

DOSSIER

SAMUELE MARELLI

SPIRITUALITÀ DEL CAMMINO

Il pellegrinaggio come strumento di educazione alla fede





LA STRUTTURA DEL DOSSIER

(DOSSIER in questo numero di febbraio)

Prima parte

L'APPORTO DEL PELLEGRINAGGIO ALLA VITA CRISTIANA

- Il cammino di sequela
- La capacità di interpretare la ricerca spirituale contemporanea
- L'assunzione della radicalità della fede
- La riappropriazione delle radici
- Un originale dispositivo pedagogico
- Una testimonianza convincente
- La potenzialità evocativa dei passi

Seconda parte

POTENZIALITÀ DI UNA PRATICA ANTICA MA SEMPRE NUOVA

- Restituire all'esperienza il suo valore
- Riscattare il corpo da un'interpretazione riduttiva
- Far uscire dal sospetto i sensi materiali
- Vivere il tempo in modo nuovo
- Abitare lo spazio con una consapevolezza più vera
- Ritrovare il centro della propria esistenza

(STUDIO nel numero di marzo)

Terza parte

LA GIORNATA MONDIALE DELLA GIOVENTÙ NELLO STILE DEL PELLEGRINAGGIO

- Il cammino
- L'essenzialità
- La fraternità
- Il sacrificio

BIBLIOGRAFIA MINIMA

PRIMA PARTE



L'apporto del pellegrinaggio alla vita cristiana

Il cammino di sequela

L'idea della vita cristiana come cammino e pellegrinaggio prende forma in modo evidente a partire da un'intelaiatura formata da tre dimensioni di sviluppo, in riferimento al motivo, ai contenuti e alla meta dell'esistenza stessa del cristiano.

Quanto al *motivo*: essa è cammino perché Gesù ha camminato; deve sentirsi in cammino perché il suo Signore e Maestro l'ha preceduta e le ha indicato e tracciato la strada da percorrere con la sequela. Quanto ai *contenuti*: la sostanza del suo cammino deve essere quella del cammino di Gesù; cammino di fede come costruzione della propria esistenza e vicenda storica su Dio e in Dio; cammino come impegno dinamico per la diffusione del Regno, peregrinazione per le strade del mondo come testimonianza e realizzazione della fraternità tra gli uomini a gloria di Dio Padre e Signore di tutti. Quanto alla *meta*: la realizzazione della pienezza della giustizia del Regno, già anticipata nel Cristo risorto nella potenza di Dio, ma da conseguire anche come frutto della collaborazione dei discepoli lungo il loro cammino terreno nella direzione del futuro della storia, la nascita di un'umanità nuova ove Dio in Cristo sia tutto in tutti.¹

¹ G. IAMMARRONE, *Riflessione teologica sul pellegrinaggio*, 158.



Il pellegrinaggio e la metafora del cammino rappresentano la chiave di lettura privilegiata anche per comprendere l'identità di Gesù, ovvero dell'uomo-Dio. Così C. Bobin tratteggia poeticamente la sua figura, proprio partendo dal suo cammino incessante.

Cammina. Senza sosta cammina. Va qui e poi là. Trascorre la propria vita su circa sessanta chilometri di lunghezza, trenta di larghezza. E cammina. Senza sosta. Si direbbe che il riposo gli è vietato. [...] Se ne va a capo scoperto. La morte, il vento, l'ingiuria: tutto riceve in faccia, senza mai rallentare il passo. Si direbbe che ciò che lo tormenta è nulla rispetto a ciò che egli spera. Che la morte è nulla più che un vento sulla sabbia. Che vivere è come il suo cammino: senza fine.²

« Impressiona
effettivamente,
leggendo
i Vangeli,
l'itineranza
di Gesù durante
gli anni della
vita pubblica »

Gesù stesso dice di sé che «Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (Mt 8,11). Impressiona effettivamente, leggendo i Vangeli, l'itineranza di Gesù durante gli anni della vita pubblica; a differenza del Battista, che esercita la sua missione in un luogo stabile e preciso, il Messia sceglie un'esistenza nomade molto simile a quella di un viandante.

Non solo Gesù è sempre in cammino, ma egli è anche «un tutt'uno con il suo stesso camminare» a tal punto da affermare solennemente: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6). Questa affermazione è considerata da molti il vertice della teologia del cammino e si colloca nel contesto dei discorsi dell'addio pronunciati dopo la lavanda dei piedi, quando Gesù annuncia ai discepoli che sta per andare dal Padre per preparare un posto per loro. Nell'autorivelazione che Gesù fa di se stesso

² C. BOBIN, *L'uomo che cammina*, Qiqajon, Magnano 1998, 9;11.

l'accento principale cade su «io sono la via». I termini verità e vita chiariscono e motivano il senso in cui Gesù può essere la via. Egli è la via al Padre, perché rivela la verità che conduce alla vita e perché è lui stesso la vita e dà la vita a chi crede in lui. Chi vuole andare al Padre di cui Gesù ha parlato in Gv 14,2, può farlo solo attraverso di lui. Gesù è la via al Padre.³

Dunque si potrebbe tradurre il detto di autopresentazione di Gesù come

«Io sono la via, perché sono la verità e anche la vita». Secondo questa lettura i predicati «verità» e «vita» hanno valore esplicativo; spiegano perché Gesù si designa come via verso il Padre: perché egli è la verità e la vita.⁴

La sapienza cristiana ha sempre guardato al pellegrinaggio come ad uno strumento privilegiato per mettersi alla sequela di Cristo. Mentre ai tempi di Gesù la sequela implicava il percorrere concretamente insieme a lui le strade della Galilea, oggi la stessa espressione significa un appello interiore a percorrere la strada della conformazione a Cristo a partire dalla propria unicità; tant'è che il verbo "seguire"

non significa soltanto camminare dietro a qualcuno, ma ha anche un'accezione temporale. Un giorno "segue" l'altro, producendo un allacciamento causale. Da una certa convinzione "conseguono" determinati effetti che condizionano il mio modo di vivere. Seguire qualcuno comporta anche una certa coerenza. Se seguo Gesù, la mia vita deve essere orientata a lui. Per questo la tradizione spirituale ha spesso affiancato al concetto di sequela quello dell'imitazione (*imitatio*).⁵

« La sapienza cristiana ha sempre guardato al pellegrinaggio come ad uno strumento privilegiato per mettersi alla sequela di Cristo »

La capacità di interpretare la ricerca spirituale contemporanea

Il pellegrinaggio rappresenta certamente un gesto avvincente, capace di destare il desiderio mediante un'attrazione per certi versi misteriosa e inspiegabile quanto reale e profonda. Ancora di più questa pratica della pietà popolare sembra capace di interpretare e incarnare a pieno titolo la spiritualità contemporanea. Il pellegrinaggio infatti, nonostante rappresenti un gesto che affonda le sue profonde radici nell'antichità del cristianesimo, viene spesso assunto oggi da chi lo compie come un'esperienza tipicamente contemporanea per vivere la fede o meglio per cercare la propria dimensione spirituale più vera. La pratica del cammino si rivela così spesso come strumento prezioso per accompagnare una ricerca iniziale della fede, così tipica del cristianesimo contemporaneo, soprattutto in ambito giovanile. Il pellegrinaggio infatti

³ G. IAMMARRONE, *Riflessione teologica sul pellegrinaggio*, 64-65.

⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni (Capitoli 13-17)*, San Paolo, Milano 1995, 127.

⁵ A. GRÜN, *Una sola cosa con Dio. La spiritualità del pellegrinaggio*, Gribaudi, Milano 2009, 127.

« Il pellegrino postmoderno può essere considerato come colui che si colloca sulla soglia in una pluralità di declinazioni »

corrisponde profondamente ai bisogni di un cristianesimo germinale, incipiente e incompleto ma anche promettente e certamente sempre a rischio, poiché «può crescere e svilupparsi in forme profetiche, ma può anche confondersi con un certo spirito del mondo e perdere il suo sapore»⁶.

Il gesto del pellegrinaggio, attraverso la sua forte carica esperienziale, può contribuire non poco nell'assunzione personale ed esistenziale della fede, proponendosi come pratica liminale, cioè capace di abitare la soglia. Infatti il pellegrino postmoderno può essere considerato come colui che si colloca sulla soglia in una pluralità di declinazioni; tale soglia rappresenta il confine incerto tra il credere e il non credere, ma anche tra la religione rivelata e la spiritualità personale e ancora tra la ricerca direzionata e il vagabondaggio errante.

Il credente postmoderno si mantiene al confine della fede istituzionale, con un atteggiamento oscillatorio tra il distacco e l'adesione, secondo le circostanze. Questa posizione di confine è la distanza sufficiente per sviluppare liberamente un lavoro di selezione e ricomposizione continua dei valori cristiani.⁷



6 S. PAGANI, *Cristianesimo germinale. Esperienza giovanile e accompagnamento alla fede*, in «La Rivista del Clero Italiano» 90 (2009) 19.

7 A. MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede*, 308.

Il pellegrinaggio rappresenta pertanto una pratica profondamente avvincente e pienamente corrispondente alle attese e ai bisogni di una fede germinale, in quanto la sua caratteristica di esperienza liminale lo libera dai pregiudizi negativi di cui risentono altre pratiche religiose. Il cammino viene vissuto da chi lo compie come una pratica la cui dimensione spirituale non è troppo rigida e si presta alla possibilità di essere declinata personalmente; questa apparente debolezza del pellegrinaggio rappresenta perciò nel contempo anche la sua forza. Il pellegrino che sceglie di mettersi in cammino da un lato si trova a vivere un'esperienza di ricerca spirituale estremamente coinvolgente, dall'altro non si compromette troppo in una pratica eccessivamente regolamentata e posta sotto il controllo dell'autorità ecclesiale. Il cammino si pone come gesto liminale della fede e si offre a chi vive la stagione della ricerca embrionale come interessante possibilità e affascinante opportunità. L'esperienza del pellegrinaggio costituisce una pratica avvincente per l'uomo contemporaneo perché si affida all'intuizione estetica più che alla soggettività critica in un contesto culturale nel quale

il crollo dell'epistemologia razionalista e positivista ha spinto l'uomo postmoderno a tornare all'esperienza estetica come fonte di significato. [...] La critica post-moderna ha messo tra parentesi tutti i sistemi ideologici del passato, preferendo ripartire dai frammenti di senso che emergono dal vissuto riflesso.⁸

Certamente tutto questo può generare non poche ambiguità e non sfocia sempre in un percorso spirituale con un approdo sicuro nella fede della Chiesa.

Per molti questa coscienza religiosa si ferma alla collazione delle emozioni che scuotono l'animo, per altri diventa un cammino simbolico che non porta necessariamente al Dio rivelato. Il carattere emozionale della fede, fondata sull'esperienza, può spingere a rinunciare alla razionalità, certificando la verità del proprio vissuto in base al raggiungimento del benessere psichico. Quando l'esperienza non arriva alla maturazione di idee contro-intuitive e trascendenti del divino, non possiamo parlare propriamente di esperienza religiosa, ma al massimo di pienezza emozionale.⁹

Tuttavia, nonostante esista il rischio di trasformare il pellegrinaggio in un'occasione per consumare esperienze estetiche appaganti che non veicolano significati, bisogna riconoscere che la religiosità esperienziale offre la possibilità di un accesso alla fede diverso da quello dottrinale che la tradizione ci consegna, spesso ormai incapace di interpretare il moderno desiderio di Dio. Il pellegrino vive una religiosità fortemente connotata dal punto di vista esperienziale, nella quale a prevalere è la dimensione corporea, affettiva, emozionale e rituale che lo aiuta a sentire il proprio corpo in armonia con l'anima. L'esperienza estetica

« Il pellegrino vive una religiosità fortemente connotata dal punto di vista esperienziale, nella quale a prevalere è la dimensione corporea, affettiva, emozionale e rituale che lo aiuta a sentire il proprio corpo in armonia con l'anima »

⁸ A. MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede*, 298.

