

THEOLOGY

Antonio Bertazzo (a cura)

QUO VADIS?

Cammino, paradigma  
per Dio e per l'Uomo



TRIVENETO  
THEOLOGY  
PRESS

Questa pubblicazione afferisce alle seguenti aree dell'Anvur  
(Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria):

Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)

Area 11 (Scienze storiche, filosofiche e pedagogiche)

Area 12 (Scienze giuridiche)

Area 14 (Scienze politiche e sociali)

PUBBLICAZIONE OPEN ACCESS  
[www.fttr.it](http://www.fttr.it) - Sezione "Digital Press"

ISBN 979-12-81328-00-6

Publicato nel mese di giugno 2023.  
Editing: Facoltà Teologica del Triveneto  
[editoria@fttr.it](mailto:editoria@fttr.it)

© 2023 Triveneto Theology Press  
Facoltà Teologica del Triveneto  
Padova  
[www.fttr.it](http://www.fttr.it)

# THEOLOGY

---

## RELIGIOUS STUDIES

### Abstract

Il cammino, il camminare, il viaggio indicano un fenomeno di sempre, presente nelle culture di tutti i popoli, nel vissuto religioso, negli ambiti esistenziali di ogni collettività e, certamente, in quelli del singolo individuo.

Nell'esposizione del tema si tenta di attualizzare la sempre presente ricerca di «nuovi sentieri e nuove mete di pellegrinaggio», esplorando l'esperienza antica e sempre nuova dell'homo viator, pellegrino per vocazione, nostalgico di un Incontro sempre ricercato. Gli approfondimenti proposti, all'interno di una cornice teologico-spirituale complessiva, sono quattro: antropologico, psicologico, digitale e letterario.

*Parole chiave:* cammino, viaggio, pellegrinaggio, spiritualità, digitale

*Walking, journeying and traveling indicate an ever-present phenomenon, present in the cultures of all peoples, in religious experience, in the existential realms of every community and, certainly, in those of the individual.*

*In the exposition of the theme, an attempt is made to actualize the ever-present search for "new paths and new pilgrimage destinations", exploring the ancient and ever-new experience of the homo viator, pilgrim by vocation, nostalgic for an ever-sought Encounter. The proposed insights, within an overall theological-spiritual framework, are four: anthropological, psychological, digital and literary.*

*Keywords:* path, journey, pilgrimage, spirituality, digital



FACOLTÀ  
TEOLOGICA  
DEL TRIVENETO

Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr) [www.fttr.it](http://www.fttr.it)

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) / *Editorial Board*  
[editoria@fttr.it](mailto:editoria@fttr.it)

*Gruppo Redazionale*

Girolami Maurizio (sede Fttr) – *responsabile sezione Episteme*  
Gaburro Sergio (Ita di Verona) – *responsabile sezione Didaché*  
Osto Giulio (Issr di Padova) – *responsabile sezione Praxis*

*Membri*

Barcaro Marco (Sede Fttr)  
Bertazzo Luciano (Sede Fttr)  
Boscolo Gastone (Sede Fttr)  
Corsato Celestino (Sede Fttr)  
Curzel Chiara (Issr di Trento)  
Dal Pozzolo Alessio (Issr di Vicenza)  
Didonè Stefano (direttore "Studia patavina")  
Frausin Sergio (Issr di Gorizia, Trieste, Udine)  
Merlo Luca (Ita di Verona)  
Toniolo Andrea (preside Fttr)  
Zambon Gaudenzio (segretario generale Fttr)  
Zonato Simone (Issr di Vicenza)

Segreteria: Paola Zampieri (ufficio stampa Fttr)

*Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.*

## SOMMARIO

---

*Antonio Bertazzo*

Presentazione 7

*Giuseppe Milan*

Verso dove e per quale incontro.

Il pellegrinaggio come itinerario della ricerca del sé e dell'altro/Altro 11

1. La casa, dimora antropologica 11

2. L'arte maieutica 12

3. L'incontro si fa cura 13

4. La *confort* e *disconfort zone* 15

Bibliografia 16

*Enrico Contin*

Maturità umana e cammini di maturazione 17

1. Stili di attaccamento e maturità affettiva 18

2. I lati nascosti della personalità 19

3. Maturità come integrazione tra le diverse parti di sé  
e capacità di regolazione emotiva 20

Bibliografia 24

*Lorenzo Voltolin*

Viaggiare nel mondo web. Confronti tra viaggi paralleli e nuovi interrogativi 25

Premessa. L'estetica virtuale 25

1. Tre paradigmi 26

2. Spazio reale/spazio virtuale: l'ambiente 26

3. Tempo reale/tempo virtuale 28

4. L'etica del piacere e l'etica dovere 29

5. Cammino reale e cammino virtuale: la correlazione tra l'esperienza  
estetica e quella spirituale 29

6. Conclusione: il cammino come finzione	30
Bibliografia	31
<i>Marzia Ceschia</i>	
La spina della nostalgia. I "mancanti" ritorni.	
Riflessioni sul viaggio interiore dell'uomo contemporaneo a partire dalla narrazione poetica di Antonia Pozzi e di Giorgio Caproni	32
1. «Poesia, mi confesso con te / che sei la mia voce profonda»	35
2. «La mia patoteologia: Dio è una malattia?»	40
3. «Oh, quanti cercate, siate sereni / Egli per noi non verrà mai meno / e Lui stesso varcherà l'abisso»	47
Bibliografia	50
<i>Antonio Bertazzo</i>	
Retrospective. Camminare: esperienza religiosa e spirituale	51
1. Il cammino del credente	55
2. Cammino religioso spirituale e costruzione dell'identità personale. I contributi della psicologia di alcuni autori	56
3. Abramo: il pellegrinaggio come evento forte di definizione di sé	58
4. La vita spirituale cristiana come cammino di identificazione a Cristo	61
5. Vedere Dio: una questione di cuore e occhi nuovi	62
6. Conclusione, come partenza	63
Bibliografia	63

## PRESENTAZIONE

---

*Antonio Bertazzo\**

In tempi di piena pandemia, 15 dicembre 2020, presenti alcuni relatori e qualche impavido partecipante, si è svolto il classico appuntamento della Giornata di Studio della Facoltà Teologica del Triveneto, inserita nel percorso accademico dei corsi di specializzazione in teologia spirituale e teologia pastorale.

L'iniziativa, grazie alle connessioni digitali, non era così isolata, e ha potuto essere seguita e apprezzata da un numeroso gruppo di partecipanti "de-localizzati" o diversamente presenti.

«*Quo vadis? Cammino, paradigma per Dio e per l'Uomo*»: era il titolo pensato e distillato e che ha invitato ad una riflessione sul tema del "camminare" e dell'uomo *viator*.

Quello del cammino è il fenomeno di sempre, presente nelle culture di tutti i popoli, nel vissuto religioso, negli ambiti esistenziali di ogni collettività e, certamente in quelli del singolo individuo.

Non trattandosi di una moda passeggera o di una pratica per il benessere psico-fisico né, tanto meno, di un *escamotage* per opporsi alla sedentarietà, il cammino rivela una ricchezza di significati e archetipi che definiscono la realtà esistenziale dell'uomo e delle sue domande profonde.

Esso assume una fenomenologia quanto varia. Vi possiamo cogliere dinamiche e strutture di realizzazione diverse: dai cammini esplorativi, al viaggio di espatrio ed esodo migratorio, dal pellegrinaggio al vagabondaggio, dalla processione religiosa al percorso interiore meditativo.

Nel loro insieme rappresentano un fenomeno unico del vivere l'esistenza dell'uomo e del suo modo di comprendersi.

Diventa quindi legittimo il chiedersi: «Dove va chi si mette per via? Quale ricerca è all'origine del cammino? Quale lo spazio dell'approdo agognato?».

---

\* Docente di psicologia generale e della religione, e di teologia spirituale presso la Facoltà Teologica del Triveneto, sede di Padova.

*In itinere* è ogni uomo alla ricerca del 'luogo del senso': tra il simbolico e il sensibile, tra il reale e il virtuale, tra memoria e risignificazione, il viaggiante impara a dare significati, si trasforma mentre cambiano i paesaggi, si percepisce vagabondo, fuggitivo, errante oppure pellegrino attratto da una speranza. Ciascuno anticipa la fisionomia della meta preparandola interiormente, tra nostalgie e desideri.

Il camminare è, dunque, paradigma dell'impegno a divenire se stessi. In quali direzioni oggi l'attesa dell'uomo sollecita il viaggio? Quali nuovi sentieri e nuovi santuari vengono mappati nei percorsi di ricerca in rete? Mettendo in dialogo diverse prospettive esploriamo un'esperienza antica e sempre nuova, quella dell'*homo viator*, pellegrino per vocazione, inesausto cercatore di un Incontro.

In modo caratterizzante, poi, l'essere pellegrino è intrinseco all'identità dei cristiani, «quelli della via» (cf. At 9,2), quelli che camminano dietro a colui che non ha «dove posare il capo» (Mt 8,20) e si propone lui stesso come via da percorrere (cf. Gv 14,6).

Molte le domande che hanno guidato la riflessione dei vari interventi che si sono succeduti nella Giornata di Studio, i cui testi sono appunto raccolti in questa pubblicazione.

Il contributo del pedagogo Giuseppe Milan coglie il tema del pellegrinaggio come itinerario di ricerca del sé e dell'altro, orientato anche all'Altro. In una prospettiva pedagogica tutto diventa una sfida educativa presente in ogni fase della vita. L'essere *viator* dell'uomo esprime la ricerca di una «casa» raggiunta in un cammino esistenziale che porta il soggetto ad allargare la «panoramica io-tu-mondo», secondo una «visione ecologica integrale».

Il cammino che permane per tutta la vita (*long life*), oggi sembra caratterizzato da un allargamento degli orizzonti (*life-wide*), senza perdere quel movimento fondamentale del *life-deep*, orientato alla dimensione dei valori.

Uscire da sé, allora, verso la *discomfort-zone*, diviene la bussola per l'educazione, atta a valorizzare ciò che l'individuo porta con sé e non manifestato quando egli si rifugia nella *comfort-zone* dell'*ego solitario*.

*Camminare con* diviene, quindi, il compito educativo sempre aperto. Nessun educatore insegna senza incontrare.

Ma verso quale meta? La proposta di Enrico Contin, psicologo e psicoterapeuta, declina la voce "cammino" con i termini "maturità" e "sviluppo psicologico". Seguendo definizioni e contesti di alcune teorie, conferma che la maturità umana non è una dimora stabile. È preferibile, quindi, parlare di «cammino di maturazione» umana e psicologica, poiché si tratta di un continuo lavoro di «integrazione tra diverse parti» della personalità.

Nessuno nasce perfetto e arrivato, si potrebbe dire. È fondamentale, per chi vuole mettersi in cammino, riconoscere progressivamente e con consapevolezza la frammentarietà che abita e caratterizza la personalità: insicurezze, zone "ombra", immagini



di sé e del mondo non sempre coerenti, originanti da vissuti o «attaccamenti» complicati. La riappropriazione di tutto questo è itinerario di maturità, ossia di quell'equilibrio costruito non cancellando la realtà propria, ma assumendola. Come? Le indicazioni proposte sono molto stimolanti e sono, nel loro insieme, strumenti per intraprendere il viaggio di maturazione, svolto in una progressiva assunzione della propria realtà, accettandola in modo incondizionato.

La nostra epoca "super-digitale" pone in questo contesto sfide nuove. Anche il «viaggiare nel mondo web» si presenta come una strada che trova paralleli con modelli della realtà spirituale. Nuove provocazioni, infatti, propone oggi il mondo digitale. È questo il focus dell'intervento del teologo Lorenzo Voltolin. In sintesi, egli pone a confronto la realtà virtuale dei mezzi di comunicazione e quella della spiritualità, della preghiera, del mondo interiore, ambiti coinvolti, ciascuno a proprio modo, con l'esperienza del pellegrinaggio, del camminare. Entrambi, per essere percepiti come reali, sollecitano il corpo e i suoi sensi. La dimensione estetica e la dimensione virtuale si pongono in un parallelismo che porta il soggetto a vivere come reale ciò che prova o sollecita.

Tuttavia, rimane la questione del «click»: il linguaggio multimediale non pone l'intervallo tra stimolo e risposta, producendo un «calo di comprensione noetica». Il camminare, così come in tutte le pratiche riflessive, coinvolge la dinamica della concettualizzazione: respiro, passo, arresto, ripresa, tempo, ritmo... ritmi biologici che coinvolgono il corpo nella sua completezza.

I cammini nel reale, nel mondo dello spirituale e in quello virtuale, fanno leva sulle facoltà estetiche dell'individuo, portandolo a riconfigurare la realtà, creando significati nuovi.

*La spina della nostalgia* è titolo del saggio di Marzia Ceschia, docente di teologia spirituale.

L'Ulisse e la sua Itaca nel cuore fa da apriporta alla riflessione che esplora il tema della nostalgia (*nóstos álghia*, dolore del ritorno) coinvolgendo due alte e raffinate figure di poeti: Antonia Pozzi (1912-1938) e Giorgio Caproni (1912-1990).

Nei due autori il tema della nostalgia diviene strumento primo della loro ricerca interiore, impegnata, perfino sofferta: nel loro pensiero «il viaggio resta sospeso nella domanda del senso di un "altrove"». Il viaggio viene descritto, con accenti e sfumature diverse, nell'opera letteraria dei due: è un itinerario per accedere al divino mediante la poesia. Se la Pozzi è pervasa da uno spirito religioso, teistico, la poesia di Caproni è caratterizzata da una «ateologia» che alimenta «l'incessante viaggio all'inseguimento dell'assente cercato», ove si crea la dialettica, aspra, «tra l'incapacità di credere e la nostalgia della fede».

La lettura del viaggio di ricerca di questi due poeti crea una tensione che si placa entrando nella poesia religiosa di D.M. Tuoldo. A tutti coloro che cercano, portando

con sé una nostalgia del Tutto divino, il poeta servo di Maria propone: «Oh, quanti cercate, siate sereni. Egli per noi non verrà meno e Lui stesso varcherà l'abisso».

A conclusione degli interventi proposti quello di Antonio Bertazzo, docente di Scienze umane e Spiritualità presso la Facoltà Teologica del Triveneto, si potrebbe definire come una sintesi biblica e antropologica.

Il camminare è il paradigma con il quale si costruisce l'esperienza del popolo biblico. Il suo è l'itinerario di continua conversione e nello stesso tempo di definizione dell'identità collettiva che si attua con l'obbedienza al Dio dei Padri. In rapporto a questa identità di popolo, ogni individuo è chiamato ad assumere il personale cambiamento, il ritorno a Dio, al mutamento del cuore e della mente e della volontà. Diversamente, il "pellegrinaggio" non avrebbe alcuna meta, divenendo vagabondaggio nel deserto senza confini.

Abramo è l'emblema di colui che percorre nella fede l'obbedienza a Colui che non vede, ma attrae a Sé mediante la promessa della discendenza e della terra nuova. Tale promessa sarà l'intima causa delle scelte e delle decisioni del Patriarca.

Anche per il Nuovo Testamento, il «Vieni e vedi» è la risposta che i discepoli ricevono quando manifestano il desiderio di conoscere il Signore Gesù. La sequela è un viaggio di identificazione a Cristo che non toglie la libertà a chi lo segue, ma valorizza il «Tu puoi» dell'individuo, offrendo appunto percorsi di... individualizzazione.

Infine, come emerge dall'insieme dei diversi interventi, l'esperienza religiosa e spirituale non è mai negazione dell'individualità, ma contribuisce a dare valore e orizzonte di senso per rendere l'individuo capace di amare, ossia di uscire da sé, o «morire a se stesso» per rinascere a vita nuova.

Verso dove e per quale incontro.  
Il pellegrinaggio come itinerario della ricerca  
del sé e dell'altro/Altro

---

Giuseppe Milan\*

La domanda-sfida educativa, in ogni fase della vita, è proprio quella di essere "Viator", quella di uscire dal proprio spazio fisico-esistenziale-culturale, di abbattere tanti muri, per essere "peregrinus" (dal latino, *ire per agros*: andare attraverso i campi): significa proprio andare "per", dove il "per" indica "moto per luogo" (il tema è "come" percorrere la via, in greco *metodo*, riguarda perciò la "metodologia pedagogica").

Ma il "per" indica anche destinazione, un *affinché* (il tema, in questo caso, riguarda la dimensione "teleologica" del cammino educativo): *peregrinus* significa anche "andare per", verso una meta, con l'intento di incontrare noi stessi, di "trovare casa" proprio "abitando il viaggio".

## 1. La casa, dimora antropologica

La "casa", la dimora antropologica autentica, sta proprio nell'impegnativo cammino esistenziale che è *l'andirivieni io-Tu*<sup>1</sup> che sia allarga alla *panoramica io-tu-noi-mondo*, che oggi chiameremmo *ecologia integrale*.

Qui mi riconosco e riconosco l'altro, proprio perché vivo il cammino autentico e non un vagabondaggio sconclusionato, quello di un *cosmopolitismo* che può dare l'ingenua impressione di essere cittadini del mondo, incapaci tuttavia di essere cittadini di se stessi, cittadini con gli altri, abitanti autentici della cittadinanza globale.

Il rischio odierno è proprio la presunzione di possedere il mondo ma di essere "senza dimora", abitanti del dovunque, ma in realtà spaesati, senza paese, vivendo perciò - come direbbe Ulric Beck -, «una poligamia dei luoghi»<sup>2</sup> è il rischio dello "sradicamento"

---

\* Professore onorario dell'Università degli studi di Padova, già ordinario di Pedagogia interculturale.

<sup>1</sup> G. MILAN, *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri*, Pensa Multimedia, Lecce 2020, 11.

<sup>2</sup> U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999, Beck, 1999, 66; ID., *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Il Mulino, Bologna 2003, 110.

che ci fa essere abitanti di “*non-luoghi*”, direbbe Marc Augè<sup>3</sup> o “*no-where men*”, come dice il titolo di una canzone dei Beatles.

Il cammino è autentico-educativo quando lo abito e quando mi abita, quando camminando incontro e abito l'altro e quando l'altro mi incontra e mi abita.

Questo cammino è impegnativo, significa andare con le proprie gambe, con i propri piedi, essendo soggetti-protagonisti: il cammino esistenziale-educativo di cui stiamo parlando non è un mero spostamento, è un tragitto dell'essere, in cui bisogna essere mendicanti dell'incontro: «chi viaggia senza incontrare non viaggia, si sposta».

Si tratta di un cammino lungo, ma soprattutto alto e profondo: un cammino che sa *considerare* attentamente l'altro da sé. *Considerare*, sì, dove con-sidera (da *cum-side-ra*) significa “*con le stelle*”. Come afferma Raimon Panikkar, «il cammino più breve tra due cuori passa per le stelle»<sup>4</sup>

Allora il cammino educativo è sicuramente *life-long*, permanente, lungo tutta la vita. Ma oggi, oltre che *life-long* (dove il cammino è visto come un processo lineare), il cammino deve anche essere *life-wide* (in ampiezza, in rapporto ai contesti, anche informali, che dal proprio villaggio si allargano alla dimensione mondo), e *life-deep*, in profondità e in altezza, nella dimensione dei valori.

È un cammino che inizia con un attraversamento difficile, anzi traumatico: la nascita, che implica proprio l'azione di *Ex-ducere* (da cui *Educare*) cioè il venirne fuori, il *trarre fuori* per cui è necessaria la *maieutica*, l'arte della levatrice: l'*educatore* è l'“ostetrica” che rende possibile questo viaggio, primo oltrepassamento di una frontiera difficile.

## 2. L'arte maieutica

Ma l'arte maieutica deve continuare. Infatti, fin dai primissimi giorni, si mette in moto un altro cammino: il nuovo nato vive il trauma della gettatezza, dello spaesamento, e l'adulto, che fino a poco fa lo ospitava nella stessa casa biologica, ora è *extra*, fuori, estraneo, straniero.

