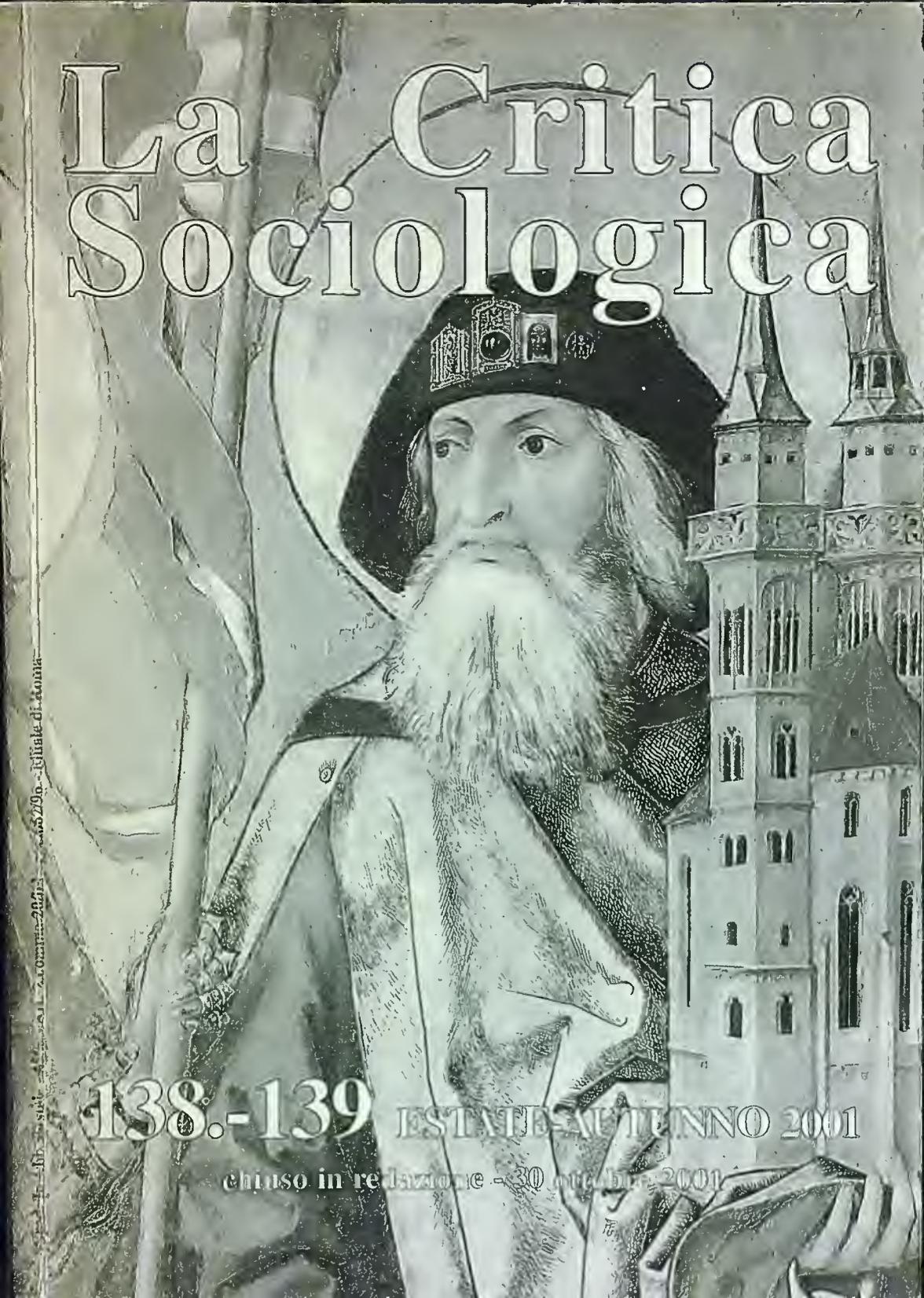


# La Critica Sociologica

A black and white illustration of a bearded man, likely a scholar or theologian, wearing a cap and a robe. He is holding a book. The background features a Gothic building with spires. The title 'La Critica Sociologica' is written in a large, stylized font at the top.

138.-139 ESTATE-AUTUNNO 2001

chiuso in relazione - 30 ottobre 2001

---

# La Critica Sociologica

---

rivista trimestrale

---

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

---

## ITALIA

Abbonamento annuo L. 80.000 (IVA compresa) / euro 41.31  
una copia L. 22.000 / euro 11.36

## ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 160.000 / euro 82.63  
per i paesi extraeuropei L. 200.000 / euro 103.29  
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

---

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 06-6786760

Partita IVA 01513451003

[www.windpress.com](http://www.windpress.com)

---

Stampa Industria Grafica Failli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio  
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma  
Finito di stampare dicembre 2001

---

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967  
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

---

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b  
Legge 662/96 - Filiale di Roma

# La Critica Sociologica

**138.-139.** ESTATE-AUTUNNO 2001  
maggio-novembre

# SOMMARIO

## 138-139 Estate-Autunno 2001

F.F. — La caduta delle Torri .....	V
La CS — Il giubileo del Duemila. Prime letture .....	1

### VISIONI STORICHE

Ludovico Gatto — Dal pellegrinaggio al primo giubileo .....	1
Gloria Fossi — «La storia dei giubilei» .....	21
Milena Gammaitoni — Considerazioni sull'agire sociale di religio- se, regine, aristocratiche, cortigiane, artiste nella storia dei giubilei	27

### IL GIUBILEO DEL 2000: IL DIALOGO

Michael L. Fitzgerald — Camminiamo insieme verso il terzo millen- nio .....	41
Pupa Garribba — Lasciamo parlare i fatti .....	47
Giovanni Franzoni — Le due anime del giubileo .....	53
Filippo Gentiloni — Bilancio del giubileo .....	57
Andrea Joos — Movimento ecumenico e giubileo, un'esigenza sen- tita, un percorso difficile .....	59

### IL GIUBILEO DEL 2000: I MEDIA

Carlo Di Cicco — Giubileo e mondo dell'informazione. ....	92
Giovan Battista Brunori — La giornata mondiale della gioventù: tra attese e realizzazioni .....	98
Mario Morcellini — Il giubileo: evento e comunicazione istituzionale	121

### IL GIUBILEO DEL 2000: PELLEGRINAGGIO O TURISMO?

Roberto Cipriani — Pellegrinaggio e giubileo .....	136
Nicolò Costa — Turismo e pellegrinaggio: immagini e pratiche spa- ziali dell'accoglienza giubilare a Roma .....	146
Peter Jan Margry — I giubilei degli olandesi: gli olandesi a Roma per l'Anno Santo 2000. Una cronistoria ragionata .....	168
Gabriella Marucci — Il giubileo in Abruzzo .....	206

### DAL GIUBILEO ALLA CITTADINANZA. DALLA CITTADINANZA AL GIUBILEO

Rita C. Foti — Il giubileo in mostra. Papi, santi, pellegrini e pelle- grine, artisti e diseredati .....	213
Federico Del Sordo — I doni musicali del giubileo .....	234
Ernesto Di Renzo — L'università e il giubileo .....	247
Giovanni Storchi — La ricerca operativa in aiuto al giubileo ....	250

## IL GIUBILEO E IL CREDITO AI POVERI

Carlo Pisanti — Regole della finanza e istanze di solidarietà ... 259

## IN MEMORIAM

Giuliano Della Pergola — Alberto Melucci ci ha lasciato ..... 272

Franco Ferrarotti — Alberto Predieri e Giovanni Grazzini ..... 275

SCHEDE E RECENSIONI ..... 276

### Per il 2002

#### ITALIA

Abbonamento annuo € 55

Una copia € 15

#### ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 100

Per i paesi extraeuropei € 125

(In copertina): San Sebald in veste di pellegrino, con l'emblema della Veronica e distintivi di altre mete di pellegrinaggio. 1487, Norimberga, Germanisches nationalmuseum, Inv. N2, GM 142, dal 1° volume della *Storia dei Giubilei 1300-1423*, per gentile concessione GIUNTI GRUPPO EDITORIALE, Firenze.

# IL POLITICO

196

(gennaio-aprile 2001)

## *Il Cinquantenario de « Il Politico »*

Il messaggio del Presidente della Repubblica.

Il messaggio del Presidente del Senato.

Il saluto del Rettore.

Il saluto del Preside.

Pasquale Scaramozzino, *Mezzo secolo con Il Politico*.

Giuliano Urbani, *Leoni e la rinascita della Scienza Politica*.

Arturo Colombo, *Il Politico di Leoni e noi studenti...*

Raimondo Cubeddu, *Gli studi di «politica»*.

Donatella Bolech, *I contributi degli storici*.

Riccardo Fiorentini, *Gli scritti di scienza economica*.

Pietro Giuseppe Grasso, *I saggi su temi giuridici*.

Tavola rotonda: Le sfide dell'innovazione (Istituzioni, società e partiti).  
Interventi di Salvatore Veca, Ernesta Bettinelli, Salvatore Carrubba, Alessandro Cavalli, Leopoldo Elia, Sergio Romano, Luciano Violante.

I segreti della politica estera: l'Italia e gli altri. Intervista al senatore Giulio Andreotti (a cura di Oreste Foppiani).

Gian Paolo Calchi Novati, *Un orfano tra Oriente e Occidente. Il Giappone negli articoli di Paolo Beonio-Brocchieri*

Enrica Collotti Pischel, *L'Asia orientale è ancora «Estremo Oriente»?*

Carlos de Cueto Noguerras, *The Evolution of Legislative Power in Federal Austria*.

Maria Antonia di Casola, *La Turchia e la Crisi di Suez (dall'osservatorio dell'ambasciata italiana ad Ankara)*.

Alessandro Cavalli, *La sfida dell'eccellenza nell'Università di massa*.

Arturo Colombo, *Valiani e la battaglia contro il terrorismo*.

---

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia,  
Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151  
Milano

Abbonamenti 1999: Italia lire 100.000. Estero lire 150.000.

Ridotto studenti lire 120.000

## La caduta delle Torri

*A Roma, l'11 settembre, era l'ora del Calvario. Le tre pomeridiane erano passate da una manciata di minuti. Telefonate di amici da New York mi pregano con insistenza di accendere la televisione. Fatto inconsueto. Conoscono la mia riluttanza a offrirmi al vetro colorato che ci scrive in faccia i segni e le immagini. Spiegano: pare che sia successo uno strano incidente. Un aereo, probabilmente fuori controllo, deve aver sfiorato il tetto di una delle due torri del «Centro commerciale mondiale», le famose «Windows on the world» sono state certamente infrante. La curiosità vince il pregiudizio antitelesivo. Accendo l'apparecchio. Non devo attendere molto. Faccio in tempo a vedere con grande nitidezza un panciuto normale aereo-passeggeri, due motori, di quelli che si usano per lo più per le rotte interne degli Stati Uniti, infilarsi, dopo una curva piuttosto elegante, a metà altezza della seconda torre, come se si trattasse di un hangar, come se fosse giunto alla fine della sua corsa. Ma è così, infatti.*

*Nuvole di fumo crescono a fungaia. Fiammate rosse e rosa contendono il primato del sole già chiaro di una bella mattinata di New York. Si fa strada una sensazione di irrealtà, penosa e nello stesso tempo finta, sembra l'effetto speciale di un film di Spielberg. Aspetto, istintivamente, che finisca, che si passi a fotogrammi meno truculenti. Resto incollato allo schermo. Io so che la comunicazione televisiva è una giostra di spettri. Marshall McLuhan la considerava una protesi dell'uomo, ma anche una tentazione diabolica, il tentativo di colmare la divaricazione fra realtà di fatto, confermata, empiricamente validabile, e realtà sognata, immaginata, sovranamente virtuale.*

*Mi trovo sospeso fra due realtà: le immagini televisive mi documentano, in maniera inoppugnabile, una sequenza di eventi che, altrettanto inoppugnabilmente, non appaiono possibili, che cozzano contro il senso del mattino. Com'è possibile che alle nove del mattino, quando già gli uffici nelle Torri mandano quello strano brusio felpato, fatto di passi sulla moquette e di porte d'ascensori che si aprono e si chiudono con un lieve sospiro, del sommesso, irregolare stridio dei fax che producono con caratteristica costipazione i loro messaggi e dei computer che bisbigliano come vecchie comari che si parlino fra loro — com'è possibile che in questa normale mattinata di lavoro un aereo-passeggeri, con tutto il suo carico umano e di cherosene, venga ad atterrare nei corridoi delle Torri? Non si pensa subito ad un atto di terrorismo tanto strana, impensabile appare la scena.*

*Il senso comune resiste di fronte all'irrazionalità della violenza immo-*

*tivata. Si capirà dopo, fra qualche ora, che questo è stato un atto di guerra. Ma bisogna pur ricordare che è una guerra non dichiarata, una violenza scatenata a freddo, contro un obiettivo che non ha nulla di militare. Penso immediatamente a Pearl Harbor. Ma Pearl Harbor, nelle isole Haway, era pur sempre una base militare. Sonnolenta, tranquilla, con gli ufficiali intenti a farsi stirare bene le bianche divise della marina e i marinai perduti nei giochi amorosi con le bellezze del luogo. Ma era pur sempre una nota base militare. Vi erano alla fonda portaerei, incrociatori e cacciatorpediniere. È vero: anche Pearl Harbor era stata attaccata a freddo, senza alcun preavviso, puntando sul classico fattore che entra, come elemento costitutivo, in ogni impresa terroristica: il fattore sorpresa.*