⁹ *Ivi*, 300.

della fede rappresenta il processo attraverso il quale si prende coscienza del proprio sentire riuscendo ad arrivare a dargli un significato; d'altra parte anche «le neuroscienze hanno confermato che l'esperienza religiosa ha un fondamento corporeo ed emozionale, in cui ragione ed emozione si integrano nella percezione del sacro»¹⁰.

Il più grande pregio di tale pratica della pietà popolare, ovvero quello di interpretare il moderno desiderio di Dio, costituisce dunque nel contempo anche la sua più vistosa ambiguità, insita nei fenomeni della soggettivazione delle credenze, della riduzione mistico-esoterica e di una sorta di ecumenismo dei valori che tale pratica può veicolare. Urge pertanto una risignificazione cristiana del pellegrinaggio, in grado di valorizzarne le risorse specifiche nell'ottica dell'appropriazione soggettiva dell'oggettivo della fede. L'importanza di una tale risignificazione trova la sua esigenza anzitutto nel fatto che

proprio perché all'interno della cultura moderna dell'individuo sono state trasformate in una riserva di segni e di valori che non s'inseriscono più in appartenenze precise né in comportamenti regolati dalle istituzioni, le stesse religioni e i gesti religiosi tendono a presentarsi come una materia simbolica estremamente malleabile, che dà luogo a trattamenti/esiti diversi a seconda dei gruppi che vi attingono.¹¹

« Tale pratica può essere l'inizio promettente di un cammino, mediante l'assunzione di un gesto liminale capace di interpretare e sostenere un cristianesimo germinale »

Se invece la pratica del pellegrinaggio saprà salvaguardare la trascendenza, mantenendosi nell'alveo delle esperienze ecclesiali, potrà realmente divenire un efficace strumento capace di custodire e trasmettere una spiritualità in grado di incrociare e corrispondere ai bisogni di senso dell'uomo di oggi.

L'esperienza estetica del pellegrinaggio appare così significativamente aderente e strutturalmente pertinente alle dinamiche spirituali contemporanee poiché permette di risvegliare la sensibilità umana generando emozioni profonde che muovono nella ricerca il senso. Questo certo non è tutto, ma può essere l'inizio promettente di un cammino, mediante l'assunzione di un gesto liminale capace di interpretare e sostenere un cristianesimo germinale.

L'assunzione della radicalità della fede

Se è vero – come è stato detto – che il pellegrinaggio costituisce spesso un'esperienza liminale della fede, capace di avvicinare e di costituire per molti un primo tentativo di avvicinarsi al mondo dell'interiorità e della spiritualità, è altrettanto vero che questo gesto può anche incarnare il desiderio di una più significativa esperienza di radicalità evangelica. Nel primo caso il pellegrinaggio rappresenta una soglia d'ingresso nei confronti dell'esperienza cristiana, nel secondo costituisce invece un'immersione più profonda e coraggiosa dell'esistenza credente.

¹⁰ /vi, 301.

¹¹ /vi, 20-21.

Nel contesto attuale viene certamente più sottolineata la prospettiva che riconosce il pellegrinaggio come strumento iniziatico della fede; effettivamente questo avviene piuttosto frequentemente, con diversi gradi di consapevolezza e di tematizzazione. Non manca però anche chi sceglie la pratica del cammino come misura alta della vita cristiana e come strumento per progredire nel percorso di fede.

La pratica del pellegrinaggio, per quanto spesso edulcorata dai racconti che tendono a farne emergere il carattere più romantico, si caratterizza anzitutto per il notevole impegno che richiede, da diversi punti di vista. Il pellegrinaggio implica una fatica nel distacco iniziale della partenza, ma anche nel cammino, nell'estrema sobrietà, nell'esposizione diretta alla natura e agli altri e all'imprevisto, nel diventare stranieri, nel silenzio e nella preghiera. Nonostante tutto questo, l'esperienza assume un fascino irresistibile per coloro che cercano Dio; il richiamo del cammino si manifesta attraverso il suo essere occasione privilegiata e possibilità promettente di vivere la radicalità della fede.

Il pellegrinaggio rappresenta per chi lo compie un'esperienza di bellezza estremamente esigente e proprio per questo capace di interpretare un bisogno di vivere il Vangelo senza sconti. La radicalità della fede del pellegrino è da intendersi alla stregua di una rinuncia a tutto ciò che ostacola la sequela e un'assunzione di tutto quello che invece la favorisce, per poter così andare alla radice della propria fede. La radicalità non ammette compromessi o accomodamenti, né dispone di vie

« Il pellegrinaggio rappresenta per chi lo compie un'esperienza di bellezza estremamente esigente e proprio per questo capace di interpretare un bisogno di vivere il Vangelo senza sconti »



di fuga: in tal senso il pellegrinaggio si propone sempre di essere un'esperienza integrale, totalizzante e perciò estremamente provocante. La radicalità è perciò segno di un bisogno di profonda verità: solo quando si scava a fondo si trova l'acqua più pura e solo quando ci si immerge in profondità si scoprono le perle più preziose. Proprio per questo il pellegrinaggio, attraverso il suo statuto di gesto esigente e di pratica per molti versi fortemente esigente, si propone come strumento estremamente pertinente per chi desidera progredire nel cammino spirituale scegliendo di vivere le condizioni che consentono di propiziare la radicalità della fede: abbandono e fiducia, ma anche povertà e rinuncia e ancora perseveranza e coraggio. Il mettersi per strada, mentre esprime già un po' la scelta della radicalità evangelica, vorrebbe nel contempo comprenderla meglio e sostenerla ma anche propizziarla ulteriormente.

« Il mettersi per strada, mentre esprime già un po' la scelta della radicalità evangelica, vorrebbe nel contempo comprenderla meglio e sostenerla ma anche propizziarla ulteriormente »

La riappropriazione delle radici

L'esperienza del pellegrinaggio consente a chi ne fa esperienza di acquisire una modalità molto intensa del fare memoria, ponendosi così in un'alternativa originale e feconda rispetto al generale oblio che segna l'epoca contemporanea. Va infatti riconosciuto che «il nostro tempo è diventato fragile. Amputato dalla durata, spera poco. Desidera con grande fatica».¹² Ancora, per descrivere la nostra epoca

potremmo dire che l'uomo di oggi, facendo *tabula rasa* del passato, ha dimenticato il tempo da cui veniva, e ha perso così la leva che permetteva il movimento verso il futuro. Credendo solo al presente, si è arenato nel tempo individualistico, ciclico e circolare, come avveniva nelle culture pagane. Si è fermato sul filo del vuoto tra ciò che lascia e ciò verso cui va. Ha perso il cammino, il senso della storia che è anche l'intelligenza del tempo.¹³

Il pellegrinaggio si propone come una pratica capace di riconquistare la perduta armonia della temporalità mediante la sua spiccata attitudine ad abitare la storia. Il pellegrino compie un gesto molto antico, che ha caratterizzato il cristianesimo quasi fin dal suo sorgere e affonda le sue profonde radici nella storia biblica del popolo d'Israele. Tutto questo gli consente di non appiattirsi sul presente, ma di dare spessore alla dinamica temporale mediante una rinnovata consapevolezza di appartenere al grande fiume della storia del cristianesimo. D'altra parte il pellegrino compie questo gesto antico non per un certo gusto quasi archeologico fine a se stesso, oppure per fuggire dal presente, o ancora per assecondare una sorta di nostalgia per un passato idealizzato che non c'è più; il gesto antico del pellegrino è abitato dalla profonda consapevolezza che il frequentare il passato aiuta a vivere con più ricchezza il presente e a pensare con più ponderazione il futuro.

Il richiamo al passato nel pellegrinaggio avviene in modo particolare

¹² C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 116.

¹³ *Ivi*, 115.



attraverso i segni posti sul cammino che permette di fare «memoria dei tanti pellegrini di cui si seguono le orme; memoria dei santi che hanno indicato una via affascinante; memoria della fede dei padri, che ha lasciato segni stupendi nell'arte, nelle tradizioni e nella cultura».¹⁴ Il pellegrino vive questa possibilità di memoria concreta e feconda come un'opportunità promettente, al modo di una «memoria non oppressiva, ma stimolante percepita come facente parte della propria esistenza presente»¹⁵. Perciò il pellegrinaggio può anche e persino «riannodare i fili di quel rapporto tra generazioni che è essenziale alla vita (non solo a quella biologica, ma alla vita dello spirito e dell'anima) e che è visto-samente in crisi».¹⁶

Il pellegrinaggio è perciò un gesto che permette di vivere un esercizio continuo della memoria, variamente declinato: si passa così dalla memoria di sé e della propria esistenza, alla memoria dei pellegrini delle epoche passate, a quella della storia richiamata dai segni della fede posti lungo il cammino, fino alla memoria dei santi che si incontrano e ai quali ci si affida. L'esercizio della memoria proprio del pellegrino non è tuttavia un semplice riportare qualcosa all'attenzione della mente, ma si sostanzia invece, grazie alle condizioni particolarmente favorevoli che crea l'esperienza del cammino a passo d'uomo, in una modalità del ricordare piuttosto densa e intensa, capace di creare

« Il pellegrinaggio è un gesto che permette di vivere un esercizio continuo della memoria, variamente declinato »

¹⁴ P. GIULIETTI, *Attualità del pellegrinaggio*, 22-23.

¹⁵ *Ivi*, 22.

¹⁶ *Ivi*.



una virtuosa interazione tra chi ricorda e l'oggetto del suo ricordo. La memoria del pellegrino supera così gli spazi angusti di una semplice conoscenza del passato, per proiettarsi verso una nuova modalità di ricordare, foriera non solo di consolante compagnia e di profonda consapevolezza, ma anche di rinnovata possibilità di futuro. Il pellegrinaggio assume così i tratti di un camminare nella memoria, ma anche quelli del respirare a pieni polmoni nella storia e ancora quello del radicarsi fiducioso nel solco della temporalità; attraverso questo esercizio il pellegrino riconosce e sperimenta il carattere estremamente promettente della memoria, poiché comprende che il passato è sempre, almeno in qualche misura, padre del presente e del futuro. La memoria del pellegrino è dunque una memoria viva ed efficace, impegnativa e necessaria, grata e qualche volta persino commossa.

« Il pellegrinaggio si rivela anche strumento particolarmente pertinente per accompagnare l'esperienza spirituale personale e comunitaria »

Un originale dispositivo pedagogico

Il pellegrinaggio si rivela anche strumento particolarmente pertinente per accompagnare l'esperienza spirituale personale e comunitaria, in quanto rappresenta un importante e originale dispositivo in grado di supportare una vera e propria pedagogia della fede.

Il pellegrinaggio agisce in tal senso come un sacramentale, ovvero come uno strumento e un'occasione per vivere il rapporto con Dio a partire dalla recezione del dato antropologico e creaturale che riconosce l'uomo come una realtà dinamica e dunque sempre protesa verso

una maggiore perfezione rispetto al dato di partenza. Certo, nella maggior parte dei casi «siamo dinanzi ad una dinamica di ricerca spirituale discreta, che ricorre all'universo delle rappresentazioni religiose messe a disposizione, colte in un contesto di radicale separazione dal mondo quotidiano»¹⁷; proprio perché separa dal mondo ordinario, il pellegrinaggio diviene il contesto ideale nel quale poter sperimentare una lettura diversa della realtà, liberata dalle preoccupazioni e dai legami della vita ordinaria.

La pedagogia della fede messa in atto dal pellegrinaggio si fonda, come nel caso della liturgia, sulla dimensione rituale, ovvero su un'azione simbolica ripetibile in grado di stabilire una discontinuità nei confronti del linguaggio ordinario.