Qui può iniziare un sacro pellegrinaggio, che Erikson, grande psicologo-psicanalista (1902-1994), definisce sacro cammino del “*dialogo occhio a occhio*”: in questo “cammino dialogico” lo sguardo, le parole, il tono della voce, il canto... tante piccole cose apparentemente banali e abitudinarie, sono invece sacre abitudini, che danno vita alla sacra cerimonia del *legame*: passa il messaggio “sto camminando con te, per te, e questo nostro viaggio è meraviglioso perché tu sei meraviglioso”. Così l'adulto, quell'oggetto strano che prima era un elemento straniero nel deserto di un

---

<sup>3</sup> M. AUGÉ, *Non Luoghi*, Elèuthera, Milano 1993.

<sup>4</sup> R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002, 109.

mondo angosciante, diventa ora il “tu interno”, compagno di viaggio rassicurante<sup>5</sup>.

Questo tu si installa dentro come base sicura, come fiducia di fondo che placa le paure e rende sacro il legame.

Certo, sappiamo che non sempre è così, che tante relazioni, anche genitori-figli, sono appuntamenti traditi, *dis-incontri* – come li definisce Martin Buber –, ma noi dobbiamo proporre il viaggio educativo, responsabile, l’autentico cammino dell’educazione<sup>6</sup>.

Se c’è questa energia-speranza, il cammino si rinforza con la *speranza* e il *coraggio dell’autonomia*, del viaggiare prendendo in mano il proprio volante, il proprio progetto: attraverso la relazionalità interna, si fa strada la progettualità interna, la capacità di farsi progetto esistenziale.

Tutto questo implica, naturalmente, uscire dallo spazio ristretto dell’autoesclusione sociale narcisistica, e da quello dell’autoesclusione plurale nel “tra di noi” autoreferenziale e bastate a se stesso.

Come afferma anche Jean Piaget, il bambino, per la sua salute integrale, ha bisogno di allargare quello *spazio di vita* che Kurt Lewin definisce *spazio psicologico di libero movimento*: spazio cognitivo, affettivo, sociale, culturale<sup>7</sup>.

Per questo è fondamentale l’opera dell’educatore che spinge-a, verso un “di più” (perciò ad un *magis*). Proprio il *magister*, il maestro, può essere il testimone di un’intenzionalità a migliorare: il testimone credibile di un cammino di autentico miglioramento.

È un cammino-pellegrinaggio che deve allargare anche la panoramica delle conoscenze, attraversa i campi del sapere, sospinto dalla curiosità e dall’umiltà di chi – come consigliava Socrate – sa di non sapere e che i territori dell’esplorazione restano sempre aperti.

È sempre un cammino verso Itaca, verso l’*utopia*, cioè verso quell’isola che ancora non c’è ma potrebbe-dovrebbe esserci: l’utopia è parte costitutiva del cammino, ma più costitutivi ancora sono gli umili passi dell’educazione, senza i quali l’utopia sarebbe un miraggio illusorio.

L’utopia serve al cammino. E il cammino serve all’utopia.

### 3. L’incontro si fa cura

In questo concreto camminare, l’incontro si fa anche *cura*, cura delle ferite. Il maestro è anche *samaritano*, capace di fermarsi nel cammino e di curare per far camminare.

---

<sup>5</sup> G. MILAN, *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri*, Pensa Multimedia, Lecce 2020, 173-174.

<sup>6</sup> G. MILAN, *Educare all’incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma 2021, 12.

<sup>7</sup> K. LEWIN, *Principi di psicologia topologica*, Edizioni OS, Firenze 1996, 15-16.

Capace di dire “alzati e cammina” e, come per Giona, “cosa fai così addormentato? ... Alzati, cammina, va’ a Ninive”.

Qui, la “cura” è quell’esortazione “educativa” che implica la maieutica del risveglio dal torpore, dalla passività, dall’anestetizzazione.

A proposito di anestetizzazione, uno scrittore tedesco del secolo scorso, Lion Feuchtwanger, ha ripreso e attualizzato un episodio dell’Odissea (in *Odisseo e i maiali*).

La maga Circe aveva trasformato i compagni di Ulisse in porci, e questi sguazzavano nel fango. Ulisse riesce con un incantesimo a ritrasformarli in esseri umani... ma Elpenore, il capo dei compagni, lo rimprovera: «E così sei tornato, farabutto, ficcanaso che non sei altro? ... Com’ero felice; potevo sguazzare nel fango e crogiolarmi al sole, grugnire e stridere, ed ero libero da pensieri e dubbi ... Perché sei tornato? Per rigettarmi nell’odiosa vita che conducevo prima?».

Ulisse è l’educatore, che risveglia dal torpore, dall’assenza di domanda, dalla de-problematizzazione esistenziale e rimette nel cammino della ricerca: richiama la vocazione, la chiamata al viaggio per la comune destinazione, Itaca<sup>8</sup>.

È la stessa cosa che fa Pompeo Magno quando, in un episodio narrato da Plutarco nelle “*Vite parallele*”, con tre navi e con molti marinai doveva ripartire dalle province dell’Africa del Nord, per portare a Roma, che viveva una forte carestia, le risorse per sfamare il popolo.

Ma il mare era in tempesta e i marinai si ammutinarono e restavano fermi a riva. Pompeo, prendendo un’iniziativa forte, balzò su una nave, cominciò a tagliare gli ormeggi e gridò ai marinai la frase famosa: “*Navigare necesse est, vivere non necesse*”. Siete chiamati a rispettare la vostra vocazione, a navigare, a camminare fedeli alla vostra responsabilità. I marinai, aiutati da un leader autorevole, risalirono subito nelle navi, affrontarono il mare in burrasca e portarono il carico di alimenti al popolo.

Il cammino educativo conduce perciò all’impegno della responsabilità, alla decisione di non restare spettatori di fronte al mondo.

Di fronte alle tempeste, come quella che stiamo vivendo in questo tempo, siamo chiamati a camminare responsabilmente: non possiamo restare nella posizione dello “spettatore” descritto più di 2000 anni fa da Lucrezio, nel suo *De Rerum Natura* (II, 1-4), dove dice testualmente: «Bello, quando sul mare si scontrano i venti /e la cupa vastità delle acque si turba/ guardare da terra il naufragio lontano: non ti rallegra lo spettacolo dell’altrui rovina, ma la distanza da una simile sorte».

---

<sup>8</sup> G. MILAN, *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri*, Pensa Multimedia, Lecce 2020, 9.

#### 4. La *comfort* e *discomfort* zone

Camminare significa uscire dalla “*comfort zone*” dell’*ego-solitario* e farci attori nella “*discomfort zone*”, nel cammino difficile: come direbbe un suggestivo libro di Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore*<sup>9</sup>, bisogna farci pienamente carico della sfida e – per tornare alla metafora – saper stare nella bufera, essere un tutt’uno con il naufragio stesso, accettare la sfida di stare a galla continuando la navigazione, sottraendo al mare i materiali utili provenienti da naufragi precedenti, per ricostruire in pieno naufragio una nuova imbarcazione.

Come educatori soprattutto, bisogna essere disponibili all’imprevisto, perdere le pseudo-sicurezze, la rigida programmazione di un viaggio prefissato. L’educatore sa che spesso non ha «dove posare il capo», ha la saggia consapevolezza di essere di passaggio, di dover lasciare il posto a qualcun altro, e così il cammino educativo si fa meno statico e più «ospitale».

Come direbbe una metafora di Derrida, l’educatore deve lasciare sempre «una sedia vuota» per ospitare l’imprevisto che si presenta nel cammino<sup>10</sup>.

E, come nel cammino della cura, far tesoro proprio delle *ferite*, per risollevarsi e continuare il viaggio. A proposito di ferite, le ferite più importanti sono quelle dell’incontro con chi sa lottare *con noi*, *per noi*, a volte *contro* di noi, per aiutarci davvero a riconoscerci, a costruire la nostra identità.

È quanto accade anche nella biblica “lotta” di Giacobbe (*Gen 32*), nel pieno di una notte buia, con un angelo misterioso che tuttavia è messaggero di Dio.

Giacobbe è un senza nome, un senza identità, un senza-popolo. Dio lo chiama ad una lotta inquietante, che dura tutta la notte. Succede che Dio, più grande e più forte, si fa vincere: all’alba dà la sua benedizione a Giacobbe e – insieme – gli dà il nome, Israele, che diventa il nome del popolo: Giacobbe, attraverso quella lotta – realmente educativa – trova l’identità personale e collettiva. Questa lotta avvincente – vera metafora della lotta educativa – lascia una ferita in Giacobbe, che zoppicherà tutta la vita: è il ricordo indelebile di un incontro che lascia il segno, che *in-segna*<sup>11</sup>.

L’educatore lascia perciò nell’altro una “ferita”, una “*cicatrice*” (che etimologicamente riporta all’idea del “*legame*”). Non si può insegnare senza incontrare. Il cammino dell’educazione può essere una bellissima lotta per migliorare, per creare legami di umanità tra noi.

---

<sup>9</sup> H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore*, il Mulino, Bologna 2001.

<sup>10</sup> C.W. RUITENBERG C.W., *The Empty Chair: Education in an Ethic of Hospitality*, in KUZMAN R., *Philosophy of education*. Urbana, Illinois 2011, 28–36.

<sup>11</sup> G. MILAN, *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri*, Pensa Multimedia, Lecce 2020, 90.

## Bibliografia

AUGÉ M., *Non Luoghi*, Elèuthera, Milano 1993.

BECK U., *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999.

BECK U., *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Il Mulino, Bologna 2003.

BECK U., *L'amore a distanza. Il caos globale degli affetti*, Laterza, Roma-Bari 2013.

BLUMENBERG H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985.

ERIKSON E.H., *Infanzia e società*, Armando, Roma 1966.

LEWIN K., *Principi di psicologia topologica*, Edizioni OS, Firenze 1996.

MILAN G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma 2021.

MILAN G., *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri*, Pensa Multimedia, Lecce 2020.

PANIKKAR R., *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002.

RUITENBERG C.W., *The Empty Chair: Education in an Ethic of Hospitality*, in KUZMAN R., *Philosophy of education*. Urbana, Illinois 2011.



## Maturità umana e cammini di maturazione

---

*Enrico Contin\**

Il termine "maturità" contiene il concetto di progressione, completamento di uno sviluppo. Partirò in questa riflessione dal mio ambito di esperienza principale: quello della professione di psicoterapeuta. Descriverò in primo luogo come nella teoria dell'attaccamento di John Bowlby vengano formulate le condizioni per un sano sviluppo della personalità, a partire dalla prima età infantile.

In ambito educativo e pedagogico, specie nel mondo cattolico, il concetto di maturità è stato nel passato non di rado declinato attorno ad aspetti piuttosto "tetragoni" in termini di standard morali e riferimenti etici assoluti. Nell'attuale contesto socio-culturale, molto più fluido, "liquido" e instabile rispetto a un tempo, la maturità umana si può raffigurare maggiormente in termini di competenze relazionali, di resilienza e generative.

In questo senso le ricerche di John Bowlby e Mary Ainsworth nell'ambito della psicologia dell'età evolutiva, e i successivi sviluppi nell'ambito della terapia familiare e di coppia (Mary Main, Sue Johnson *et al.*) mi sembrano utili e indicativi.

Proseguirò l'analisi prendendo in esame il concetto dell'"Ombra" junghiana, intesa come sede di quegli aspetti nascosti di personalità, a volte inconsciamente rimossi, che vanno necessariamente integrati nella "Persona", cioè quei tratti espressivi e comportamentali che l'individuo indossa e che lo inquadrano in un ruolo sociale. Il mancato compimento di questa integrazione può facilmente condurre all'esaurimento psichico, alla depressione o alla disgregazione di sé.

Il lavoro di integrazione ed equilibrio tra le diverse parti costitutive della nostra personalità è tanto importante quanto delicato. Ne deriva il successo di ciò che potremmo definire "cammino di maturazione" umana e psicologica. Da alcuni autori, tra cui Jean Monbourquette, presbitero e teologo autore di diversi saggi sul rapporto tra psicologia e spiritualità, e Janina Fisher, psicologa clinica e psicoterapeuta autrice di

---

\* Psicologo-psicoterapeuta. Direttore e docente Scuola Patavina di Grafologia (triennale) Associazione Studi e Ricerca Grafologica (A.S.eR.Graf.) - Padova.

importanti lavori sull'attaccamento traumatico e la guarigione della frammentazione del sé, prenderemo qualche indicazione educativa e terapeutica utile a definire tappe e modalità di questo cammino.

## 1. Stili di attaccamento e maturità affettiva

L'attaccamento è un sistema dinamico di atteggiamenti e comportamenti che caratterizzano la formazione di un legame fra due persone. È finalizzato a mantenere un vincolo tra due persone, utile ad affrontare le prove della vita come solitudine, malattia, separazione, paure. Si tratta di un bisogno innato, come rivelano gli studi di John Bowlby (1907-1990), psicanalista inglese particolarmente influenzato dalle osservazioni etologiche di Konrad Lorenz, Charles Darwin e Harry Harlow. Le radici dell'attaccamento vengono rintracciate nelle relazioni primarie che si instaurano fra bambino e adulto. Ogni neonato è tendenzialmente portato a sviluppare un forte legame di attaccamento con la madre o con chi si prende cura di lui (*caregiver*). L'attaccamento si manifesta principalmente nelle situazioni in cui la persona è spaventata o teme una perdita/separazione e si attenua quando riceve delle cure.

Il concetto fondamentale nella *teoria dell'attaccamento* è che il bambino necessita di sviluppare una relazione con almeno un caregiver, per la riuscita del suo sviluppo sociale ed emozionale. Tale relazione può essere diadica, come nella relazione madre-bambino tipica della cultura occidentale, oppure coinvolgere una comunità (fratelli, famiglia estesa, insegnanti) come si può osservare nelle culture dell'Africa o del Sudamerica.

Le ricerche di Mary Ainsworth, tramite il paradigma di ricerca della Strange Situation (1969), hanno messo in luce sperimentalmente quattro diversi stili di attaccamento, derivati dalla teorizzazione di Bowlby e basati sull'osservazione dell'interazione madre-bambino a partire dai dodici mesi di vita in quattro momenti distinti e susseguenti: 1. gioco condiviso, 2. distacco, 3. ricongiungimento, 4. gioco dopo il ricongiungimento. Gli stili di attaccamento rilevabili sono risultati quattro: attaccamento sicuro, attaccamento insicuro evitante, attaccamento insicuro ambivalente e attaccamento disorganizzato.

Il modello della *Emotionally Focused Therapy*<sup>1</sup>, sviluppato da Sue Johnson, e le ricerche di Mary Main attraverso la *Adult Attachment Interview*, hanno messo in luce come tali stili di attaccamento madre-bambino tendano a riprodursi anche nelle relazioni dell'adulto, principalmente a livello di legami familiari e di coppia.

---

<sup>1</sup> S. JOHNSON, *Creare Relazioni. Manuale di Terapia di Coppia Focalizzata sulle Emozioni*, ISC Istituto Scienze Cognitive, Saronno 2012.

Il concetto di maturità umana, alla luce di questi modelli, si potrebbe declinare attorno alla categoria dell'*attaccamento sicuro*. Una modalità relazionale nella quale il concetto di sé si esprime in questi termini: *“Io sono degno di essere al mondo, e il mondo è un posto in cui posso ricevere aiuto e sostegno”*.

Nell'*attaccamento insicuro ambivalente* l'espressione diviene: *“Io non sono degno di essere amato, e il mondo è un posto in cui ognuno pensa a sé, è imprevedibile”*.

Nell'*attaccamento insicuro evitante*: *“Io non sono degno di essere amato, e il mondo è un posto in cui è meglio non esprimere il proprio disagio poiché non si riceve aiuto”*.

Nell'*attaccamento insicuro disorganizzato*: *“Io non sono degno di essere amato, quindi mi avvicino ma poi mi spavento e mi allontano”*.

## 2. I lati nascosti della personalità

Jean Monbourquette definisce l'ombra come «tutto ciò che abbiamo rimosso nell'inconscio per paura di essere respinti dalle persone che hanno giocato un ruolo determinante nella nostra educazione»<sup>2</sup>. Più precisamente, il termine rimanda al concetto introdotto da Carl Gustav Jung ove si riferisce al materiale psichico che si è cristallizzato nell'inconscio in compensazione allo sviluppo unidimensionale dell'io cosciente. Questa “entità selvaggia” chiede di venire riconosciuta. Non rimane sterile e inattiva. Il rischio di un suo misconoscimento, nella visione junghiana, è che essa possa forzare la porta della coscienza e invaderla, con esiti disastrosi. Il lavoro di integrazione dell'Ombra nella zona della coscienza consiste nel riconoscere gli elementi nascosti del proprio essere e di riappropriarsene, per raggiungere lo sviluppo più completo della propria persona.

Identificarsi esclusivamente con il proprio io ideale, cioè con la propria *persona*, porta a rimuovere le pulsioni dell'*ombra*, se non a negarne l'esistenza stessa. L'individuo, in tal modo, si omologa in toto ai codici del proprio ambiente sociale. La minima infrazione alle regole può scatenare una forte ansia. Il tipo perfezionista rappresenta bene questa possibilità. Sempre attento a cogliere le attese reali o immaginarie del proprio ambiente, alla propria immagine sociale, rimane schiavo di una corazza comportamentale e di pensiero che può alimentare uno stato di tensione interna e distress molto forti. Nella fase intermedia della vita, è spesso uno stato depressivo a segnalare la necessità di un cambiamento, dell'impossibilità di continuare a identificarsi solo con il proprio io ideale. Arriva il momento di fare spazio all'*ombra*, che si cercava inutilmente di nascondere o negare.

---

<sup>2</sup> J. MONBOURQUETTE, *I lati nascosti della personalità. Come riconoscerli e accettarli*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

Il rischio opposto è quello di abbandonarsi senza discernimento alle proprie pulsioni. È la condizione in cui il dottor Henry Jekyll, nel celebre romanzo di Robert Lewis Stevenson, cade identificandosi esclusivamente nel proprio lato oscuro, rappresentato da Mister Edward Hyde. Invece di stabilire una tensione dialettica e produttiva con il proprio doppio, il dottor Jekyll sceglie di perdersi in Edward Hyde. Nessun proposito di por fine a questa identificazione unilaterale arriva a successo, nemmeno la riscoperta della pratica religiosa. Un decadimento progressivo, oltre il punto di non ritorno, lo conduce perfino all'omicidio di un suo collega, incapace di resistere alle pulsioni dell'istinto sadico. Questa storia rappresenta bene il fallimento cui si va incontro abbandonandosi esclusivamente al proprio lato oscuro, l'*ombra* junghiana.

Più frequentemente, nella vita quotidiana, si assiste a una fluttuazione tra gli stati dell'Ego e l'*ombra*. Situazioni nelle quali le persone conducono una vita morale apparentemente esemplare. Il loro ruolo pubblico di cittadini, coniugi, genitori, ministri sacri gode di ottima reputazione.

Poi arrivano momenti di stanchezza, debolezza, depressione nei quali si verificano dei cedimenti nei confronti dei loro standard etici e principi morali. Nel corso di più di trent'anni di pratica psicoterapeutica posso dire di averne constatato decine e decine di casi, secondo tipologie e gravità diverse: tradimenti coniugali, scoppi di ira e aggressività incontrollata, emersioni di parafilie sessuali, dipendenze di varia natura (affettive, da sostanze o gioco d'azzardo compulsivo).

### 3. Maturità come integrazione tra le diverse parti di sé e capacità di regolazione emotiva

Scrive San Paolo nel capitolo 7 della Lettera ai Romani:

Giacché non capisco quel che faccio, perché non faccio quello che vorrei, ma faccio quello che odio. Ora, se faccio ciò che non voglio, io riconosco che la legge è buona. Quindi non sono più io ad agire, ma è il peccato che abita in me. Infatti, io so che in me, cioè nella mia carne, non abita alcun bene, poiché ben si trova in me la volontà di fare il bene, ma io non trovo il modo di compierlo. Infatti il bene che io voglio, non lo faccio; ma il male che non voglio, quello faccio. Ora, se faccio ciò che non voglio, non sono più io che lo faccio, ma è il peccato che abita in me. Io scopro dunque questa legge: che volendo fare il bene, in me è presente il male. Infatti, io mi diletto nella legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma vedo un'altra legge nelle mie membra, che combatte contro la legge della mia mente e che mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra.