*Gli ufficiali stavano facendo le abluzioni del mattino; stavano preparando i rasoi per radersi per bene, come vuole il regolamento; i più mattinieri erano già usciti con le loro mazze da golf. I marinai spazzavano pigramente i ponti delle navi, che si sapevano a riposo e che per un tempo ragionevolmente lungo si immaginavano ancora inattive, lontane da quel che si chiama, con inconsapevole umorismo nero, il « teatro di guerra ». Quello che sarebbe passato alla storia, nelle parole del grande presidente Franklin Delano Roosevelt come il « giorno dell'infamia », si annunciava come un normale giorno di tranquille attività degne d'una remota retrovia. Forse, da questo punto di vista, c'è una inquietante convergenza con l'attacco mattutino alle Torri di New York. Anche qui era da poco iniziato un giorno di laboriose attività consuete. Ma gli attaccanti giapponesi di Pearl Harbor erano in divisa, recavano sui loro aerei lo stemma e la bandiera del Sol Levante. Il loro attacco, mortale e di sorpresa come quello di New York, era condotto da uomini in divisa contro una base militare in cui si trovavano altri uomini in divisa. Non solo: l'equazione fra kamikaze giapponesi e terroristi islamici è del tutto inammissibile. I kamikaze pilotavano i loro aerei nel loro volo suicida da soli, non avevano al seguito passeggeri inconsapevoli, inermi e innocenti. Era un atto di guerra giocato fra uomini che erano in guerra. La sorpresa anche alle Haway c'era, era innegabile. Ma era mitigata dal fatto che si trattava pur sempre dello scontro fra militari, coinvolgeva uomini e donne in divisa. Non era una strage di civili indifesi e disarmati, intenti alle loro occupazioni quotidiane.*

*Il pomeriggio dell'11 settembre, dalle tre alle sei pomeridiane, corrispondenti grosso modo al periodo fra le nove e mezzogiorno di New York, sono rimasto davanti allo schermo televisivo. Ho assistito all'agonia in diretta delle Torri gemelle, ho vissuto personalmente, ho misurato nel mio sangue quella ferita mortale, dalla densa colonna di fumo alzata dalla prima Torre alla fiammata che tagliava per metà la seconda. Non era solo il generico soffrire insieme con la « grande mela » e l'America. Non si trattava solo di una sincera, ma ancora indistinta, solidarietà con gli Stati Uniti. New York; anzi, Manhattan; anzi, la punta estrema di Manhattan, di quest'isola rocciosa e fremente di vita, era in fiamme. Non era un falò lontano, non era una finzione televisiva, una sit-com, un qualche spettacolo pop di dubbio gusto. Era la mia Manhattan che stava bruciando. Erano le Torri gemelle, che per anni mi avevano cullato durante le notti di vento,*

*che mi avevano dato il «buon giorno» quando abitavo a Horatio Street prima di andare al lavoro alla New York University o alla New School oppure prima di stravaccarmi nel mio angolino all'ottavo piano della Bobst Library di Washington Square, in mezzo a mucchietti di libri tirati giù dagli stacks e accumulati per terra in attesa di venire amorevolmente accarezzati, aperti alla pagina giusta, consultati, febbrilmente interrogati.*

*Sapevo di essere — benché lontano, al di qua dell'Atlantico, nel pomeriggio romano ancora tiepido — sapevo di essere il testimone di un'agonia. Le Torri bruciavano, si indebolivano, le loro strutture d'acciaio andavano torcendosi come grossi ceri pasquali, coinvolgendo nel rogo tutta l'umanità che le popolava, mentre qualche persona, come uno straccio gettato nel vuoto, veniva cadendo, scompostamente, come un vecchio foglio di giornale preda del vento. Le due Torri cominciavano, dopo appena due ore, a dar segni di squilibrio, a pendere su un fianco, in tutto simili a una grande nave che stia per affondare. Pensavo al Titanic, all'Andrea Doria... Ma qui non c'era l'acqua turbolenta dell'oceano. Qui l'affondamento si sarebbe, necessariamente, fermato. Avevo torto. Parlavo con me stesso come chi vaneggi per febbre d'amore. Non accettavo la scomparsa delle Torri che per anni avevano fatto parte del mio paesaggio interiore. Ma le Torri, di fatto, stavano scomparendo, erano sempre più piccole, più basse, ridotte a cinque, sei piani dall'altezza vertiginosa degli oltre cento piani. Ad un tratto, come al termine d'una protratta agonia, le Torri sono semplicemente implose. Non è stata un'ultima impennata con un'esplosione verso l'esterno, quasi un ultimo grido, un ultimo atto disperato di presenza. No. Le Torri sono implose, esodando verso l'interno, si sono inchinate su se stesse. Le Torri, così m'è parso, si sono inginocchiate, lanciando verso il cielo, come un'impotente imprecazione, solo i moncherini sghembi delle loro strutture metalliche ormai fuse.*

*Mi sorprendo a mormorare, mentre le Torri sprofondano in un immenso nugolo di polvere nerastra, «sic transit gloria mundi». Erano il simbolo della sola superpotenza rimasta sul pianeta. Ora sono polvere e cenere. Rifletto sulla fragilità della tecnologia odierna nelle sue punte più avanzate. New York aveva già sofferto il black-out anni fa. Gli ascensori si erano fermati a mezza corsa. La metropoli era piombata nel buio. Nove mesi dopo si era avuto — effetto imprevisto o, se si vuole, «funzione latente» — uno straordinario boom di nascite. È chiaro che negli ascensori le persone lì prigioniere avevano trovato il modo di impiegare bene, comunque piacevolmente, il loro tempo. Ma adesso non c'è da consolarsi così a buon mercato. Il sindaco Giuliani offre quotidianamente il suo conteggio dei morti, dei feriti e dei dispersi. Sono cifre agghiaccianti, sfiorano le cinque, sei mila unità. Migliaia di vite spezzate, di destini inceneriti.*

*Penso alle belle torri svettanti. Anni fa avevo pubblicato da Laterza un libro intitolato I grattacieli non hanno foglie. È vero. Le due Torri non davano ombra, non offrivano riposo, non erano fatte per l'ozio. Erano un simbolo prometeico; erano l'espressione di un faustiano attivismo che non conosce sosta, che è pronto, sempre, a dare l'assalto al cielo. La grande unica, superpotenza rimasta, con la caduta delle Torri, ha assaggia-*

*to la polvere della sconfitta. Con le Torri è caduto anche il mito dell'invulnerabilità. C'è un aspetto positivo in questa tragedia. L'essere rimasta l'unica superpotenza sulla scena mondiale poteva far incorrere gli Stati Uniti nella trappola peggiore, consegnarli a quel delirio di onnipotenza che storicamente ha segnato il declino e la fine dei grandi imperi.*

*È sempre vero che una grande vittoria è un grande pericolo. Mi sento, in questo momento, più che mai vicino a New York. Non m'importa niente se gli specialisti di scienze delle costruzioni, se grandi architetti come Renzo Piano pensano che le Torri non andrebbero ricostruite, che occorre qualche cosa di più sobrio, di più umano. E neppure cerco le scuse del buon senso: dato che Manhattan non poteva espandersi in senso orizzontale per i limiti del territorio, era giocoforza che si espandesse verso l'alto, anche a costo di soffrire di vertigini. Considero ancora i grattacieli come i pioppi della mia infanzia. Stormiscono al vento che li fa dolcemente dondolare nelle notti d'inverso e sembra allora che cantino un'antica canzone, sotto voce, a labbra chiuse, per i vivi e per i morti.*

F.F.

Si apre un MASTER in «BIOGRAFIA, STORIA E SOCIETÀ. Parola, memoria, ascolto nei processi comunicativi e formativi» presso l'Università degli Studi di Roma, «La Sapienza», Facoltà di Scienze della Comunicazione.

Si rivolge a studiosi e ricercatori, a quanti intendono affrontare con nuove metodologie i problemi aziendali, a quanti desiderano lasciare memoria di sé per i propri familiari e amici o comunque dare un senso a episodi vissuti come staccati gli uni dagli altri, recuperandone continuità e significati. Si parlerà di biografie, di diari, di lettere ma anche di fotografie e filmati.

Durata: un anno, con 1500 ore tra lezioni, stage, esercitazioni e seminari, studio assistito.

Docenti: Professori de «La Sapienza» e di altre università romane e non (saranno presenti, ad esempio, docenti delle università di Napoli, Federico II, di Firenze, di Lecce). Registi, fotografi, esperti in montaggio, giornalisti, scrittori.

Costi: 3.500.000

Posti: massimo 30

Per informazioni: 06-49918445; oppure si può scrivere a: [masterbiografia@yahoo.it](mailto:masterbiografia@yahoo.it)

## Il Giubileo del Duemila. Prime letture

*Sono qui presentati alcuni dei numerosi interventi che si sono avuti nel convegno dallo stesso titolo che si è tenuto presso l'Agenzia Romana per la preparazione del giubileo (13 novembre 2000) e presso il Centro Congressi dell'Università degli Studi di Roma, «La Sapienza» (14-15 novembre). La ricchezza di interventi è stata tale che non è stata possibile la pubblicazione integrale degli atti: ce ne scusiamo con i relatori. Il convegno si è avvalso di un contributo finanziario della Fondazione Cariplo. La Banca d'Italia, ha contribuito alla stampa di questo numero de «La Critica Sociologica». Il convegno è stato organizzato dalla prof.ssa Maria Immacolata Maciotti, che ha curato anche questa pubblicazione.*

La C.S.

## VISIONI STORICHE

### Dal pellegrinaggio al primo Giubileo

di

LUDOVICO GATTO \*

In chiunque si accinga a trattare delle questioni connesse al giubileo medievale e alle sue origini, nasce insopprimibile l'esigenza di rilevare come sia profondamente radicato presso le religioni monoteistiche del Mediterraneo un concetto di vitalità e mobilità, costituente una delle peculiarità dell'Ebraismo e del Cristianesimo nonché della religione maomettana.

L'Ebraismo, dalla cui matrice nacque il Cristianesimo — ben lo ricordò in pieno Settecento Nicola Spedalieri trattando dell'Origine dei pellegrinaggi — sin dal principio stabili che i Giudei, ovunque si trovassero, «dovessero per volontà di Dio, portarsi a visitare per tre volte l'anno il tempio di Gerusalemme» in forma di mesto corteo<sup>1</sup>.

\* Ordinario di Storia Medievale, direttore del Dipartimento di Medievistica dell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», autore tra l'altro di *Breve storia degli italiani* (Newton).

<sup>1</sup> Sull'anno santo nella tradizione ebraica, rinvio a L. GATTO, *Breve storia degli anni santi (Origini, vicende, luoghi e protagonisti dell'evento più importante della Chiesa cattolica)*, Roma, Newton Compton, 1999, pp. 7-10. Si veda però anche L. GATTO, *Note per uno studio su Nicola Spedalieri in Nicola Spedalieri, Atti del Convegno di studi su Nicola Spedalieri nel 250° anniversario dalla nascita*, Pro Loco di Bronte, Bronte, 1991, pp. 33-46.

La religione israelitica, a partire dalle sue origini, fu infatti contraddistinta da una serie di grandi movimenti migratori dei popoli semitici che spinse tribù nomadi presto semitizzatesi alla loro progressiva penetrazione nella Siria, nella Palestina e nelle terre del vicino Oriente.

La diaspora, ovvero la disseminazione degli Ebrei o Esodo che dir si voglia, dal tempo dell'esilio babilonese in poi, pur se apparve come un evento di sovente non legato a motivi spontanei — la persecuzione dei Faraoni, poi dei Romani, poi quelle contemporanee successive alle crociate e tristemente note, moltiplicatesi sino ai nostri giorni — attesta comunque nella sua essenza l'intima convinzione dell'importanza delle migrazioni tese a finalità essenzialmente sacre<sup>2</sup>.

La religione maomettana per non isolati aspetti connessa al Cristianesimo e all'Ebraismo, fu mossa anch'essa da una pari concezione vitalistica, pur se ispirata a una diversa scansione: almeno una volta nella vita, ad esempio, il seguace di Maometto doveva e deve tuttora recarsi alla Mecca per rendere onore ai «fondamenti» della religione di Allah e al suo profeta<sup>3</sup>.

Il Cristianesimo infine, pose alla base stessa della sua dottrina una concezione dinamica della vita che si riflesse e si impresso in diverso modo e in differenti momenti storico-politici, sia durante la sua primitiva drammatica affermazione, sia poi nell'ambito della costituzione del suo definitivo assetto.

Cristo e i suoi apostoli infatti, praticarono continui e ripetuti spostamenti per compiere la loro missione evangelizzatrice e portare il messaggio della buona novella dalla Galilea in pressoché tutto il bacino del Mediterraneo. Di lì quindi il Verbo venne diffuso in gran parte del mondo allora conosciuto<sup>4</sup>.

In particolare va detto che viaggi e successive soste contraddistinsero l'iter delle giovani comunità cristiane pur durante il periodo delle persecu-

<sup>2</sup> Cfr. ancora GATTO, *Breve storia...* cit., p. 7. L'Ebraismo nei primi secoli dell'era cristiana e nell'alto Medioevo, poi nel periodo dell'evoluzione antisemitica successivo alla Crociata e soprattutto la questione del rapporto individuabile tra le religioni monoteiste — l'ebraica, la cristiana, la maomettana — in un'età in cui seppure furono forti i contrasti ideologici nati per motivi religiosi si fu meno sensibili e pronti alle discriminazioni razziali, trovano un'attenta e perspicua indagine in R. MORGHEN, *Medioevo Cristiano*, ed. della Biblioteca Universale Economica Laterza, Roma-Bari, 1984, pp. 129-148. Si può tuttavia considerare anche E. PATLAGEAN, *Gli Ebrei: gli infedeli d'Europa*, in R. DELORT (a c. di) *Le Crociate*, Dedalo, Bari, 1987.

<sup>3</sup> Per le connessioni fra la religione maomettana e il Cristianesimo, fra le molte opere disponibili rinvio a H. BLANCHÈRE, *Introduction au Coran*, II ed., Paris, 1991, passim, in cui si verificano gli agganci dottrinali volti a rendere talvolta meno distanti la religione di Cristo e quella di Maometto e l'una e l'altra con l'ebraica, matrice prima delle varie religioni monoteistiche sbocciate nell'ambito del bacino mediterraneo. Si può tener conto poi di GATTO, *Breve storia...* cit., p. 10.

<sup>4</sup> In merito alla diffusione del Verbo da Gerusalemme a tutto il bacino Mediterraneo si osserverà soprattutto P. BREZZI, *Storia degli Anni Santi*, ed. Vallardi, Milano, 1950, pp. 3-5. L'opera, forse l'ultima fatica dello storico recentemente scomparso, è stata ripubblicata e ampliata in occasione dell'assise ecumenica testé conclusasi: P.B., *Storia degli Anni Santi da Bonifacio VIII al Giubileo del 2000*, Milano, Mursia, 1997.

zioni, allorché adepti e neofiti camuffarono i loro soggiorni nei luoghi santi dell'esistenza e della passione del Cristo con spostamenti determinati da motivi di studio, di affari, di famiglia, grazie ai quali essi si mantennero in contatto con le prime antiche comunità gerosolimitane e antiochene, poi con le bizantine e le romane, sino a quando, in seguito all'Editto di Costantino del 313 e sulla base dei provvedimenti teodosiani del 380, la nuova condizione di libertà rese più numerose e spontanee le trasmigrazioni dei fedeli e l'opera di *seminazione*.