Una delle caratteristiche principali della ritualità è certamente costituita dal fatto che essa mira a essere operativa. A differenza dei discorsi scientifici che partecipano del *logos*, cioè del discorso costruito (bio-logia, socio-logia, musico-logia, teo-logia...), la ritualità partecipa, come dice il suo nome, dell'*ergon* che, appunto in opposizione a *logos*, designa l'azione, l'opera. [...] per noi occidentali, sempre portati a voler dominare il mondo a furia di idee, l'accettazione di questo tipo di linguaggio, più di ordine comportamentale (e pragmatico) che mentale (e semantico), è difficile.¹⁸

Il rito parla dunque nell'azione poiché si sostanzia in un avvenimento mediante un linguaggio simbolico che si ripete ogni volta con lo stesso funzionamento. La fede non può che istituirsi in forma religiosa e dunque rituale. Il pellegrinaggio in particolare, rispetto alla ritualità più strettamente liturgica, presenta molta diversità poiché non prevede uno spazio separato da quello sociale ma attraversa invece luoghi profani, anche se segnati talvolta da riferimenti religiosi. Rispetto al linguaggio liturgico ordinario, precisamente regolamentato e fortemente clericalizzato, la dimensione liturgica del pellegrinaggio appare più libera e duttile poiché si presta ad essere singolarmente interpretata dalla libertà del soggetto; è una liturgia laica e variamente declinabile. Del resto nella tradizione cristiana il pellegrinaggio non è mai stato un gesto obbligatorio ma sempre lasciato alla libera decisione dei fedeli. Questo carattere di devozione complementare ha consentito di mantenere una ritualità piuttosto definita ma non eccessivamente cristallizzata, in grado di essere riconosciuta da tutti ma anche capace di lasciarsi interpretare con grande libertà.

La ritualità del pellegrino non agisce nella logica del rito iniziatico ma secondo quella del rito di passaggio. Mentre nei riti iniziatici i tempi sono gerarchicamente predefiniti, la durata del pellegrinaggio è lasciata alla libertà di chi lo intraprende; inoltre questi riti sono funzionali alla struttura sociale poiché prevedono un riposizionamento rispetto al contesto della socialità religiosa. Nulla di tutto questo avviene invece

« La ritualità del pellegrino non agisce nella logica del rito iniziatico ma secondo quella del rito di passaggio »

¹⁷ *Ivi*, 33.

¹⁸ L.M. CHAUVET, *I sacramenti*, Ancora, Milano 1997, 144-145.



nel pellegrinaggio, la cui ritualità non comporta un passaggio di stato sociale ed ecclesiale come nel caso dell'iniziazione, ma solo un passaggio spirituale ed esistenziale. Nella storia l'unica eccezione a questo si ritrova in quella particolare forma di cammino che è rappresentata dal pellegrinaggio nella sua forma

penitenziale, assunto dal sistema sacramentale medievale della penitenza ecclesiastica, comminato per espiare le colpe e reintegrare nella comunità religiosa e civile. Per i penitenti del medioevo il pellegrinaggio era obbligatorio, mentre per gli altri pellegrini era solo un atto di devozione.¹⁹

Il pellegrinaggio cristiano, se non si può definire come un rito iniziatico, si può invece considerare certamente come un rito di passaggio, poiché crea una forte separazione non solo dagli spazi e dai tempi ordinari, ma anche dalle loro logiche. Infatti «la separazione segnata dal pellegrinaggio obbliga ad uscire dal tempo e dallo spazio sottoposto alle regole mondane per entrare in un altro mondo simbolicamente creato dal rito»²⁰, in tal senso «il pellegrinaggio cristiano è un processo di distacco dall'idolatria dal mondo e di partecipazione all'esodo di Cristo verso il Padre».²¹

19 A. MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede*, 392.

20 *Ivi*, 391.

21 *Ivi*.

Una testimonianza convincente

Le prospettive analizzate finora istruiscono e attestano la realtà del pellegrinaggio come esperienza paradigmatica di vita cristiana in riferimento al percorso spirituale di chi lo compie. Tuttavia appare utile ricordare che il gesto del mettersi in cammino verso una meta in una prospettiva di ricerca spirituale, non coinvolge solo chi lo compie, ma in qualche modo, almeno di riflesso, può rappresentare per altri una forma originale di testimonianza della fede.

Va anzitutto precisato che il pellegrinaggio, anche quando viene compiuto in solitaria, non è mai da considerarsi alla stregua di un gesto privato. Assistiamo oggi infatti ad una generale riduzione di significato che tende a conferire in automatico alle esperienze personali un carattere privato, sottraendole così alla possibilità di qualsiasi tipo di condivisione. Se a questo aggiungiamo poi la progressiva restrizione – per non dire la quasi totale eliminazione – della religione dallo spazio pubblico, si comprende bene l'urgenza di nuove forme di testimonianza. Accanto alle processioni, peraltro ormai quasi scomparse nelle aree urbane dell'occidente, il pellegrinaggio rimane l'unica pratica religiosa capace di abitare stabilmente lo spazio pubblico. Ciò avviene per di più senza alcuna opposizione, anche da parte della cultura laica; anzi, quest'ultima sembra riconoscere il valore del pellegrinaggio quanto meno sotto il versante sociale e culturale, al punto che diverse istituzioni civili e laiche addirittura ne promuovono lo sviluppo.

Nel contesto culturale odierno il pellegrinaggio si presta molto bene ad essere testimonianza credibile e convincente di una fede viva, concreta e sempre in ricerca. Per la verità in ogni epoca i pellegrini hanno costituito un forte richiamo nei confronti di quanti venivano in contatto con loro o venivano a conoscenza in qualche modo delle loro gesta. Tutto questo oggi appare decisamente amplificato dall'evidenza che nella nostra epoca così potentemente segnata dall'avvento della tecnologia, l'esperienza del pellegrinaggio appare, nella sua semplicità, un'avventura estrema che fa molto pensare.

La testimonianza del pellegrinaggio si presta oggi ad essere favorevolmente accolta per una serie di ragioni. La prima risiede certamente nel fatto che il pellegrino non proclama la fede semplicemente con le parole, ma parla con la sua vita e con la scelta di vivere, almeno per un certo lasso di tempo, un'esistenza profondamente alternativa e sicuramente non convenzionale; da qui scaturisce la domanda, su cosa lo muove e chi glielo fa fare.

Oltre a ciò la testimonianza del pellegrino è credibile perché non è ostentata; il gesto che compie risulta normalmente sconosciuto ai più e non ha la pretesa del mostrarsi a qualcuno, poiché è un gesto estremamente personale. Tutto ciò permette di riconoscere nel pellegrinaggio un'esperienza di profonda verità e di squisita genuinità che si oppone ad una certa forma di culto forse un po' troppo esibita.

Ancora, il pellegrinaggio risulta convincente per il legame che è capace

« Nel contesto culturale odierno il pellegrinaggio si presta molto bene ad essere testimonianza credibile e convincente di una fede viva, concreta e sempre in ricerca »

di creare tra la dimensione religiosa e la natura, a partire dalla spiccata sensibilità ecologica della nostra epoca, ormai divenuta il pilastro del nuovo ecumenismo culturale. Il pellegrinaggio rappresenta in tal senso «un rito di sintesi tra sentimento cosmico e rivelazione cristiana, infatti il cammino trasforma ogni simbolo naturale che incontra e ne fa un rimando simbolico ai cieli nuovi e terra nuova del Regno»²². Il gesto di cercare Dio attraversando a piedi luoghi naturali spesso ancora incontaminati, non solo implica una evidente forma di rispetto per l'ambiente naturale, ma ancor più riconosce la sacralità insita in esso a partire dal legame tra il creato e il creatore.

Il pellegrinaggio possiede perciò, oggi più che mai, un'intrinseca eloquenza capace di scuotere l'uomo contemporaneo dal torpore con il quale spesso vive l'esperienza della fede. Il pellegrino infatti non è semplicemente un uomo che crede, ma rappresenta più in profondità il prototipo di colui che si lascia interrogare dalla sua fede e gli concede ampi spazi di cittadinanza nel concreto della sua esistenza, tendenzialmente senza zone d'ombra. Tutto questo oggi affascina incredibilmente e interPELLa vigorosamente.

La potenzialità evocativa dei passi

Per il cristiano che si mette in marcia, il pellegrinaggio non costituisce solo la metafora del cammino della vita e neppure rappresenta semplicemente uno strumento di ricerca spirituale, ma si sostanzia, forse prima ancora, in un segno capace di evocare potentemente la vera meta dell'esistenza umana, che è l'incontro con Cristo in vista dell'oltre escatologico. Scegliere il cammino

è rendersi conto di essere permanentemente in pellegrinaggio, solo che la meta non è più un santuario, ma il santuario per eccellenza: la dimora eterna, la condizione nuova di vita preparata da Dio per i suoi figli.²³

Il pellegrinaggio sostiene la tensione escatologica attraverso il suo essere quasi una grande soglia sull'*eschaton* poiché «alimenta la nostalgia del cielo attraverso la venerazione dei santi, della beata Vergine Maria e attraverso la memoria dei fedeli defunti»²⁴. D'altra parte la scrittura insiste nel richiamare questo orizzonte quando ricorda che possediamo la filiazione divina (1 Gv 3,14) così come la caparra del Regno (Ef 1,14); ancora le scritture fanno riferimento alla malinconia dell'esilio (2 Cor 5,6) ma anche al desiderio della meta (Fil 1,23), all'attesa (Tt 2,13) e alla grazia di meritare la beatitudine (Mt 25,31).

Proprio a partire dalla prospettiva escatologica il pellegrinaggio assume il significato di un viaggio sulla via del ritorno. D'altra parte il viag-

« Proprio a partire dalla prospettiva escatologica il pellegrinaggio assume il significato di un viaggio sulla via del ritorno »

²² Ivi, 326.

²³ P. GESSAGA, *Il viaggio del pellegrino. Vivere è camminare verso l'infinito*, IPL, Milano 2019, 88.

²⁴ Ivi, 338.



gio di ritorno rappresenta un'importante metafora della condizione umana come testimoniano tante narrazioni letterarie a partire dall'Odissea: l'uomo è da sempre mosso dal desiderio e dalla nostalgia del tornare a casa. È bene però chiarire che il pellegrinaggio, inteso come viaggio di ritorno, non significa

un ritorno al passato. Non bisogna pensare a una dinamica regressiva di rifiuto della vita e della storia. "Tornare" non significa "tornare indietro", bensì *risalire all'essenziale*, a ciò che ci riguarda profondamente e ci invita a una condizione più vera.²⁵

Il pellegrino compie un viaggio verso casa abitato dalla consapevolezza che

la casa dell'uomo non è in se stesso, l'uomo è in cammino verso casa. Ma finché è in cammino non si sentirà mai a casa. Troverà una casa in cui stabilirsi definitivamente solo quando uscirà da se stesso e si metterà in cammino verso Dio [...] finché non si soffermerà più su ciò che è effimero ma arriverà finalmente a Dio, presso il quale sarà sempre "a casa". Allora, più che colui che è rimasto a casa sua, sarà il pellegrino che si schiuderà al mistero dell'esistenza umana: che siamo sempre in cammino, in cammino verso casa: "Dove mai andiamo – sempre a casa".²⁶

Il pellegrinaggio interpreta questa dinamica del tornare a casa secondo

25 R. MANCINI, *Il viaggio come ritorno*, 21-22.

26 A. GRÜN, *Una cosa sola con Dio. La spiritualità del pellegrinaggio*, Gribaudi, Torino 2009, 148.

« Il pellegrinaggio interpreta la dinamica del tornare a casa secondo la duplice modalità del cercare e dell'attendere »



la duplice modalità del cercare e dell'attendere poiché «noi possiamo, e, certo, dobbiamo metterci in ricerca, in cammino, ma in questo cammino ci sarà dato di scoprire, anzitutto, che ancor prima di cominciare a cercare, noi siamo cercati»²⁷. Il viaggio di ritorno non si realizza però mai come semplice conferma di ciò che già siamo, ma «ci fa nascere a una nuova identità che ancora non conosciamo e che tuttavia corrisponde alla verità del nostro essere»²⁸. Il pellegrinaggio perciò non sorge mai «soltanto da un nostro desiderio, perché il desiderio stesso, che ne siamo coscienti o no, viene suscitato da un richiamo, da un invito»²⁹, sorge da una vocazione, da un appello potente di Dio a tornare presso di lui. Questo è anche lo scopo e il fine ultimo del pellegrinaggio: diventare il più possibile una cosa solo con Dio, sostenendo l'attesa e la speranza del suo ritorno e della comunione piena e definitiva con lui. Il pellegrinaggio costituisce perciò un paradigma eccellente ed un'evocazione potente nei confronti del cammino verso il Regno poiché

« Il pellegrinaggio
costituisce
un paradigma
eccellente ed
un'evocazione
potente
nei confronti
del cammino
verso il Regno »

aiuta a prendere coscienza della prospettiva escatologica dentro la quale si muove la vita del cristiano: tra l'oscurità della fede e la sete di visione, tra la fatica del cammino e l'attesa del riposo, tra l'affanno dell'attività e il desiderio della serena contemplazione.³⁰

²⁷ *Ivi*, 22-23.