Lo trovo un emblematico esempio di "dissociazione", un termine che potrebbe sembrare una caratterizzazione psicopatologica.

La *TDSP* (Teoria della Dissociazione Strutturale della Personalità), avanzata nei primi anni Novanta del secolo scorso da Onno van der Hart, Ellert R.S. Nijenhuis e Kathy Steele propone che i pazienti con disturbi legati a traumi complessi siano caratterizzati da una divisione della loro personalità in parti tra loro differenti e mal comunicanti. Ciò, tuttavia, non concerne soltanto le evenienze che si verificano nel DDI (disturbo dissociativo di identità, una volta chiamato disturbo di personalità multipla). La definizione di "parte", piuttosto, si estende sino ai confini di ciò che è semplicemente la profonda diversità tra le varie manifestazioni della personalità di un qualsiasi individuo in preda a differenti stati d'animo.

Il dato che qui mi interessa porre in evidenza è come la tecnica della dissociazione strutturale venga integrata e utilizzata come dispositivo terapeutico dai clinici dell'Attaccamento traumatico (Janina Fisher, Pat Ogden, Dan Siegel, Marsha Linehan et al.)

È Janina Fisher in particolare<sup>3</sup> a fornire un'utile descrizione del procedimento che definisce "fare amicizia con le nostre parti", intendendo con ciò l'accettazione radicale del fatto che condividiamo il nostro corpo e la nostra vita con dei "coinquilini" (le nostre diverse parti) a volte in opposizione o contrasto tra loro, e che per vivere bene con noi stessi dobbiamo accettare e vivere in maniera amichevole e collaborativa con tutti i nostri sé, non solo con quelli che ci mettono a nostro agio.

Un esempio è questo<sup>4</sup>:

Catherine era in vacanza con suo marito ai Caraibi, un luogo che avevano già visitato molte volte e con cui entrambi si sentivano in profonda sintonia. La seconda mattina del loro viaggio si svegliò con un'inspiegabile sensazione di solitudine. Si sentiva triste e vuota, lontana dal suo marito nonostante fosse a pochi centimetri da lei. "Credendo" che queste sensazioni fossero le sue, si trovò a interpretarle: "Non mi capisce davvero - ha buone intenzioni, ma non mi sta davvero vicino". Quando suo marito si svegliò, Catherine era ormai in lacrime e lo stava accusando di non volerle bene davvero. Soltanto più tardi durante il giorno, quando fu più connessa alla sua parte della vita normale, capì che la sensazione di solitudine veniva da una parte più giovane che, disconnessa e scissa dalla vita attuale di Catherine, non aveva fatto esperienza della sicurezza, del sostegno e della compagnia che aveva trovato nel suo matrimonio. Quella parte bambina aveva semplicemente bisogno di essere rassicurata del fatto che non era tutta sola.

Nel testo evangelico troviamo svariati passi in cui viene evocata la tensione tra diverse parti del sé e il conflitto tra differenti desideri e motivazioni. Nella parabola della zizzania e del buon grano (Mt 13) ad esempio, l'invito è ad accettare la compresenza dell'uno e dell'altra fino al giorno della mietitura (giudizio), a non aver fretta di estirpare l'una per non danneggiare l'altro.

---

<sup>3</sup> J. FISHER, *Guarire la frammentazione del sé. Come integrare le parti di sé dissociate dal trauma psicologico*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

<sup>4</sup> *Ivi*, 106.

Nella pericope dell'adultera (Gv 8) la risposta che i Maestri della Legge si sentono fornire alla domanda sulla inevitabilità della lapidazione è questa: «Chi di voi è senza peccato scagli per primo la pietra contro di lei». Al che, uno dopo l'altro, tutti se ne andarono. A cominciare dai più vecchi, probabilmente in quanto più carichi di esperienza e consapevolezza.

In sostanza, essere integralmente umani e psicologicamente "maturi" comporta la necessaria accettazione dell'imperfezione, dello scarto di qualità; la rinuncia a un ideale perfezionistico che va ad alimentare atteggiamenti compulsivi di tipo nevrotico che poco hanno a che fare con la pace interiore e il benessere mentale. Questo è del tutto in linea con l'annuncio della salvezza cristiana (solo l'attraversamento della notte e l'esperienza del Getsemani conducono alla resurrezione) anche se una certa catechesi tradizionalista insiste su modalità rigide e categorie di giudizio che – allo sguardo dell'analisi psicologica – hanno più a che fare con atteggiamenti difensivi di protezione dall'angoscia rispetto a uno sguardo libero e liberatorio alla reale condizione umana.

In certi passaggi dell'esistenza come lutti, perdite, separazioni, tradimenti o crisi decisionali, le nostre diverse "parti" si trovano in conflitto tra di loro fino a poter giungere all'esito degli attacchi di panico e all'incapacità di esecuzione anche di elementari attività della vita quotidiana; ciò si spiega con la perdita di funzionalità da parte della corteccia prefrontale, la struttura cerebrale deputata alla regolazione emotiva e al controllo di sé.

A livello terapeutico, ma anche educativo, ritengo utili le seguenti indicazioni:

1. *Richiamare a sé le parti smarrite*: i modelli terapeutici basati sull'attaccamento generalmente insistono sul fatto che la "guarigione" sia un processo relazionale. In realtà è anche la qualità dei nostri legami di attaccamento *interiori* a determinare la nostra capacità di sentirci sicuri. In sostanza, è importante che tutte le nostre parti si sentano riconosciute, connesse e amate dentro di noi. Ciascuna di esse risponde a un bisogno. Ognuna si è organizzata – in qualche modo – per proteggerci, nella miglior maniera che risultava disponibile. Utili in questo senso sono gli approcci al trattamento basati sulla mindfulness e sulla psicoterapia sensomotoria (Pat Odgen, J. Fisher)<sup>5</sup>.

2. *Imparare a separarsi dalle parti*: la tendenza a identificarsi con le parti ("Sono depresso", "Voglio morire", "Non ne uscirò mai") porta a farsi sommergere dai sentimenti intensi e dalle loro relative risposte corporee (angoscia, catatonia, panico, svuotamento di energia...) a tal punto che "loro" (le parti) e "io" (il nostro sé che va avanti nella vita quotidiana) divengono indistinguibili. Una volta che abbiamo imparato a separarci dalle parti, a iniziare un dialogo con ciascuna di loro riconoscendo i bisogni di

---

<sup>5</sup> P. ODGEN-FISHER J., *Psicoterapia sensomotoria. Interventi per il trauma e l'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

cui sono portatrici, di solito anche lo stato psicofisiologico si trasforma: avvertiamo un senso di calore, il corpo si rilassa, ci sentiamo più calmi.

3. *Mantenere una connessione con l'adulto saggio, compassionevole e competente.* Come già ricordato, identificarsi unilateralmente con alcune parti o addirittura "fondersi" con esse può far perdere velocemente l'accesso alla corteccia prefrontale e al sé della vita normale. La via più semplice al sé della vita normale attraversa le attività, esperienze e compiti che caratterizzano i nostri ruoli esistenziali e quotidiani.

Possiamo essere genitori, insegnanti, dirigenti, studenti... avere un hobby o un ideale significativo. Abbiamo sempre la facoltà di ricordare "chi siamo" e "come funzioniamo" al meglio delle nostre risorse. Quali siano i nostri sogni, desideri, vocazione. Come ricorda la Fisher:

A meno che non abbia avuto un danno cerebrale o un danno chirurgico al cervello, il sé della vita normale è vivo e vegeto nella corteccia prefrontale, anche se a volte non è in grado di funzionare, talvolta per anni. È come un Archivio di Stato, non perde mai un'informazione. Se ci capita di avere anche solo un'ora o un giorno di curiosità, di chiarezza mentale o fiducia in noi stessi, queste abilità sono ancora dentro di noi. Abbiamo solo perso temporaneamente la capacità di accedervi, perché la parte depressa (o ansiosa, o "ombra", o rimossa) ha dirottato lucidità e consapevolezza, al fine di farci notare qualcosa di importante, talvolta vitale<sup>6</sup>.

Vorrei concludere ribadendo come il cammino verso la maturità umana e cristiana implichi quindi il non disconoscere le esperienze traumatiche o le parti vulnerabili, spesso piene di vergogna, arrabbiate o depresse che ci abitano. Non riconoscerle e portare alla consapevolezza della nostra "parte normale" della personalità (quella che procede nella vita quotidiana) può dar luogo a una profonda alienazione da se stessi.

Ciò che Dan Siegel definisce "attaccamento sicuro riguadagnato" consente di sopportare le inevitabili prove che la vita riserva come il dolore, la solitudine, a volte il rifiuto, l'ansia, la delusione e la frustrazione. Ma per "guadagnare" tale resilienza e accettarsi davvero in maniera incondizionata è indispensabile sviluppare una relazione con *tutte* le parti di noi: quelle ferite e bisognose, quelle refrattarie alla vulnerabilità, quelle che sono sopravvissute attraverso la distanza e il diniego, le parti che amiamo, quelle che odiamo, quelle perfino che ci fanno paura.

Poiché i poeti esprimono meglio degli psicologi i concetti e le esperienze umane grazie alla loro capacità metonimica e di simbolizzazione, desidero chiudere questo articolo con i versi di Juan Ramon Jimenez, poeta spagnolo premio Nobel per la letteratura nel 1956:

«Io non sono io  
Sono colui

---

<sup>6</sup> J. FISHER, *Guarire*, 106.

che cammina accanto a me senza che io lo veda;  
che a volte sto per vedere,  
che a volte dimentico.  
Colui che tace, sereno, quando parlo,  
colui che perdona, dolce, quando odio,  
colui che passeggia là dove non sono,  
colui che resterà qui quando morirò».

## Bibliografia

- AINSWORTH M.D., *Modelli di attaccamento e sviluppo della personalità*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- ATTILI G., *Attaccamento e Amore. Cosa si nasconde dietro la scelta del partner*, Il Mulino, Bologna 2004.
- BOWLBY J., *Costruzione e rottura dei legami affettivi*, Raffaello Cortina, Milano 1982.
- CENCINI A. - MANENTI A., *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, EDB, Bologna 2003.
- CIOTTI P., *Teoria dell'«attaccamento» e maturazione di fede*, «Tredimensioni» 7(2010).
- FISHER J., *Guarire la frammentazione del sé. Come integrare le parti di sé dissociate dal trauma psicologico*, Raffaello Cortina, Milano 2017.
- GOTTMAN J., *Dieci principi per una terapia di coppia efficace*, Raffaello Cortina, Milano 2017.
- GRANQVIS P., *La religione dal punto di vista della teoria e della ricerca sull'attaccamento: prospettive generali e tendenze attuali*, in M. ALETTI, G. ROSSI, *Psicologia della religione e teoria dell'Attaccamento*, Aracne Editrice, Roma 2009.
- Johnson S., *Creare Relazioni. Manuale di Terapia di Coppia Focalizzata sulle Emozioni*, ISC - Istituto Scienze Cognitive, Saronno 2012.
- MANCUSO V., *La forza di essere migliori*, Garzanti 2019.
- MANENTI A., *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, EDB, Bologna 1988.
- MANENTI A. - GUARINELLI S. - ZOLLNER H., *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, EDB, Bologna 2007.
- MONBOURQUETTE J., *I lati nascosti della personalità. Come riconoscerli e accettarli*, San Paolo, Milano 2001.
- ODGEN P., FISHER J., *Psicoterapia sensomotiva. Interventi per il trauma e l'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 2016.
- RAVAGLIOLI A., *Psicologia, Lo studio interdisciplinare della personalità*, EDB, Bologna 2006.
- RULLA A.M., *Antropologia della vocazione cristiana. I: Basi interdisciplinari*, EDB, Bologna 1997.
- RULLA A.M. - IMODA F. - RIDICK J., *Antropologia della vocazione cristiana. II. Conferme esistenziali*, EDB, Bologna 2001.



# Viaggiare nel mondo web. Confronti tra viaggi paralleli e nuovi interrogativi

---

Lorenzo Voltolin\*

## Premessa. L'estetica virtuale

I linguaggi virtuali, in quanto estensioni elettrificate della vita biologica del corpo vivente, potrebbero assurgere ad essere il "grande" *medium* includente tutti i *media*, ovvero il nuovo e potente "genere letterario" capace di riconfigurare le molte esperienze dell'umano, quindi anche il cammino. In effetti, i linguaggi virtuali si presentano con una strutturazione della logica in forma reticolare e immersiva caratterizzata dal superamento dello spazio e del tempo, anche se da questi ultimi devono necessariamente partire. Essi, i linguaggi virtuali, estendendo i sensi estetici riconfigurano e ricreano, cioè raccontano nuovamente e più ampiamente le esperienze dell'uomo, realizzando ciò nel modo proprio della complessità. In questo senso è possibile parlare anche di un'estetica virtuale<sup>1</sup>.

---

\* Docente di teologia, Facoltà Teologica del Triveneto, sede di Padova.

<sup>1</sup> Per un approfondimento del tema si vedano: T. ADAM, *Digital Disciple. Real Christianity in a Virtual World*, Nashville, Abingdon Press 2011; M. BARNARD, *Flows of Worship in the Network Society: Liminality as Heuristic Concept in Practical Theology Beyond Action Theory*, «In die Skriflig», 44 (1/2010), 67-84; H.A. CAMPBELL, *When Religion Meets New Media*, London - New York, Routledge, 2010 (Media, Religion and Culture); N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano, Raffaello Cortina, 2011 (Scienza e idee, 212); J. CILLIERS, *Timeless Time and Placeless Space? Theological-Liturgical Perspectives on the Notion of Liminality in the Network Culture*, «Questiones liturgiques», 93 (2012) 34-50; D.J. FRIESEN, *Thy Kingdom Connected. What the Church Can Learn from Facebook, the Internet, and Other Networks*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 2009 (Emersion); G. GIUFFRIDA, *I media e i mutamenti sociali e antropologici. Come cambia l'esperienza umana nella cultura digitale*, «Studia Patavina», 60 (2013) 295-324; P. MONTANI, *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rfigurare, testimoniare il mondo visibile*, Bari, Laterza, 2010 (Biblioteca di cultura moderna, 1208); H. RHEINGOLD, *Perché la rete ci rende intelligenti*, Milano, Raffaello Cortina, 2013 (Scienza e idee, 233); B. SEVESO, *Pensare la fede cristiana nella cultura digitale. Nuove prospettive per la teologia*, «Studia Patavina», 60 (2013) 349-365; R. WAGNER, *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*, London - New York, Routledge, 2012 (Media, Religion and Culture).

## 1. Tre paradigmi

Tanti cammini spirituali poggiano sul principio di *coerenza*. Secondo tale impostazione il cammino ha un punto di partenza, delle tappe ben definite, una previsione degli ostacoli, una meta; per questa impostazione le deviazioni vanno intese come "errore". La bontà del cammino viene definita in base alla coerenza con l'itinerario che in precedenza si era programmato. Non si negano i benefici derivanti da una necessaria programmazione previa, ma la memoria biblica e l'esperienza dell'uomo attestano che "novità" e imprevisti, provvidenza e resilienza sono dinamiche non programmabili e presenti in tutti gli itinerari.

Secondo la concezione *pragmatica* il cammino ha meramente un valore strumentale, nel senso che esso può essere "buono" o "cattivo" se raggiunge l'obiettivo pre-determinato al momento della partenza, oppure se è stato piacevole o meno, in ogni caso se è stato effettivamente utile ed efficace.

Il cammino come *rivelazione* immette in un ambito non esclusivamente teologico secondo cui il sacro o Dio, la verità o il senso, si rivelano all'uomo attraverso le realtà create e gli eventi della storia: per mezzo di queste mediazioni sensibili Dio fa conoscere qualcosa del suo essere<sup>2</sup> mediante la sensibilità estetica dell'"Esserci". Tale forma di "conoscenza" si attua grazie alla mediazione di fatti e di parole, dentro il contesto dell'azione umana e nella storia. Proprio della rivelazione è rendere accessibile all'uomo una realtà che è conoscibile solo "nella" e "per mezzo" di un processo rivelativo. Secondo questa impostazione il cammino si compie con la mediazione dei fatti storici, ma viene dischiuso al pensiero umano per mezzo di un evento specifico di ordine teologico, ovvero la Parola stessa, il Verbo fatto carne: si tratta di un incontro tra corpo viventi.

Per poter descrivere meglio il "cammino virtuale", si proverà a parlo in relazione con alcune categorie o grammatiche comuni a diverse esperienze antropologiche e teologiche.

## 2. Spazio reale/spazio virtuale: l'ambiente

### 2.1 Il principio del corpo e i sensi estetici dell'uomo

I media digitali sono estensioni elettrificate dei sensi estetici, sostanzialmente essi tendono a proiettare e a far giungere le facoltà estetiche dell'umano oltre il "qui" e l'"ora". Ad oggi abbiamo ancora molti limiti dovuti *hardware* e alla portata dell'energia elettrica. Tuttavia è sufficiente andare all'esperienza del cinema in 3D, cioè rilevare

---

<sup>2</sup> Se si preferisce una trascrizione mondana: «il senso si rivela/manifesta per mezzo del linguaggio delle realtà create e degli eventi storici».

come questa tecnologia facente leva sul tatto piuttosto che sulla distanziamento del tele-visivo, permetta già di far percepire in modo immersivo l'essere inseriti in un ambiente che può "raggiungermi". Con la medesima grammatica funziona anche la realtà virtuale, ovvero tende a ricreare ambienti nei quali ci si può immergere. Si tratta di una differenza molto conosciuta in ambito teologico: quella tra rappresentare e ripresentare.

## 2.2 L'esperienza estetica di Dio

La Bibbia attesta, seppure essa giunga a noi in forma di scrittura quindi in forma di metalinguaggio, che la comunicazione di Dio fa uso del linguaggio del corpo, ed è quindi una comunicazione ergologica<sup>3</sup> e non primariamente teologica. Già nella storia del popolo di Israele, Dio si rivela negli eventi concreti che il popolo vive non da ultimo nel suo cammino o nei suoi molteplici cammini. Questo assunto si mostra ancora più determinante nel Nuovo Testamento quando Dio, il *Lógos* eterno e nascosto sceglie scandalosamente di divenire carne<sup>4</sup>; ancor più quando questa carne viene crocifissa<sup>5</sup> e sepolta e nuovamente nel momento in cui la medesima carne risorge nell'interezza del corpo del *kyrios*<sup>6</sup>. La Chiesa prosegue questa via, potremmo dire fino alla "follia", al punto cioè che nell'eucaristia si ha la presenza reale del corpo di Cristo che si può addirittura mangiare. In essa abbiamo la prima grande opera di virtualizzazione: l'estensione dei sensi estetici oltre il "qui" e l'"ora". Pertanto, è possibile concludere quasi banalmente che, secondo la rivelazione cristiana, Dio è un corpo oppure non è.

## 2.3 Due esempi di virtualità: la composizione di luogo, la preghiera

Senza destare troppo scalpore e muovendo dalle coordinate del corpo come fin qui sono state intrecciate, ovvero dai *new media*, dall'antropologia e dalle attestazioni bibliche, non è così azzardato affermare che l'ignaziana *Composizione di luogo*, ma più in generale una "preghiera incarnata", siano delle operazioni che in sé hanno delle componenti della grammatica virtuale. Il santo di Loyola si prefigge, e insegna ai suoi discepoli a creare interiormente la scena esteriore della pagina biblica, cioè a prendere dal referente fisico del racconto e dal significante delle cose e delle persone evocate nella narrazione<sup>7</sup> al fine di far rivivere la scena e immergere il discepolo nella stessa, in modo tale che l'orante possa sentire i sentimenti di Cristo e con ciò avviare il discernimento degli spiriti. Difficile sostenere che questa ricostruzione interiore che

---

<sup>3</sup> Per questo motivo è anche immersiva, reticolare e complessa.