Sin dai primi secoli, come si è accennato, i Cristiani viaggiarono attraverso l'Oriente e l'Occidente, anche durante le persecuzioni. Poi quando con Costantino (313 d.C.) e con Teodosio (380-392 d.C.) acquisirono preminenza sulle altre religioni, si spostarono ancor più agevolmente per visitare i luoghi del martirio di Cristo e degli apostoli, in Terra Santa e a Roma ove, secondo consuetudini antichissime, si venerarono le tombe di Pietro e Paolo. Diversi documenti infatti testimoniano la persistenza di tali viaggi ricordati da semplici cenni desunti dalle vite dei santi o da più lunghi e dettagliati resoconti, da schemi di brevi itinerari e da vere e proprie guide organizzate per singole tappe.

Egesippo, scrittore greco-cristiano del II secolo e Abercio, prete e vescovo, la cui vita fu ricordata nella santa opera del Metafraste, narrarono, aggiungendovi accenni al battesimo, all'eucarestia e all'insegnamento di San Paolo, i loro viaggi nell'epigrafe ora in parte conservata presso il Museo Lateranense. Sempre nel II secolo andarono in pellegrinaggio a Gerusalemme San Giustino e Melitone di Sardi; nel III secolo Clemente Alessandrino, Giulio Africano e altri<sup>5</sup>.

Esistono poi gli schemi topografici su cui si fondarono l'*Itinerarium Antonini*<sup>6</sup> e l'*Itinerarium Burdigalense* o *Hierosolimitanum* che contemplarono in lunghe tappe descritte con una certa precisione il lungo viaggio snodatosi da Bordeaux o da Milano sino a Gerusalemme<sup>7</sup>. Alla fine del IV secolo risale poi un itinerario secondo il quale una nobile pellegrina occidentale si recò a piedi nella penisola arabica, quindi dal monte Sinai alla penisola di Gessen, al monte Nebo e infine al fiume Giordano.

<sup>5</sup> I più antichi pellegrinaggi sono riproposti in GATTO, *Breve storia...* cit., pp. 10 sgg.

<sup>6</sup> L'*Itinerarium Antonini*, un documento stilato dalla cancelleria imperiale nell'età di Caracalla, importante per conoscere, fra l'altro, la rapida organizzazione degli spostamenti dell'imperatore e del suo seguito, è attentamente ricostruito in O. CUNTZ, *Itineraria Romana*, I, *Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*, Teubner, Stuttgart, 1990. Utili sono poi l'agile rappresentazione dovuta a I. M. CECCHERELLI, *Le antiche strade*, ed. Pacini Fazzi, Lucca 1995 e il più ampio studio *Viae Publicae Romanae*, a c. di vari autori, ed. Leonardo-De Luca, Roma 1991.

<sup>7</sup> L'*Itinerarium Burdigalense*, il primo pellegrinaggio cristiano di cui si abbia notizia nell'età antica, databile dopo l'ascesa al trono di Costantino, pertanto durante i primi decenni del IV secolo, una fonte itineraria che descrive gli spostamenti di un privato cittadino che da Bordeaux, transitando attraverso la penisola balcanica giunge a Costantinopoli per poi far ritorno al luogo di partenza passando per l'Italia, ci si può avvalere ancora di CUNTZ, *Itineraria Romana...* cit., passim. La parte relativa al passaggio lungo la penisola italiana è oggetto di studio in A. DONVITO, *Egnatia: dalle origini alla riscoperta archeologica*, Brindisi, 1994.

La stessa raggiunse altresì Gerusalemme in Samaria, e quindi Antiochia e Edessa ove visitò la tomba dell'apostolo Tommaso e di re Abgar; pervenne altresì a Haran per seguire le tracce del patriarca Abramo: passò poi per il regno persiano e rientrò a Costantinopoli dove redasse il racconto del lungo suo peregrinare, conosciuto all'inizio come *peregrinatio Silviae* e più tardi meglio noto come opera di Egeria, Eteria o Eucheria. Nel V secolo abbiamo invece le relazioni di viaggio raccolte nell'epistola al prete Fausto, redatta da Eucherio, monaco di Lerin e in seguito vescovo di Lione. Del 580 fu invece l'itinerario ricordato erroneamente sotto il nome del martire Antonino. Anche il venerabile Beda scrisse un *De locis sanctis*, ottima guida per chi desiderò recarsi in Palestina<sup>8</sup>. Del VII secolo furono invece i *Papiri degli oli di Monza* che si riferiscono all'olio santo attinto dalle lampade sacre delle basiliche romane, dalle tombe dei martiri situate nei *cemeteria* e nelle catacombe e recato in dono entro ampolle alabastrine corredate per l'appunto di *pittacia* papiracei alla regina longobarda Teodelinda<sup>9</sup>.

A tal proposito è Paolo Diacono<sup>10</sup> a raccontarci che Gregorio Magno<sup>11</sup> nell'intento di confermare la stessa Teodelinda nella vera religio-

<sup>8</sup> A proposito del viaggio di Eteria si veda GATTO, *Breve storia...* cit., p. 11: a proposito di Beda, il suo contributo alle questioni ecclesiologiche e culturali anche sull'argomento in questione, rimando a AA.VV., *Bede his life, Times and Writings, in Commemoration of the twelfth Century of his Death*, ed. by A. Hamilton Thomson. New York, 1966 e J.M. WALLACE-HADRILL, *Bedes Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary*, Oxford, 1988. Rimando infine alla relazione di P. PICCARI, *Il computus nell'alto medioevo, ne Il tempo nel Medioevo, rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche, Atti del Convegno della Società Italiana di Demodossologia*, Roma 2000, pp. 49-62.

<sup>9</sup> Teodelinda è oggetto di indagine ne *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome*, Roma 9-12 maggio 1990, Roma 1991. Circa le vicende del primo periodo longobardo in Italia, fra il 568 e la conversione di Teodelinda, si consulti l'ormai classica opera di G.P. BOGNETTI, *L'età longobarda*, Milano, 1966-1968 e poi P. DELOGU, *Il regno Longobardo*, in *Longobardi e Bizantini* in G. GALASSO (a c. di), *Storia d'Italia*, I, Torino, 1980, pp. 1-216; ID., *Longobardi e Bizantini in Italia* in N. TRANEFAGLIA M. FIRPO (a c. di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, vol. II, Il Medioevo, 2, *Popoli e strutture politiche*, Torino 1986, pp. 145-169. Circa il testo, la traduzione e la storia dei papiri degli oli di Monza si terrà conto di R. VALENTINI e G. ZUCCHETTI, *Codice Topografico della città di Roma*, Istituto Storico Italiano per il medio Evo, vol. II, Roma 1942, pp. 29-47.

<sup>10</sup> Quanto a Paolo Diacono rinvio a S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi: Struttura tribale e resistenze pagane in Settinane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1983, p. 186 sgg. e inoltre a A. TAGLIAFERRI, *Rileggendo Paolo Diacono. Alla ricerca dell'identità longobarda in Forum Julii*, 14, 1990, pp. 101-119. Si terrà presente infine L. GATTO, *Città e vita cittadina nella Historia Langobardorum di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono, uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Convegno Internazionale di Studi a c. di P. Chiesa, Udine, 2000, pp. 7-625.

<sup>11</sup> In relazione a questo grande pontefice si raccomandano ancora nel loro complesso gli Atti del convegno *Gregorio Magno e il suo tempo...* cit., passim e inoltre V. PERONETTO, *Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Roma 1985. Rimando inoltre a L. GATTO, *Ausie e timori di Gregorio Magno di fronte ai pericoli della sua età*, in *Memorie del passato, urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo*, Atti delle VI Giornate di Studio sull'età Romanobarbarica, a c. di M. Rotili, Benevento, 18-20 giugno, 1998, Napoli, 1999, pp. 89-106. Benché uscita da ben oltre un quarantennio, conserva ancora quasi intatto il suo valore la intelligente ricerca di J. LECLERCQ, *L'amour de lettres et le desir de Dieu. Introduction aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957.

ne<sup>12</sup>, legandola così più direttamente al centro della Chiesa romana, onde alimentare la pietà della sovrana e renderla più sottomessa e docile<sup>13</sup>, consentì che un suo legato per poter arricchire la cattedrale monzese edificata poco tempo prima<sup>14</sup>, le recapitasse le suddette ampolle contenenti gli oli dei martiri<sup>15</sup>. Lo stesso Gregorio, in una lettera dell'agosto 598 ringraziò l'ex console Leonzio per il gradito dono dell'olio tolto questa volta dalla lampada della Santa Croce «*quod tactum benedicat*»<sup>16</sup>.

Importanti e più tarde testimonianze dei viaggi religiosi a Roma si conservarono anche nell'*Itinerario di Einsiedeln* del IX secolo<sup>17</sup> e nei *Mirabilia Urbis Romae* del XII, poi successivamente usciti in una serie di rifacimenti che vanno dai *Mirabilia magistri Gregorii* al celebre volgarizzamento meglio noto come *le miracole de Roma* che costituiscono nel loro insieme un manipolo di *fonti itinerarie* rappresentanti una delle peculiarità legate alle testimonianze storiche dell'Urbe durante l'età medievale<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. VALENTINI e ZUCCHETTI, *Codice Topografico...* cit., loc. cit., pp. 29-34.

<sup>13</sup> Sulla collocazione monzese di questa inconsueta fonte, i vari momenti della fortuna dell'abbandono cui fu lasciata nel corso di taluni secoli, cfr. il vecchio, erudito lavoro di M. FRISI, *Memorie storiche di Monza e sua corte*, ed. G. Motta, T. III, Milano, 1794, p. 20 sgg. Cfr. però anche A. SEPULCRI, *I papiri della Basilica di Monza in Roma e la Lombardia*, Milano, 1903, pp. 6-54 e A. MERATI, *Il tesoro del Duomo di Monza* a. c. del Comune, Tipografia Sociale, 1963, pp. 19-21 e sgg.

<sup>14</sup> Si veda ancora FRISI, *Memorie storiche...* cit., pp. 21-22.

<sup>15</sup> Agli oli tratti dagli altari dedicati ai martiri, collocati soprattutto nelle chiese situate fuori delle mura Aureliane, si attribuirono pregi e virtù particolari, tanto che, come sembra, vi furono giorni prefissati nei quali ci si poté ungerne con l'olio di quelle reliquie. Cfr. FRISI, *Memorie storiche...* cit., pp. 24-26. La stessa cosa è ricordata da F. GREGOROVIVS, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1973, p. 88.

<sup>16</sup> Sul ringraziamento formulato da Gregorio Magno all'ex console Leonzio che lo aveva gratificato di un simile donativo, si veda G. MARINI, *Papiri Diplomatici*, Roma 1805.

<sup>17</sup> *L'Itinerarium Einsiedense* è pubblicato in VALENTINI e ZUCCHETTI, *Codice Topografico...* cit., p. 155 sgg. Il commento potrà trovarsi in C. CECHELLI, *Continuità storica di Roma antica*, in *La città nell'alto Medioevo, Settimana del Centro Studi sull'Alto Medioevo*, VI, Spoleto 1959. Si consulti però H. HUELSEN, *La pianta di Roma dell'anonimo Einsiedense*, in *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, T. IX, 1907, p. 382 sgg., e poi R. KRAUTHEIMER, Roma, profilo di una città (312-1308), Ed. dell'Elefante, Roma 1981, pp. 150, 249, 306, 316. I pellegrinaggi rivolti in diverse direzioni e anche verso Roma, effettuati in età altomedievale sono ripercorsi da F. CARDINI, *Reliquie e pellegrinaggi*, in *Santi e Demoni nell'alto Medioevo occidentale (secc. VI-XI)*, in *Atti della XXXVI Settimana di Studio del Centro di Studi sull'Alto medioevo*, Spoleto, 7-13 aprile 1988, II, Spoleto 1989, pp. 981-1035.

<sup>18</sup> Per i *Mirabilia* nella più antica redazione, cfr. VALENTINI e ZUCCHETTI, *Codice Topografico...* cit., vol. III, pp. 3-65 sgg. Il volgarizzamento *le miracole de Roma* è anch'esso in VALENTINI e ZUCCHETTI... cit., ib. pp. 111-136. Dell'ampia letteratura storica dedicata a questa inconsueta fonte bisogna almeno menzionare KRAUTHEIMER, *Roma...* cit., pp. 182, 248-253, 294 e passim. M. FAGIOLIO, *Dai Mirabilia alle immagini a stampa in Roma 1300-1875*, a. c. di M. Fagiolo e M.L. Madonna, 1984, pp. 209-265, CH. FRUGONI, *L'antichità: dai Mirabilia alla propaganda politica italiana*, in *La memoria dell'antico nell'arte italiana*, vol. I, *L'uso dei classici*, a. c. di S. Settis, Torino 1984, pp. 1-72 M. DEMUS QUATEMBER, *Ricordo di Roma, Mirabilia Urbis Romae und Miracula Mundi auf einem Gemälde von Martin von Heemskerck* in *Roemische Historische Mitteilungen*, XXV, 1983, pp. 202-223, C. D'ONOFRIO, *Visitiamo Roma di mille anni fa, la città dei Mirabilia*, Roma 1988, C. NARDELLA, *La Roma dei visitatori colti: dalla mentalità umanistica di Maestro Gregorio (XII-XIII secolo) a quella*

Con la fine dell'XI secolo e sino al termine del XIII i vari *passagia ultra mare* — ovvero le Crociate<sup>19</sup> — impegnarono in una sorta di nuovo e più complesso pellegrinaggio<sup>20</sup> religioso e militare, pacifico e violento ad un tempo, ricchi e poveri, sovrani e uomini di Chiesa che si spostarono in varie contrade dell'Occidente — Francia, Inghilterra, paesi iberici, città germaniche e baltiche, terre slave — per poi concentrarsi sul Danubio<sup>21</sup>.