²⁸ *Ivi*, 23-24.

²⁹ *Ivi*, 24.

³⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, n. 286.

SECONDA PARTE



Potenzialità di una pratica antica ma sempre nuova

Restituire all'esperienza il suo valore

Il pellegrinaggio è uno strumento antico che ci consegna un metodo di ricerca spirituale forse troppo sottovalutato, a partire anche dalla considerazione del fatto che una delle derive contemporanee più pericolose e diffuse nel vivere il cristianesimo oggi è quella di approssicare l'esperienza credente al pari di una semplice conoscenza razionale o alla stregua della comprensione di una dottrina. La cultura contemporanea è fortemente caratterizzata, almeno nel mondo occidentale, da un accesso al sapere largamente diffuso che, insieme a molte conseguenze positive, porta con sé però il rischio di un nuovo gnosticismo, o perlomeno di una riduzione del sapere ad una teoria ideale sganciata dalla pratica effettiva. In questo solco, la tentazione è perciò quella di ridurre tutto alla dimensione intellettuale, certamente indispensabile, ma incapace da sola di guidare l'uomo alla conoscenza personale e complessiva della verità.

Ma chi ha stabilito quale debba essere lo strumento nella ricerca di Dio? Il problema è che è stato deciso debba essere la sfera intellettuale l'*unico* strumento certo usabile, perché in questo modo ciò che viene trovato può essere comunicato ad un altro ed inconfutabilmente provato. [...] Ma se invece – dato che non è un *ciò* ma un *Tu* l'oggetto della ricerca – Dio avesse deciso di farsi trovare solo da coloro che ne fanno esperienza personale? Stando così le cose di Dio lo puoi trovare solo tu, e non un altro al tuo posto che possa dirti: «Ok, se mi paghi bene per il tempo che ti dedico puoi metterti comodo in poltrona ed ora ti spiegherò tutto e ti dimostrerò con chiarezza l'esistenza di Dio». Anche perché, alla fine, il vero problema non è tanto che Dio esista o meno, ma *chi* Dio sia.¹

« Urge considerare un'altra strada nella ricerca di Dio; serve un metodo che sappia superare la parzialità di un approccio solo intellettuale »

Non è possibile perciò pensare ad un approccio settoriale nell'esperienza della fede. Urge considerare un'altra strada nella ricerca di Dio; serve un metodo che sappia superare la parzialità di un approccio solo intellettuale, senza rifiutare in toto questa prospettiva ma ricomprendendola in un approccio sinfonico più complessivo e capace di coinvolgere tutto l'umano. Soprattutto, è necessario che tale metodo risulti effettivamente praticabile e realmente desiderabile. Proprio per l'acquisizione del primato dell'esperienza come metodo di ricerca

il cammino fu veicolo di ortodossia e di ortodossa trasmissione della fede della Chiesa. Nel Cammino si allontanavano i pericoli dell'eresia ariana. A nessun pellegrino era di scandalo l'umanità reale di Cristo, viandante con il viandante, Dio fatto uomo nel cammino degli uomini. Il pellegrino sa molto bene che Dio ha reso concreta la salvezza nel suo Figlio-uomo e, per questo, sa nello stesso tempo che è buona la connessione della salvezza con la valorizzazione dei tempi, dei luoghi, dei simboli, dei segni dei quali Dio si serve per avvicinarsi agli uomini.²

L'esperienza del pellegrinaggio è sempre esperienza unitaria di sé. Non elimina affatto i pensieri e non distoglie dalla riflessione e dalla preghiera, ma colloca tutto questo all'interno di una serie di dialettiche che, creando confini, *de*-finiscono. Così si impara ad abitare quella terra di mezzo sottesa tra realtà e idealità, tra corpo e anima, tra materia e pensiero. L'esperienza di ricerca mediante il cammino ci aiuta ad evitare le

diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nomadismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza.³

Il metodo di ricerca intrinseco al pellegrinaggio è perciò decisamente

1 D. GANDINI, *La meta e la via: il pellegrinaggio a piedi di preghiera e di ricerca*, in *La strada buona. Appunti dopo Santiago*, a cura di P. ASOLAN – D. GANDINI, Marietti, Genova 2008, 33.

2 P. ASOLAN, *Una chiamata a vivere secondo lo Spirito: il pellegrinaggio a Santiago*, in *La strada buona. Appunti dopo Santiago*, a cura di P. ASOLAN – D. GANDINI, Marietti, Genova 2008, 67-68.

3 FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 222.

diverso da quello puramente intellettuale e concettuale, tanto da collocarsi agli antipodi rispetto a quest'ultimo; tale metodo si potrebbe definire come metodo esperienziale complessivo basato sull'immersione nel reale concreto.

Il pellegrinaggio utilizza l'esperienza come metodo di ricerca. L'atteggiamento disincantato e scettico e anche un po' annoiato, tipico della ricerca meramente intellettuale, è agli antipodi dello stupore dei pellegrini, atteggiamento che rivela una apertura reale della persona ad accorgersi di ciò che accade.⁴

Il camminare costituisce lo strumento privilegiato che permette realmente di fare esperienza vera e feconda della realtà, perché proprio camminando si va incontro ad essa e ci si entra dentro in profondità. Tutto questo nel pellegrinaggio avviene attraverso la pratica del cammino. C'è un legame significativo tra la scelta di camminare e il modo di guardare al reale. Del resto, è importante fare memoria del fatto che

il salto evolutivo del genere umano, diventato capace di elaborare logica e sentimento, coincide con il raggiungimento della stazione eretta e della capacità di camminare con due gambe: l'ominide era curvo in se stesso, guardava la terra, l'*Homo sapiens sapiens* guardava avanti a sé e scrutava il cielo.⁵

« Il camminare costituisce lo strumento privilegiato che permette realmente di fare esperienza vera e feconda della realtà, perché proprio camminando si va incontro ad essa e ci si entra dentro in profondità »



4 D. GANDINI, *La meta e la via: il pellegrinaggio a piedi di preghiera e di ricerca*, 35.

5 R. RUSSO, *L'arte di camminare. Per fare ordine della propria vita*, Terra Santa, Milano 2018, 98.



Il cammino, rappresenta perciò molto più di un contesto estetizzante e avventuroso; esso si colloca all'interno della ricerca di senso dell'uomo, non semplicemente su un piano strumentale ma come vera e propria scelta metodologica.

L'esperienza è un metodo corretto di ricerca perché non esclude nulla di ciò che siamo. Solo la ricerca tramite esperienza consente di rispettare l'unità della persona. Devo cercare «tutto intero» e non solo intellettualmente. [...]. C'è qualcosa di fondamentalmente sbagliato nell'idea che si possa giungere alla verità attraverso un percorso esclusivamente individuale e mentale. Sarebbe corretta la ricerca intellettuale – forse – se fossimo sfere pulsanti di energia che volano nell'aria. Siamo invece il mistero che siamo, spiriti incarnati, siamo «persone».⁶

Lo stesso metodo esperienziale, è stato scelto da Gesù con i primi discepoli a partire dalla logica del "vieni e vedi" (Gv 1,39); mediante l'esperienza si comprende molto di più, molto più a fondo e anche più a lungo. Tale comprensione supera la semplice conoscenza razionale, collocandosi ad un livello cognitivo più profondo, facendo riferimento al «fenomeno conoscitivo della "realizzazione", cioè dell'improvviso, inatteso, commovente comprendere, magari anni e anni dopo, come un sobbalzo interiore colmo di stupore»⁷. La comprensione mediante esperienza rinuncia non solo ad ogni forma di intellettualismo, ma rifugge allo stesso modo improbabili illuminazioni sulla verità.

Non ce la si cava così a buon mercato – salvo sublimi eccezioni peraltro possibili, perché nulla è impossibile a Dio – non è conoscibile in questo modo la verità. Non la folgorazione rivelatrice ma la consapevolezza. [...] La consapevolezza non sempre lucida, non sempre dicibile, eppure consapevolezza.⁸

6 D. GANDINI, *La meta e la via: il pellegrinaggio a piedi di preghiera e di ricerca*, 35.
7 *Ivi*, 37.
8 *Ivi*, 39.

Per questo i pellegrini «non tengono più l'esistenza separata in cassetti stagni»⁹ poiché nel cammino «il loro corpo e la loro anima respirano all'unisono»¹⁰; essi non sono migliori degli altri uomini, ma hanno qualcosa che li distingue radicalmente dagli intellettuali poiché direbbero di sé: «non siamo il popolo del dubbio, ma il popolo della domanda, di coloro che cercano davvero, con la vita intera e non soltanto con le conversazioni da salotto»¹¹. La forma di sapere che assume il pellegrino chiede perciò il coinvolgimento di tutto l'umano, a partire dal corpo e dai sensi; non dunque un sapere colto e raffinato ma un sapere esistenziale.

Riscattare il corpo da un'interpretazione riduttiva

Il cristianesimo non è solo religione rivelata ma anche una religione incarnata. Tra i tre monoteismi, solo il cristianesimo si fonda sulla partecipazione totale di Dio nei confronti della realtà dell'uomo, fino all'evento dell'Incarnazione. Il cristiano non può prescindere dal corpo, non solo a partire dal semplice dato antropologico che come uomo lo pone naturalmente in questa prospettiva, ma anche in virtù della logica dell'incarnazione che è appello a riconoscere nel corpo lo strumento di salvezza e il luogo teologico proprio della rivelazione di Dio.

Nel corpo che mi accomuna a ogni uomo e al tempo stesso mi personalizza, proprio lì è incisa la mia unicità, la mia irripetibilità, ma anche la mia chiamata a esistere con gli altri, grazie agli altri e per gli altri: il corpo è appello e memoriale della vocazione di ogni uomo alla libertà e alla responsabilità.¹²

Il corpo è perciò via di Dio verso l'uomo ma nel contempo via dell'uomo verso Dio. Il cristianesimo ha da sempre riconosciuto la centralità del corpo nell'economia salvifica

come ben espresso dall'espressione patristica "*caro cardo salutis*", "la carne è il cardine della salvezza". Possiamo dire che il cammino di Dio verso l'uomo dall'atto creazionale e attraverso l'intera storia della salvezza non è altro che il progressivo e continuo tendere di Dio alla corporeità. "Il fine di tutto l'agire di Dio è la corporeità" ha affermato il teologo Friedrich Oetinger.¹³

Nonostante i pregiudizi negativi ereditati dalla filosofia greca e in particolare dal pensiero di Platone, nella visione cristiana il corpo non è considerato alla stregua di «un fardello fastidioso, ma è *responsabilità che personalizza*. Giovanni Paolo II ha affermato: "Il Creatore ha assegnato come compito all'uomo il corpo"¹⁴. In tale prospettiva, è necessario

« Il corpo è via di Dio verso l'uomo ma nel contempo via dell'uomo verso Dio »

⁹ J. T. MENDONÇA, *Una grammatica semplice dell'umano*, Vita e Pensiero, Milano 2021, 101.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ D. Gandini, *La meta e la via: il pellegrinaggio a piedi di preghiera e di ricerca*, 29.