<sup>4</sup> «*Ho Lógos sàrx eghéneto*» Gv 1,14; Gal 4,4.

<sup>5</sup> Cf. Lc 23,46.

<sup>6</sup> Cf. Mt 28,9-10; Lc 24,13-49; Gv 20,11-29.

<sup>7</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, n. 47.

porta il soggetto a rivivere nella scena un'esperienza esteriore non sia un qualcosa di molto affine a un'operazione virtuale. Il credente partendo dai sensi cioè dall'esperienza vissuta esternamente o anche dalla parola ascoltata che è comunque un qualcosa di estetico-esterno, dunque muovendo dal proprio corpo percipiente, può riprodurre e rivivere internamente un'esperienza grazie all'immaginazione di una realtà che prima era un oggetto distinto dal soggetto. Così impostata la forma vivente del corpo è l'asse portante e il *medium* tra esperienza esterna e immaginazione interna.

### 3. Tempo reale/tempo virtuale

#### 3.1 Accessibilità del click: spiritualità della soglia

Il pensare, cioè l'idea del *click* è, in effetti, un tutt'uno con l'azione del cliccare, cosicché tra gesto e parola non c'è bisogno di alcun spazio ermeneutico, di nessuna meditazione spirituale: si tratta di una parola/azione. I cammini nei media digitali assumono il carattere di invito a una "spiritualità della soglia", cioè a un ingresso graduale davanti al quale si deve accettare che la persona possa anche retrocedere in qualsiasi istante con la facilità di un *click*, ma che, con la medesima agilità, possa ritornare a quella soglia. Per alcuni uomini appare difficile varcare la porta della chiesa o quella del confessionale o entrare nel rito, si tratta di costruire "soglie precedenti" nel punto in cui si trova il cammino di tanti uomini.

#### 3.2 Tempo accelerato e tempo frammentato

Caratteristica dei linguaggi multimediali, in particolare della realtà virtuale, è il crollo dell'intervallo tra stimolo e risposta. Prendendo parte a queste esperienze estetiche viene abbassato il tempo necessario per integrare informazioni noetiche. Dentro alla realtà (anche alla realtà virtuale) l'individuo reagisce con un'eccitazione fisiologica accresciuta che a sua volta produce un calo di comprensione noetica, indicizzando l'eliminazione della distanza/tempo fra stimolo e risposta<sup>8</sup> (immediatezza *live*, presente anche nel rito). Venendo a mancare il tempo della riflessione le risposte alle sollecitazioni avvengono solo mediante il corpo. Quando si abbassa l'eccitamento nella fase di stimolo e si equilibra la percezione con la fase riflessiva di una risposta, si assiste all'emergere della concettualizzazione, ma ciò avviene sempre e comunque attraverso i sensi del corpo e non per via esclusivamente noetica. Da questa prospettiva ci si distanzia dalle modalità del tradizionale pellegrinaggio nel quale il tempo del respiro e

---

<sup>8</sup> Cf. D. DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica* (a cura di Christopher Dewdney), Costa & Nolan, Genova 1996; titolo originale *The skin of Culture*, Somerville House Books Limited, Toronto Canada 1995, 23-25.

quello del passo si accordano con quello della natura. Il pellegrino nel suo camminare ritrova i ritmi biologici: il respiro e il passo. Tali ritmi hanno subito varie accelerazioni nel corso della storia: la prima con l'epoca industriale e la velocità impressa dalle macchine, la seconda con l'era digitale ove la velocità ha raggiunto il tempo reale e l'immediatezza *live*. Tuttavia sull'esperienza di immediatezza con il conseguente crollo dell'intervallo stimolo/risposta, possiamo intravedere una di quelle situazioni in cui gli opposti s'incontrano. È altresì vero che l'era digitale ha accelerato i processi con conseguenze rintracciabili anche a livello neurologico e biologico, ma li ha accelerati così tanto fino a portarci in una condizione di interazione tra soggetti simile a quella che si ha in presenza reale, ovvero in tempo reale.

#### 4. L'etica del piacere e l'etica dovere

Qualora si volessero "utilizzare" i media digitali nell'ambito della pastorale giovanile o per la spiritualità dei cosiddetti "nativi digitali", va tenuta presente una considerazione che ha valore oltre l'utilizzo degli stessi *media* ma che qui ci limiteremo applicare ad essi: il passaggio dall'etica del dovere a quella del piacere. Certamente non è generalizzabile ma in qualche modo diffuso: molti dei nativi digitali non utilizzano i *new media* con uno scopo, ovvero non entrano e navigano in essi per andare a cercare qualcosa, non è questo il motivo principale. Spesse volte vi entrano per piacere, come si può intendere ad esempio il voler fare una passeggiata o il guardare un film. Per piacere s'intende nulla di programmato, aperti alla novità esposti anche al rischio della noia e del vagabondare. Questo passaggio dall'etica del dovere, intesa come ricerca di uno scopo, a quella del piacere, è un elemento da tenere in considerazione oltre che presentarsi come una differenza rispetto al pellegrinaggio/cammino "tradizionale", nel quale al soggetto che lo compie è almeno presente l'iniziale motivazione.

#### 5. Cammino reale e cammino virtuale: la correlazione tra l'esperienza estetica e quella spirituale

##### 5.1 Interno/esterno: il medium dell'elettricità

I media digitali, quindi toccano il corpo, in questo sono molto simili al pellegrinaggio tradizionale che si attua solo a partire dal corpo. Ma come e fino a che punto lo toccano? La cosiddetta "rivoluzione digitale" si comprende solo superficialmente se la s'intende come utilizzo di nuovi e più aggiornati strumenti, essa piuttosto va a mutare il rapporto tra *intra-corporeo* e *inter-corporeo*. *Intra-corporeo* significa che il soggetto ha la possibilità di conoscere perché inserito-agganciato nella percezione

fisico-neuronale della realtà biologica nella quale è immerso. In altre parole si vuole sostenere che le realtà che toccano il corpo, non quelle che si sganciano da esso, producono energia e vita percepibili a livello neuronale in quella che fa scattare il potenziale d'azione sinaptico per mezzo della depolarizzazione gestita dalla *Pompa Sodio* in entrata (Na+) e *Potassio* in uscita (K+); il potenziale di azione postsinaptico viene consegnato alle aree sensoriali della corteccia cerebrale per la sua interpretazione cosciente al fine di sovrintendere, ancora per mezzo di impulsi elettrici a precisi organi del corpo vivente<sup>9</sup>. Così viene descritta succintamente la dinamica *intra-corporea*. Quel che accade dentro il corpo vivente viene espresso anche all'esterno, cioè nell'*inter-corporeo*, attraverso i medesimi strumenti: quei sensi che hanno permesso di percepire e di attivare la dinamica *intra-corporea* sono gli stessi sensi che concedono di comunicare nella dinamica *inter-corporea* che ha come *medium* sempre l'elettricità. Quest'ultima è, dunque, anche il *medium dell'inter-corporeo*, ovvero il "mezzo" che i media digitali utilizzano per estendere i sensi oltre il "qui" e l'"ora" del corpo stesso. Si evince che, andando a toccare queste dimensioni, il modello antropologico che ne emerge va ad urtare il classico modo d'intendere alcune categorie, ad esempio: dentro/fuori, corpo/spirito, materia/anima, soggetto/oggetto. Gli studi di neuroscienze rilevano come i linguaggi descrittivi causalistici, basati sui concetti e sui contenuti sviluppatosi con l'avvento della cultura alfabetica, attivino particolari aree della corteccia cerebrale a scapito di altre sollecitate, invece, dai linguaggi multimediali e dall'arte<sup>10</sup>. L'esperienza spirituale, in questi ultimi decenni, ha ritrovato un equilibrato collegamento tra significante e significato, tra esperienza estetica ed esperienza spirituale, e ciò ha portato, o sta portando, al superamento delle secolari dicotomie tipiche della tradizione occidentale. Come il pellegrinaggio tradizionalmente inteso ha sempre congiunto cammino del corpo (significante) con cammino dello spirito (significato), così i media digitali, in forza dell'elettricità, si muovono sulla medesima grammatica di una correlazione tra l'*intra-corporeo* e l'*inter-corporeo*.

## 6. Conclusione: il cammino come finzione

Ogni racconto è un'opera di finzione letteraria nel senso che esso, libero dai soli intenti descrittivi e finalistici, soprattutto nella forma estetica dell'oralità, rimette in

---

<sup>9</sup> R. KLINKE - H.C. PAPE - A. KURTZ - S. SILBERNALG (a cura di), *Fisiologia*, (edizione italiana a cura di F. Keller - G. Perseo) EdiSES S.r.l., Napoli 20123, 629-631; G. MAZZOCCHI - G. NUSSDORFER - E. CARLUCCIO, *Anatomia Funzionale del Sistema nervoso*, Edizioni Libreria Cortina, Padova 20033, 1-8; D.L. FELTEN - A.N. SHETTY, *Atlante di neuroscienze di Netter* (edizione italiana a cura di M. Gulisano - E. Falcieri - F. Cappello), Esdra S. p. A., Milano 20152, 14-19.

<sup>10</sup> Cf. DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura*, 39.

circolo cause, mezzi e fini, della Storia della salvezza. La Scrittura continuamente riconfigura gli eventi fondanti della Storia della salvezza operando una finzione narrativa, ovvero producendo significati per la contemporaneità dell'uomo. Se così non fosse la Scrittura sarebbe legge, descrizione, definizione, quindi lettera morta.

Il virtuale e i media digitali indubbiamente hanno un potere riconfigurante: essi facendo leva sulle facoltà estetiche, ovvero sul significante, riconfigurano rendendo percepibili esteticamente cause, mezzi e fini, producendo così significati per l'uomo contemporaneo.

## Bibliografia

- CARR N., *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano, Raffaello Cortina, 2011.
- GIUFFRIDA G., *I media e i mutamenti sociali e antropologici. Come cambia l'esperienza umana nella cultura digitale*, «Studia Patavina», 60 (2013) 295-324.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988.
- MONTANI P., *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rfigurare, testimoniare il mondo visibile*, Bari, Laterza, 2010.
- SEVESO B., *Pensare la fede cristiana nella cultura digitale. Nuove prospettive per la teologia*, «Studia Patavina», 60 (2013) 349-365.

La spina della nostalgia. I "mancanti" ritorni.  
Riflessioni sul viaggio interiore dell'uomo contemporaneo  
a partire dalla narrazione poetica di Antonia Pozzi e di Giorgio Caproni

---

Marzia Ceschia\*

Se selvaggia è la parola, che cosa saranno allora la prateria e la frontiera? Esiste una prateria interiore che vive in comunione di spirito con la prateria esteriore, a tal punto che è spesso la seconda a generare la prima. Il paesaggio, più che un posto predeterminato, è un sentiero che si apre man mano davanti agli occhi e sotto i passi. Vedere e conoscere un posto è un atto contemplativo, significa lasciare che tutto ciò che esiste in quel posto in tutta la sua molteplicità e infinita varietà entri in noi. È dunque impossibile osservare a lungo la vita della terra senza trovarla analoga alla vita dello spirito. La terra e lo spirito, la prateria e l'anima si corrispondono in maniera in certo senso analogica<sup>1</sup>.

In principio è la nostalgia. È talora questo il sentire che mette in movimento, che innesca la tensione al viaggio, a intraprendere la via per recuperare ciò che è perduto ma anche per scoprire ciò che manca, per nominare gli indefiniti aneliti del cuore o per dare a essi un altro nome, un altro volto. Etimologicamente la parola "nostalgia" contiene in sé due termini greci, *nóstos*, "ritorno", e *álgos*, "dolore", ma non è vocabolo antico essendo stato coniato nel 1688, in ambito medico, a definire una patologia della memoria di cui sembravano essere affetti i soldati svizzeri in forza all'esercito francese<sup>2</sup>.

*Nóstos* è certamente un termine pregnante nella cultura greca e l'immediato riferimento è indubbiamente alla vicenda di Ulisse e alle sue peripezie nel ritorno a Itaca,

---

\* Docente di teologia spirituale, Facoltà Teologica del Triveneto, sede di Padova.

<sup>1</sup> A. SPADARO, *L'altro fuoco. L'esperienza della letteratura II*, Jaca Book, Milano 2009, 213.

<sup>2</sup> Per un approfondimento e ulteriore bibliografia sullo sviluppo della riflessione sulla patologia nostalgica cfr. A. BOLZINGER, *Histoire de la nostalgie*, Campagne Première, Parigi 2012. Cf. V. FORTUNATI, *Nostalgia, identità e senso del tempo*, «Revista de cultura y Literaturas Comparadas» 2(2008), 26: «La storia della patologia di questa "perturbazione della memoria" è stata sapientemente studiata da Starobinsky (Quinby XVI) che ricorda come questa malattia venga segnalata, perché di nostalgia morivano i soldati svizzeri costretti, durante il servizio militare, a vivere lontano dalla loro patria, in paesi stranieri dai costumi e dalle lingue diverse da quelle a cui erano abituati. Come si legge nei trattati seicenteschi le cause di questa "perturbazione della memoria" andavano rinvenute nell'angoscia di separazione, di distacco, nel sentirsi estranei, sradicati, nel violento e struggente desiderio di ritornare a casa: sentimenti che provocavano dolori fisici quali, nausea, inappetenza, crisi isteriche di pianto, deliri e allucinazioni».



ma il *nóstos* è pure messo a tema, ad esempio, nell'*Anabasi* di Senofonte in cui è narrato il ritorno in patria di diecimila mercenari greci reduci dalla disastrosa spedizione di Ciro il Giovane contro il fratello Artaserse II per la conquista del trono persiano. Si tratta di un itinerario fisico e interiore al tempo stesso. Il canto V dell'*Odissea* presenta tratti emblematici in tal senso. Ulisse vi compare seduto sulla spiaggia della splendida isola di Ogigia, dove neppure l'amore di una dea, la ninfa Calipso, lo placa dall'ansia di partire:

Lei si recò dal magnanimo Odisseo, la ninfa possente,  
quando ebbe udito il messaggio di Zeus.  
Lo trovò seduto sul lido: i suoi occhi  
non erano mai asciutti di lacrime, passava la dolce vita  
piangendo il ritorno, perché ormai non gli piaceva la ninfa.  
Certo la notte dormiva, anche per forza,  
nelle cave spelonche, senza voglia, con lei che voleva;  
ma il giorno, seduto sugli scogli e sul lido,  
lacerandosi l'animo con lacrime, lamenti e dolori,  
guardava piangendo il mare infecondo<sup>3</sup>.

Fin dall'inizio del poema omerico Ulisse è connotato come colui che «tanto vagò», aumentando in conoscenza («di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri»), ma anche in dolore («molti dolori patì sul mare nell'animo suo»), con uno scopo preciso al suo movimento: «per acquistare a sé la vita e il ritorno ai compagni»<sup>4</sup>. Le peripezie in cui si trova coinvolto non scalfiscono il suo fondamentale desiderio («bramava il ritorno e la moglie»<sup>5</sup>), motore di un viaggio all'insegna di un'identità da ritrovare ma anche da far riconoscere nel momento in cui si realizza il ritorno stesso.

*Trovarsi ed essere riconosciuti* sono tappe ricorrenti nel cammino umano, progressivi approdi orientati al compimento, che sono innescati da una mancanza, una sete, una percezione di incompiutezza che pure contiene in sé l'intuizione di una perfezione alla quale non siamo estranei. La nostalgia sa che c'è un luogo per il ritorno, una dimora, una definitiva stabilità, come la separazione sa di essere condizione mutila fino alla comunione. Su questi crinali si gioca, sovente, la formazione della propria identità. Ci sembrano, quindi opportune, in questo contesto le osservazioni dello psicanalista Enrico Ferrari:

---

<sup>3</sup> OMERO, *Odissea*, vol II (Libri V-VIII), trad. di G. Aurelio Privitera, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 1982, vv. 149-158.

<sup>4</sup> Cf. *Ivi*, vol I (Libri I-IV), trad. di G. Aurelio Privitera, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 1981, vv. 1-5.

<sup>5</sup> *Ivi*, v. 13.

È la trascendenza a caratterizzare la nostalgia, nel dischiudere l'origine all'originario che oltrepassa la storia e nel dichiarare l'insufficienza del presente. Tutto ciò, ancor prima di ogni riflessione, genera un sentimento di *bellezza*. Se è vero che anche in un'epoca storica in cui trionfa l'azione netta e risoluta, in cui le radici e i progetti cedono il posto all'istante, in cui il profitto espugna la meraviglia... se è vero che anche oggi solo la bellezza potrà salvarci, la nostalgia è tra i vasi psichici che meglio ce la possono portare in dono. La bellezza della nostalgia salda la condizione dell'esiliato, che tutti ci accomuna pur con diversa tolleranza emotiva, con il desiderio dell'originario. Il suo sentimento nasce dalla trascendenza del presente e della corporeità, dalla possibilità di guardare il vecchio scoprendovi il nuovo, dal contemplare lo scorrere del fiume eracliteo, dal gusto degli affetti che abbracciano un ampio ventaglio dove la tristezza e la gioia sono compagne. Anche il sentimento di perdita, girando le spalle alla logica, può diventare foriero di bellezza. Perché è la perdita a decentrare l'io e a consentirgli un orizzonte che trascende la notorietà. Se accettata, la perdita che convoca la nostalgia mostra lo scenario dei possibili e chiude allo spettacolo della perfezione: delude e rattrista, ma in cambio può offrire una terra e un cielo più vasti, dove l'io smette i panni del padrone per indossare quelli del viandante<sup>6</sup>.

L'immagine che conclude il passaggio appena citato ci sembra meritevole d'attenzione: il "padrone" è il proprietario di uno spazio e tende alla conservazione dello stesso, il viandante è cercatore di spazi che accrescono, uno dopo l'altro, la sua visione. Non esiste per lui la presunzione dell'irreversibilità "di ciò che ho conquistato". Il bene perduto non è un bene immobile, ma bene che inquieta, che diventa chiave di nuovi significati. La filosofa e teologa Lucia Vantini – facendo riferimento all'esperienza di Maria Zambrano – associa nostalgia e speranza:

La filosofa giustifica questo nesso con una ragione ontologica: venuti al mondo con una nascita solo abbozzata, gli esseri umani cercano il proprio completamento, che si presenta in una duplice veste: la prima guarda indietro, verso il passato di cui si ha desiderio, la seconda si volge in avanti, verso un futuro ancora da realizzare<sup>7</sup>.

Ha più fiducia il padrone o il viandante? Quale delle due identità ha maggiori possibilità di trovarsi, di andare a fondo della conoscenza di sé? Il viandante può essere inteso anche come figura del poeta, che intraprende un itinerario di cui non vede il fondo nelle parole e mentre ridice la realtà torna a dire anche se stesso. Tale fisionomia è, sottesa, ad esempio nei versi del poeta greco Costantino Kavafis (1863-1933) che mettono a tema il viaggio di Ulisse:

Quando ti metterai in viaggio per Itaca / devi augurarti che sia lungo il cammino, / pieno d'avventure, pieno di esperienza. / [...] / Sempre nella tua mente Itaca tieni. / Il

---

<sup>6</sup> E. FERRARI, *Il sentimento della nostalgia. Necessità individuale, speranza collettiva*, «Quaderni di cultura junghiana» Nuova Serie 1(2020), 25.

<sup>7</sup> L. VANTINI, *Ritornare per un'altra via*, «Esperienza e Teologia» 30(2014), 18.

tuo approdo là è la tua destinazione./ Ma non affrettare per nulla il viaggio/ Meglio se lunghi anni esso dura./ [...] Itaca il bel viaggio ti ha concesso/ Senza di lei non ti saresti avviato/ Più altra cosa non ha da darti./ E se povera la troverai, Itaca non t'ha deluso/ Tanto sapiente che sei ora, con tanta esperienza,/ ormai comprendi cosa Itaca vuol dire<sup>8</sup>.

