tacchinardi</i>	198
1. Wandering the streets (Baudelaire)	199
2. A multi-faceted pilgrimage (Rilke)	200
3. Christmas and enchanted wanderings (Gałczyński)	204
4. Flaneurism becoming a pilgrimage (<i>The Way of a Pilgrim</i>)	208

La *Stabilitas* della Regola di S. Benedetto come contributo per la celebrazione dell'Anno Santo 2025

<i>di Emma Caroleo</i>	211
Introduzione	212
1. La <i>Stabilitas</i> nel contesto della spiritualità cristiana	213
2. La <i>Stabilitas</i> nella Regola di San Benedetto	215
2.1. Lo scopo della Regola	215
2.2. La <i>stabilitas</i> nel Capitolo 1 della Regola	216
2.3. La <i>stabilitas</i> nel capitolo 58 della Regola	217
2.4. La <i>Stabilitas</i> nei capitoli 2 e 60 della Regola	218
Conclusione	219

“Chi più si affretta, meno velocemente progredisce”**Il ruolo della pazienza negli anni a Littlemore di J. H. Newman**

<i>di Martin Luque</i>	220
1. Solo il tempo può trasformare una posizione in una convinzione	221
2. I tempi dell'attesa	225
3. Conclusione	228



Il cammino come simbolo della vita e occasione per trasformarsi

<i>di Amalia Patrizia Martino</i>	229
1. In viaggio con sé stessi: silenzio, solitudine e consapevolezza	230
2. Il viaggio come esperienza di relazione	232
3. La trasformazione attraverso il cammino	234
4. Rilievi conclusivi: il cammino una scuola di umanità	235
Bibliografia utilizzata nell'articolo	236

«Peregrinos de la esperanza»: El camino de Santiago de Compostela

<i>di Ciro García</i>	237
1. Valoración de la esperanza	238
2. Referente eclesial	238
2.1. La condición peregrina forma parte de la historia de salvación	238
2.1. Es un camino de encuentro y de transformación interior	239
2.2. En búsqueda de verdad y de belleza	239
2.3. Para encontrarse con Dios	239
3. Referente carmelitano	240
4. En peregrinación constante hacia “la cumbre”	241

Vivere in natura, crescere nell'anima

La pratica del survivalismo come pellegrinaggio spirituale e formativo

<i>di Un Survivalista</i>	242
1. Il survivalismo e la domanda di senso che lo abita	243
1.1. Cos'è il survivalismo	243
1.2. Perché fare survivalismo	244
2. Il surviving e una sua valorizzazione cristiana	245
2.1. Riferimenti survivalistici nella storia della salvezza	245
2.2. Temi survivalistici promettenti e cammino cristiano	248
3. Proposte e spunti per un itinerario pastorale	250
3.1. Un buon accesso all'esperienza spirituale cristiana	250
3.2. Un itinerario implicito	251
3.2. Un percorso esplicito	251
Bibliografia e sitografia	253

Who is afraid of Gods' creation?

Educate mentors/masters to accompany others towards a mystical pilgrimage, in the encounter with the world

<i>di Yvonne Dohna Schlobitten</i>	254
1. Introduction	255



2. What is Mystical Theology?	256
3. Sketch of John of the Cross	257
3.1. Mysticism and art	257
3.1.1. Icon	258
3.1.2. Narrative cycle	258
3.1.3. Image	258
3.2. The artist	259
3.3. The promise of the work of art	259
3.4. The observer	260

www.mysterion.it

ANNO 17 NUMERO 2 (2024)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Direttore responsabile: Jesús Manuel García Gutiérrez

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail:* garcia@unisal.it