¹² L. MANICARDI, *Il corpo*, Qiqajon, Magnano 2005, 11.

¹³ *Ivi*, 13.

¹⁴ *Ivi*, 10.

« Non solo il corpo è il nostro modo di essere nel mondo, ma è anche la condizione di possibilità di una vera esperienza spirituale »

superare il dualismo secondo il quale la realtà corporea opacizza in qualche misura lo spirituale, per sposare invece convintamente l'idea che il corpo, nella sua materialità, è condizione per vivere lo spirituale e rimando alla trascendenza. Non solo il corpo è il nostro modo di essere nel mondo, ma è anche la condizione di possibilità di una vera esperienza spirituale. La concezione biblica del corpo prende nettamente le distanze da una logica spiritualistica, poiché «essa difende una visione unitaria dell'essere umano, dove il corpo non è mai un rivestimento esterno del principio spirituale»¹⁵. Il corpo rappresenta invece il luogo proprio dello spirituale e la sua condizione di possibilità.

Come afferma Louis-Marie Chauvet: «Il più spirituale non avviene altrimenti che nella mediazione del corporeo. Potremmo adattare dunque la frase di Nietzsche «c'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore sapienza» dicendo che «c'è più spiritualità nel nostro corpo che non nella nostra migliore teologia».¹⁶

Si tratta allora di imparare ad abitare e interpretare il corpo, cogliendo i molteplici rimandi inscritti in esso a partire dalla prospettiva della simbolicità.

Dire che la corporeità è un *linguaggio simbolico* significa pensare il corpo come luogo privilegiato e iniziale di tutto *l'esprimersi infinito* di una persona. [...] Il linguaggio corporeo ha come caratteristica propria la capacità di dire con la sua semplice presenza *qualcosa di nuovo o di inedito*; nello stesso tempo, però, *si supera continuamente* e non riesce mai ad esaurire quello che vuole comunicare.¹⁷

Il corpo è dunque sacramento della persona e costituisce per l'uomo nel contempo limite e possibilità; nel definire la persona e stabilire i suoi confini esso rappresenta una soglia di accesso alla realtà. Il racconto della creazione esprime bene il senso del corpo come segno dell'immagine e della somiglianza dell'uomo con Dio; ciò comporta per l'uomo la possibilità, mediante il corpo, di instaurare la relazione con Dio, con il creato e con l'altro.

Il corpo ci ricorda l'evento e la realtà "spiritualissima" per cui ciò che noi siamo sta nello spazio di una relazione, è dono. "Noi siamo dialogo", ci dice il nostro corpo. Il corpo è appello e chiamata, in esso è insita una parola, una vocazione. Il corpo è apertura allo spirito: nulla di ciò che è spirituale avviene se non nel corpo.¹⁸

Anche la preghiera è sempre esperienza corporea e non può prescindere dalla postura del corpo; così come pensare in movimento non è la stessa cosa che pensare fermi, allo stesso modo avviene per la pre-

15 J. T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante. Tempo e promessa*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 17.

16 *Ivi*, 17-18.

17 S. PAGANI, *Le parole dell'amore. Corporeità e comunicazione nella relazione affettiva*, San Paolo, Milano 2004, 30.

18 L. MANICARDI, *Il corpo*, 49.



ghiera. Non possiamo pensare la relazione con Dio a prescindere dalla nostra corporeità. La pratica del pellegrinaggio permette di recuperare la dimensione corporea e integrarla all'interno del percorso spirituale personale, superando così il rischio di una spiritualità disincarnata e perciò non propriamente cristiana. La cultura contemporanea muove infatti da un nuovo paradigma epistemologico poiché

dopo il razionalismo, l'attuale epistemologia si fonda sulla conoscenza di sé e del mondo a partire dalla percezione corporea, di cui la ritualità cristiana è una mediazione. Attraverso il corpo l'uomo risale alla conoscenza psicologica, spirituale e cosmica di sé in relazione al mondo. L'uomo postmoderno è soggetto «estetico», aperto ad una conoscenza olistica, di cui il linguaggio simbolico è uno strumento.¹⁹

A partire dal coinvolgimento corporeo, il pellegrinaggio si può allora definire come una sorta di «mistica esteriore»²⁰ nella quale lo spirito e il corpo si chiamano in causa continuamente e reciprocamente. La pratica del cammino è perciò profondamente cristiana poiché riabilita il corpo conferendogli pienezza di senso. Nel pellegrinaggio tutto avviene attraverso il corpo: il pensiero e la preghiera, la meraviglia e la fatica, la percezione e il movimento, la scoperta e l'incanto.

Il cammino è dunque esaltazione dell'esperienza corporea, non certamente nella linea mondana dell'accondiscendenza al piacere o dell'idolatria nei confronti del corpo stesso, ma nella prospettiva cristiana della valorizzazione di quest'ultimo in ordine all'apertura nei confronti

« A partire dal coinvolgimento corporeo, il pellegrinaggio si può allora definire come una sorta di "mistica esteriore" »

¹⁹ A. MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede*, 28.

²⁰ V. TURNER – E. TURNER, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997, 53.

« Riabilitare il corpo significa necessariamente anche riattivare la percezione sensoriale come strumento indispensabile per il cammino spirituale »

della continua rivelazione che Dio fa di se stesso all'uomo. A partire dalla creazione

si è stabilita un'affascinante e indissolubile alleanza: quella che unisce spiritualità divina e vitalità terrena. E dove potremmo mai sperimentare lo spirito di Dio, se non nei confronti della carne che si è fatta vita? Come potremmo entrare in contatto con il suo corpo se non a partire dal fango?²¹

È Dio stesso dunque che ha stabilito il corpo come luogo dell'alleanza con lui. Nella creazione, il corpo è immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen 1,27). Se è perciò sempre vero che il corpo costituisce una sorta di lingua materna di Dio, questo è tanto più vero nel contesto dell'esperienza del pellegrinaggio nel quale tutto ci parla ancor più attraverso il corpo.

Far uscire dal sospetto i sensi materiali

Riabilitare il corpo significa necessariamente anche riattivare la percezione sensoriale come strumento indispensabile per il cammino spirituale. Si tratta di combattere l'atrofia dei sensi che spesso caratterizza il rapporto di Dio con l'uomo: «*Accende lumen sensibus* (Illumina i sensi), recitava un'antica invocazione liturgica, non lasciando spazio a dubbi sulla necessità del coinvolgimento dei sensi nell'espressione del credo»²². D'altra parte questa atrofia dei sensi pare essere uno degli



²¹ J. T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, 17.

²² *Ivi*, 20.

esiti dell'eccesso di stimoli nei quali siamo immersi, che spesso giunge fino alla vertigine e alla convulsione. Può avvenire per gli uomini, quanto la scrittura attribuisce agli idoli: «Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano, dalla gola non emettono suoni» (Sal 115,5-7). Il fatto di essere dotati di organi sensoriali, non consente tuttavia *tout court* all'uomo di sperimentarsi efficacemente attraverso di essi: la corporeità dell'uomo è invece sempre intenzionale, poiché è la libertà che attraverso la fruizione sensoriale attribuisce i significati alla realtà.

I sensi corporei vanno riabilitati dall'isolamento nel quale sono stati relegati per secoli dalla tradizione spirituale. Prova di tale oblio è il fatto che il linguaggio più usato per definire la spiritualità è quello dell'interiorità extrasensoriale, come a dire che

il cammino che ci conduce a Dio è essenzialmente un esercizio interiore, che costringe a relativizzare i sensi del corpo, se non a rinunciarvi. [...] Il divino è mistero. La via per raggiungerlo passa attraverso la rottura dei legami con il mondo, quello abituale e quotidiano, per accedere allo spazio interiore, la vera dimora che custodisce religiosamente Dio». ²³

Per la verità, non si può dire che i sensi non siano stati considerati nella storia della spiritualità; è più onesto riconoscere che essi sono stati oggetto di attenzione solo nella loro dimensione più spirituale, mediante un procedimento tendente a riflettere sull'anima ciò che valeva per il corpo. Si è così cristallizzato un dualismo perfetto a partire dal quale i sensi naturali venivano visti come facoltà del corpo utili a fare esperienza delle cose della realtà naturale, mentre alla stessa stregua, ma in senso opposto, i sensi spirituali erano ritenuti capaci di penetrare le realtà divine. Non solo una profonda distinzione dunque, ma una marcata opposizione, come nel caso di Origene di Alessandria che già nella prima metà del III secolo sosteneva la tesi per cui i sensi spirituali sono tanto più efficaci quanto l'uomo riesce a separarsi dall'esperienza corporea. Senza semplificare troppo una questione assai complessa, si può però riconoscere in buona approssimazione che

il paradigma dominante della relazione fra sensi naturali e spirituali è stato in larga misura (e in parte lo è ancora) quello della contrapposizione: un'idea del lavoro spirituale più come affermazione di una rottura che come costituzione di un'unità. ²⁴

In realtà, appare evidente, anche se ancora per nulla scontato, che tra sensi spirituali e materiali non c'è alcuna contrapposizione, ma profonda continuità, poiché la vita, come del resto la natura umana, è unica e intera.

« Appare evidente, anche se ancora per nulla scontato, che tra sensi spirituali e materiali non c'è alcuna contrapposizione, ma profonda continuità »

²³ J. T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, 15.

²⁴ Ivi, 47.

Jung diceva: «Mi sembra che faccia la volontà di Dio soltanto colui che cerca di realizzare la sua natura umana e non colui che fugge davanti a questo fatto». La nostra umanità è sempre spirituale, o almeno conserva in sé questa possibilità [...]. Dio ci viene incontro sul più quotidiano, più comune e più vicino dei portali: quello dei cinque sensi. Sono grandi passaggi di ingresso e di uscita dell'umanità che viviamo. Dobbiamo imparare a riconoscerli come luoghi teologici, come territorio privilegiato non solo del manifestarsi di Dio, ma della nostra relazione con lui.²⁵

Appare pertanto urgente «recuperare il posto del corpo dei sensi nella vita spirituale dell'uomo, uscendo da dicotomie che troppo spesso ingabbiano la vita spirituale stessa»²⁶. L'importanza della questione è legata al fatto che solo a partire da tale assunto si può ammettere l'esistenza di una santità della carne e non solamente di una santità dello spirito. Possiamo dunque affermare che «vi è un infinito mistero in ogni senso»²⁷ e che in virtù di questo si può sostenere che «i sensi hanno a che fare con il senso: lì si cela la loro attitudine intrinsecamente spirituale»²⁸. Inoltre, proprio i sensi ci permettono di non cadere in una spiritualità intimistica e puramente interiore, totalmente ripiegata sul soggetto, senza relazionalità e senza esteriorità; essi sono un dono prezioso che va custodito «attraverso l'attenzione e la vigilanza. Allora essi saranno la memoria del carattere spirituale del corpo e della santità della carne»²⁹.