Ulisse è pure il poeta e il senso del viaggio è nello stesso viaggiare, sia esso fisico che interiore, per via o per *verba*, in una ambiguità insita nell'itinerario tra desiderio di allontanarsi e aspirazione a tornare. In questo crocevia di desideri l'essere umano si trasforma e gli è dato di poter mettere a fuoco ciò che effettivamente cerca.

Nelle pagine seguenti tenteremo di cogliere le sfumature più inquiete di questa ricerca in due personalità significative nel panorama della poesia italiana del Novecento, in cui il viaggio resta sospeso nella domanda del senso di un "altrove": Antonia Pozzi e Giorgio Caproni. Si tratta di viaggi "tentati" in una duplice accezione: il tentativo dell'andare, la tentazione di risolvere l'andare in un movimento soltanto immanente. La scelta di questi due autori ci pare raccogliere traiettorie sofferte degli uomini e delle donne contemporanei, quando il viaggio – pur mosso da una nostalgia – è tornare a sé come un tornare all'unico mittente, talvolta senza la consapevolezza che l'autoreferenzialità è antitetica al progredire. "Mancanti" sono dunque i ritorni agognati, l'accesso a spazi che sono oltre se stessi, ma anche i ritorni non sperimentati, chiudendo nell'io ogni conclusione di sé. Narrazioni che ci provocano a recuperare la pregnanza di simboli aperti di cui è ricca la tradizione cristiana, nel rappresentare la complessità delle geografie esistenziali dal deserto, al monte, alla via, alla salita... Paesaggi dell'anima in cui la Voce è risuonata orientando, schiudendosi un varco nella passione concreta di un cammino, soprattutto accompagnando il cammino, anche nell'agonia del camminare.

## 1. «Poesia, mi confesso con te / che sei la mia voce profonda»<sup>9</sup>

Apriamo il nostro breve itinerario con un verso della poetessa, suicida a soli ventisei anni, Antonia Pozzi (1912-1938)<sup>10</sup>, personalità emblematica della poesia come luogo del viaggio interiore, a riguardo della quale osserva Adele Ricciotti:

---

<sup>8</sup> *Itaca* di C. KAVAFIS, cit. in Z. ZOGRAFIDOU, *Poesie del Mediterraneo da Omero a noi*, «Symposia Melitensia» 13(2017), 189.

<sup>9</sup> A. POZZI, *Poesia che mi guardi*, a cura di G. Bernabò - O. Dino, Luca Sossella Editore, Bologna 2010, 280.

<sup>10</sup> Antonia Pozzi può essere ritenuta una delle voci più significative del panorama letterario italiano del '900. Appartenente a una famiglia della colta borghesia lombarda è poetessa, ma anche intensa fotografa e saggista, cui la critica ha rivolto attenzione solo dopo la sua morte. La sua opera, infatti, è stata pubblicata postuma tra il 1939 e il 1998.

Antonia ruba le immagini di ciò che più ama per decifrare se stessa attraverso la poesia: le montagne, i fiumi, la terra, i fiori, gli alberi, le rocce, le strade. [...] nel suo perpetuo scavarsi dentro, che estrapola le essenze della propria intimità cercando disperatamente un valore divino, quasi mistico, nella sua tendenza all'*altrove*<sup>11</sup>.

L'anelito a un "altro luogo" è accompagnato dalla dolorosa nostalgia di legami solidi, fermi, cui Antonia non riesce ad accedere e che scivola in una nostalgia della morte che la pervade fin dall'adolescenza, sicché l'"altrove" non trova sbocco nella realtà. La poesia è «catarsi del dolore», quindi, in un viaggio che non trova direzione se non un continuo tornare a sé e alla propria mancanza, così la morte è una «catarsi della vita»<sup>12</sup>. È nota la ferita inferta all'animo della giovane Antonia dall'impossibilità – soprattutto per la determinata opposizione familiare – di un legame sentimentale con Antonio Maria Cervi, suo insegnante di latino e greco al liceo quando era poco più che trentenne, con il quale nasce un'intesa amorosa che si conclude con una drammatica rinuncia impostale dal padre. In questa situazione esistenziale è interessante esplorare, seppur brevemente, il rapporto tra il viaggio interiore di Antonia e l'assenza di una tensione a un "altrove in Dio".

Giuseppe De Marco ci offre, a riguardo, alcune sottolineature importanti:

in Cervi, l'ardore per la fede religiosa sembra addirittura dominare il suo spirito, mentre in Antonia è quasi assente – anche se, talvolta, urge in lei l'ansia per il divino – un fermo credo religioso, né tenta di conoscere il Dio in cui Cervi crede fermamente, come si evince da alcuni stralci di lettere: «[...] Anche se io non riuscirò mai a vedere nel vostro Cristo più che l'uomo, pure saprò farmi buona, saprò camminare, saprò crearmi dentro sempre più il mio dio: e non cercherò di conoscerlo, perché conoscerlo è rimpicciolirlo [...]». [...] E in data 11-15 febbraio 1934, sempre scrivendo a Cervi da Milano – l'ultima lettera a lui indirizzata presente nell'epistolario – la Pozzi, dopo aver rievocato gli anni della sua adolescenza e del suo primo innamoramento, gli confessa: «[...] tu mi hai dato i primi libri buoni e mi hai fatto pensare a Dio [...]. Tu solo, Antonello, tu solo. Perché era Dio che parlava in te, che voleva salvarmi attraverso di te. Tu non puoi distruggere te nella mia vita, perché tu sei stato la parola di Dio in me, la promessa della mia redenzione [...]. E questo forse non sarà più amore: sarà forse più che l'amore, la comprensione di Dio dentro la mia vita [...]»<sup>13</sup>.

Quali le traiettorie del movimento interiore della Pozzi, dunque? Teniamo presente quanto nota Laura Oliva:

La ricerca di Dio è un punto focale della poesia della Pozzi e non si esaurisce solamente nell'anelito verso il Creatore. Nel tentativo estenuante di contatto con la divinità,

---

<sup>11</sup> A. RICCIOTTI, *Antonia Pozzi: la poesia dell'anima*, «Cuadernos de Filología Italiana» 21(2014), 214.

<sup>12</sup> Riprendiamo queste espressioni da una lettera della Pozzi a Tullio Gadenz dell'11 gennaio 1933: cf. A. POZZI, *L'età delle parole è finita. Lettere 1927-1938*, a cura di A. Cenni - O. Dino, Archinto, Milano 1989, 50.

<sup>13</sup> G. DE MARZO, *Per una rilettura di Antonia Pozzi*, «Studi Novecenteschi» 26(58/1999), 374-375.

la parola poetica slitta nella preghiera; reminiscenze bibliche si fondono con un grido disperato di aiuto, con la paura crescente di essere senza Dio, di non avere «nulla di fermo/ ma solo cose vive che sfuggono/ essere senza ieri/ essere senza domani/ ed acciecarsi del nulla»<sup>14</sup>.

La ricerca di Dio è, nel contempo, anelito a una stabilità che, tuttavia, pare inarrivabile per Antonia: un'inadeguatezza di fondo alla vita, data dalla consapevolezza della propria diversità rispetto al contesto in cui si trova, è insieme coscienza di una impossibilità di Dio per lei. Osserva ancora Laura Oliva: «La sua parabola cristiana parte dalla presenza divina per poi negarla; cerca Dio ma ne sconta il rifiuto; si avvicina ai salmi per poi sfociare nella più disperata ed esigente lamentazione»<sup>15</sup>.

In questa tensione la nostalgia trasforma il suo contenuto o, meglio, lo risignifica, tant'è che possiamo intuire un sovrapporsi di significati: nostalgia-stabilità, nostalgia-Dio, nostalgia-morte.

«Il Dio della Pozzi sembra appartenere ai morti più che ai vivi "Perché dai morti veniamo, / perché ai morti torniamo/ e i morti sono in Te/ di là dal grande velo del cielo"; la comunione con Dio non è ammessa se non nella morte, senza che, però, si accolga alcuna speranza di riscatto nella risurrezione»<sup>16</sup>.

L'accesso al "divino" avviene attraverso la poesia. Questo cammino si risolve in un'uscita dalla storia: tale esodo è il luogo della morte e il luogo di Dio, luogo della calma assoluta, luogo immanente di una redenzione dal dolore. La nostalgia, il viaggio interiore, nella poesia trova un varco alla trascendenza che, però, è ad un tempo, immanenza, è restare nella propria tensione, è la nozione di un Dio che sorge dall'umano:

E questa nostra vita irrimediabile, questo nostro cammino fatale, in cui ad ogni istante noi realizziamo, noi creiamo, per così dire, Dio nel nostro cuore, altro non può essere che l'attesa del gran giorno in cui l'involucro si spezzerà e la scintilla divina balzerà nuovamente in seno alla grande Fiamma. Ora, di questo Dio che non si lascia staccare dalla vita, dove possiamo avere più immediato il senso che nei momenti in cui più la lotta si acuisce tra lo spirito e le forme che inceppano il suo fluire? E non è la poesia uno di questi momenti? L'estasiata gioia del sogno non si sconta forse nel bisogno e nella fatica di gettare quel sogno in parole? e un po' dell'assolutezza divina non riluce forse nell'atto di quella fatica?<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> L. OLIVA, *La ricerca del sacro nei versi di Antonia Pozzi*, in P. GIBELLINI (a cura), *La Bibbia nella letteratura italiana II. L'età contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2009, 273.

<sup>15</sup> *Ivi*, 274.

<sup>16</sup> *Ivi*.

<sup>17</sup> Lettera a T. Gadenz del 29 gennaio 1933, in Pozzi, *L'età delle parole è finita*, 133.

Durante gli studi universitari<sup>18</sup> la Pozzi è colpita dall'«idea di Rilke che nell'immanente e nell'umano proteso verso l'altro-da-sé si producesse, quasi nell'atto di perdersi e di morire, una trascendenza in cui Dio e mondo coincidessero. Peraltro, questa tensione verso un "altrove" era da lei vissuta in modo assai più drammatico che non nel suo autore prediletto»<sup>19</sup>. La poesia è, in questa prospettiva, lo spazio del sacro, della ricerca del senso, della "vocazione": «lo credo che il nostro compito, mentre attendiamo di tornare a Dio, sia proprio questo: di scoprire quanto più possiamo Dio in questa vita, di crearLo, di farLo balzare lucendo dall'urto delle nostre anime con le cose (poesia e dolore), dal contatto delle nostre anime fra di loro (carità e fraternità)»<sup>20</sup>.

Eppure nel breve viaggio esistenziale di Antonia – difficilmente inquadrabile in un credo cattolico *tout court*, ma fortemente pervasa da uno spirito religioso – la domanda resta aperta e sorge dalle cose. Il viaggio è nella domanda, la nostalgia nell'interrogativo sulla "Patria", come nella lirica *Fede*<sup>21</sup>:

Come potresti, come potresti, creatura,  
andartene da sola  
per questo prato che somiglia a una steppa  
e coglier l'erica  
e contar le stelle  
e non morire  
se fosse la tua patria vera  
quella che t'è lontana?

Come potresti, come potresti, creatura,  
strappare a queste pietre  
le stesse erbe che crescono  
vicino alla tua casa  
ed amarle  
se questa terra non fosse  
quella stessa, portata  
dai tuoi occhi  
pel mondo?

E come potresti donare  
alle cose una vita

---

<sup>18</sup> Nel 1933 si era iscritta alla Facoltà di Lettere dell'Università statale di Milano, allieva di docenti come Antonio Borgese e Antonio Banfi con cui si laurea nel 1935 con una tesi su Flaubert. In questo contesto entra in relazione con Vittorio Sereni, Remo Cantoni, Alberto Mondadori, Enzo Paci e, negli anni 1937-38, con Dino Formaggio.

<sup>19</sup> G. BERNABÒ, *Per troppa vita che ho nel sangue: Antonia Pozzi e la sua poesia*, Ancora, Milano 2012, 186.

<sup>20</sup> Cit. in T. ALTEA, *Antonia Pozzi: se Dio non è lontano*, «Materiali di Estetica», 5.2(2018), 39.

<sup>21</sup> F. ULIVI - M. SAVINI, *Poesia religiosa italiana. Dalle Origini al '900*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994, 682-683.

se fosse nelle cose la tua patria  
e non in te  
la patria d'ogni cosa?  
Come potresti tu,  
creatura, creare  
ad ogni istante il tuo mondo  
e sognare d'una patria più vera,  
se Dio in te non creasse  
ad ogni istante il Suo mondo,  
il suolo sacro,  
la Patria?

*Kingston, 25 agosto 1931*

Dio è nel perduto, così come una propria identità originaria, la scintilla di vita. Colui che è assente allora è invocato, poiché per andare avanti c'è bisogno di un ritorno.

*Preghiera<sup>22</sup>*

Signore, tu lo senti  
ch'io non ho voce più  
per ridire  
il tuo canto segreto.  
Signore, tu lo vedi  
ch'io non ho occhi più  
per i tuoi cieli, per le nuvole tue  
consolatrici.  
Signore, per tutto il mio pianto  
ridammi una stilla di Te  
ch'io riviva.  
Perché tu sai, Signore,  
che in un tempo lontano  
anch'io tenni nel cuore  
tutto un lago, un gran lago,  
specchio di Te.  
Ma tutta l'acqua mi fu bevuta,  
o Dio,  
ed ora dentro il cuore  
ho una caverna vuota,  
cieca di Te.

---

<sup>22</sup> *Ivi*, 684-685.

Signore, per tutto il mio pianto,  
ridammi una stilla di Te,  
ch'io riviva.

20 ottobre 1932

Il viaggio interiore di Antonia si risolve in «un senso di perdita e di estraneità alla vita»<sup>23</sup>, tra rifiuto della realtà e tensione all'infinito, in un'implorazione che non trova consolazione e risposta. Nel viaggio, nel tentativo di ascendere<sup>24</sup>, è nella dimensione del sacro suscitata dalla poesia che è possibile trovare talora un rifugio. Ma l'ascesa può realizzarsi solo, paradossalmente, nell'annullamento della morte<sup>25</sup>.

## 2. «La mia patoteologia: Dio è una malattia?»<sup>26</sup>

Insieme «al topos della navigazione letteraria, che assimila la stesura di un testo a un viaggio per mare, l'allegoria del viaggio come immagine della vita è, sin dal dan-tesco "cammin di nostra vita", fra quelle più ricorrenti, nella variante dell'itinerario per terra o per mare, della discesa agli inferi o, in generale, della visita ai luoghi delle anime dei morti»<sup>27</sup>.

Il tema è uno dei fili conduttori anche della poesia di Giorgio Caproni (1912-1990): in particolare nella raccolta poetica *Stanze della funicolare* (1952), in seguito ampliata e confluita ne *Il passaggio d'Enea*<sup>28</sup>, il viaggio dell'autore diventa omologo a quello

---

<sup>23</sup> N. DI NINO, *Poesia "in riva alla luce": la tensione spirituale di Antonia Pozzi*, «Rivista di letteratura religiosa italiana» II(2019), 100. Il contributo di Di Nino rileva, nella produzione della Pozzi, diverse assonanze scritturistiche, in particolare, ad esempio, al libro di Giobbe (cf. *ivi*, 103) o al Geremia delle lamentazioni (cf. *ivi*, 106).

<sup>24</sup> A questo riguardo non è particolare indifferente la grande passione della Pozzi per la montagna, che emerge – anche come simbolica spirituale – nei suoi scritti.

<sup>25</sup> Cf. DI NINO, *Poesia "in riva alla luce"*, 111.

<sup>26</sup> ULIVI - SAVINI, *Poesia religiosa italiana*, 681.

<sup>27</sup> G. REMIGI, *Il tema del viaggio nella poesia di Giorgio Caproni*, «Italica» 86(2009)2, 239.

<sup>28</sup> Nel 1956 l'autore raccoglie ne *Il passaggio d'Enea* la sua prima produzione aggiungendovi trentasei poesie che costituiscono il "terzo libro", ossia la parte conclusiva, dell'opera. Osserva Enrico Testa: «In questi testi, scritti durante l'ultimo periodo della guerra e la prima metà degli anni Cinquanta, individua e, per certi aspetti, definisce gli elementi essenziali del suo universo poetico, sottoposti in seguito ad uno strenuo esercizio di variazioni, riprese e straniatate modifiche. S'inaugura qui, ad esempio, il trattamento, tra realistico e onirico, degli spazi urbani di Livorno (la città nativa) e di Genova (la città più amata, dove visse dal '22 al '38 prima di trasferirsi a Roma). E sempre qui s'incontrano i luoghi, caratteristici della sua poesia, del bar e della latteria, sfondi purgatoriali di sparizioni e d'attese; e, con essi, la figura della



di Enea e di Dante, ma non in un contesto epico, bensì in quello della semplice quotidianità. Il poemetto si articola in un *Interludio* iniziale e in dodici «stanze» di sedici versi ciascuna e narra il viaggio misterioso e visionario di un gruppo di passeggeri su una funivia genovese, che si trova sospesa tra l'aldilà e il mondo terreno<sup>29</sup>. Si tratta di un viaggio – puntualizza Ferdinando Castelli – colto nella sua dimensione di «vano tentativo di sfuggire alla precarietà della vita»<sup>30</sup>. Il poeta parte da un dato reale (la funicolare del Righi a Genova) per dilatarlo poi in una prospettiva metafisica. L'itinerario si sviluppa da notte a notte verso l'Erebo. A nessuna fermata i passeggeri discendono, «per distrazione, timore o più generalmente per l'impossibilità di sottrarsi al proprio destino; ogniqualvolta non si riconosce l'attimo propizio per chiedere una sospensione, l'alt mancato equivale a un'occasione fallita di trovare la propria identità, di risolvere il senso della propria esistenza»<sup>31</sup>.

Una funicolare dove porta, / amici, nella notte? È affollata, i vetri anneriti vibrano, è mossa da quella pigra/ corda inflessibile che via trascina/ de profundis gli utenti e li ha in balia/ nei sobbalzi di feltro. Un interrogativo turba le menti dei viaggiatori. È una banchina/ bianca, o la tomba, che su in galleria/ ora tenue traluce mentre odora/ già l'aria d'alba? È l'aperto, ed è là/ che procede la corda – non è l'ora/ questa, nel buio, di chiedere l'alt<sup>32</sup>.

Il viaggio, metafora del corso della vita, è inarrestabile e fin dal principio è segnato dal riferimento all'aldilà. Durante il tragitto il viaggiatore fa memoria delle tappe fondamentali della sua esistenza, attraversando la città come le stagioni della vita, «dal ventre materno ai luoghi sconosciuti avvolti nella nebbia dell'ultima stanza»<sup>33</sup>. Il movimento è sostenuto dalla necessità: in Caproni prevale «la concezione, di matrice classica, di viaggio teso a realizzare il fato umano e la necessità»<sup>34</sup>, rispetto alla quale poco può il libero arbitrio. In questo andare inesorabile privo di punti di ritorno, si intuisce il senso della perdita, dimensione intrinseca alla nostalgia. Ne offre un saggio la poesia

---

madre, l'ora topica dell'alba, il motivo della nebbia che cala a confondere la vista ed esautora ogni ipotesi di trascrizione mimetica del reale» (*Dopo la lirica. Poeti italiani 1960-2000*, a cura di E. Testa, Giulio Einaudi Editore, Torino 2005, 19).

<sup>29</sup> Cf. *La letteratura italiana diretta da Ezio Raimondi. Il novecento, 2. Dal neorealismo alla globalizzazione*, a cura di G. Fenocchio, Mondadori, Milano 2004, 181.

<sup>30</sup> F. CASTELLI, «Ah, mio Dio. Perché non esisti?». *Giorgio Caproni*, «La Civiltà Cattolica» 152(3 febbraio 2001) q. 3615, 244.