Di lì i *crucesignati* attraverso le pianure balcaniche o l'Italia giunsero sino al Mediterraneo donde, passato il mare, si spinsero in Palestina, in Egitto o in Tunisia<sup>22</sup>. Durante le interminabili marce susseguitesì per mesi e poi durante le soste forzate dopo le battaglie o al termine di una fase delle spedizioni, i crociati si incontrarono, si conobbero meglio, pur essendo di provenienza, condizione sociale e lingue diverse fra loro e per la prima volta si sentirono uniti per compiere una santa impresa destinata a liberare e unificare la cristianità transmarina e in qualche misura quella occidentale<sup>23</sup>.

Così con la fine dell'XI secolo l'idea di guerra santa e quella della riconquista di Gerusalemme nata quest'ultima, nell'immediato, dalle esigenze della società rinnovatasi all'inizio del secondo millennio, si basò senza dubbio sulla spinta iniziale e sulla radicata consuetudine volta a ricercare e a perseguire «la conquista cristiana del mondo», mediante il viaggio sacro e l'acquisizione di nuovi territori di preferenza rinvenuti presso i luoghi della nascita, della predicazione e della passione di Cristo<sup>24</sup>.

Ma la crociata, figlia del pellegrinaggio, segnò pure una tappa importante nell'ambito della formazione del concetto di anno santo cristiano: infatti nel Medioevo papi e vescovi convertirono talvolta le pene canoniche

*medievale di John Capgrave (XV secolo)*, in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, CXIX, 1996, pp. 49-64, M. ACCAME LANZILLOTTA, *Contributi sui Mirabilia urbis Romae*, Genova 1996, C. NARDELLA, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le «Meraviglie di Roma» di Maestro Gregorio*, Roma 1997, D.J. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages*, St. Edmunds, 1998, P. GAMBINI, *I «Mirabilia urbis Romae di Boncompagno da Signa*, in *Studi Romani*, LXVII, n. 1-2, 1999, pp. 13-24 e L. GATTO, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, ed. Newton Compton, Roma 1999, pp. 348-362.

<sup>19</sup> I *passagia ultra mare* sono oggetto di ricostruzione in S. RUNCIMAN, *Storia delle Crociate*, Einaudi, Torino, 1966, I-II capitolo.

<sup>20</sup> La trasformazione e il passaggio dal pellegrinaggio alla crociata trova un'attenta indagine in A. DUPRONT, *Il sacro: crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino, 1993. Si tenga però anche conto di M. MARAGNO, *Padova, Bologna, Bruxelles. Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa. Aspetti culturali e religiosi*, in *Centro Studi Antoniani*, Promo Europa, 1990.

<sup>21</sup> In merito al *passaggiu*m dei crociati attraverso le varie contrade dall'Occidente all'Oriente, si consideri G. CAHEN, *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate*, ed. Il Mulino, Bologna, 1986.

<sup>22</sup> Cfr. ancora CAHEN, *Oriente e Occidente ... cit.*, pp. 87 sgg.

<sup>23</sup> Cfr. GATTO, *Breve storia... cit.*, pp. 12-13.

<sup>24</sup> A proposito del concetto di conquista cristiana del mondo, rinvio a MORGHEN, *Medioevo cristiano... cit.*, *Libertas Ecclesiae e primato romano nel pensiero di Gregorio VII*, pp. 109-127 in cui si pone in evidenza come al momento del passaggio dal primo al secondo millennio all'antico concetto di *fuga dal mondo* vada sostituendosi quello denominato di *conquista cristiana del mondo*.

in pellegrinaggi, gli stessi ai quali abbiamo fatto cenno in precedenza e che attestarono l'originario concetto di dinamicità su cui ebbe a fondarsi il Cristianesimo; e in special modo le gerarchie praticarono la redenzione di determinate pene per mezzo delle crociate, a proposito delle quali poté notarsi una quasi precisa connessione fra l'opera prestata in pro della fede e per la difesa della cristianità e gli effetti spirituali e salvifici che ne derivarono ai fedeli<sup>25</sup>.

Ad esempio Urbano II nel 1096 dichiarò solennemente che la partecipazione alla liberazione di Gerusalemme sarebbe equivalsa a una completa penitenza atta ad accordare nell'anno seguente un'indulgenza plenaria estesa a tutti i *crucesignati* che si fossero confessati e sinceramente pentiti dei loro peccati<sup>26</sup>. In occasione della II Crociata poi, San Bernardo parlò addirittura di un *annus remissionis* definito pure *annus vere iubilaus*<sup>27</sup>.

D'altra parte, dall'alto Medioevo in poi e soprattutto a partire dal secondo millennio, Roma divenne centro di raccolta di pellegrini — i *Romei* — interessati alla conoscenza delle basiliche e di altre numerose testimonianze cristiane. Possiamo pertanto ritenere che durante il XII secolo la *peregrinatio ultra mare* militare e gerosolimitana convisse e interagì con quella romano-centrica. Con il XIII-XIV secolo il concetto di pellegrinaggio si ampliò e si arricchì ancora di significati metaforici sottesi: si pensi in particolare all'importanza della concezione del viaggio sacro e ai riferimenti alla figura dell'*Homo viator* nella *Divina Commedia* destinati a costruire i momenti più caratterizzanti del poema dantesco.

Tuttavia, dopo la presa di Gerusalemme riconquistata e quasi distrutta dagli infedeli nel 1187 e la caduta di San Giovanni d'Acri in mano ai Turchi nel 1291, l'idea di crociata e la sua realizzazione poterono considerarsi negativamente tramontati e soprattutto perse d'importanza e di attualità recarsi nella città ove fu crocifisso il Cristo e nei vari luoghi santi dedicati alla predicazione e alla diffusione del Verbo. Sempre più significativo invece venne facendosi il percorso sacro diretto a Roma<sup>28</sup> ove fu collocato nel misterioso *Sancta Sanctorum*, quasi *omne residuum* delle testimonianze — così scrisse Giovanni Diacono nel *Liber de ecclesia lateranense* della fine del XII secolo — e dove poterono visitarsi le tombe di Pietro e di

<sup>25</sup> Circa la trasformazione di pene, talvolta anche della detenzione in pellegrinaggi, si consideri ancora GATTO, *Breve storia...* cit., p. 20.

<sup>26</sup> Cfr. BREZZI, *Storia degli Anni Santi...* cit., p. 14.

<sup>27</sup> Cfr. BREZZI, *Storia degli Anni Santi...* cit., loc. cit.

<sup>28</sup> Quanto alla concentrazione dei pellegrinaggi in Roma rimando a R. STOPANI, *Le vie del pellegrinaggio del Medioevo; gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*. Firenze, le Lettere, 1991. Quanto all'importanza del Viaggio poetico-culturale nel XIII-XIV e segnatamente del viaggio dantesco nel Purgatorio e nel Paradiso ove si cercano la riconquista del paradiso terrestre e la visione ultima di Dio, ci si avvarrà di R. MERCURI, *Significati del Giubileo nell'opera di Dante*, in *Dante e il Giubileo, Atti del Convegno*, Roma 29-30 novembre 1999, a c. di E. Esposito, Leo Olschki Editore, Firenze, 2000, pp. 115-140. Si consideri però pure M. MAROCCHI, *I giubilei: origini e prospettive*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, pp. 122, A. FRUGONI, *Pellegrini a Roma nel 1300: Cronache del primo giubileo*, rist. a Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1999, presentazione di Ch. Frugoni, Introd. di F. Accrocca.

Paolo e poterono venerarsi le più importanti reliquie legate alla religione cristiana<sup>29</sup>.

Fu peraltro, di conseguenza, la fede nei miracoli che accrebbe la convinzione dei cristiani nell'efficacia delle reliquie. Sin dal VI secolo infatti queste ultime furono avidamente ricercate<sup>30</sup> e l'uso di sottrarre frammenti di ossa dei martiri in Oriente fu prassi comune e lo fu, seppur meno, anche in Occidente ove le suddette consuetudini furono ostacolate dalla tradizione giuridica romana<sup>31</sup>. Lo stesso Gregorio Magno difatti vi si oppose recisamente come ci fa ricordare l'intervento dell'imperatrice Costantina che chiese al papa di ricevere in dono la testa dell'apostolo Paolo e qualche frammento del suo corpo, in quanto avrebbe voluto collocarli in una chiesa che presto sarebbe stata progettata e costruita in Costantinopoli. Per eludere tal richiesta Gregorio le inviò allora una lettera in cui affermò che sarebbe stato un delitto toccare i corpi dei santi e addirittura posare su di essi un pur semplice sguardo<sup>32</sup>.

Il pontefice le fece presente invece come poco tempo prima mentre si procedeva al restauro della tomba di San Paolo, uno degli addetti ai lavori che aveva osato toccare talune ossa dell'apostolo delle genti fosse morto all'istante e come la stessa sciagura si fosse ripetuta allorché furono effettuati taluni lavori sulla tomba di San Pietro e quando i monaci della basilica di San Lorenzo ispezionarono il cadavere del martire al tempo di papa Pelagio II<sup>33</sup>.

Il massimo che il *servus servorum Dei* avrebbe potuto inviare all'imperatrice sarebbe stato dunque qualche traccia di limatura delle catene di San Pietro, alle quali sin dal VI-VII secolo si attribuì la salvezza di Roma<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> In relazione a San Giovanni e al *Sancta Sanctorum*, si utilizzi ancora una volta KRAUTHEIMER, *Roma...* cit., p. 289 sgg. In relazione ai percorsi dei pellegrini all'interno di Roma, ci piace invece ricordare due contributi di una cara collega troppo presto scomparsa, I. BARSA-LI BELLÌ, *Le strade dei pellegrini*, in *Roma Sancta la città delle basiliche*, a c. di M. Fagiolo e M.L. Madonna, Roma, 1985, pp. 218-232, Id., *Contributo alla topografia medievale di Roma*, in *Studi Romani*, XXI 1973, pp. 461-468. Utile infine R. MORGHEN, *Bonifacio VIII e il Giubileo del 1300 nella storiografia moderna*, int. di L. Sandri, premessa di L. Caetani Howard, Roma ed. dell'Elefante, 1975, pp. 46.

<sup>30</sup> KRAUTHEIMER, *Roma...* cit., p. 103. La ricerca e l'efficacia delle reliquie divengono argomento di ricerca in A. VAUCHEZ, *Reliquie, Santi e Santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in AA.VV., *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 241 sgg.

<sup>31</sup> Quanto alla tradizione giuridica romana contraria alla contaminazione delle salme, si terrà conto di KRAUTHEIMER, *Roma...* cit., p. 104 ove si ricorda la nota frase di Gregorio Magno: «Non è usanza dei Romani osare di toccare tutto ciò che appartiene a un cadavere».

<sup>32</sup> KRAUTHEIMER, *Roma...* cit., p. 103.

<sup>33</sup> GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma...* cit., p. 86, rappresenta con prosa pittorica i traffici di «molti uomini che si dedicavano a scoprire tesori e forse più ancora che dissotterravano ossari; questa gente... viaggiava per guadagno o per incarico di vescovi stranieri allo scopo di frugare silenziosamente nei cimiteri dei martiri fuggendo con il bottino raccolto. I Romani sorpresero un giorno alcuni greci occupati a disseppellire ossa vicino alla chiesa di san Paolo; perciò custodirono le reliquie della loro città con maggiore attenzione che non le mura».

<sup>34</sup> GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma...* cit., p. 87, sottolinea però come Gregorio Magno rimanga sempre, nonostante la sua avversione al commercio sacro, convinto sostenitore dell'efficacia delle reliquie e della loro virtù salvifica.

Con il passar del tempo poi, nel XII-XIII secolo, allo scopo di rendere edotti i sempre più numerosi ed esigenti *Romei* interessati alla conoscenza delle origini del Cristianesimo, nacquero in Roma percorsi cittadini preferenziali, consigliati onde compiere la visita delle basiliche, delle sedi catacombali e dei *cemeteria* accompagnati dalla riscoperta di antichi templi e palazzi appartenenti all'impero<sup>35</sup>. E dunque, oltre a raccogliere l'antica ansia escatologica della *societas christiana* della fine del '200, il giubileo maturò proprio da una identica consuetudine per le *peregrinationes* e gli *itineraria penitentialia* e scaturì quindi dallo stesso alto ideale che determinò i *Concili ecumenici*, pure questi raduni di alte gerarchie in luoghi diversi dell'Occidente e dell'Oriente — da Roma a Costantinopoli, a Nicea e a Calcedonia per ricordarne alcuni — da guadagnare stabilmente e in qualche modo da *reinventare* alla Chiesa<sup>36</sup>.

Anche a Roma dunque i fedeli, come dianzi accennato, andarono alla quasi spasmodica ricerca di varie sante reliquie legate al sacrificio degli apostoli e dei primi martiri; fu inoltre consegnato alla pubblica reverenza il legno della croce di Cristo, così si ritenne, rinvenuto in Gerusalemme da S. Elena, la madre di Costantino, e tradotto in Roma dalla stessa sovrana attorno al 324, venerata ben presto, per questa sua capacità di trovare un reperto unico nella sua preziosità come la croce, e quindi fanaticamente invocata da chi si dette alla ricerca di un caro oggetto smarrito che ella soltanto avrebbe potuto far ritrovare se opportunamente implorata<sup>37</sup>.

Già che siamo in tema di reliquie romane oggetto di reverente pellegrinaggio, non si può fare a meno di evocare la tradizione su cui si fondò la nascita della chiesa di San Pietro in Vincoli. È noto infatti, che il futuro Augusto, conseguita la vittoria contro Antonio e risultato vincitore in tutto l'Oriente, rientrò a Roma ove l'accosero con eccezionali tripudi il senato e il popolo romano congiunti e poiché lo strepitoso trionfo ebbe luogo in occasione delle calende del mese di sestile, a quel mese stesso fu imposto il nome di Augusto e fu stabilito che ogni anno in tale data l'Urbe avrebbe celebrato una grande festività, poi denominata *feria Augusti* e quindi *ferragosto*; e tal rito come ci riferirono l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono e le *Etimologiae* di Isidoro di Siviglia venne mantenuto in vita anche durante l'era cristiana, nonostante l'intento papale di sopprimerlo e passarlo sotto silenzio. Ma dove non riuscirono i successori di Pietro riuscì Eudocia, la consorte di Teodosio II che, recatasi a Gerusalemme dopo aver visitato il sepolcro di Cristo, ottenne come regalo da un giudeo le catene con le quali fu legato San Pietro. Ricevuto il dono, la sovrana con la figlia Eudossia, consorte di Valentiniano III, volle consegnarlo a

<sup>35</sup> Senza ripercorrere il cammino bibliografico proposto alla nota 18, citerò solamente KRAUTHEIMER, *Roma...* cit., pp. 248-251 e 274-275 nonché GATTO, *Storia della città di Roma...* cit., pp. 359-362.