La pratica del pellegrinaggio implica un forte apporto dei sensi. Il camminare a piedi «è un'esperienza sensoriale totale, in cui nessuno dei sensi è trascurato»³⁰; di più, la marcia rappresenta una possibilità di esercitare i sensi in modo pienamente umano, evitandone da una parte l'atrofia anoressica e dall'altra l'ipertrofia bulimica. Il cammino permette ai sensi di adempiere pienamente al loro compito di porta sul reale, ma insieme consente di non sovraccaricarli a tal punto da depotenziarli. Così, mentre si cammina, si ascoltano i rumori della natura e della vita degli uomini senza esserne storditi, si sperimenta l'attenzione dello sguardo contemplativo che rifugge la voracità delle immagini, si perviene ad un'esperienza tattile con la terra che può essere interiorizzata, si sentono gli odori e i profumi della natura lasciandosi inebriare e si riconducono i sapori alla semplicità originaria che conferisce un *surplus* di gusto.

Camminare significa uscire dal proprio contesto di vita e aprirsi al mondo; la percezione della realtà si trasforma perché cambia la prospettiva e l'angolazione da cui guardiamo. Questo consente di percepire la realtà con tutti i sensi.³¹

25 *Ivi*, 48.

26 L. MANICARDI, *Il corpo*, 42.

27 *Ivi*, 48.

28 *Ivi*.

29 *Ivi*, 51.

30 D. LE BRETON, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano 2013, 23.

31 F. BALBO, R. BERTOGGIO, *Pregare con i piedi. Spiritualità del cammino*, Ancora, Milano 2008, 40.

« La
pratica del
pellegrinaggio
implica un
forte apporto
dei sensi »

Soprattutto, questa cura di un esercizio dei sensi secondo una misura autenticamente umana che si opera mediante l'esperienza del pellegrinaggio, permette ai sensi stessi di giungere al compimento della loro natura, che è quella di introdurre l'uomo a tutta la realtà, senza escludere nulla, compresa la dimensione della trascendenza. Il camminare a piedi permette perciò di sperimentare una nuova pedagogia dei sensi e di riappropriarsi della loro grammatica originaria in ordine all'introduzione totale alla realtà e all'apertura verso ciò che la trascende.

Se è vero che «ogni epoca deve reinventare da sé il progetto della spiritualità»³², l'antica pratica del pellegrinaggio può essere oggi ripresa e reinterpretata alla luce delle nuove istanze culturali e delle attuali sensibilità spirituali; del resto, ciò non significa

scoprire *ex nihilo*. Si tratta invece di rileggere, di trovare una nuova ermeneutica, di azzardare una nuova sintesi, di proporre, a partire dall'atto del credere ma anche dall'atto del vivere, una nuova grammatica della saggezza»³³.

Si tratta cioè di recuperare un legame originario smarrito nel tempo: quello tra sensi e senso, tra percezione e significato, tra immanenza e trascendenza.

« Il camminare a piedi permette perciò di sperimentare una nuova pedagogia dei sensi e di riappropriarsi della loro grammatica originaria in ordine all'introduzione totale alla realtà e all'apertura verso ciò che la trascende »



32 J. T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, 33.

33 *Ivi*.



Vivere il tempo in modo nuovo

Oltre che a riabilitare il corpo e riattivare i sensi, le dinamiche antropologiche sottese nell'esperienza del pellegrinaggio consentono di compiere un'altra operazione, oggi particolarmente decisiva, che consiste nel riappropriarsi del tempo mediante un modo di viverlo pienamente umano e proprio per questo anche realmente spirituale.

La dimensione temporale dell'esistenza è tanto pervasiva quanto al tempo stesso per certi versi sfuggente alla percezione umana, poiché parlare del tempo e pensare ad esso significa anzitutto riferirsi «ad una dimensione che ci eccede, ci precede, ci accompagna e ci segue»³⁴. Lo stesso Papa Francesco ha ricordato diverse volte nel suo magistero l'importanza di questa dimensione affermando che «il tempo è superiore allo spazio»³⁵, richiamando così la sfida decisiva dell'istruire i criteri del nostro essere nel tempo.

L'esponenziale aumento della velocità ha contribuito moltissimo a rivoluzionare il modo di percepire i tempi individuali e sociali della vita e ha trasformato dall'interno lo stile della relazione tra gli uomini. La velocità non dà tempo al tempo; vengono meno, di conseguenza, quei processi di sedimentazione che non possono essere ridotti o concentrati. La frenesia prodotta dalla tecnologia espone il tempo al dominio della dimensione quantitativa e porta allo smarrimento del piacere e

« Le dinamiche antropologiche sottese nell'esperienza del pellegrinaggio consentono di riappropriarsi del tempo mediante un modo di viverlo pienamente umano e proprio per questo anche realmente spirituale »

³⁴ L. MANICARDI, *Il tempo e il cristiano*, Qiqajon 2000, 7.

³⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 222.

del senso della lentezza. La logica dominante nei confronti del tempo è dunque quella della fruizione vorace, intesa come massimizzazione quantitativa delle possibilità: manca però il tempo di qualità. L'uomo contemporaneo appare perciò agitato, confuso, affannato e disorientato nell'uso del tempo, come si evince dalla nitida analisi di Z. Bauman secondo il quale l'uomo postmoderno passa con leggerezza da un giorno all'altro, nella sensazione di vivere solo il presente, senza passato né futuro³⁶. Non è perciò facile per l'uomo contemporaneo

trovare il suo passo. La dispersione temporale le toglie l'equilibrio. Essa si agita. Non esistono più ritmi e cicli sociali stabiliti che possano alleviare la nostra gestione del tempo. La crescente molteplicità di decorsi temporali possibili esige troppo e sovraeccita l'individuo. La mancanza di direttive temporali non ci porta affatto a una maggiore libertà ma a una perdita di orientamento.³⁷

La pratica del pellegrinaggio introduce chi lo compie in una nuova e più matura esperienza del tempo, mediante la possibilità di vivere un tempo continuo, all'interno del quale i diversi attimi si susseguono con coerenza e continuità, ma anche offrendo l'occasione di vivere un tempo ritmato, non più succube dell'arbitrio schizofrenico ma sapientemente cadenzato a partire dagli stessi ritmi dalla natura, del corpo e dello spirito. Il pellegrinaggio rappresenta dunque uno strumento opportuno per sperimentare nel concreto della propria esistenza personale un'autentica ecologia del tempo che permette di ritrovare il vero senso del tempo stesso.

All'interno di questa cornice di senso, l'esperienza del pellegrinaggio vorrebbe porsi l'ambiziosa pretesa di proporre una vera e propria pedagogia del tempo mediante l'assunzione della lentezza come condizione per riappropriarsi della densità qualitativa del tempo: «il tempo, è forse la più evidente scoperta del pellegrino, è il primo fattore di cui egli si appropria»³⁸.

La logica sottesa dal pellegrinaggio non chiede tanto di fare di più, quanto di fare meglio e più volentieri; la prospettiva dell'efficienza è così soppiantata da quella dell'efficacia, mediante il chiaro rifiuto della dittatura della velocità.

La lentezza del camminare permette di accedere ad una dimensione nuova della vita a partire dalla quale si dischiude un'inedita esperienza del tempo, più feconda e appagante: «nella civiltà delle macchine e nella cultura del macchinismo in cui siamo immersi la velocità è un valore assoluto. Camminare è un atto di insubordinazione a questa ideologia, a questa tirannia»³⁹. Sottrarsi all'egemonia della velocità significa dilatare la meraviglia di ogni istante e restituire intensità alla vita.

« Il pellegrinaggio rappresenta uno strumento opportuno per sperimentare nel concreto della propria esistenza personale un'autentica ecologia del tempo che permette di ritrovare il vero senso del tempo stesso »

36 Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma 2005.

37 B.-C. HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Vita e Pensiero, Milano 2009, 41.

38 R. TANTARELLI BACCARI, *Introduzione, in Il santo viaggio. Appunti di pastorale del pellegrinaggio*, a cura di P. ASOLAN, Lateran university Press, Roma 2013, 12.

39 A. LABBUCCI, *Camminare, una rivoluzione*, Donzelli, Roma 2011, 27.

Lo scrittore Luis Sepúlveda, autore di una favola preziosa, intitolata *Storia di una lumaca che scopri l'importanza della lentezza*, arriva perfino ad attribuirle il valore di un comportamento di rottura, di un gesto rivoluzionario: "È una nuova forma di resistenza, in un mondo dove tutto è troppo veloce. E dove il potere più grande è quello di decidere che cosa fare del proprio tempo."⁴⁰

« La marcia del pellegrino consente di apprendere la difficile e paradossale arte di indugiare sulle cose »

La marcia del pellegrino consente di apprendere la difficile e paradossale arte di indugiare sulle cose. Camminando, il corpo conferisce un ritmo sostenibile anche all'anima, poiché la velocità «non permette al pensiero di approfondirsi, di arrischiarsi lontano, di slanciarsi verso qualcosa di veramente altro. Non è più il pensiero a dettare il tempo, ma il tempo a dettare il pensiero»⁴¹.

Scegliere la lentezza significa percorrere un cammino di liberazione che permette di disintossicarsi dall'affanno concentrandosi sull'essenziale, imparando a rinunciare al superfluo.

Abbiamo bisogno di una lentezza che ci protegga dalle precipitazioni meccaniche, dal gesto cieco e compulsivo, dalla parola ripetuta e banale. [...] La Lentezza mette in atto una fuga dallo schema; osa trascendere il meramente funzionale e utilitaristico.⁴²

La lentezza si traduce anche in quell'arte di indugiare che si oppone all'aumento della velocità che costituisce il motore dell'epoca moderna; oggi infatti «non si è più capaci di soffermarsi, di indugiare»⁴³ e «l'esperienza della durata è diventata davvero rara»⁴⁴.

La lentezza del camminare a piedi consente di assecondare il ritmo naturale della vita, rinunciando a strumenti artificiali in nome dell'accelerazione. Il ritmo del cammino allora non è solo quello del corpo di ciascuno, ma anche quello del creato, delle giornate e delle stagioni. Per certi versi, durante il cammino

svanisce la nozione del tempo, il viaggiatore è in un tempo rallentato a misura del corpo e del desiderio. L'unica fretta, a volte, è quella di arrivare prima del calar del sole. L'orologio cosmico è quello della natura e del corpo, non quello della cultura con la sua meticolosa divisione del tempo. [...] Il viandante afferra il suo tempo, non si lascia afferrare dal tempo.⁴⁵

C'è poi «un legame segreto fra lentezza e memoria, fra velocità e oblio»⁴⁶, poiché «il grado di lentezza è direttamente proporzionale all'intensità della memoria; il grado di velocità è direttamente propor-

40 R. RUSSO, *L'arte di camminare*, 48-49.

41 B.-C. HAN, *Il profumo del tempo*, 125.

42 J. T. MENDONÇA, *Una grammatica semplice dell'umano*, 75.

43 B.-C. HAN, *Il profumo del tempo*, 43.

44 *Ivi*.

45 D. LE BRETON, *Il mondo a piedi*, 118.

46 E. KAGGE, *Camminare. Un gesto sovversivo*, Einaudi, Torino 2018, 31.



zionale all'intensità dell'oblio»⁴⁷; proprio per questo il ritmo del cammino propizia notevolmente la capacità di ricordare e di raccogliersi. Riscoprire la lentezza porta a vivere assaporando l'istante, inteso come «il nodo mistico in cui la storia divina e quella umana si intersecano»⁴⁸; infatti «nulla di ciò che conosciamo è più simile all'eternità se non l'istante»⁴⁹ a tal punto che esso può essere pensato quasi alla stregua di un ottavo sacramento. L'istante rappresenta

« Riscoprire la lentezza porta a vivere assaporando l'istante »

l'unico contatto tra le infinite possibilità dell'amore divino e l'esperienza mutevole e progressiva dell'umano. È il fango in cui la vita si modella e si scopre. È il fragile ponte di corda che unisce il tempo e la promessa. [...] La mistica dell'istante ci rimanda così al cuore di un'esistenza autentica, insegnandoci a essere davvero presenti, a vedere in ogni frammento l'infinito, ad ascoltare il mormorio dell'eternità in ogni suono, a toccare l'impalpabile con i gesti più semplici.⁵⁰

In questa prospettiva, il senso del camminare lento si dispiega in un triplice movimento: «non farci mettere fretta; accogliere il mondo; non dimenticarci di noi strada facendo»⁵¹.