<sup>31</sup> R. MOZZATI, *La nostalgia del non invocabile. Poesia e senso religioso nell'opera di Giorgio Caproni*, «Sacra Doctrina. Rivista semestrale di teologia sistematica» 64 (2019)2, 55.

<sup>32</sup> *Ivi*.

<sup>33</sup> R. GALAVERNI, *Dopo la poesia. Saggi sui contemporanei*, Fazi Editore, Roma 2002, 39.

<sup>34</sup> REMIGI, *Il tema del viaggio nella poesia*, 240.

*Il gibbone, dove pare affiorare la tensione verso un'inaccessibile città dell'anima:*

Nell'ossa ho un'altra città  
che mi strugge. È là.  
L'ho perduta. Città  
grigia di giorno e, a notte,  
tutta una scintillazione  
di lumi – un lume  
per ogni vivo, come,  
qui al cimitero, un lume  
per ogni morto. Città  
cui nulla, nemmeno la morte  
–mai, – mi riconurrà<sup>35</sup>.

Il viaggio di Caproni è intriso di un "tornare" impossibile<sup>36</sup>, è un viaggio della memoria che rende coscienti di come l'itinerario dell'esistenza sia segmentato, un succedersi di "io" nei quali l'io attuale non si riconosce più<sup>37</sup>. Quale allora la direzione del cercare, del movimento? La terra dell'approdo resta inespugnabile, chiusa senza appello. Jacopo Masi, mettendo a tema il ruolo della nostalgia nell'opera di Caproni (raffrontandola con quella del poeta irlandese Seamus Heaney), osserva come

fatalmente (*Fatalità della rima s'intitola una sua poesia, pubblicata postuma*),  
la terra rima, sempre, con "guerra":  
Ho provato anch'io  
È stata tutta una guerra  
d'unghie. Ma ora so. Nessuno  
potrà mai perforare  
il muro della terra<sup>38</sup>.

Un nostos impossibile, dunque, che suscita l'interrogativo su che cosa si possa cercare o, paradossalmente, la consapevolezza che solo al perduto la parola permette di fare ritorno. Il viaggio, potremmo spingerci a dire, è in questo caso l'inquietudine dell'assenza. Ed è su questo sfondo che si innesta, per Caproni, osserva ancora Masi

---

<sup>35</sup> GALAVERNI, *Dopo la poesia*, 49.

<sup>36</sup> Francesco Stella definisce «artificiale» il ritorno di Caproni «che sul tema costruisce una esile trama di paradossi, con l'effetto di escludere definitivamente l'interpretazione sentimentale del motivo letterario» (F. STELLA, *Poesia del ritorno: le strade della storia*, «Semicerchio. Rivista di poesia comparata» VIII (1992) 1/2, 7).

<sup>37</sup> Cf. P. MENZIO, *In viaggio verso il passato. Una segmentazione dell'io nella poesia di Giorgio Caproni*, «L'ombra. Tracce e percorsi a partire da Jung. Rivista semestrale edita dall'Associazione per la ricerca junghiana» 2 (giugno 1997), 60-81.

<sup>38</sup> J. MASI, *La Terra della Nostalgia: Seamus Heaney e Giorgio Caproni*, «Revista de Culturas y Literaturas Comparadas» 2(2008), 45.

«il dubbio, sempre più certezza, che dietro alla fuga della parola si nasconda la fuga di Dio»<sup>39</sup>. È ciò che ci suggerisce anche l'inopportunità di parlare di un ateismo del poeta, come del resto ebbe lui stesso a chiarire nel corso di un'intervista:

[...] c'è un personaggio mio, l'«antimetafisicante» che dice: «Un'idea mi frulla, / scema come una rosa. / Dopo di noi non c'è il nulla. / Nemmeno il nulla, / che già sarebbe qualcosa»... E un altro personaggio di rimando: «E allora, sai che ti dico io? / Che proprio dove non c'è il nulla/ nemmeno il dove – c'è Dio»... Come mi si può definire ateo, in questo senso? [...] Dio è il mistero di tutti i misteri, non si sa nulla di lui. È inafferrabile, ci vivifica e ci uccide. Eppure ricerco la sua presenza da anni. Certo, molti critici hanno indicato la città, il viaggio, mia madre come temi della mia poesia, ma il vero tema centrale è la ricerca, di che cosa non lo so nemmeno io. È l'uomo che cerca, cerca per sua natura e poi arriva sempre a un limite, purtroppo<sup>40</sup>.

L'"ateologia" caproniana è un incessante viaggio all'inseguimento dell'assente cercato o, come afferma Giovanni Casoli, «nella sua angoscia, nella sua buia istanza, non cessa di essere una torturata teologia»<sup>41</sup>. A riguardo giova riferire quanto puntualizza Riccardo Mozzati:

quella che egli chiama l'«ateologia» immanente ai suoi versi non può essere letta né come una teologia negativa nel senso filosofico stretto, né tantomeno deve essere ridotta a un atteggiamento di tipo materialista e antispiritualista. La domanda spirituale espressa da Caproni esibisce infatti una qualità profondamente diversa rispetto alle definizioni tradizionali di ateismo e *teologia negationis*, marcando, da un lato, la distinzione tra *religio* e *fides* cristiana, e, dall'altro, tentando di eludere quanto più possibile l'aspetto metafisico della religione per privilegiarne la dimensione più schiettamente umana, ossia quella della ricerca di senso<sup>42</sup>.

Nel mondo in cui Dio non è «si consuma così un'aspra dialettica tra l'incapacità di credere e la nostalgia della fede: quello del poeta livornese è un dio che la mente si ostina a rifiutare, ma cui nondimeno l'anima continua ad anelare con insistenza»<sup>43</sup>. Perché questo anelito? L'io sperimenta – al pari di Dio – una sua "dis-abitazione", come nella lirica *Indicazione*<sup>44</sup>:

---

<sup>39</sup> *Ivi*, 46.

<sup>40</sup> G. CAPRONI, *Il mondo ha bisogno dei poeti. Interviste e autocommenti 1948-1990*, a cura di Melissa Rota, introduzione di Anna Dolfi, Firenze University Press 2014, 382.

<sup>41</sup> G. CASOLI, *Novecento letterario italiano ed europeo. Autori e testi scelti, vol. 2: Dalla Seconda Guerra mondiale alla fine del secolo. Appendice sul cinema*, Città Nuova, Roma 2002, 147.

<sup>42</sup> MOZZATI, *La nostalgia del non invocabile*, 16-17.

<sup>43</sup> *Ivi*, 18.

<sup>44</sup> Datata 10/7/76, edita in "Almanacco dello Specchio" nel 1977 e poi ne *Il franco cacciatore*, Garzanti, Milano 1982.

Smettetela di tormentarvi.  
Se volete incontrarmi,  
cercate mi dove non mi trovo.

Un'indagine tra ossimori è anche quella che ha come oggetto Dio. La lirica *Il delfino* ne esprime tutta la tensione:

Dovunque balza il delfino  
(il mare gli appartiene tutto,  
dicono, dall'Oceano fino  
al Mediterraneo), vivo  
là vedi il guizzo di Dio  
che appare e scompare, in lui ilare  
acrobata dall'arguto rostro.  
È il giocoliere del nostro  
inquieto destino – l'emblema  
dell'Altro che cerchiamo  
con affanno, e che  
(il delfino è allegro – è il gaio  
Compagno d'ogni navigazione)  
si diverte (ci esorta)  
a fondere la negazione  
(un tuffo subacqueo – un volo  
elegante e improvviso  
in un biancore di spume)  
col grido dell'affermazione<sup>45</sup>.

L'immagine del delfino rende l'inafferrabilità di Dio e la convivenza, nell'esistenza umana, di negazione e affermazione, dubbio e certezza. Ma ogni meta è fuggevole per l'uomo e il viaggio è, di nuovo, segnato da un pervasivo senso di perdita. La ricerca paradossale, "ateologica", di Dio dove non si trova è tema centrale nelle due raccolte *Il franco cacciatore* (1982) e *Il conte di Kevenhüller* (1986): cercare l'Altro è ad un tempo la ricerca di sé con l'esito «di una radicale destituzione dell'identità: l'io è (come in Sereni) "spatriato" e "ombra" in viaggio verso il luogo dell'assenza di Dio: "Me ne vado dove, / da tempo, già se n'è andato Dio»<sup>46</sup>.

La perdita di Dio come unico bene che potrebbe dare un senso al viaggio dell'uomo è ancora tema centrale nella raccolta, pubblicata postuma, *Res amissa* (1991) che prende il nome dall'omonima poesia di dieci piccole strofe in cui «Caproni concentra molte delle questioni a lui care sul valore della perdita e del ritrovamento, sull'equivoca

---

<sup>45</sup> ULIVI - SAVINI, *Poesia religiosa italiana*, 680-681. La lirica appartiene all'ultima raccolta pubblicata dal poeta in vita, *Il conte di Kevenhüller* (1986).

<sup>46</sup> E. TESTA, *Dopo la lirica. Poeti italiani 1960-2000*, 23.

posizione del dono, di fede o no, di memoria, di pensieri, di conoscenze estreme e di cose»<sup>47</sup>.

*Res amissa*

Non ne trovo traccia.

...

Venne da me apposta  
(di questo sono certo)  
per farmene dono.

...

Non ne trovo più traccia.

...

Rivedo nell'abbandono  
del giorno l'esile faccia  
biancoflautata...

La manica  
in trina...

La grazia,  
così dolce e allemanica  
nel porgere...

...

...

Un vento  
d'urto – un'aria  
quasi silicea agghiaccia  
ora la stanza...

(È lama  
di coltello?)

Tormento  
oltre il vetro ed il legno  
– serrato – dell'imposta?)

...

...

---

<sup>47</sup> L. TASSONI, *La 'cosa' perduta di Giorgio Caproni. Lettura della poesia Res amissa*, «Italianistica» XLIII (3/2014), 27.

Non ne scorgo più segno.  
Più traccia.

...  
...

Chiedo  
alla morgana...

Rivedo  
esile l'esile faccia  
flautoscomparsa...

Schiude  
– remota – l'albeggiante bocca,  
ma non parla.

(Non può  
– niente può – dar risposta.)

...  
...

Non spero più di trovarla.

....  
L'ho troppo gelosamente  
(irrecuperabilmente) riposta<sup>48</sup>.

La lirica ha una sua occasione sorgiva in un piccolo fatto capitatogli durante un viaggio con la figlia a Colonia: egli era rimasto chiuso di notte nel bagno della sua stanza d'albergo e una gentile cameriera era venuta a restituirgli il dono della libertà. Qualche scorcio ulteriore sul testo Caproni lo apre in una lettera, datata Roma 2 gennaio 1987, a Gianni D'Elia, nella quale risuonano significative queste parole: «Tutti riceviamo in dono una cosa essenziale (non dico preziosa), che però perdiamo per nostra troppa cura. La riceviamo da chi? E che cosa è tale *res*?»<sup>49</sup>.

Giorgio Agamben, nel saggio introduttivo alla prima edizione della raccolta, intuisce un collegamento tra la "*res amissa*" e la questione della grazia amissibile in Agostino, autore noto al poeta e da lui molto amato. Agostino affronta la questione nel *De natura et gratia* in opposizione a Pelagio. Quest'ultimo sosteneva che la natura umana, in quanto creazione diretta di Dio, già aveva in sé la possibilità di non peccare e non c'era quindi bisogno di un ulteriore intervento della Grazia. Agostino ribatteva che per la salvezza individuale era necessario che intervenisse la Grazia e ne specificava il

---

<sup>48</sup> *Ivi*, 28-29.

<sup>49</sup> *Ivi*.

suo carattere "amissibile", ossia la sua perdita a causa del peccato originale. Caproni lascia aperta l'identificazione della "res amissa", ma è possibile cogliervi l'allusione, anche per i riferimenti appena menzionati, a una grazia spirituale. Illuminante a proposito è quanto sottolinea Mozzati:

... Caproni vive infatti l'indipendenza da Dio come una condizione patologica, o meglio "patoteologica", propria cioè di una coscienza che conserva come un inallewiabile *punctum dolens* la questione dell'Altro, al pari di Betocchi, egli è «libero/ di non credergli, fino a dimenticarlo, / ma dimenticarlo era impossibile».

Caproni patisce dunque la fede come una dolorosa privazione, come una *res amissa* la cui perdita è motivo di un continuo rammarico: per questo, tra le molteplici opzioni che la stoica accettazione della «solitudine senza Dio» offre all'*homo quaerens*, la più preziosa e ultimativa risulta quella «di credere in Dio, pur sapendo – definitivamente – che Dio non c'è e non esiste»<sup>50</sup>.

Nella medesima raccolta poetica, la lirica *Generalizzando* ci riporta, in una disincantata constatazione, al punto da cui avevamo iniziato il viaggio, la nostalgia. Forse, infine, è questa che resta come il modo dell'andare e, insieme, come sola relazione con la trascendenza:

Tutti riceviamo un dono.  
Poi, non ricordiamo più  
né da chi né che sia.  
Soltanto, ne conserviamo pungente  
e senza condono –  
la spina della nostalgia<sup>51</sup>.

### 3. «Oh, quanti cercate, siate sereni / Egli per noi non verrà mai meno / e Lui stesso varcherà l'abisso»<sup>52</sup>

Il tema della nostalgia, del viaggio interiore, si intreccia inevitabilmente con le questioni della speranza e del desiderio. Per quanto sembri ovvia la constatazione ci si muove in un terreno alquanto delicato, continuamente bisognoso di attente significazioni:

Nel dibattito recente l'insistente ricorso alle categorie desiderio-nostalgia per il rilancio del tema «Dio» nella età postmoderna, ha avuto grande successo, ma ha portato anche

---

<sup>50</sup> MOZZATI, *La nostalgia del non invocabile*, 20.

<sup>51</sup> Cit. in A. PRETE, *Nostalgia*, Cortina editore, Milano 1992, 10.

<sup>52</sup> D.M. TUROLDO, *Canti ultimi*, Garzanti, Milano 1995, 206.

ad esiti problematici in campo filosofico e teologico che richiedono un controllo non proponibile in modalità giustapposte, prive di una elaborazione organica e coerente<sup>53</sup>.

La metafora del viaggio quale cammino del desiderio, quale tensione verso "un qualcosa" che non sia relativo, esige che si tenga conto di tutte le distanze (e le rotture) sperimentate e narrate dall'uomo, di quali frammentazioni suscitano talora partenze che aspirano a trovare una ricomposizione in un universo unitario. Le due esperienze poetiche su cui ci siamo soffermati sono emblematiche della ricerca "spezzata" dell'uomo contemporaneo e, insieme, possono essere colte come una sollecitazione a porre molta attenzione alle terre di mezzo attraverso le quali gli uomini e le donne passano tentando i loro cammini. Quali risposte a quali attese? Che cosa il frammento non dice? Che cosa sfugge? Che cosa è tangibile? Ciò che è perduto perché un tempo è stato e come è stato?

Le narrazioni poetiche di Antonia Pozzi e Giorgio Caproni ripropongono nel tessuto dei versi, quasi una continua trama sottostante, la ricerca di luoghi per l'anima. Per la Pozzi in questo senso la poesia ha «una funzione sacra in quanto capace di fissare le immagini del divino»<sup>54</sup>. Al tempo stesso però la parola umana non può fabbricare un luogo – forse l'utopia? – che la travalichi, può soltanto evocarlo in forma di nostalgia. Ne aveva coscienza un altro grande poeta del Novecento italiano Mario Luzi (1914-2005), spostando l'attenzione su una "parola" da accogliere: «C'è un trapasso di stato per cui il mondo stesso si rivela all'uomo come un tutto orante, al di là dei limiti del linguaggio. Quella è la preghiera che corona e vanifica la poesia, cioè l'opera, cioè la fabbriceria umana»<sup>55</sup>.

È una prospettiva questa che privilegia la dinamica dell'attesa come più ampia di quella della fine, della nullificazione. Qualcosa passa, patisce, finisce, perché si riduce la distanza che è l'attendere:

Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi. L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. [...] Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo (Rm 8,18-23).

---

<sup>53</sup> A. MARGARITTI, *Desiderio (di Dio) e nostalgia (dell'Assoluto) nella cultura contemporanea*, in *Nostalgia e desiderio di Dio*, a cura di L.E. Bolis - A. Cozzi - A. Margaritti - P. Rota Scalabrini, Glossa, Milano 2006.

<sup>54</sup> DI NINO, *Poesia "in riva alla luce*, 105.

<sup>55</sup> V. IMPELLIZZERI, «*Gran piaga verticale*». *La visione cristiana dell'uomo in Santucci e Luzi*, in M. NARO (ed.), *Mi metto la mano sulla bocca. Echi sapienziali nella letteratura italiana contemporanea*, Città Nuova, Roma 2014, 119.



Il viaggio dell'anima esce dall'insidia del vuoto in quanto protensione-verso, esposizione fuori di sé. Così David Maria Turoldo (1916-1992) può sollecitare al cammino colui che non crede eppure cerca:

Fratello ateo, nobilmente pensoso  
alla ricerca di un Dio che io non so darti,  
attraversiamo insieme il deserto.  
Di deserto in deserto andiamo  
oltre la foresta delle fedi  
liberi e nudi verso  
il nudo Essere  
e là  
dove la Parola muore  
abbia fine il nostro cammino<sup>56</sup>.

La lirica del poeta-teologo servo di Maria friulano raccoglie in sé, e porta facendosene carico, il dramma dell'uomo moderno che avverte il rischio di sentire annientata la speranza, la traiettoria delle sue possibilità. Della poesia egli fa l'antidoto alla disperazione, un'assunzione di responsabilità nei confronti della storia e dell'umanità stessa. La poesia è da lui avvertita come «rendiconto di una esperienza religiosa vissuta come pienezza di umanità, come volenterosa accettazione di una vocazione più grande delle parole e di ciò che esse sanno esprimere e infine come gioia di vivere al margine delle cose, mediante la rinuncia, senza sentirle perdute né veramente perdibili»<sup>57</sup>.

È significativo come, nella prospettiva turoldiana, sembri di poter intuire una relazione tra nostalgia e speranza, il poter tornare e l'attendere:

Abbiamo perso la misura delle cose. Siamo esistenze senza contemplazione. Non abbiamo più nostalgia e rimorsi. Non abbiamo più da ritornare verso nessun paese. E non sappiamo neppure che cosa scoprire. Tutto è di uguale importanza. Non abbiamo più il dono del discernimento e della discrezione. Nessuno ascolta nessuno. Infatti, perché ascoltare e chi?<sup>58</sup>.

All'origine del viaggio interiore più che il futuro è, forse, la memoria – e da ciò il peso della nostalgia – una sorta di codice genetico che sta alla radice della genealogia dei nostri percorsi. È inclusa in esso anche l'esperienza dell'abisso, della scelta dinanzi al baratro. Il poeta diventa profeta quando il suo sguardo non basta a se stesso, ma i suoi occhi entrano in dialogo con altri che hanno guardato e resta attento a sorprendersi di ciò che non fu mai veduto. È così che dinanzi all'abisso il viaggio può continuare,

---

<sup>56</sup> D.M. TUROLDO, *Canti ultimi*, 205.

<sup>57</sup> D.M. TUROLDO, *Presentazione a Io non ho mani*, Bompiani, Milano 1948, 7.

<sup>58</sup> Cit. in M. BALDINI, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, 125.

perché il senso della *mia* nostalgia mi è raccontato anche dalla memoria di altri, in una ricerca solidale che condivide il peso della domanda e insieme l'intuizione di Colui che viene a farsi strada nel cuore dell'uomo, avendone sperimentati i territori più estremi.

La parola della poesia allora non sta ai confini del viaggio dell'uomo come ultimo baluardo sull'invalicabile, ma è sentinella che riconosce la sua origine nella Parola che la travalica e ne reca il riverbero:

Anche le cose sono parole  
scrigni di sillabe divine: parole  
dimora dell'Essere, e voi  
gli scribi del mistero, o poeti.