<sup>36</sup> GATTO, *Breve storia...* cit., p. 15. Si vedano tuttavia S. NATI-G.A. ROSSI, *I Giubilei. Storia degli Anni Santi dal 1300 ai nostri giorni*, Roma, Montimer, 1999, soprattutto pp. 7-15 e P. GOLINELLI, *Roma 1300: il primo Giubileo*, in AA.VV., *Il Giubileo. Storia e pratiche dell'anno santo*, Firenze, Vallecchi, 1995, p. 25.

<sup>37</sup> Sulla ricerca fanatica delle reliquie rinvio a KRAUTHEIMER, *Roma...* cit., pp. 34-35.

Roma affinché vi fosse custodito in luogo degno e destinato a onorare durevolmente il primo romano pontefice. E poiché la solenne consegna delle catene di Pietro alla Chiesa coincise con la data dei festeggiamenti delle calende di Augusto, non sappiamo con certezza quale delle due regine ma, come si ritiene, una delle due, forse la moglie di Valentiniano III, pare andasse dal pontefice Celestino I per conferire con lui e con i senatori affinché le fosse concesso di solennizzare l'«invenzione» delle catene del vicario di Cristo in un'occasione che sembrava fatta apposta per sovrapporsi, secondo una consuetudine ormai radicata, su una precedente festività pagana, posta così in secondo piano ed esser presto dimenticata.

Il papa, che non cercava altro che rinvenire un motivo valido che gli consentisse di bandire una solennità pagana ancor troppo radicata nel cuore dei Romani, colse subito l'importanza religiosa e politica della proposta fattagli probabilmente da Eudossia che pertanto avrebbe detto: «poiché vi vedo così ben disposti a celebrare le festività di Augusto in ricordo della vittoria conseguita dal futuro imperatore contro gli Egiziani, vi chiedo allora che mi doniate, accanto all'onore di celebrare il morto imperatore, di esaltare anche l'imperatore celeste San Pietro le cui catene ho portato da Gerusalemme. Difatti, come Augusto vi ha liberato dalla schiavitù dell'Egitto solo Dio può liberarvi dal male. Io ho intenzione dunque di erigere una chiesa in onore di Dio e di San Pietro e voglio porre lì queste catene. La chiesa sarà chiamata San Pietro in Vincoli affinché, una volta costruita, ogni anno l'apostolico papa vi celebri all'inizio di agosto una messa solenne». Il Papa acconsentì con entusiasmo, così al nome di Eudossia, consorte di Valentiniano III, si fece risalire secondo quell'antica tradizione, la consacrazione della chiesa romana di S. Pietro in Vincoli esistente sin dall'inizio del V secolo con altro titolo. La dedicazione fu registrata nel *Martirologio Geronimiano* al 1 di agosto e a conferire consistenza storica all'evento tramandato dal V al VI secolo fu addirittura Pelagio II (578-590), il predecessore di Gregorio Magno che — come dianzi accennato — concesse la salvezza di Roma al culto reverente per le catene petriane.

Ecco dunque che ancora una volta la tradizione cristiana, anche in questa occasione legata a un lungo viaggio di carattere religioso, si congiunge e si confonde con i precedenti ricordi pagani riassunti e sussunti nella forza del nuovo credo.

Inoltre, ai fedeli sempre più pronti a recarsi in pellegrinaggio alla «scoperta» di reliquie, si mostrarono i chiodi della croce, alcune spine della corona di Cristo, il volto della Veronica, ovvero l'immagine del volto del Cristo impressosi — così si crede — sul sudario che la pia donna offrì, durante l'ascesa del Golgota, al Galileo per tergergli il viso dal sangue misto a sudore, ossia la più celebre di ogni reliquia, posta in ostensione anche da papa Niccolò IV nel 1289 e considerata al di sopra di ogni altro oggetto sacro posseduto dalla basilica vaticana; inoltre si predilessero la scala santa, la colonna della flagellazione, la tavola dell'ultima cena e numerosi altri pregiati reperti contenuti nel misterioso e immenso *Sancta Sanctorum*, solo prima del giubileo bonifaciano restaurato in S. Giovanni in Latera-

no<sup>38</sup> (anche in questi ultimissimi anni — non sembri una strana coincidenza — ha avuto luogo un restauro del *Sancta Sanctorum*), tesi a fare di Roma in occasione del primo giubileo — una volta verificatasi l'impossibilità di visitare la Palestina tornata in mano agli Arabi — una nuova Gerusalemme, come si è detto, più vera della città santa ormai caduta nelle mani degli infedeli<sup>39</sup>.

A proposito poi di queste sacre reliquie i *Romei* non si preoccuparono molto di stabilire il grado della loro veridicità. Nessuno pensò di accertare se il volto della Veronica fosse realmente il volto del Cristo, in quanto per il pellegrino lo era con certezza, e chi poté venerarlo vide in esso la sembianza di Dio e quasi un'immagine celestiale: si pensi ai versi del *Paradiso* dantesco (XXXI, vv. 103-108)

Qual è colui che forse di Croazia  
Viene a veder la Veronica nostra  
Che per antica fame non sen sazia  
Ma dice nel pensier, fin che si mostra,  
Signor mio, Gesù Cristo, Dio verace,  
Or fu siffatta la sembianza vostra?<sup>40</sup>

Questa serie di vicende e di manifestazioni volte, soprattutto dal Duecento in poi, a fare di Roma la vera e l'unica Gerusalemme, ricca delle reliquie sottratte agli infedeli e trasferite sin dall'età tardo antica sulle rive del Tevere, nella città bagnata dal sangue dei martiri, si incontrò con la consuetudine di coloro che vi convennero non solo animati da interessi religiosi ma dediti alla mercatura e a varie attività, di richiedere e di ottenere la commutazione e l'abbreviazione per i peccatori delle penitenze loro imposte le quali tuttavia, all'inizio, furono cosa diversa dalle indulgenze,

<sup>38</sup> Cfr. A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, a c. di A. De Vincentiis, ed. Laterza, Roma-Bari, 1999, che ripubblica il testo della ed. originale comparso nel *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 62, 1950, pp. 1-121. La chiesa di s. Pietro in Vincoli, l'antica tradizione del dono delle catene e i riferimenti tratti in proposito dai *Mirabilia* si terrà conto di K.L. URILICHS, *Codex urbis Romae, topografia ex aedibus Stahelianis*, Wirceburgi, 1871, pp. 103-105 e VALENTINI e ZUCCHETTI, *Codice topografico...* cit., vol. cii, loc. cit.

<sup>39</sup> Cfr. L. ONOFRI, *Roma come nuova Terrasanta*, in *Roma Sancta...* cit., p. 28 sgg.

<sup>40</sup> Accanto ai versi del *Paradiso*, bisogna ricordare un passo tratto dall'altra opera dell'Alighieri, importante testimonianza relativa al volto della veronica, ovvero dalla *Vita Nova* al par. 41 ove si legge: «in quel tempo che molta gente andava per vedere quella immagine benedetta»; altro significativo riferimento alla surricordata reliquia è quello riferito al giubileo del 1350, tolto dal noto sonetto petrarchesco «Movesi il vecchierel canuto e stanco» nel quale ancora una volta si tramanda il ricordo di quel santo volto. Su questo punto rimando a P. FEDELE, *I giubilei del 1300 e del 1350*, in *Gli Anni Santi* a c. dell'Istituto di Studi Romani, Torino, Milano, Genova, Parma, Roma, Catania, 1934, pp. 7-46. Da utilizzarsi però anche A. FRUGONI, *La Veronica nostra*, in *Incontri nel Medioevo*, Bologna, 1979, pp. 328-337; con l'occasione cito pure A. FRUGONI, *Dante fra due conclavi*. La lettera ai Cardinali italiani (1969), in *Incontri nel Medioevo...* cit., pp. 349-367.

in quanto si limitarono a sostituire con pene meno onerose altre più gravi<sup>41</sup>.

Di indulgenza vera e propria, pur legata a un'attività squisitamente motoria, parlò invece nella seconda metà del '200 anche il domenicano Umberto de Romans che nell'*Opus tripartitum*<sup>42</sup> commissionatogli da Gregorio X<sup>43</sup>, paragonò anch'egli l'indulto applicato ai crociati in trasferta *ultra mare* con il giubileo, ponendo a confronto la *remissio debitorum* cristiana con Yobel del quale egli approfondì la tradizione ebraico-cristiana evidenziata nel Vecchio Testamento<sup>44</sup>, nel *Levitico*<sup>45</sup> e nel *Genesi*<sup>46</sup>, nonché nel Nuovo Testamento ove si rinvencono precisi riferimenti in Luca<sup>47</sup> e nella prima lettera di San Paolo ai Corinzi<sup>48</sup>. Il domenicano mostrò inoltre di conoscere anche la trattazione in proposito lasciata da Giuseppe Flavio che ricordò gli aspetti qualificanti dell'anno giubilare<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> La consuetudine consolidatasi anche in occasione del viaggio romano di alternare motivi spirituali con altri di natura mercantile, si utilizzerà E. PLEBANI, *Tra devozione e mercatura: fiorentini a Roma nell'anno del primo giubileo*, in *Dante e il Giubileo...* cit., pp. 69-85. Mi riferisco tuttavia anche a M. VENDITTELLI, *Mercanti romani del primo Duecento «in urbe potentes»*, in *Roma nei secoli XIII e XIV*, cinque saggi, a c. di E. Huebert, Viella, Roma 1993, pp. 87-135. La componente commerciale fu dunque influente nell'ambito della prima assise ecumenica: ce lo ricorda, fra l'altro, un intrigante e noto romanzo castigliano, *Il libro del Cavallero Cifar*, allorché nel Prologo si evidenzia il viaggio effettuato durante il primo giubileo dai pellegrini mossi da Toledo per giungere sino a Roma. Vedi in proposito GATTO, *Breve storia...* cit., pp. 51-52; cfr. quindi *El libro del Cavallero Zifar (El libro del Cavallero de Dios)*, a c. di Ch. Ph. Wagner, I, University of Michigan, 1929, e C. LEVI, *Il giubileo del 1300 nel più antico romanzo spagnolo*, Archivio della Società Romana di Storia Patria, 56, 1933, pp. 1-25. Da ultimo va evidenziato TH. SZAB, *Le vie per Roma in La Storia dei Giubilei*, a c. di G. Fossa, vol I, 1300-1425 a c. della Banca Nazionale del Lavoro, ed. Giunti, gruppo Editoriale, 1997, pp. 70-89.

<sup>42</sup> All'*Opus Tripartitum* di Umberto de Romans si riferisce BREZZI, *Storia degli Anni Santi...* cit., p. 14-15.

<sup>43</sup> Su questo punto e sul Concilio lionese del 1274, l'assise cui fu dedicato il trattato di Umberto de Romans, rimando a L. GATTO, *Il pontificato di Gregorio X*, Roma, Collana degli Studi Storici dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, nn. 28-29, Roma 1959, pp. 146-147.

<sup>44</sup> Più precisamente Umberto de Romans fa cenno all'*annus remissionis* o *annus vere iubilaeus* e parla anche di *iubilaeus christianorum*. Così riporta BREZZI, *Storia degli Anni Santi...* cit., p. 14-15. Brezzi inoltre attribuisce l'opera del domenicano al 1267, mentre la stessa è successiva di sei, sette anni a quella data, scritta come fu, come già ho detto, in occasione del concilio di Lione del 1274. Cfr. GATTO, *Il pontificato di Gregorio X...* cit., pp. 146-147. Anche FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., p. 11 riporta in modo non esatto lo stesso trattato all'anno 1267.

<sup>45</sup> Il riferimento tolto dal *Levitico* è al cap. XXV, 10 sgg, nell'ambito del discorso rivolto da Mosè al Signore sul Sinai.

<sup>46</sup> Il riferimento tolto dal *Genesi*, è al cap. II, 2 ed è relativo al riposo da ogni fatica postuma conquistatosi dal signore in occasione del settimo giorno. Altro riferimento potrà trovarsi in *Osea*, VI, 5, allorché le sette trombe degli Angeli sono paragonate alle *sette trombe dei giubilei* o *septem jubilaeorum buccinae*.

<sup>47</sup> Il riferimento tolto dal Vangelo di Luca è relativo all'episodio di Gesù fanciullo che, all'insaputa dei genitori che lo cercano per tre giorni è rimasto nella Sinagoga gerosolimitana. Un'ulteriore citazione può rinvenirsi nel Vangelo di Matteo, XXIV, 34.

<sup>48</sup> S. Paolo, I Corinti, XV, 52; un cenno ancora è da ravvisarsi in S. Paolo, I, Tessalonicensi, IV, 15.

<sup>49</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, ed. *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum* di Vienna, ed. C. Boysen, Wien 1898, III, par. 283. Vedi ancora FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., p. 6, nota.

Tuttavia egli rilevò precise differenze fra Yobel e Anno Santo. Infatti nel primo — egli sostenne — vennero saldati i debiti terreni mentre con l'indulgenza concessa ai *crucesignati* venivano rimesse le colpe e le pene dei peccati; sempre nel primo, i proprietari rientravano in possesso dei beni terreni, nel secondo si acquisivano i beni celesti; li gli schiavi riavevano la libertà, qui invece, quanti erano posseduti dalle forze del male tornavano ad essere figli di Dio<sup>50</sup>.