L'esperienza del pellegrinaggio permette così di riguadagnare l'immenso dono del tempo, spesso smarrito nell'esistenza quotidiana a partire dall'ossessiva preoccupazione di valorizzarlo spremendolo al massimo. Proprio in virtù di questo, «concedersi un tempo per fare un pellegrinaggio non significa svagarsi, ma esprimere la propria signoria sul tempo e aprirsi alla possibilità di sperimentare il tempo gratuito»⁵².

47 *Ivi*.

48 J. T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, 43.

49 *Ivi*.

50 *Ivi*, 43-44.

51 A. LABBUCCI, *Camminare, una rivoluzione*, 38.

52 A. MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede*, 429.

« Il cammino vorrebbe aiutare chi lo compie a riscoprire il dono del tempo affinché ne possa fare tesoro nella vita ordinaria »

Il cammino vorrebbe pertanto aiutare chi lo compie a riscoprire il dono del tempo affinché ne possa fare tesoro nella vita ordinaria.

La generalmente breve esperienza del pellegrinaggio non ha tuttavia solo la pretesa di ristabilire il senso pieno del tempo da un punto di vista esistenziale, ma mira anche ad introdurre chi lo compie ad un tempo sacro che ha il sapore dell'eterno; infatti

il pellegrinaggio permette all'uomo postmoderno di scoprire che la propria vita non è un susseguirsi di momenti più o meno emozionanti senza continuità, destinati a consumarsi nell'oblio della morte, ma un cammino verso il compimento della vita.⁵³

Il pellegrinaggio non si propone così come semplice strumento di rigenerazione del tempo umano, ma come preziosa occasione per sperimentare «una parentesi nel tempo lineare attraverso ritmi che si sincronizzano con quelli dell'eterno, simbolicamente espresso dal ciclo cosmico, dal ciclo del sole e della luna, dal ciclo stagionale e da quello vitale»⁵⁴. Il tempo del pellegrino assume così la duplice caratteristica di tempo ritmato e di tempo rituale proprio perché «il tempo cristiano segue un movimento a spirale verso l'eterno, progredendo verso un destino salvifico trascendente»⁵⁵.

Il tempo di cui il pellegrino fa esperienza è dunque un tempo estremamente originale e necessario: il suo flusso non è segnato da urgenze, istinti o necessità ma dai ritmi della preghiera, dei passi e dei cicli naturali ed è inscritto in una nuova ritualità. Perciò



53 *Ivi*, 430.

54 *Ivi*.

55 *Ivi*, 431.

andare in pellegrinaggio significa affermare la Signoria divina sul tempo della propria vita. Il tempo del pellegrinaggio cristiano esprime la libertà dell'uomo che non vuole sottostare alle necessità della natura o dell'economia e cerca un momento di pienezza di vita. [...] Nel tempo governato dai ritmi tecnologici che trasformano la pienezza del tempo in intensità produttiva, il ritmo del pellegrinaggio apre ad un tempo di riposo spirituale, antidoto alla depressione e allo stress.⁵⁶

La pratica del cammino introduce il cristiano ad un'inedita esperienza del tempo che lo proietta decisamente oltre la semplice dimensione cronologica, verso l'eternità che costituisce la pienezza del tempo e insieme il suo compimento. Proprio quando si giunge a sperimentare in modo autentico il tempo, è allora e solo allora che esso rimanda oltre se stesso spalancando gli immensi orizzonti dell'eternità. Il pellegrinaggio diviene in tal senso viaggio verso l'eterno e raggiunge la sua vera meta solo quando permette di fare esperienza dell'eterno proprio a partire dal tempo e dalla ritrovata verità dell'istante presente.

Abitare lo spazio con una consapevolezza più vera

L'umano non può però prescindere dalla consistenza e dalla densità dei luoghi; questi sono molto più che semplici spazi, poiché hanno a che fare con l'identità, la relazione e il tempo, riferendosi dunque rispettivamente alle dinamiche della soggettività, della socialità e della storicità. Il luogo non è per l'uomo semplicemente uno spazio terrestre, né può essere ridotto a suolo o a pavimento: esso, se abitato autenticamente, è sempre e almeno in qualche misura, grembo materno gravido di promessa.

L'esistenza umana invoca luoghi, ovvero spazi interpretati capaci di dischiudere il senso del reale: l'esperienza dei luoghi resta pertanto per l'uomo originaria, necessaria e insopprimibile. Oltre la seducente pervasività del virtuale, l'umano esige di essere nutrito dalla possibilità di abitare luoghi ad alta densità simbolica, capaci cioè di evocare più che di delimitare, di spalancare più che di contenere, di creare desiderio più che di appagarlo. Infatti

il luogo è uno spazio che non si ferma alla propria fruizione, ma che diventa significativo nella misura in cui apre all'altro da sé. Ciò è possibile solo se si riattiva una capacità di utilizzare i luoghi non solo come strumenti, ma anche come portatori di senso capaci di offrire, a livello personale e sociale, esperienze comuni e alfabeti riconoscibili a tutti.⁵⁷

Si potrebbe asserire che il pellegrinaggio implichi una modalità piuttosto debole di rapporto con i luoghi, in quanto essi non vengono abitati ma semplicemente attraversati. Se è vero infatti che l'esperienza del

« Il pellegrinaggio diviene viaggio verso l'eterno e raggiunge la sua vera meta solo quando permette di fare esperienza dell'eterno proprio a partire dal tempo e dalla ritrovata verità dell'istante presente »

56 *Ivi*, 431-432.

57 M. MORI, *Giovani e Luoghi*, Vannini editrice, Gussago 2008, 391.

« Per il pellegrino nessun luogo è casa, ma proprio per questo si può anche dire che ogni luogo per lui è casa; non avendo una dimora stabile riconosce in ogni luogo una possibilità di dimora »

cammino è mancante per certi versi della dimensione della durata, non altrettanto si può dire circa la densità simbolica degli spazi attraversati. Lo stile itinerante proprio del pellegrino, non è pertanto da considerarsi alla stregua di una fruizione vorace degli stessi, né di una curiosità capricciosa, né tantomeno di un loro consumo strettamente utilitaristico; questo attraversare spazi del pellegrino va invece interpretato come un desiderio di entrare in relazione profonda e significativa con i luoghi, in modo del tutto simile a ciò che avviene per l'abitare, se non per il differente spessore temporale. Infatti per il pellegrino nessun luogo è casa, ma proprio per questo si può anche dire che ogni luogo per lui è casa; non avendo una dimora stabile riconosce in ogni luogo una possibilità di dimora.

Il luogo, per il pellegrino, non rappresenta perciò uno sfondo o una cornice e neppure un semplice strumento, poiché è sempre connotato da un'intrinseca eloquenza. Il pellegrino nel suo anelito di ricerca non può dunque prescindere dall'attraversare luoghi, senza trovare dimora stabile in alcuno di essi, ma anche senza per questo rinunciare ad immergersi profondamente in essi ascoltandoli attentamente, vivendoli intensamente e contemplandoli profondamente.

Il pellegrino, camminando, vive l'esperienza di abitare lo spazio in modo nuovo, pervenendo così ad un'autentica riappropriazione di quest'ultimo mediante

la scoperta di un abbandono fiducioso al luogo in cui si trova, per cui si passa dall'istinto di proprietà dell'uomo di oggi al desiderio di non possedere che pervade il pellegrino, utilizzatore solo momentaneo del luogo che attraversa.⁵⁸

La riappropriazione dello spazio avviene però mediante la paradossale dinamica dello spossamento. Solo lasciando la sicurezza di uno spazio abituale si evita il rischio di far diventare la casa una tana o un nido. La casa conferisce sicurezza a chi la abita, ma può anche in qualche modo limitare, pur inconsciamente e involontariamente, la nostra libertà. Per questo il pellegrino sceglie di abitare lo spazio non attraverso la modalità della sedentarietà, ma secondo la più audace logica della mobilità. Ciò che lo muove non è anzitutto il prurito di sperimentare nuovi spazi, ma il desiderio di instaurare un rapporto nuovo, più libero e più umano con lo spazio; per questo il pellegrino non cambia semplicemente luogo ma, più radicalmente, cambia prospettiva mediante la quale sperimenta i luoghi.

Il pellegrino attraversa gli spazi segnando al loro interno un percorso. Se non si può eccepire nulla sul fatto che la distanza più breve tra due punti è la linea retta, bisogna altresì riconoscere che l'esperienza spaziale del pellegrinaggio non si può collocare all'interno di questa logica geometrica, ma va situata in un orizzonte ben più ampio, ricco e complesso. Diversamente rispetto alla logica geometrica, nella pratica del

58 R. TANTARELLI BACCARI, *Introduzione*, 12.



pellegrinaggio si riscontra il fatto che tra due punti stabiliti rappresentati dalla partenza e dalla meta passano infiniti tragitti che si compongono a partire da una serie molteplice di variabili. Tutti questi tragitti sono però accomunati da una costante rappresentata dalla direzione. Vi sono in effetti diversi fattori che hanno influenzato la scelta dei grandi itinerari di pellegrinaggio del passato, e tali percorsi mutavano non solo nel tempo, ma anche a partire dalle varie tipologie di pellegrini, oltre che dalle differenti modalità di impostare il viaggio.

Il pellegrino è colui per il quale lo spostarsi non rappresenta mai un errare ramingo, ma incarna invece sempre un movimento direzionato verso una meta. Durante il viaggio, può cambiare il tragitto, ma non la direzione; essa dice l'orientamento generale di significato dell'esperienza, a tal punto che il termine "senso" può essere inteso secondo la duplice accezione di "direzione" e "significato". L'assumere una direzione sottrae il pellegrino al vagabondare nomade, ma non lo esonera dal compito di trovare la sua singolare via.

Come ogni cultura, poi, anche il cristianesimo ha organizzato lo spazio a partire dalla distinzione fondamentale tra sacro e profano. Tutta la storia d'Israele si snoda a partire da luoghi che hanno segnato l'incontro con Dio e che proprio per questo sono divenuti spazi sacri.

Il pellegrinaggio cristiano assume questa logica dello spazio sacro legata ad una teofania non solo allargandola ad altri luoghi che si riferiscono all'esperienza dei santi, ma anche più in generale collegandola alla devozione del popolo. Decisiva e dirimente appare però la reinterpretazione dell'idea di spazio sacro operata dal cristianesimo alla luce dell'evento cristologico. Infatti

« Il pellegrinaggio cristiano assume questa logica dello spazio sacro legata ad una teofania »

con l'avvento dell'incarnazione e il compimento di tutta la profezia, inizia una nuova economia: non c'è più un luogo santo, il tempio [...], poiché ormai è lui il vero tempio definitivo, la dimora di Dio con gli uomini (cf. Gv 2,21), è lui "il Santo di Dio" (Mc 1,24; Lc 4,34; Gv 6,69). Proprio nella sua carne "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2,9). Per questo Gesù può dichiarare alla donna samaritana: "Viene l'ora in cui né su questo monte (il Garizim) né a Gerusalemme adorerete il Padre...Viene l'ora – ed è questa – in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità" (cf. Gv 4, 21.23), cioè nello Spirito santo e in Cristo, verità fatta persona (cf. Gv 14,6).⁵⁹

« Con l'incarnazione viene superato il concetto anticotestamentario dello spazio sacro quale luogo unico ed esclusivo dell'epifania divina »

Con l'incarnazione viene superato il concetto anticotestamentario dello spazio sacro quale luogo unico ed esclusivo dell'epifania divina. L'esperienza del pellegrinaggio va dunque riletta a partire dalla potente provocazione della novità cristiana: nessun luogo può imprigionare la salvezza e impossessarsi di essa. In virtù di questo anche l'esperienza più intensa del luogo, che si concretizza nell'arrivo alla meta, viene colta e vissuta del pellegrino in una logica di relativizzazione simbolica rispetto al cammino spirituale personale.