Un solo verso – perla  
rara che le cose in recessi  
impervi racchiude  
geloso –, un solo verso,  
fessura sull'infinito come  
il costato aperto di Cristo –, anche  
un solo verso può fare  
più grande l'universo<sup>59</sup>.

## Bibliografia

- BERNABÒ G., *Per troppa vita che ho nel sangue: Antonia Pozzi e la sua poesia*, Ancora, Milano 2012.
- CASTELLI F., «Ah, mio Dio. Perché non esisti?». Giorgio Caproni, «La Civiltà Cattolica» 152 (3/2001), q. 3615.
- CAPRONI G., *Il mondo ha bisogno dei poeti. Interviste e autocommenti 1948-1990*, a cura di Melissa Rota, introduzione di Anna Dolfi, Firenze University Press 2014.
- FERRARI D., *Il sentimento della nostalgia. Necessità individuale, speranza collettiva*, «Quaderni di Cultura Junghiana», 1(2020).
- GIBELLINI P. (a cura), *La Bibbia nella letteratura italiana II. L'età contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2009.
- TUROLDO D.M., *Canti ultimi*, Garzanti, Milano 1995.
- POZZI A., *Poesia che mi guardi*, a cura di G. Bernabò - O. Dino, Luca Sossella Editore, Bologna 2010.
- VANTINI L., *Ritornare per un'altra via*, «Esperienza e Teologia» 30 (2014).

---

<sup>59</sup> D.M. TUROLDO, *O sensi miei... Poesie 1948-1988*, Rizzoli, Milano 2002, 644.

## Retrospective

### Camminare: esperienza religiosa e spirituale

---

Antonio Bertazzo\*

Quella del cammino è una delle metafore più antiche e significative. L'essere umano è per natura *viator*. La sua costituzione fisica esprime la possibilità del movimento, dello spostarsi da un luogo ad un altro esprimendo così «l'abitare la terra». Custode o possessore, la storia umana ricorda l'essere esploratore dell'uomo, non solo per necessità di sopravvivenza, ma come espressione profonda della sua natura. Il camminare, infatti, allude all'apertura e alla ricerca della novità: una peculiarità dell'esistenza nel continuo divenire dell'uomo. Considerare il perché e il come del camminare, dell'andare, del peregrinare diviene "via" per conoscere l'uomo e la sua naturale tendenza a cercare e definire il senso del suo essere e della sua esistenza: «Se le scarpe servono per andare, il cammino serve ad essere e a fondare l'identità individuale»<sup>1</sup>.

Cammino, pellegrinaggio, viaggio, tutto indica il movimento orientato ad un luogo significativo. Ma non solo. Papa Francesco nella prima intervista, rilasciata dopo la sua elezione, affermava che «Dio lo si incontra camminando, nel cammino [...]. Dio è nella vita di ogni persona»<sup>2</sup>.

Questa affermazione ci introduce ad una delle fondamentali istanze del cammino: il suo senso religioso in una visione dinamica ed evolutiva della manifestazione del Trascendente, persino "trasgressiva", se ricorriamo all'etimologia del termine, ossia al *transgredior*, che indica l'andare e il "camminare oltre".

Il «Dio in cammino», il *Deus viator*, esprime in modo emblematico la sua vicinanza all'*homo viator* e richiama il tema biblico dell'esodo: il popolo d'Israele, peregrinante nel deserto alla ricerca della terra promessa, è guidato dalla «colonna» di fuoco o dalla nube posta alla testa come guida nel deserto<sup>3</sup>.

---

\* Docente di Psicologia generale e della Religione e di Teologia spirituale e Scienze umane, Facoltà Teologica del Triveneto, sede di Padova.

<sup>1</sup> E. ZAPPONI, *Cammino*, EMP, Padova 2014, 9; G. OSTO, *Camminare. Un kit teologico*, Messaggero, Padova 2020.

<sup>2</sup> A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, «La Civiltà Cattolica», 2013 III 468-469.

<sup>3</sup> Cf. «Il Signore andava davanti a loro: di giorno, in una colonna di nuvola per guidarli lungo il cammino; di notte, in una colonna di fuoco per illuminarli, perché potessero camminare giorno e notte. Egli non

Non è estranea alla simbologia del cammino nemmeno la rivelazione di Gesù ai discepoli di Emmaus, alla conclusione, se così possiamo indicarla, della storia della rivelazione dopo la Risurrezione: essa avviene in direzione opposta a Gerusalemme lungo la via, che poi è ripercorsa da parte dei due discepoli, in senso contrario, con ben altri sentimenti e motivazioni.

In riferimento all'uomo religioso, essa è una storia di conoscenza che si attua "sulla via" in modo dinamico, avvicinando e condividendo quel naturale movimento di ricerca di risposte presente nell'esistenza umana.

Tutta l'esperienza biblica, quindi, è definibile come un'icona che possiamo intitolare, come Heschel propone, «Dio alla ricerca dell'uomo»<sup>4</sup> e, in senso antropologico, «L'uomo alla ricerca di Dio»<sup>5</sup>.

Infatti, al chinarsi di Dio verso la sua creatura corrisponde il desiderio presente nel cuore umano di conoscere Dio, confermando quel parallelismo asimmetrico tra la via teologica e quella antropologica: differenti nella tensione, questi percorsi sembrano inscritti nella natura stessa di Dio (*capax hominis*) e, come specchio che riflette, nell'uomo (*capax Dei*). L'elemento relazionale racconta l'immagine con cui l'uomo è pensato e creato dal suo Creatore.

Il riferimento biblico ci abilita a raffigurare il percorso dell'esperienza spirituale come evento della capacità di trascendere se stessi per entrare nella comunione con Dio il cui incontro è anticipato, preparato, ispirato nel desiderio secondo le capacità umane di accoglienza. Come conseguenza è anche un cammino verso l'altro o gli altri.

Lo esprime così K. Rahner nel suo fondamentale saggio, *Uditori della parola*: «L'uomo è spirituale poiché vive la sua vita in una continua tensione verso l'Assoluto, in una apertura a Dio»<sup>6</sup>.

Detto in altro modo, si diventa uomini e donne di Dio quando si realizza la possibilità di trascendere verso Dio, il creato, gli altri, uscendo dalla autoreferenzialità, volta piuttosto a declinare l'autosufficienza della definizione di sé come persona e individuo, autore e orizzonte ultimo della personale realizzazione.

In C.M. Martini ritroviamo una risonanza interessante circa la definizione di cammino in rapporto alla spiritualità credente: «Può comprendere Dio chi vive qualche gesto di uscita di sé, al di fuori del dovuto, perché allora intende qualcosa del Mistero di Dio (...). Dio è appunto l'uscita da sé, il dono di sé all'altro»<sup>7</sup>.

---

allontanava la colonna di nuvola durante il giorno, né la colonna di fuoco durante la notte, dal cospetto del popolo» (Es 13, 21-22).

<sup>4</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1969.

<sup>5</sup> Cf. ID., *L'uomo alla ricerca di Dio*, Qiqajon, Magnano 1995.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967, 97.

<sup>7</sup> C.M. MARTINI, *Maria Maddalena*, Ed. Terra santa, Milano 2018, 28.

L'essere al di là di sé, quale dono perfetto e gratuito, è l'essenza del Dio cristiano, la sua esistenza, il suo modo di essere. Quanto si dice dello Spirito, il dono continuamente offerto e operante, è anche della vita del Figlio, quale immagine perfetta del Padre che dona se stesso.

Dono, offerta, oblazione divengono la via e gli strumenti per la realizzazione umana nell'autotrascendenza, affermata mediante l'obbedienza allo Spirito che accompagna alla pienezza definitiva, quale desiderio di Dio e fine di tutte le creature<sup>8</sup>.

Tutta la conoscenza di Dio per il credente cristiano avviene grazie a ciò che chiamiamo «l'esodo di Dio da se stesso», al suo «farsi carne», al «divenire materia»: è il mistero che si realizza nell'incarnazione del Figlio, comprensibile solo nel suo desiderio di farsi conoscere e far ritrovare il senso della storia di ogni creatura<sup>9</sup>. Così, quello che di Dio si dice, diviene misura dell'uomo stesso e del suo intenso e completo "farsi" della persona.

Ma come intendere la creazione come "uscita da sé" di Dio? Vale per ogni realtà creata, organica ed inorganica? È solo per l'uomo in quanto cosciente, libero e accettante?

Il principio generante di Dio viene descritto con queste parole nell'enciclica *Laudato si*<sup>10</sup>:

Dalla parola del Signore furono fatti i cieli» (Sal 33,6). Così ci viene indicato che il mondo proviene da una decisione, non dal caos o dalla casualità, e questo lo innalza ancora di più. Vi è una scelta libera espressa nella parola creatrice. L'universo non è sorto come risultato di un'onnipotenza arbitraria, di una dimostrazione di forza o di un desiderio di autoaffermazione. La creazione appartiene all'ordine dell'amore. L'amore di Dio è la ragione fondamentale di tutto il creato: «Tu, infatti, ami tutte le cose che esistono e non provi disgusto per nessuna delle cose che hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure formata» (Sap 11,24). Così, ogni creatura è oggetto della tenerezza del Padre, che le assegna un posto nel mondo. Perfino l'effimera vita dell'essere più insignificante è oggetto del suo amore, e in quei pochi secondi di esistenza, Egli lo circonda con il suo affetto.

Quello della creazione è il meraviglioso evento o specchio che esprime, per la qualità, la varietà e l'interazione delle cose create, «l'intenzione del primo agente»<sup>11</sup>.

Ora tale intento viene svelato totalmente nella logica della redenzione:

---

<sup>8</sup> Cf. TOMMASO D'ACQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, art. 3.

<sup>9</sup> In *Gaudium et spes*, n.22 ritroviamo l'affermazione: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo».

<sup>10</sup> FRANCESCO, lett. enc. *Laudato si'*, n. 77.

<sup>11</sup> LS n. 86.

Il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da Cristo risorto, fulcro della maturazione universale. In tal modo aggiungiamo un ulteriore argomento per rifiutare qualsiasi dominio dispotico e irresponsabile dell'essere umano sulle altre creature. Lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio, in una pienezza trascendente dove Cristo risorto abbraccia e illumina tutto. L'essere umano, infatti, dotato di intelligenza e di amore, e attratto dalla pienezza di Cristo, è chiamato a ricondurre tutte le creature al loro Creatore<sup>12</sup>.

Sono parole che traducono l'inno paolino della Lettera ai Colossesi:

In Cristo, immagine visibile del Dio invisibile, «primogenito di tutta la creazione... furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili»<sup>13</sup>.

Ci chiediamo: «Ogni creatura ha la stessa levatura, una pari dignità?».

Per rispondere dobbiamo porre una distinzione. Non a tutti, infatti, è dato di conoscere, comprendere, ascoltare e lasciarsi interrogare dal mistero della creazione, espressione generativa del Creatore. Dio si fa presente in rapporto al modo con cui il ricevente manifesta la sua capacità recettiva. Così, si può affermare che non tutto ciò che è creato è ugualmente recettivo della presenza di Dio.

Grazie all'evento della Rivelazione, nell'imitazione di Cristo, il credente può compiere il cammino di conoscenza del Mistero di Dio, del suo essere propriamente dono. Tale conoscenza è il privilegio dato solo all'uomo, immagine sua, che per la sua intelligenza e la sua disponibilità, nonché prima di tutto per la Grazia effusa, può ricondurre tutto al desiderio di Dio di farsi conoscere<sup>14</sup>.

Conoscere il Figlio è la via che riconduce al Padre:

L'accadimento dell'autotrascendenza ultima dell'uomo verso Dio, nella più radicale autopartecipazione di Dio all'uomo si è avuta in Gesù di Nazareth<sup>15</sup>.

Tutto questo può realizzarsi ancora per ogni credente, nella sua capacità di libertà e di adesione alla continua manifestazione di Dio.

Su questa base si fonda il principio dell'esperienza spirituale come cammino orientato a identificarsi a Cristo, ad assumere la sua stessa identità di figlio. È la sequela di Cristo al quale il credente dovrebbe conformare la sua esistenza.

---

<sup>12</sup> LS n. 83.

<sup>13</sup> Col 1, 15-16.

<sup>14</sup> Cf. Ef 1, 3-14.

<sup>15</sup> K. RAHNER, *La cristologia e l'odierna interpretazione dell'uomo e del mondo*, in *Id.*, *Nuovi saggi*, vol. IV, Paoline, Roma 1973, 298.

In sintonia con questo orientamento risuonano bene le parole dei discepoli che chiedono «Rabbi – che, tradotto, significa maestro –, dove dimori?», nonché la risposta-invito che ricevono «Venite e vedrete»<sup>16</sup>.

L'andare, il rimanere, il partire si evidenziano come espressioni dinamiche di un viaggio che si compie continuamente.

Von Balthasar nel descrivere l'esperienza religiosa e spirituale si pronuncia in questo modo: «Dio si è offerto al mondo nella forma del Figlio suo». Allora «il nostro sentire e la nostra esperienza di Dio hanno la loro misura nel sentire e nell'esperienza di Cristo, nella misura in cui egli lasciò che fosse Dio stesso a misurare la sua esperienza di Dio, nella maniera, cioè, in cui egli stesso fece questa esperienza e la lasciò determinare e filtrare dall'obbedienza»<sup>17</sup>.

L'elemento obbedienziale partecipa in maniera centrale ai contenuti e alle dinamiche di identificazione a Cristo.

## 1. Il cammino del credente

L'esperienza del rapporto con il Trascendente si presenta come un'esperienza dinamica atta a formare non solo delle neutre o "belle" convinzioni che nutrirebbero l'intelligenza umana, forse in senso narcisistico, dimostrando le sue alte abilità simboliche, astrattive, senza, tuttavia, un coinvolgimento vero e proprio.

Si tratta, piuttosto, di riconoscere il valore costruttivo e formativo della persona, del senso ritrovato, del valore del sé, percepito all'interno di una relazione possibile con un Tu plausibile anche se non direttamente visibile e sperimentabile secondo il normale vissuto della sensibilità umana.

Nel racconto biblico dell'esperienza di un popolo, in senso collettivo, come nell'esperienza di ogni individuo, la relazione che Dio ha con il singolo e con il popolo è sempre orientata ad una valorizzazione, secondo una dignità di creatura, pensata, creata, amata, orientata ad un Assoluto.

Così la cura che Gesù di Nazareth ha per ogni persona presente nel suo cammino è un'affermazione dell'alto valore della persona.

Come non ricordare, ad esempio, quel testo del profeta Osea:

Sion ha detto: «Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato». Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai.

---

<sup>16</sup> Gv 1, 35-42.

<sup>17</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 233.

Ecco, ti ho disegnato sulle palme delle mie mani, le tue mura sono sempre davanti a me. I tuoi costruttori accorrono, i tuoi distruttori e i tuoi devastatori si allontanano da te<sup>18</sup>.

Con particolare chiarezza, la relazione presente nell'esperienza biblica si presenta come un rapporto che promuove e valorizza la creatura. Qual è la dinamica?

Il vissuto religioso, quale evento relazionale, fonda il valore della persona, riconoscendo e orientando le sue qualità e doti, per attuare la promessa di vita che il singolo porta in se stesso. Se non garantisce la promozione della persona non potrebbe essere esperienza religiosa.

La percezione del valore della persona viene alimentato dall'annuncio della "buona notizia": *Qualcuno* ha pensato e voluto e amato in modo ininterrotto la vita di ciascuna creatura.

Questo annuncio di una "paternità" e "maternità" generante e amante è la "mentalità divina", il pensare di Dio che desidera la vita e non l'annullamento. Interiorizzata, ossia divenuta una sufficiente e progressiva costante del possibile senso dell'esistenza, diviene identificante, personalizzante, plasmante del personale valore, della sicurezza e quindi della propria identità, percepita positiva e importante. In una definizione diventa: «lo sono poiché qualcuno, in ogni caso, mi ama, mi attende e ha cura di me!».

Questo dà vita e orientamento all'esistenza e al vivere nella forma di una promessa da realizzare nella fiducia e nella potenzialità. Insomma, un cammino!

In senso contrario, la banalizzazione della dinamica religiosa, il rifiuto o la non esplorazione e valorizzazione di essa, o persino la contrarietà ostile, è un'occasione perduta per la crescita della persona nella percezione del suo valore.

Probabilmente si cercheranno altri "qualcuno" che potranno esercitare le stesse funzioni. Oppure si inventeranno orizzonti di spiritualità senza Qualcuno, presumendo che l'uomo «può essere autonomo» anche in questo ambito dell'interiorità, rivendicando una emancipazione a tutto campo<sup>19</sup>.

## 2. Cammino religioso spirituale e costruzione dell'identità personale. I contributi della psicologia di alcuni autori

Rifacendoci a nozioni e immagini proposte dalle scienze psicologiche, possiamo definire l'identità come un processo che compone risorse personali interiori ed elementi esterni-culturali. Ogni individuo ha esperienza della propria identità nel modo con cui egli si auto-percepisce.

---

<sup>18</sup> Is 49, 14-17.

<sup>19</sup> Cf. G. LUMARE, *La spiritualità laica. Per una pedagogia dell'emancipazione*, Mimesis, Torino 2021.



Per tale vissuto personale, egli può dire «lo sono questo...», preceduto spesso da un sentire emotivo circa il proprio livello di accoglienza o accettazione di sé. Non solo.

La «definizione di sé» si costituisce anche grazie alle attribuzioni assegnate da coloro che formano il contesto sociale, presenti significativamente nello sviluppo evolutivo e nell'ambito relazionale.

Parafrasando una conosciuta affermazione, "mai senza l'altro", possiamo affermare che la necessità della relazione nella formazione della personale identità diviene fondamentale.

La relazione con il "tu" viene confermata anche nel contesto della coscienza credente: il Tu di Dio è personale e trova la sua fondamentale funzione identificativa anche nel vissuto di fede, quale espressione di una relazione particolare, che si svolge nell'interiorità e nel segreto di questa.

La conferma di questo coinvolgimento del Totalmente Altro nella formazione dell'identità è stato studiato ampiamente nell'ambito della psicodinamica religiosa.

Gli studi di osservazione e interpretazione, ad esempio, di A.M. Rizzuto<sup>20</sup> riportano la formazione dell'idea di Dio radicata nelle memorie delle relazioni primarie che diventa nel tempo un costante riferimento relazionale stabile, secondo strutture concettuali, affettive, simboliche mature.

Possiamo trovare conferma anche negli studi che fanno riferimento alla teoria dell'«attaccamento» di John Bowlby. Secondo questi studi la relazione tra il credente e Dio è, a certe condizioni e per alcune persone, assimilabile ad una relazione di attaccamento ai genitori e ai partner affettivi. Così, si possono evidenziare diversi modelli di attaccamento a Dio analoghi a quelli riscontrati nell'attaccamento ai genitori, al partner e ad altri significativi<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. A.-M. RIZZUTO, *La nascita del Dio vivente. Studio psicanalitico*, Borla, Torino 1994. L'autrice afferma che l'immagine di Dio si forma nei primi anni di vita a partire dal contributo delle esperienze maturate nelle prime relazioni. Questa immagine viene in seguito plasmata dall'individuo a partire dagli apporti sociali e culturali e dalle crisi presenti nelle varie fasi delle età della vita. Più esattamente l'immagine di Dio viene definita come un'istanza psichica internalizzata (rappresentazione oggettuale), segnata dai lineamenti di quel Dio trovato nella cultura in cui si è cresciuti (oggetto) e la relazione con esso. Non è propriamente un simbolo poiché è formata a partire dalle immagini dei genitori e di sé, ideata mediante quell'insieme di memorie inscritte in modo viscerale che solo in seguito diverranno un sistema di concetti e di definizioni.