Negli ultimi decenni del XIII secolo dunque i predicatori diffusero tali similitudini, ampliando tra i fedeli il desiderio e la consuetudine di rinvenire la possibilità di godere di un radicale e completo perdono<sup>51</sup>. Anche l'attribuzione del termine *jubilaeus* all'indulgenza elargita a coloro che parteciparono alla crociata contro gli Albigesi, allargò considerevolmente l'esigenza di una totale remissione delle pene come fu applicata dal 1300 in poi<sup>52</sup>. Nel XIII secolo insomma, l'espressione giubileo, poi connessa a quella definita *jubilo del core* per la riconquistata condizione di purezza da parte del peccatore pentito e purgato, si diffuse e si fece comune: a volte rimise penitenze per 10, 20, 40 giorni, a volte concesse indulgenze assai più lunghe come recita un'iscrizione apposta su un ponte situato sul Rodano, edificato con danaro raccolto tra i fedeli, in cui si ricorda che Innocenzo IV nel corso del concilio del 1245 conferì a quanti avevano dato oboli per quella costruzione un *giubileo* assai ampio di 1 anno e 10 giorni<sup>53</sup>.

Nello stesso secolo inoltre furono applicate dai pontefici indulgenze in connessione con la visita a determinate chiese romane. Per esempio Nicolò IV nel 1289 stabilì che in determinati giorni dell'anno, recarsi alla basilica di san Pietro avrebbe fatto guadagnare un'indulgenza di sette anni e sette quarantene<sup>54</sup>.

Senza dubbio però nessuno degli esempi sino ad ora ricordati può raffrontarsi a un'indulgenza giubilare piena, non di meno si diffuse ugualmente la convinzione che nei secoli precedenti al XIV fosse già invalsa l'abitudine di accordare un'indulto plenario ai cristiani che avessero reiterato la visita di taluni templi della città di Pietro e di Paolo. Non per nulla si ritenne sulla scorta della discutibile testimonianza fornita da un vecchio ultracentenario, che nel 1200, ovvero nell'anno considerato di passaggio tra due secoli, fosse stata concessa una sorta di indulgenza plenaria ai numerosissimi pellegrini accorsi a visitare le tombe degli apostoli<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Ponendo ancora in luce il progressivo approfondimento del concetto di giubileo nella tradizione cristiana rispetto all'originaria consuetudine ebraica, Umberto così sentenzia: *Ecce nunc Jubilaeus non Judaeorum sed Christianorum multo melior...* Rinvio in proposito a N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 4 voll., ma in particolare cfr. vol. I, Paderborn, 1922. 1923, p. 72.

<sup>51</sup> Cfr. BREZZI, *Storia degli Anni Santi...* cit., pp. 15-16.

<sup>52</sup> FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., pp. 9-10.

<sup>53</sup> FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., p. 10.

<sup>54</sup> BREZZI, *Storia degli Anni Santi...* cit., p. 16.

<sup>55</sup> Sui precedenti del giubileo nel 1200, rinvio a GATTO, *Breve storia...* cit., pp. 29-30.

Del pari qualcuno pensò addirittura che manifestazioni dello stesso genere avessero avuto luogo nel 1100 e, ancor prima, addirittura nell'anno 1000, a cavallo fra il I e il II millennio, allorché la Roma di papa Silvestro II e dell'imperatore Ottone III, avrebbe accolto turbe di fedeli, tutti intenzionati a coprire uno stesso « sacro » percorso, fra i quali si sarebbe contata anche la presenza di qualche monarca: e più precisamente di Roberto II il Pio, re dei Franchi, di Garcia II il Tremulo, figlio di Sancho II di Navarra, di Canuto, sovrano di Danimarca e di Inghilterra e naturalmente del giovanissimo Ottone III imperatore <sup>56</sup>.

Senza dubbio voci generiche e non sempre dotate di fondamento sono le meno adatte a fornirci certezze sui precedenti, se ve ne furono, del primo giubileo, ma esse tuttavia attestano come ai tempi di Bonifacio VIII si attendesse con fede una disposizione destinata a garantire ai cristiani la remissione plenaria dei peccati e delle pene. Ma se risulta chiaramente comprovata l'attesa dei fedeli rivolta a invocare una completa *remissio peccatorum*, resasi in certo modo più evidente sul finire del XIII secolo, non è meno importante porre in evidenza altrettanto chiara quale fosse per la società occidentale di allora il vero significato assunto dal giubileo <sup>57</sup>.

In realtà la *societas christiana*, alla fine del '200 era ormai giunta a un momento importante del suo sviluppo, i suoi convincimenti erano diffusi presso ogni cetto sociale ed erano pertanto bene incarnati da numerosi rappresentanti del mondo culturale. Fin dalla metà del secolo precedente la *Cronaca* di Ottone di Frisinga, un autorevole esponente della corte del Barbarossa con il quale fu anche imparentato, aveva vaticinato, sulla scorta di una testimonianza tolta da San Bernardo relativa alla crociata, che la conquista della terra santa avrebbe introdotto per tutti un *tempus acceptabile* — ovvero un tempo *accettevole* — e quindi un *dies salutis copiosae* <sup>58</sup>.

Fra il termine del XII e l'inizio del XIII secolo poi, Gioacchino da Fiore, uno degli esponenti più interessanti del mondo spirituale della fine del Medioevo, rese in modo evidente le aspettative escatologiche volte a rappresentare la sete di spiritualità di ampi strati del mondo duecentesco, l'attesa dell'imminente fine dell'ultima età della storia dell'umanità nonché il prossimo arrivo dell'anticristo, il quale avrebbe quasi immediatamente preceduto la fine dei tempi <sup>59</sup>. E si trattò delle stesse speranze invocate dalle innumerevoli processioni di Flagellanti snodate attorno al 1260 <sup>60</sup>, con

<sup>56</sup> Sul preteso giubileo nell'anno 1000, rinvio invece a L. MONTECCHIO, *I precedenti del Giubileo nell'anno Mille?* in *Dante e il Giubileo...* cit., pp. 43-44.

<sup>57</sup> GATTO, *Breve storia...* cit., p. 23.

<sup>58</sup> Per il riferimento al giubileo in Ottone di Frisinga si avrà presente FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., pp. 10-11.

<sup>59</sup> La tradizione gioachimita, la fine dei tempi e il giubileo, trovano un'attenta rappresentazione in FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., pp. 21-22. Si tenga conto poi di GATTO, *Breve storia...* cit., pp. 22-24.

<sup>60</sup> In merito all'anno 1260 e ai Flagellanti vedi R. MANSELLI, *L'anno 1260 fu anno gioachimitico?* in *Il movimento dei Disciplinati nel settimo Centenario del suo inizio*, in *Atti del Convegno Internazionale*, Perugia, 25-28 settembre, 1260, Spoleto, Panetto e Petrelli, 1962, p. 100 sgg.

le richieste di pace, di giustizia e di trasformazione dei costumi ben radicate nel mondo degli Spirituali che ebbero la loro momentanea affermazione in parte già con papa Gregorio X<sup>61</sup> (1271-1276) e soprattutto con il brevissimo pontificato di Celestino V (1294)<sup>62</sup> e poi più decisamente andarono consolidandosi tra i Fraticelli<sup>63</sup>, decisi a inserire nell'Ordine francescano — in questo senso in certo modo il più «permeabile» — le aspettative gioachimitiche destinate a rendere quasi spasmodica l'ansia per l'avvento del giudizio universale con l'attuazione dei *novissima*: morte, giudizio, inferno e paradiso<sup>64</sup>.

Se questo filone di religiosità, fortemente intriso degli ideali della pienezza dei tempi e della imminente fine del mondo contraddistinse in modo significativo la società laica duecentesca, non bisogna dimenticare l'altrettanto autorevole presenza della tradizione religiosa legata all'ortodossia cattolica, alla Chiesa romana impersonata dalle gerarchie e dall'esclusività del loro magistero, nonché all'affermazione dei principi teocratici rappresentati da Innocenzo III, Gregorio IX, Niccolò III e da Bonifacio VIII<sup>65</sup>.

Ma in opposizione alla Chiesa dei giuristi e dei *decretalisti* contro la quale si scagliò ripetutamente Dante Alighieri nella *Divina Commedia*, fin dal secolo XI si era sviluppata l'eresia medievale che, pur con diversi atteggiamenti e dottrine, si volse con tendenza unitaria contro la Chiesa di Roma, invocando l'attuazione degli ideali del Cristianesimo apostolico e la

<sup>61</sup> A proposito del pontificato di Gregorio X e delle sue prospettive di rinnovamento ecclesiastico, rinvio ancora a GATTO, *Il pontificato di Gregorio X...* cit., passim. Adesso però può citarsi anche la Voce *Gregorio X* di L. Gatto, pubblicata nella *Enciclopedia dei Papi*, ed. Enciclopedia Italiana, vol. II, Roma 2000, pp. 411-422.

<sup>62</sup> Quanto a Celestino V, nonostante la grande e talvolta pregevole letteratura storica degli ultimi decenni, sembra opportuno qui menzionare ancora il bel volume di A. FRUGONI, *Celestiniana...* cit., passim, che all'inizio degli anni cinquanta dello scorso secolo, aprì una nuova strada nell'ambito degli studi dedicati al *pastor angelicus*.

<sup>63</sup> Anche in relazione ai Fraticelli disponiamo ora di un'ampia bibliografia, ma mi limito a segnalare FRUGONI, *Celestiniana...* cit., cap IV, *Dai Pauperes Eremitae Domini Celestini ai Fraticelli de Paupere Vita*, pp. 125-167.

<sup>64</sup> Fra le molte, importanti opere rivolte a Gioacchino rinvio al lavoro della REEVES, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1961 e alla recente nuova ed. di H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e Opere*, a c. di G.L. Potestà, Roma 1997. Ma vedi pure R.E. LERNER, *Refrigerio dei Santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995. Utile inoltre la lettura della Voce *Gioacchino da Fiore*, dovuta a R. ORIOLI, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 55, pp. 61-66.

<sup>65</sup> In relazione alla Chiesa teocratica e a Bonifacio VIII, rimando a B. TIERNEY, *The Crisis of Church and State, 1050-1300, with selected works*, Toronto, 1988, II ed. 1992, poi a FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., passim, L. GATTO, *Il pontificato di Bonifacio VIII: Considerazioni e note in Clio*, a. XXXII (1966), n. 2., pp. 171-192. Si tenga però conto dei due contributi di MORGHEN, *Medioevo cristiano...* cit., *La crisi della religiosità medievale*, pp. 251-264 e *Il Giubileo del 1300*, pp. 265-282. Si tenga conto infine di J. COSTE, *Boniface VIII en procès. Articles de deposition et deposition de temoines*, a c. de l'Ecole Française de Rome, Roma 1995.

condanna dell'*Ecclesia carnalis*, ovvero della *Ecclesia malignantium* per l'affermazione della *Ecclesia spiritualis*<sup>66</sup>.

E proprio sul finire del '200 la Chiesa degli spirituali si rafforzò secondo il modello di Francesco di Assisi<sup>67</sup>, a proposito del quale dobbiamo ricordare che verso la metà del XIII secolo si sparse la voce di un'indulgenza plenaria — si tratta del famoso perdono di Assisi — accordata verbalmente all'assisiense da Onorio III (1216-1227) cui il santo la chiese per il 2 agosto 1216, a favore di chi avesse in quel dì visitato la chiesa della Porziuncola: «qualunque verrà alla predetta chiesa et in terra ben contrito et confesso, sia assoluto de colpa et pena; et in questo vogliamo che vaglia per tutti gli anni in perpetuo col termine d'un dì naturale e dalli primi vespri includendo la notte insino alli vespri del dì seguente»<sup>68</sup>.

A questo punto vorremmo essere meglio informati sulla veridicità di tale evento, data comunque per vera nella *legghenda di S. Francesco di Assisi, scritta dalli suoi compagni che tutt'ora conversavano con lui*, riportata come testimonianza sotto l'anno 1246 e definita più che vera da Pietro di Giovanni Olivi che per tale l'accettò nel 1279 in un trattatello incompiuto. Fra l'altro Pietro di Giovanni Olivi il cui pensiero di grande spessore nel novero della spiritualità del XIII secolo, nella sua *Expositio in Apocalipsim* del 1297, facendo di nuovo il calcolo operato da Gioacchino da Fiore, scrisse che risultavano mancanti soltanto tre anni al compimento delle tredici *generationes* che dovevano precedere l'avvento dell'età dello Spirito e dell'anno giubilare e ritenne pertanto di far coincidere la pienezza dei tempi, quindi l'inizio della terza età, con il 1300 che venne così caricandosi anche di una serie di significati escatologici che conferirono al primo anno santo un significato gioachimitico<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. MORGHEN, *Medioevo Cristiano...* cit., passim e in particolare *L'eresia nel Medioevo*, pp. 129-250, vedi poi O. CAPITANI, *Medioevo Ereticale*, passim, Bologna 1977 e R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli, Morano, 1963. Si consideri poi sempre di R. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale nell'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievale*, Intrad. a c. di P. VIAN, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 36, Roma, 1997.

<sup>67</sup> R. MANSELLI, *San Francesco*, Bulzoni, Roma, 1980, F. CARDINI, *Francesco d'Assisi*, Milano, Mondadori, 1989, G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991. AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, 1997.

<sup>68</sup> Cfr. MANSELLI, *San Francesco...* cit., passim e pp. 178-180 e FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., pp. 38-39.

<sup>69</sup> I possibili rapporti fra la concezione oliviana e il primo giubileo risultano approfonditi in R. MANSELLI, *La «lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1995, p. 103 sgg. Sullo stesso argomento è tornato recentemente G. BRUGNOLI, *Nel mezzo del cammin di nostra vita, in Dante e il Giubileo...* cit., pp. 87-102. Particolarmente interessanti i riferimenti di p. 99 ove si ritiene pensabile che nella scelta di collocare la cadenza dell'*annus remissionis* nel 1300 vi sia stato un calcolo numerico non scevro da reminiscenze oliviane e gioachimitiche. Gli stessi fondamenti poi, attraverso il tentativo celestiniano, potrebbero essersi trasferiti, forse *malgré lui* anche nel progetto bonifaciano. Anche Dante a sua volta potrebbe aver presenti le stesse ipotesi nella costruzione generale del poema sacro, soprattutto allorché pone la data di inizio del medesimo nel 1300. Le medesime questioni vengono affrontate da G.R. SAROLLI, *Il numero nelle opere di Dante*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, 1973, pp. 88-96, e segnatamente p. 95 e sono ripresi infine da S. VOZZANA, *Il giubileo del 1300 nel Poema dantesco*, in *L'Alighieri*, XL, 1999, 13, n.s. pp. 75-90.