Tutto questo non esclude affatto la possibilità che alcuni luoghi possano essere vissuti come spazi particolarmente evocativi del mistero di Dio: ciò avviene in particolare quando lo spazio sacro diviene memoria di un avvenimento, segno di una presenza e possibilità di un incontro. Nel cristianesimo la costruzione degli spazi sacri costituisce però anche una sorta di metafora viva del fatto che l'uomo stesso è spazio sacro. Ciò non si esprime nell'opposizione tra la presenza di Cristo nel cuore dell'uomo e i luoghi sacri della tradizione, ma al contrario ne testimonia l'integrazione. Proprio a partire dall'esperienza dello spazio sacro che rappresenta un'importante cornice e contribuisce non poco a propizia-



59 E. BIANCHI, *Il pellegrinaggio cristiano*, 10.

re la disposizione buona e l'apertura dell'uomo nei confronti di Dio, il cristiano riconosce anzitutto se stesso come luogo dell'epifania divina. Il pellegrino non vive però semplicemente l'esperienza dello spazio sacro, ma compie anche lui stesso in senso ancora più attivo una vera e propria sacralizzazione dello spazio che attraversa; si può dunque ritenere che la sacralità dello spazio non sia solo un'esperienza meramente oggettiva ma anche soggettiva. Ciò che rende dunque sacro uno spazio è anzitutto l'esperienza di Dio che dischiude. Il cammino rappresenta pertanto un'esperienza di sacralizzazione dello spazio, in virtù del modo in cui e per cui lo si vive.

« Il cammino rappresenta un'esperienza di sacralizzazione dello spazio, in virtù del modo in cui e per cui lo si vive »

Ritrovare il centro della propria esistenza

Un altro grande orizzonte che svela l'esperienza del pellegrinaggio è quello della riscoperta dell'interiorità di chi lo compie. Questa espressione, spesso usata come sinonimo di spiritualità, rappresenta in realtà uno dei suoi presupposti: essa si può definire come l'attitudine ad un ascolto profondo della propria coscienza e ad una ricerca di senso capace di riflessione personale. L'interiorità non è dunque ancora spiritualità in senso pieno, ma in qualche modo svolge nei confronti di quest'ultima un ruolo ancillare. Certamente il termine va inteso non nel senso di rifiuto o disprezzo delle cose esteriori, e va assunto senza marcare troppo la distinzione del tutto artificiosa e meramente funzionale tra interiore ed esteriore, invisibile e visibile, temporale ed eterno, corpo e anima, mondo e Dio. D'altra parte, l'apporto dato dall'assunzione dell'esperienza complessiva come metodo di ricerca, insieme alla riabilitazione del corporeo e del sensibile, non lascia spazio ad ambiguità in tal senso.

Riconoscere l'importanza dell'interiorità, non significa perciò farsi risucchiare in un uno schema ermeneutico dualistico ampiamente superato e manifestamente inadeguato per approcciare la realtà, ma permette di prendere atto del fatto che non tutto ciò che viviamo si risolve nel sensibile; ancora, sostenere la necessità dell'interiorità non significa chiudersi in modo ermetico in se stessi, ma al contrario implica l'aprirsi a sé e alla realtà scegliendo come punto di raccolta e di sintesi il sacrario umano della coscienza. Dunque se la vita interiore si oppone a qualcosa, questo non è il corporeo e il sensibile, ma il disordine, la dispersione, la dissipazione: «la vita interiore è il compito di chi assume la propria identità e verità come mandato da adempiere con responsabilità»⁶⁰.

Il pellegrinaggio rappresenta pertanto un'esperienza interiore, un vero e proprio cammino interiore, non nel senso che esso non ha a che fare con l'esteriorità, della quale anzi si nutre abbondantemente, ma nella prospettiva di un gesto che interpella, coinvolge e talvolta anche stravolge, la totalità dell'abisso umano. Proprio perché non c'è dualismo è

« Il pellegrinaggio rappresenta un'esperienza interiore, un vero e proprio cammino interiore »

60 L. MANICARDI, *La vita interiore oggi*, Qiqajon, Magnano 1999, 13.

possibile riconoscere tra le dinamiche dell'interiorità e dell'esteriorità una circolarità virtuosa in un reciproco e continuo rimando. Tuttavia è importante insistere sull'importanza dell'interiorità poiché tra le due è normalmente la dimensione meno scontata, più dimenticata e più fraintesa. Senza di essa il rischio è di vivere un'esperienza epidermica e vuota, senz'anima appunto.

L'apertura all'interiorità risponde alla tentazione profondamente contemporanea del fuggire da sé poiché «l'esistenza talvolta ci pesa. Sia pure per un breve intervallo vorremmo sottrarci agli obblighi che ci impone. In un certo modo, vorremmo prendere una vacanza da noi stessi, tirare il fiato, riposarci»⁶¹.

Del resto, quando la vita diventa troppo esigente, le domande si fanno troppo grandi e le scelte divengono troppo impegnative, per molti non rimane che fuggire. Anche il pellegrinaggio, proprio a partire dalla condizione della lontananza dalla quotidianità, può essere vissuto come una via di fuga. Secondo alcune interpretazioni infatti

l'entusiasmo per il camminare ha contagiato le nostre società, a testimonianza della volontà di sottrarsi alle abitudini della propria vita per alcune ore, se non più a lungo, diventando anonimi lungo il percorso, non più costretti entro una precisa identità. Chi cammina è libero nei movimenti e nel ritmo, non deve più nulla a nessuno, e nessuno lo richiama alle sue responsabilità. È altrove, nessuno sa chi lui o lei sia né dove stia andando. I rapporti che crea con gli altri sono provvisori o durevoli, secondo l'estro del momento.⁶²

Non si può dunque negare il fatto che l'esperienza del cammino, proprio per queste sue caratteristiche, possa prestare facilmente il fianco a questo prendere congedo da sé e dalla realtà, acconsentendo ad una sorta di torpore dell'anima, conseguenza di «una paradossale volontà d'impotenza: non voler più controllare la propria esistenza, lasciarsi andare alla deriva»⁶³; l'esito estremo e finale di tale processo è rappresentato dalla sospensione della coscienza che segna l'inizio di una vita impersonale, caratterizzata dalla rinuncia ad essere se stessi per non voler essere più nessuno. Il rischio della fuga, certamente insito nella pratica del cammino, va dunque attentamente considerato e accuratamente evitato, poiché l'esperienza del pellegrinaggio, quando è autentica, non è mai una fuga, ma una sorta di immersione nella propria esistenza a distanza dal quotidiano. Inoltre il pellegrinaggio, contrariamente dalla fuga, suppone sempre un ritorno e trova il suo significato proprio e solo nell'esperienza del cambiamento in vista del ritorno. La vita interiore è anzitutto una dimensione antropologica che caratterizza l'uomo in quanto tale; essa è un'esigenza originaria dell'uomo, un appello e una chiamata che

« L'esperienza del pellegrinaggio, quando è autentica, non è mai una fuga, ma una sorta di immersione nella propria esistenza a distanza dal quotidiano »

⁶¹ D. LE BRETON, *Fuggire da sé. Una tentazione contemporanea*, Raffaello Cortina, Milano 2016, 11.

⁶² *Ivi*, 15.

⁶³ *Ivi*, 17.

è essenziale all'uomo per umanizzarsi, per realizzare la propria vocazione profonda. È quella vita che inizia con il movimento elementare di presa di distanza da sé che consiste nell'interrogarsi, nel porsi la domanda: «Chi sono?». Scrive Platone: «Il più gran bene per l'uomo è interrogarsi su se stesso e indegna di essere vissuta è una vita senza tale attività»⁶⁴.

Perché una vita possa dirsi pienamente umana è necessario che non prescinda dall'interrogativo su di sé. Lo scopo della vita interiore si può definire come quell'abitare in se stessi che permette di conoscersi e ha come fine ultimo la libertà. Infatti, l'essere uomini

esige il coraggio dell'interiorità, dell'assunzione della propria unicità e irripetibilità, del porsi fuori dall'anonimato, dal branco, di cessare dalla ripetitività del «così fan tutti». Ma questo coraggio è veramente raro! Scrive Kierkegaard: «L'interiorità gli uomini non l'amano. Per loro essa è un pungolo che esaspererebbe la loro vita... L'uniformità monotona dell'interiorità fa orrore agli uomini».⁶⁵



64 L. MANICARDI, *La vita interiore oggi*, 3.

65 *Ivi*, 7.

Il lavoro di ascolto di sé è in assoluto il più difficile e complesso, ma anche il più necessario. Esso è indispensabile allo sviluppo integrale della persona adulta; mentre il bambino vive la relazione principale con i genitori e il giovane con i pari, l'adulto è colui che è diventato capace di abitare se stesso facendosi compagnia.

Il processo psicologico dell'interiorizzazione consiste nell'attivare la capacità di intrattenere un dialogo all'interno di sé, di riflettere sulla propria vita integrando gli apporti esterni, di assumere «il vissuto» come materiale da elaborare, di stabilire un sistema di valori in base al quale dar senso alla propria vita.⁶⁶

« Il pellegrinaggio rappresenta da sempre uno dei contesti più favorevoli per coltivare e custodire la propria interiorità »

Il pellegrinaggio rappresenta da sempre uno dei contesti più favorevoli per coltivare e custodire la propria interiorità. Nel suo statuto si ritrovano tutte le condizioni fondamentali per raccogliersi dalla dispersione che spesso caratterizza l'esistenza umana: il silenzio e la solitudine, l'esercizio corporeo e la percezione sensoriale, il ripensamento del tempo e la rivisitazione dello spazio. Il viaggio esteriore diviene così metafora e segno di quello interiore, ben più difficile e senza fine; un viaggio segnato più dalla profondità che dall'estensione, ma proprio per ciò incessante e inesauribile.

Il poeta mistico Angelo Silesio (1624-1677) scrive nella sua opera *Il pellegrino cherubico* (1,298): «O cristiano, dove corri? Il cielo è in te; perché dunque lo cerchi a un'altra porta?». Si tratta insomma, in questo viaggio, di trovare un centro che non è fuori di noi, ma in noi.⁶⁷

Questo contrappunto critico non va inteso come svalutazione dell'antica prassi del pellegrinaggio cristiano, ma come richiamo affinché esso non si riduca a pratica esteriore senz'anima, ma sia realmente sacramento ed epifania del cammino interiore.

Allo stesso modo in cui il viaggio del pellegrino è segnato da una meta, il cammino interiore è contraddistinto dalla domanda, poiché esso si sviluppa e procede a partire da continue interrogazioni su di sé. Non solo si tratta di domande personali, ma anche di quesiti che richiedono «di essere sempre e di nuovo posti, nelle diverse fasi della vita, e non vi sarà mai la risposta, ma solo risposte che ciascuno dovrà creare assumendosene la responsabilità in prima persona»⁶⁸. Chi non si interroga e non sa porsi le giuste domande è destinato a rimanere tutta la vita in superficie. Del resto l'uomo è sempre enigma poiché è anzitutto domanda a se stesso; per questo il cammino interiore non può mai considerarsi concluso, e per questo è sempre contraddistinto dal continuo tendere e mai dal definitivo approdo. Partire in pellegrinaggio significa avere una domanda, ma anche, più radicalmente, riconoscere di essere domanda.

⁶⁶ *Ivi*, 8.

⁶⁷ *Ivi*, 16.

⁶⁸ *Ivi*, 19.

« Partire in pellegrinaggio significa avere una domanda, ma anche, più radicalmente, riconoscere di essere domanda »