<sup>21</sup> Cf. J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento. John Bowlby e la sua scuola*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017. In particolare, si veda M. ALETTI - G. ROSSI (a cura di), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne Editrice, Roma 2009; G. STICKLER, *Dalle relazioni oggettuali alle relazioni religiose*, «Itinerarium» 7(1999) 13, 73-94; S. BRUNO, *La costruzione di legami di attaccamento nel rapporto uomo-Dio*, «Tredimensioni» 3 (2008), 292-302.

Il percorso di conoscenza di sé, anche per quello che riguarda questi legami primari, ha l'effetto di ridare quella libertà nelle relazioni con sé, con gli altri e con l'Altro.

Altri studi nell'ambito delle scienze umane sul rapporto tra la formazione della personalità e la relazione con il Trascendente rimangono oggetto di approfondimento nell'ambito della psicologia della religione<sup>22</sup>.

Senza entrare in un approfondimento degli studi in questo ambito, va segnalato, come una sintesi, lo studio di G. Stickler a proposito dello sviluppo e del contributo della religione<sup>23</sup>.

Il religioso (in particolare nel cristianesimo), afferma, non è l'emanazione di una forza interna, o il frutto di un condizionamento ambientale, ma è apertura fiduciosa di tutta la persona a una realtà trascendente, in relazione ad un'altra persona. Tale rapporto ha tutte le implicanze psicologiche proprie di ogni relazione interpersonale, interessa la personalità totale, nei suoi aspetti evolutivi, strutturali e culturali.

In questo senso, lo sviluppo sano religioso aiuta a ritrovare il senso della realtà, superando quelle forme di idealizzazioni presenti in alcune fasi di sviluppo della persona, che fissano la persona orientando uno sviluppo psichico sano ed equilibrato.

Il cammino richiama, allora, il percorso della progressione della crescita della persona. L'esperienza religiosa e spirituale non va considerata come un'opzione soggettiva, parziale, neutra, ma il contesto relazionale che assume un peso centrale nello sviluppo dell'identità personale.

### 3. Abramo: il pellegrinaggio come evento forte di definizione di sé

Rimanendo nell'ambito biblico, tra le figure paradigmatiche che vengono presentate, quella di Abramo rappresenta il percorso dell'uomo di fede che, rispondendo a ciò che si presenta come "voce di Dio", realizza la sua esistenza motivato dalla promessa della discendenza, quale oggetto della proposta divina.

Il suo diviene il cammino di crescita umana basato sulla fiducia incondizionata nel Dio vivente: la *peregrinitas* di Abramo diverrà l'esempio per i credenti di ogni tempo.

Ma cosa realizza Abramo per sé e per gli altri nella sua esistenza peregrinante? Come mai Abramo diviene modello del credente, padre nella fede? La sua obbedienza a Dio ha annullato o deformato la sua personale identità?

---

<sup>22</sup> Per una sintesi cf. M. ALETTI, *Psicologia/Psicoanalisi/Teologia*, in Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare, EDB, Bologna 2020, 589-597.

<sup>23</sup> G. STICKLER, *La religione come elemento dinamico nella evoluzione e ristrutturazione della personalità*, in CENTRO STUDI PSICOLOGIA APPLICATA – ISTITUTO A. ADLER, *Atti del Convegno, Psicologia, Religione, Cultura*, Torino, 8-10 maggio 1987, ed. Proing, Torino, 90-104.

Domande legittime che si pongono naturalmente quando l'unicità dell'individuo sembra entrare in conflitto con percorsi di conformazione ad un modello. D'altra parte, esse si presentano come le questioni di ogni tempo e di ogni generazione quando si vuole inquadrare o comprendere la funzione della religione nel percorso dello sviluppo umano individuale o sociale.

Abramo è «straniero e residente temporaneo»<sup>24</sup>. Cresciuto nella sicurezza materiale e sociale di un clan, lascia la sua terra per rivolgersi ad una meta, la terra di Canaan, promessa insieme al sogno di una discendenza numerosa e di una nazione benedetta. A questa promessa Abramo aderisce nell'obbedienza.

«Il Signore disse ad Abram: Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò. Farò di te una grande nazione e io ti benedirò, renderò grande il tuo nome e possa tu essere una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra. Allora Abram partì, come gli aveva ordinato il Signore»<sup>25</sup>...

L'adesione alla Parola-promessa formerà il principio attorno al quale questo pastore errante<sup>26</sup> costruirà nuovamente il suo mondo, le relazioni, la sua personalità mediante scelte e decisioni coerentemente orientata dalla promessa della "Voce".

Fondamentale ribadire, per una giusta collocazione del pellegrinaggio di Abramo, che il termine «Vattene», in ebraico *lech lechà*, ha un significato composito. Il termine designa non solo l'uscire da un luogo, allontanandosi, ma anche «rientra in te stesso» o «vai verso te stesso».

Si tratta di un imperativo che riguarda un itinerario difficile e complesso, relativo ad una geografia interna e non esterna. L'ordine con cui viene espresso l'invito sollecita l'allontanamento dalla terra ove viveva per discendenza, unitamente alla presa di distanza dalle verità accettate dalla sua gente e, come ultimo e più difficile passo, a mettere in discussione anche le certezze e gli insegnamenti familiari, i criteri di legge ricevuti, le convenzioni passivamente acquisite.

Si tratta, allora, di un viaggio non esteriore, ma della ridefinizione della propria identità di uomo, illuminata e ormai segnata dalla relazione con il Nuovo presente nella sua esistenza.

Se Adamo si allontanò da Dio e si nascose, Abramo si configura come colui che ascolta e nell'obbedienza va verso una ricerca nuova di sé innanzi al volto di Dio.

---

<sup>24</sup> Gen 23,4. Per un approfondimento sul tema della fede e del cammino di Abramo si veda anche *Lumen Fidei*, 8-18.

<sup>25</sup> Gn 12, 1-4b.

<sup>26</sup> Va notato che il "primo ebreo" fu Abramo. La parola ebreo, *ivri*, significa colui che attraversò, colui che è di passaggio, colui che si liberò dalla credenza degli idoli, qualcosa di esteriore a lui ed iniziò a sentire la Voce. La possibilità di sentire e ascoltare la Voce.

Tutto questo lo possiamo esprimere anche come la risposta al «Dove sei?» proposta al primo uomo<sup>27</sup>.

Martin Buber nel saggio *Il cammino dell'uomo*, nel commentare la domanda di Dio «Dove sei?», afferma che Adamo si nasconde

per non dover rendere conto, per sfuggire alla responsabilità della propria vita. Così si nasconde ogni uomo, perché ogni uomo è Adamo e nella situazione di Adamo. Per sfuggire alla responsabilità della vita che si è vissuta, l'esistenza viene trasformata in un congegno di nascondimento<sup>28</sup>.

Buber precisa, poi, che

l'uomo non può sfuggire all'occhio di Dio ma, cercando di nascondersi a lui, si nasconde a se stesso. Anche dentro di sé conserva certo qualcosa che lo cerca, ma a questo qualcosa rende sempre più difficile il trovarlo. Ed è proprio in questa situazione che lo coglie la domanda di Dio: vuole turbare l'uomo, distruggere il suo congegno di nascondimento, fargli vedere dove lo ha condotto una strada sbagliata, far nascere in lui un ardente desiderio di venirne fuori<sup>29</sup>.

“Ascoltare la voce”: tutto ciò sembra appartenere all'uomo nuovo, ad Abramo. Infatti, come si esprime Buber,

per quanto ampio sia il successo e il godimento di un uomo, per quanto vasto sia il suo potere e colossale la sua opera, la sua vita resta priva di un cammino, finché egli non affronta la voce<sup>30</sup>.

Quello del patriarca, padre della fede in Israele, è un deciso ritorno in se stesso e a se stesso.

Ma quale “sé”? È la ricerca che si compie come cammino. Esso diventa fecondo quando realizzerà non ciò che ha compiuto chi lo ha preceduto, ripetendolo in modo pedissequo, ma la sua unicità al servizio della vita e di Dio.

Questa ricerca interiore di unicità viene rivelata anche nella grande metafora dell'olocausto di Isacco nella storia di Abramo. È l'episodio che può essere definito centrale nella sua storia: è il passaggio ad un senso della paternità nuova, non segnata dal possesso del figlio, quale garanzia della discendenza promessa. Nelle interpretazioni proposte si afferma che quel coltello nella mano del padre non doveva servire per uccidere Isacco, ma a sacrificare quell'unione che precludeva la libertà sua e del figlio.

---

<sup>27</sup> Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo: lettura narrativa e antropologica della Genesi: 1. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008.

<sup>28</sup> M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Qiqajon, Magnano (BI) 1990, 21.

<sup>29</sup> *Ivi*, 22.

<sup>30</sup> *Ivi*, 23.

Era necessario «non risparmiarlo [...] ovvero non trattenerlo presso di sé in un gesto di dominio»<sup>31</sup>.

In una lettura profonda possiamo verificare che il sacrificio di Isacco è la dimostrazione che il cammino dell'uomo, orientato "ad entrare in sé", diviene la possibilità di scoprire l'unicità della propria persona, aperta all'esistenza. Senza il sacrificio Abramo non avrebbe permesso al figlio di riconoscersi libero dalla legge di suo padre, dovendo sacrificare se stesso e il suo desiderio di vita al desiderio paterno. Anche Abramo, ritrova una nuova immagine di paternità, nella libertà di un Amore che non vuole trattenere per sé nulla, nemmeno le sue attese nella creatura, come dominio e come possesso.

Diversamente, il non ascoltare la Voce, verso la quale Abramo si dimostra sempre obbediente, porta ad un ritorno perverso a se stessi che fissa nel proprio orgoglio, e pone nella condizione di erranti lontano da un Dio pensato come padrone opprimente della propria libertà.

#### 4. La vita spirituale cristiana come cammino di identificazione a Cristo

In senso cristiano il percorso della vita spirituale è la crescita dell'uomo «interiore» (2Cor 4, 16; Ef 3,16), guidato dalla Voce, che è lo Spirito di Dio. Chi lo ascolta lo accompagna all'identità personale, completa, definitiva di figlio di Dio: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (Rm 8,14).

La storia di Abramo è icona della storia di ogni credente che impara ad ascoltare la Voce di Dio e a lasciarsi guidare da essa, avendo come modello l'uomo Gesù, primogenito tra i "figli nuovi", generati dalla sua stessa morte e vita di Risurrezione.

Tutto questo indica la vita spirituale cristiana stessa. Essa è legata a quel vissuto interiore di ogni persona, ma non si identifica *tout court*, poiché la trascende. Infatti, la risposta di fede, di speranza e di carità nasce certamente come espressione di un'interiorità. Tuttavia, è considerata come la stessa vita di Dio in noi, suscitata dallo Spirito del Signore che accompagna ad assumere «gli stessi sentimenti di Cristo» per partecipare così alla stessa vita di Dio.

Le affermazioni di san Paolo sulla vita spirituale interiore cristiana offrono una sintesi luminosa: «vita nascosta con Cristo in Dio» (Col 3,3), vita che è Cristo stesso (cf. Col 3,4), vita «dell'uomo che si rinnova di giorno in giorno» (2Cor 4,16), «vita nuova» (Rom 6,4). Ancora, «Non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» (Gal 2,20), «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno» (Fil 1,21).

---

<sup>31</sup> A. WÉNIN, *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22*, Cittadella, Assisi 2005, 86-87.

La vita spirituale diviene quel cammino orientato ad una conformazione reale della propria vita alla vita di Gesù Cristo: un lungo e paziente pellegrinaggio in direzione del cuore profondo.

## 5. Vedere Dio: una questione di cuore e occhi nuovi

Fare «esperienza di Dio» appare come una formula generica, poiché non lo vediamo ed Egli è «colui che non si può vedere senza morire» (Es 33,20), oppure «colui che nessuno ha mai visto» (Gv 1,18; 1Gv 4,12.20). Il credente conosce un'esperienza che trascende la sua stessa intelligenza e che riguarda il suo cuore, il suo volere, il suo operare, ossia il "sento, credo che Dio è presente". Ma non sempre le parole corrispondono anche ad un sentimento, ad un'affidabilità.

Ciò che conosciamo, tuttavia, sono due aspetti dell'esperienza spirituale cristiana: l'uomo è un essere *quaerens*, un cercatore, ed incontra un Dio che viene verso l'uomo, che cerca l'uomo e gli propone quell'alleanza garantita dalla presenza dello Spirito che lo fa sentire vicino, vivente.

Il cammino diventa il percorso della «conversione», ossia di una adesione continua alla Grazia che sa attirare e orienta lo sguardo verso la meta, la vita in Dio, rifiutando tutto ciò che nega, allontana, respinge l'Amore di Dio. In questo cammino di ricerca di Dio, il credente cristiano segue il Figlio, Colui che è immagine perfetta del Padre<sup>32</sup>.

Egli ha fatto conoscere tutto ciò che ha imparato dal Padre e propone di seguirlo, «Seguimi!», quale eco dell'antico e rinnovato «uscire dalla tua terra». La parola continua a echeggiare nel cuore del credente: imparare ad ascoltare questa voce, riconoscerla come unica rivolta al singolo, aderire ad essa con la progressiva disponibilità di amore e di libertà, formano le dinamiche della vita spirituale.

La risposta al «Dove abiti?», diviene un invito "personalissimo", un evento in cui la parola del Signore Gesù chiede di essere là, dove lui è («Vieni e vedi!»)<sup>33</sup>, e chiede di seguirlo «ovunque egli vada» (Ap 14,4).

Così la vita del cristiano «è nascosta con Cristo in Dio» (Col 3,3), perché è la vita stessa di Gesù, l'assunzione dei suoi pensieri e dei suoi sentimenti (cf. Fil 2,5), un «camminare come lui ha camminato» (1Gv 2,6), uno stare nel mondo tra i fratelli «facendo del bene» (At 10,38), un vivere e un morire come lui è vissuto ed è morto.

Coltivare la vita spirituale diviene la possibilità di vivere l'esistenza umana come l'ha vissuta Gesù, in perfetta obbedienza a Dio e in un'estrema fedeltà alla terra, cioè nell'amore senza fine e senza condizioni.

---

<sup>32</sup> «Io e il Padre siamo una sola cosa» (Gv 10, 30).

<sup>33</sup> Cf. anche Mc 3,14 e Gv 12,26.

Questa non è un'«altra» vita, non richiede di negare il mondo o dimenticare la debolezza umana: significa piuttosto esprimere l'esistenza come un progetto affidato da Dio a ciascuno, trovando nella vita del Cristo il modello o la forma.

Va sottolineato, tuttavia, che questo cammino di sequela non è imitazione pedissequa o regressiva delle sue gesta o parole: si tratterebbe di cercare «tra i morti colui che è vivente». Si parla, piuttosto, del crescere, camminare e dell'agire alla luce della Risurrezione, ossia di un percorso illuminato dalla vitale opera dello Spirito che fa entrare il credente nella comunione con Colui che è vivente e guida il fedele e la comunità dei fedeli alla conoscenza dell'Amore del Padre, donando l'orizzonte di significato al cammino stesso e alla sua meta finale, affinché non sia un vagabondaggio, ma un vero e proprio pellegrinaggio.

## 6. Conclusione, come partenza

Il percorso che abbiamo tracciato in queste pagine si presenta molto articolato. Abbiamo assunto principalmente l'icona di Abramo per cogliere le espressioni della caratteristica di "cercatore" insita nella natura umana.

L'orientamento al Trascendente è un'espressione molto elaborata che dà un tono alto a questa ricerca antropologica. Tale orientamento non è così isolato. Infatti, si accompagna al bisogno di realizzazione personale e collettiva, al fine di prospettare un senso e un valore ai giorni vissuti, ai progetti da realizzare, alle relazioni, al vissuto in genere.

Se tutto questo può essere racchiuso in un orizzonte antropologico, quella del Trascendente è un'epifania che si compie nel vissuto dei giorni, invita, propone, promette uno sguardo che, comprendendo gli elementi esistenziali naturali, li orienta a rispondere alla domanda di immortalità presente nel cuore umano.

È supposizione umana, costruzione mentale, fantasie di incanto? Ecco la risposta: «Vieni e vedi».

Non si può trovare la certezza assoluta, occorre il partire senza sapere la certezza della strada, le sue sicurezze, le garanzie di vita. È il cammino sostenuto dalla fiducia nella promessa.

È il cammino di ogni credente cristiano che, sulla Parola del Figlio, segna i passi ogni giorno sulla via della sequela.

## Bibliografia

HESCHEL A.J., *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1969.

HESCHEL A.J., *L'uomo alla ricerca di Dio*, Qiqajon, Magnano 1995.

OSTO G., *Camminare. Un kit teologico*, Messaggero, Padova 2020.

RAHNER K., *La cristologia e l'odierna interpretazione dell'uomo e del mondo*, in ID., *Nuovi saggi*, vol. IV, Paoline, Roma 1973.

RIZZUTO A.M., *La nascita del Dio vivente. Studio psicanalitico*, Borla, Torino 1994.

WÉNIN A., *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.

WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo: lettura narrativa e antropologica della Genesi: 1. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008.

ZAPPONI E., *Cammino*, EMP, Padova 2014.



## PUBBLICAZIONI DIGITALI – Triveneto Theology Press

### FACOLTÀ TEOLOGICA IN RETE

#### SEDE A PADOVA

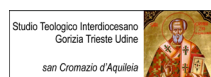


Ciclo Istituzionale  
Ciclo di Specializzazione (Teologia pastorale e Teologia Spirituale)  
Ciclo di Dottorato

#### ISTITUTI TEOLOGICI AFFILIATI (Ita)



Concordia-Pordenone – Studio teologico “Card. Celso Costantini”



Gorizia-Trieste-Udine – Studio teologico interdiocesano



Treviso-Vittorio Veneto – Studio teologico interdiocesano



Verona – Studio teologico “San Zeno”

#### ISTITUTI SUPERIORI DI SCIENZE RELIGIOSE (Issr)



ISSR “Giovanni Paolo I” di Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto



ISSR di Bolzano-Bressanone



ISSR “Santi Ermagora e Fortunato” di Gorizia, Trieste, Udine



ISSR di Padova



ISSR “Romano Guardini” di Trento



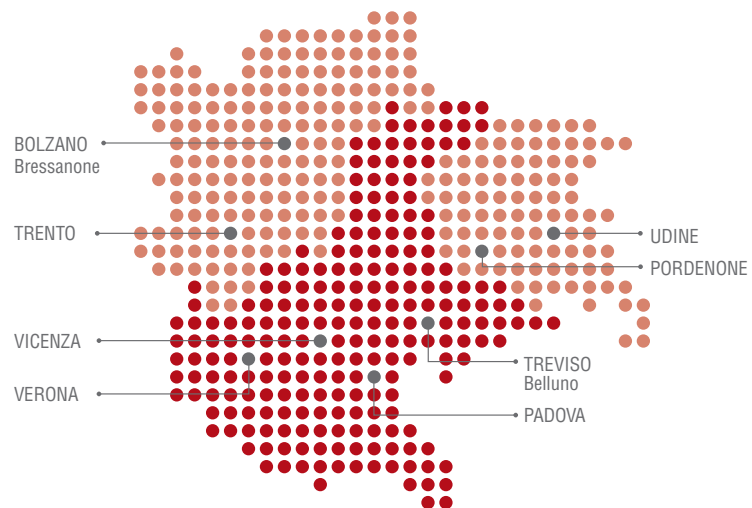
ISSR “San Pietro martire” di Verona



ISSR “Mons. Arnoldo Onisto” di Vicenza

## Profilo del curatore

Antonio Bertazzo, frate francescano minore conventuale. Docente di Psicologia generale e della religione nel primo Ciclo di Studi e di Teologia spirituale e Scienze umane nel corso di Licenza di Teologia spirituale della Facoltà Teologica del Triveneto. Direttore della Scuola di Spiritualità presso l'Istituto Teologico s. Antonio Dottore di Padova.



## Triveneto Theology Press

Facoltà Teologica del Triveneto

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

tel. +39 049 664116

segreteria@fttr.it

www.fttr.it

@facoltateologicatriveneto

@fac\_teol\_triven

ISBN 979-12-81328-00-6



9 791281 328006