Sulla scorta dell'esempio francescano si deve altresì rammentare quello di Pietro del Morrone — Celestino V — il pontefice degli Spirituali, eletto dopo un conclave durato quasi tre anni al termine del quale, il 5 luglio 1294, i cardinali, gli alti dignitari della Chiesa e il sovrano angioino Carlo II si recarono sino all'Aquila per rendere onore all'esponente delle correnti pauperistiche desiderose di una profonda riforma della Chiesa di Cristo, che solo il nuovo antistite, estraneo alle gerarchie, avrebbe potuto attuare <sup>70</sup>.

In particolare Celestino che si mosse nell'ambito dello stesso pensiero gioachimitico-oliviano, nel brevissimo periodo del suo pontificato, grazie all'emanazione di una bolla redatta nell'estate del 1294, prima di abbandonare l'Abruzzo per Napoli, attuò un'inconsueta proposta di *perdonanza*, ovvero di remissione dei peccati, estesa a tutti i fedeli che verso la fine del mese di agosto, si fossero recati all'Aquila onde chiedere il perdono per le loro colpe, presso l'abbazia di Collemaggio e le altre chiese della metropoli abruzzese <sup>71</sup>.

Il provvedimento fu nuovo ma s'inserì appieno nell'ambito delle manifestazioni precedentemente ricordate, tese a invocare dalla Chiesa una remissione dei peccati. Esso poi si contraddistinse con altre bolle celestiniane per la sua natura di purezza e di accesa spiritualità, anche se non apparve sempre e in tutto rispondente ai dettami del Diritto Canonico e per più riguardi fu destinato a prestare il fianco a critiche di carattere giuridico. Tra l'altro, nello specifico, non vi si chiarivano sino in fondo l'estensione del perdono, la sua possibile iterazione nonché i limiti e le precise finalità della sua applicazione <sup>72</sup>.

Tuttavia, pur nella sua relativa genericità e nella sua veste disadorna e incompleta, priva degli orpelli volti a contraddistinguere gli *instrumenta* prodotti nell'ambito della cancelleria pontificia, la *perdonanza* aquilana, come talvolta accade alle proposte semplici, aveva in sé una carica di eccezionale portata oltre che spirituale, teologica ed ecclesiologica. Allorché in seguito, nell'ambito del pontificato celestiniano, i motivi di carattere politico e temporalistico prevalsero su quelli di segno squisitamente spirituale, Pietro di Angelerio quasi subito dopo il suo arrivo a Napoli, una volta che ebbe preso possesso della residenza di Castel Capuano sontuosamente restaurata da Carlo II per solennizzare il soggiorno del nuovo pontefice, comprese che gli sarebbe stato impossibile sopportare l'insostenibile fardello del papato — e forse papa Caetani non fu del tutto neutrale nella deci-

<sup>70</sup> Cfr. P. HERDE, *Coelestin V (1294) (Peter von Morrone), Der Engelpapst*, Stuttgart, 1981.

<sup>71</sup> Per quanto attiene la *perdonanza* aquilana rinvio a E. PASZTOR, *Celestino V e Bonifacio VIII, Indulgenza nel Medioevo e Perdonanza di papa Celestino*, Atti del Convegno Internazionale (L'Aquila, 5-6 ottobre 1984). L'Aquila 1987.

<sup>72</sup> FRUGONI, *Il Giubileo...* cit., pp. 40-41 si sofferma a ricostruire la genesi dei provvedimenti indulgenziali celestiniani. Interessante, fra gli altri, l'indulto di 140 giorni concesso ai visitatori di Santo Spirito di Sulmona, trasformato da Bonifacio, pur sempre restio a porsi sul piano concessorio, proprio del predecessore Celestino, in un'indulgenza di 40 anni.

sione della « rinuncia » maturata dal « *pastor angelicus* » — e quindi abbandonò il soglio di Pietro<sup>73</sup>.

Benedetto Caetani che subito gli successe con il nome di Bonifacio VIII impersonò invece con prestigio e con l'acquisizione di una compiuta *plenitudo potestatis* la Chiesa dei giuristi, dei canonisti e la tradizione del papato teocratico, appannaggio delle nobili e potenti famiglie romane<sup>74</sup> — nomineremo soltanto fra le più autorevoli gli Orsini e i Colonna — segnando la sconfitta delle correnti spirituali, il cui breve trionfo si spense con la forzata e anticipata fine del sacro esperimento celestiniano<sup>75</sup>.

Il Caetani pertanto assunse il pontificato in una Chiesa travagliata e divisa da contrasti nonché da indicibili passioni e nonostante la rinnovata vittoria dei presupposti teocratici, più che mai scossa da principi di carattere messianico. Egli pertanto avvertì l'opportunità di venire incontro e di interpretare al meglio le suddette attese e, dotato come fu di grande ingegno e di preparazione oltreché di un'innegabile sensibilità politica, si avvide della necessità di compiere un gesto che, senza sconfessare i dettami della teocrazia papale, venisse incontro alle ragioni delle scelte escatologiche. Fu forse allora che egli ripensò oltre che al precedente provvedimento di perdonanza aquilano dovuto a Celestino V di buona memoria, a quello assunto dallo stesso « papa angelico » esteso nel giorno della sua incoronazione pontificia all'Aquila a favore di tutti coloro che vi assistarono « *ut a culpa et a poena essent... absoluti* »<sup>76</sup>.

Bonifacio poi ricordò forse pure che Celestino nell'ottavo giorno dalla sua incoronazione, a tutti i fedeli radunatisi a festeggiarlo, rinnovò un'identica indulgenza<sup>77</sup>. Inoltre, tenne pure conto che, non pago di tale inusitato provvedimento, Pietro di Angelerio elargì, come abbiamo già detto ma come qui giova ripetere, alla sua cara chiesa di Santa Maria di Collemaggio — in esso può verificarsi addirittura qualche analogia con la surricordata indulgenza della Porziuncola — un indulto plenario da assegnarsi ai visitatori una volta l'anno « *in decollatione Sancti Ioannis Baptisti* »<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> In merito alla rinuncia si terrà conto di FRUGONI, *Celestiniana...* cit., passim e ID., *Il Giubileo...* cit., p. 41.

<sup>74</sup> Della ricerca bonifaciana di una completa *plenitudo potestatis* si occupa COSTE, *Boniface VIII...* cit., pp. 104 sgg. Ma vedi anche GATTO, *Il pontificato di Bonifacio VIII...* cit., pp. 171-192.

<sup>75</sup> A proposito della sconfitta degli Spirituali e delle loro incerte prospettive, dopo la rinuncia celestiniana, vedi A. FORNI, *Pietro di Giovanni Olivi di fronte alla rinuncia di Celestino V*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 99, 1993, n. 1, pp. 117-177; inoltre si può tener conto di P. HERDE, *Celestin V in Storia della Chiesa*, XI, *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)* a c. di D. QUAGLIONI, Milano, 1994, pp. 93-127.

<sup>76</sup> FRUGONI, *Il pontificato...* cit., p. 40 insiste sulla richiesta della contemporanea abolizione della colpa e della pena.

<sup>77</sup> Di quest'altra indulgenza riferisce il cronista TOLOMEO DA LUCCA in *Historia Ecclesiastica*, ed. L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, 11, Mediolani 1728, col. 200, il quale afferma che il suddetto indulto venne estorto a Celestino, incapace di resistere a elementi interessati che lo circondavano, per la sua connaturata debolezza e per la vecchiaia, oltre che per l'inesperienza del governo e per le frodi e la perfidia degli uomini.

<sup>78</sup> GATTO, *Breve storia...* cit., pp. 26-27.

Tutti i sunnominati provvedimenti, dopo che Bonifacio in conseguenza del «rifiuto» di Celestino divenne papa fra la fine del dicembre 1294 e l'inizio del gennaio 1295, furono cassati l'8 aprile del 1295, in una con la maggior parte delle bolle emanate da Pietro di Angelerio nelle prime settimane del suo pontificato<sup>79</sup>. Tuttavia, negli atti annullati relativi alla *perdonanza* aquilana e negli altri connessi all'indulto, il nuovo papa intravide forse un'intima grande prova di vitalità, quella stessa che, al momento opportuno, cercò di trasfondere in un evento inteso a caratterizzare addirittura due secoli: il Duecento che finiva e il Trecento che si inaugurava, dando a un tempo l'impressione della grande carica di spiritualità della Chiesa e della sua possanza carismatico-organizzativa.

Certo nulla ci autorizza a questo punto a stabilire troppo dirette connessioni fra il perdono di Assisi, la perdonanza e gli indulti aquilani e l'anno santo del 1300, è però innegabile che fra quei diversi eventi e segnatamente fra il celestiniano e il bonifaciano, modesto e tutto sommato intriso di significato locale il primo, di eccezionale risonanza universale e politica oltre che ecclesiologica e spirituale il secondo, può stabilirsi una sorta di equazione che consente fra l'altro di affermare che il più grande successo di Bonifacio va ricercato — pur se ciò possa apparire bizzarro — più in direzione del programma dell'*Ecclesia spiritualis* celestiniana di cui il giubileo rappresentò la *Summa*, che nel programma dell'*Ecclesia carnalis*<sup>80</sup>, ovvero di quella chiesa che, secondo Dante, doveva paragonarsi alla Babilonia dell'Apocalisse e che finì per avvolgere la religione di Cristo in una sorta di *Tela Araneorum*<sup>81</sup>.

Con queste premesse, circondato da aspettative quasi generali, più o meno dichiarate e consapevoli, allo stesso tempo pur radicato nella tradizione vetero e neotestamentaria e reso nuovo e volto a suscitare grande adesione nonché a produrre una quasi prodigiosa risonanza per la Chiesa di Roma, fu celebrato il primo giubileo della storia del Cristianesimo, destinato a confermare la allora fondata certezza della possibilità di abbreviare e commutare la pena e di convertire la condanna in sal-

<sup>79</sup> Circa i limiti e la finalità della cassazione delle bolle celestiniane potrà utilizzarsi A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Le bolle celestiniane cassate da Bonifacio VIII*, in *Celestino nel settimo centenario della morte*. Atti del *Convegno di Ferentino*, 10-12 maggio 1996, in corso di stampa.

<sup>80</sup> GATTO, *Breve storia...* cit., pp. 26-27.

<sup>81</sup> L'espressione è tolta dalla lettera di Dante ai cardinali italiani in cui il poeta accusa i porporati, per l'appunto gli esponenti della tendenza decretalista, di aver avviluppato la Chiesa di Cristo in una sorta di tela di Aracne che rischiava di soffocarla. Cfr. R. MORGHEN, *La lettera di Dante ai Cardinali italiani e la coscienza della sua missione religiosa*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 68, 1956, pp. 1-31. Ma consigliamo altresì di tener conto anche di R. MORGHEN, *Osservazioni, Appendici in Bullettino...* cit., 70, 1968, pp. 513-519. Il tutto è poi pubblicato in R. MORGHEN, *Dante profeta*, Milano, Jaka Book, pp. 109-138. Sempre in Dante profeta, può leggersi il saggio del MORGHEN, *Le lettere politiche di Dante. Testimonianza della sua vita in esilio*, ... loc. cit., pp. 89-107. Quest'ultimo contributo comparve in *Nuove Letture Dantesche*, VIII, Firenze, 1976, pp. 333-354.

vezza<sup>82</sup>. E l'inaugurazione della grande assise ebbe luogo — come è noto — il 22 febbraio 1300 ad opera di Bonifacio VIII che conferì alla solennità valore retroattivo e la considerò valida a partire dal giorno di Natale, ovvero dall'inizio di quello stesso anno<sup>83</sup>.

Come rilevò Arsenio Frugoni, dal principio del XIV secolo in poi, sia pure con diversa cadenza, quell'imponente manifestazione itinerante ha continuato a svolgersi, pur se nel corso dei giubilei successivi il primo fu sempre e soprattutto commemorato in quanto tale solennissima *cohadunatio* per la grandezza dell'ideale religioso e politico che la contrassegnò, non fu più superata né uguagliata. Tuttavia non si evidenzierà mai abbastanza lo spirito dinamico su cui essa si basa e che ci induce a rammentare un'acuta riflessione del grande Wolfgang Goethe: il Cristianesimo è la lingua dell'Europa e l'Europa è nata in pellegrinaggio<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Oltre alla bibliografia sin qui citata sul primo anno santo, converrà a questo punto ricordare: *Dell'aprire et serrare la Porta santa: storie e immagini della Roma degli Anni Santi...* cit. pp. XVIII-104, *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a s. Pietro (350-1350)* a c. di M. D'Onofrio, Milano, Electa, 1999, pp. 476, *La storia dei Giubilei*, vol. I, 1300-1425... cit., pp. 368. Sull'affermazione del concetto teologico e spirituale del Purgatorio e della possibile conquista della salvezza, successiva all'iniziale condanna e sul rapporto fra Purgatorio e Anno della salvezza, si consulti J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, 1982 e inoltre E. STUMPO, *Il viaggio del perdono: i Giubilei di Roma*, a c. di F. PAPAFAVA, Roma ATS Italia, 1997, pp. 144 e infine E. PASZTOR, *L'anno 1300 nella Curia Romana in Roma anno 1300...* cit., pp. 791-797.

<sup>83</sup> Cfr. L. GATTO, *Organizzazione e gestione...* cit., pp. 21 sgg. Si cfr. tuttavia pure G. RAFFO, *Il Giubileo del 1300 nelle antiche cronache*, in *La civiltà cattolica* a. CL, 1999, vol. IV, quad. 3584, pp. 135-146 e G. RAGIONIERI, *Jacopo Stefaneschi e il «De Centesimo»*. *Un cardinale testimone del primo giubileo in La storia dei Giubilei...* cit., vol. I, pp. 216-223.

<sup>84</sup> GATTO, *Organizzazione e gestione...* cit., p. 21.

## «La storia dei giubilei».

### Questioni di metodo e vicende di un progetto editoriale

di  
GLORIA FOSSI \*

Nel presentare il primo dei quattro volumi dedicati alla *Storia dei Giubilei*<sup>1</sup> Claudio Strinati, presidente del Comitato scientifico della collana oggi giunta a conclusione, avvertiva che «il giubileo è certo momento cruciale della vita cristiana, di cui si percepiscono oggi, con immediata evidenza, gli aspetti cerimoniali e liturgici consacrati ormai da una tradizione secolare» ma anche ribadiva che non si tratta di «un'immobile costruzione dogmatica, stabilita in pochi principi essenziali codificati una volta per tutte. Al contrario [il giubileo] ha una storia, molto complessa e articolata, che ne rivela tutta la straordinaria ricchezza»<sup>2</sup>. E anche, potremmo aggiungere, che presenta molte irregolarità e contraddizioni, dal momento che perfino la tradizionale scadenza cronologica venticinquennale, codificata da oltre cinque secoli, ha subito non infrequenti eccezioni e interruzioni<sup>3</sup>.

Nel primo volume della collana in questione anche Jacques Le Goff si soffermava — era il 1997 — sui significati di questo evento così coinvolgente e particolare, a ragione considerato «politico» ed «economico» oltreché storico e religioso: politico, dal momento che «la sua organizzazione materiale e ideologica risente dei diversi poteri che cercano di utilizzarla ai propri fini»; ed economico «in ragione della massa di visitatori — pelle-

\* Casa editrice Giunti, Firenze.

<sup>1</sup> AA.VV., *La Storia dei Giubilei*, 4 volumi, Giunti-BNL Edizioni, Firenze 1997-2000.

<sup>2</sup> CLAUDIO STRINATI, *Prefazione* in *La Storia dei giubilei, I, 1300-1423*, p. 7, rist. in *Rome. The Pilgrim's Dream*, a cura di Gloria Fossi, Firenze 1999.

<sup>3</sup> Si vedano, ad esempio, l'episodio del giubileo di Martino V nel 1423 indagato da Amedeo De Vincentiis (*Religiosità, politica e memoria agli inizi del Quattrocento*, in AA.VV., *La Storia dei giubilei, I, cit.*, p. 294-311), le vicende dei «giubilei mancati» fra Otto e Novecento per contingenze storico politiche e di quelli straordinari, in AA.VV., *La Storia dei giubilei, IV, 1800-2000*, a cura di Francesco Margiotta Broglio, Firenze 2000, in particolare i saggi di GIUSEPPE M. CROCE, *Da Pio VII a Leone XIII. I giubilei del XIX secolo*, p. 10-53, di GIOVANNI MARIA VIAN, *Gli anni santi di Pio XI*, p. 116-133, e la *Postfazione* di FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *ivi*, p. 301-304.

grini o turisti — che attrae nella Città eterna nonché dell'elevato costo delle manifestazioni cui dà luogo»<sup>4</sup>.

Con tali presupposti, e con lo scopo di offrire agli studiosi di varie discipline una «ricostruzione attendibile e documentata dei vari giubilei», era stato concepito, fin dal 1996, il progetto originale della *Storia dei Giubilei*, che ovviamente teneva in gran conto l'imminenza dell'Anno Santo 2000.

Già a quel tempo era logico prevedere che il giubileo del 2000 sarebbe stato particolarmente significativo; non solo, appunto, per le sue implicazioni spirituali, religiose, politiche, economiche, ma anche per la coincidenza con l'esordio del nuovo millennio. Nella vasta storiografia su queste tematiche mancava ancora, d'altra parte, un'opera che ripercorresse in modo esauriente le vicende dei giubilei del passato fin dagli antefatti, che com'è noto hanno origine nell'Antico Testamento<sup>5</sup>.

Fui dunque incaricata di realizzare il progetto di quest'opera e di portarlo a termine in tempi relativamente brevi. L'obiettivo era quello di pubblicare un tomo ogni anno, a partire dal Natale del 1997, per poter concludere la collana nell'anno 2000. Di comune accordo con il Comitato scientifico (presieduto, come si diceva, da Claudio Strinati, e composto da Jacques Le Goff, Franco Cardini, Giovanni Morello, Marcello Fagiolo, Maria Luisa Madonna), parve subito necessario ripercorrere in modo quanto più capillare e interdisciplinare possibile le vicende degli anni santi dalle origini ai tempi moderni.

La difficoltà maggiore era quella di riuscire «a rintracciare la verità, talvolta perfino contraddittoria, dei fatti, senza pretendere né a una costruzione degli eventi di tipo confessionale, né a un'interpretazione radicalmente laicista di vicende peraltro non sempre esaurientemente documentate». Eravamo comunque tutti concordi nel voler concepire un'opera di largo respiro, che accogliesse senza pregiudizi contributi e opinioni anche divergenti di studiosi dei più diversi orientamenti di pensiero. Ci interrogammo fin dall'inizio anche su un altro problema, che appariva non indifferente: quello di poter commentare «in tempo reale», nell'ultimo volume — la cui pubblicazione era prevista nell'ottobre dell'anno 2000 —, le tappe salienti del giubileo che sarebbe stato ancora in corso durante la realizzazione del libro in questione. Difficoltà che poi è stata risolta senza troppe ansie, grazie all'eccezionale immediatezza di informazioni fornite sull'evento dai *media* e alla scelta di una trattazione quanto più possibile obiettiva e oculata degli eventi così vicini nel tempo<sup>6</sup>.

Come consulente scientifico e responsabile editoriale dell'impresa per conto della Giunti, mi apprestai dapprima a studiare e redigere un somma-

<sup>4</sup> JACQUES LE GOFF, *Il giubileo nella storia*, in AA.VV., *La Storia dei giubilei*, I, cit., p. 11.

<sup>5</sup> Si veda a questo proposito il saggio di ANDRÉ CAQUOT, *Il giubileo biblico*, in *La Storia dei giubilei*, I, cit., p. 16-31.

<sup>6</sup> Si veda al riguardo il lungo *excursus* di GIANCARLO ZIZOLA, *Il giubileo del Duemila*, in *La Storia dei giubilei*, IV, cit., p. 240-299.

rio dettagliato di ciascun volume, per poi seguire l'opera in ogni sua fase. Per un così forte coinvolgimento nell'impresa non sta a me, ovviamente, giudicare la qualità della collana poi pubblicata, con scadenza annuale, a partire dal 1997. Accolgo tuttavia con piacere l'invito di rievocare in occasione di questo convegno, e nel modo più semplice possibile, le vicende e gli intenti di tale lavoro, alla cui realizzazione hanno contribuito con grande competenza moltissimi colleghi che vorrei ancora una volta ringraziare per la disponibilità<sup>7</sup>.

Innanzitutto, qualche dato potrà essere utile per comprendere l'entità dell'iniziativa: i quattro volumi della *Storia dei Giubilei* hanno impegnato dal 1996 al 2000 oltre sessanta autori. Per garantire la massima ampiezza e varietà di interpretazioni sono stati coinvolti studiosi di diverse discipline, nazionalità e istituzioni. Oltre a docenti delle principali Università italiane (Milano, Bologna, Venezia, Firenze, Siena, Arezzo, Viterbo, Chieti, L'Aquila, Roma, Napoli, Cassino, Cosenza) e a ricercatori e funzionari di archivi e biblioteche (Archivio Segreto Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Biblioteca Casanatense, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Istituto Nazionale per la Grafica) hanno collaborato storici, economisti, sociologi, archeologi, storici dell'arte e dell'architettura dell'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e del Collège de France di Parigi, dell'Università di Clermont Ferrand, del Max Planck Institut di Göttingen, dell'Università di Losanna, della Fabbrica di San Pietro, della Biblioteca Apostolica Vaticana, dell'Istituto Storico Germanico di Roma.

La ricchezza dell'apparato iconografico è stata resa possibile per mezzo di mirate campagne fotografiche e grazie alla collaborazione di numerose istituzioni, Soprintendenze e amministrazioni comunali. Sono state ricercate o eseguite appositamente fotografie in chiese, musei e gallerie di città italiane e straniere; in particolare, per quanto riguarda l'Italia, sono state svolte campagne fotografiche alla Biblioteca Palatina di Parma; all'Archivio di Stato di Lucca; all'Archivio di Stato e al Museo del Tessuto di Prato; agli Uffizi, alla Galleria Palatina di Palazzo Pitti, alla Biblioteca Medicea Laurenziana, al Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi, all'Archivio di Stato e alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; alla Galleria d'arte moderna, alla Biblioteca Nazionale e al Museo di Roma, alle Biblioteche Angelica, Casanatense e Vallicelliana, all'Archivio Pie Madri Comboniane, all'Istituto Nazionale per la Grafica e al Gabinetto Comunale Disegni e Stampe e all'Archivio di Stato di Roma; al Convento di San Domenico di Perugia. Per quanto riguarda i paesi d'oltralpe, infine, a Parigi, Augusta, Norimberga, Solothurn, Zurigo, Vienna. Hanno fornito inoltre materiale prezioso e in gran parte inedito i Musei Vaticani, la Biblioteca Apostolica Vaticana, l'Archivio Segreto Vaticano, la Fabbrica di San Pietro, il Capitolo Lateranense, l'Archivio Storico del Vicariato, il Museo Missionario Etnografico del Vaticano; il Capitolo di San Pietro, il Pontificio

<sup>7</sup> Un ringraziamento doveroso va anche alla Banca Nazionale del Lavoro e a BNL Edizioni, che hanno permesso la realizzazione di un'opera così costosa e impegnativa.

Consiglio delle Comunicazioni Sociali, l'Archivio fotografico dell'« Osservatore Romano » e molti degli autori stessi.

Già da questo schematico elenco si può comprendere lo sforzo compiuto per testimoniare in ogni dettaglio l'iconografia e i riti giubilari: nell'ambito delle campagne fotografiche realizzate in quest'occasione vale la pena segnalare, oltre alla documentazione strettamente storico artistica, quella che ha permesso di pubblicare documenti di eccezionale rilevanza storica. Fra i tanti esempi che meriterebbero una citazione, ricorderò quelli che mi hanno colpito in modo particolare per la loro rarità: fra le opere più antiche, un rarissimo pezzo medievale, la cosiddetta *Dalmatica di Benedetto XI*, custodita nel convento di San Domenico di Perugia<sup>8</sup>. Devo confessare che l'aver potuto toccare con mano quest'opera così preziosa e delicatissima è stata una vera emozione; per problemi di conservazione e di deperibilità del tessuto e degli splendidi ricami, la *Dalmatica* viene infatti tenuta chiusa tra leggerissime veline, al riparo di luce e polvere, in una torre del convento perugino.

Grazie alla cortesia dell'Archivio di Stato di Lucca mi è stato anche permesso di consultare e di far fotografare dall'originale, anziché dal facsimile come di solito viene concesso per problemi di conservazione, il bellissimo *Codice Sercambi* (manoscritto ricco di deliziose miniature del primo Quattrocento che raffigurano, fra l'altro, alcuni pellegrini a Roma<sup>9</sup>); inoltre, l'Archivio di Stato di Prato mi ha consentito di consultare e far fotografare alcuni fogli del Fondo Datini che riferiscono della forte affluenza di pellegrini a Roma per il giubileo del 1400<sup>10</sup>.

Per passare ai secoli successivi, rammento la doviziosa documentazione di incisioni cinquecentesche e secentesche conservate all'Istituto Nazionale per la Grafica e al Gabinetto Comunale delle Stampe, di libretti devozionali della Biblioteca Casanatense, di editti dell'Archivio Storico del Vicariato e di piante del Catasto Alessandrino conservate all'Archivio di Stato di Roma<sup>11</sup>. Infine, per quanto riguarda l'Ottocento e il Novecento, la notevolissima collezione di fotografie, molte delle quali finora inedite, gentilmente concesse per l'occasione dalla Biblioteca Apostolica Vaticana. Questa raccolta di album fotografici, molti dei quali corredati di didascalie e chiose d'epoca, costituisce un materiale immenso, catalogato con ordine,

<sup>8</sup> Pubblicata nel saggio di FRANCESCA POMARICI, *Arti preziose a Roma al tempo di Bonifacio VIII*, in *La Storia dei giubileo*, I, cit., p. 262-263.

<sup>9</sup> GIOVANNI SERCAMBI, *Croniche*, Lucca Archivio di Stato, Biblioteca Manoscritti 107.

<sup>10</sup> Cfr. ARNOLD ESCH, *I giubileo del 1390 e del 1400*, in *La Storia dei giubileo*, I, cit., p. 287.

<sup>11</sup> Si vedano, a questo proposito, i saggi di SIMONETTA PROSPERI VALENTI RODINÒ, *L'immagine degli anni santi nelle stampe*, in *La Storia dei giubileo*, II, 1450-1575, Firenze 1998, p. 282-293; di MARINA PANETTA, *Itinerari dell'anima. Letteratura devozionale e giubileo nel primo secolo della stampa*, in *La Storia dei giubileo*, II, cit., p. 294-307; di IRENE FOSI, *Percorsi di salvezza. Preparare le strade, accogliere, convertire nella Roma barocca*, in *La Storia dei giubileo*, III, 1600-1775, Firenze 1999, p. 42-83.

ma tuttoggi di difficile consultazione per il grande pubblico<sup>12</sup>. Mi ha anche molto impressionato l'archivio fotografico dell'« Osservatore romano », soprattutto per quanto riguarda gli avvenimenti dell'Anno Santo 2000. La hall dell'archivio all'interno del Vaticano, poco oltre Porta sant'Anna, ha accolto ogni giorno centinaia di pellegrini desiderosi di acquistare fotografie degli eventi giubilari e dei viaggi del pontefice nel corso dell'Anno Santo.

Per tornare alle impostazioni di metodo della collana, è stato scelto un percorso cronologico, giubileo dopo giubileo, che non esclude una lettura « trasversale » delle tematiche giubilari: così il primo volume può esordire, come si diceva, dagli antefatti e dalle origini del nome, che affondano le radici nella parola ebraica *yobel*, « sul cui significato esatto gli ebrei riflettono da circa due millenni, e i cristiani da circa quattro secoli »<sup>13</sup>.

Riguardo ai contributi del primo volume, che giunge fino all'assai controverso giubileo di Martino V del 1423, vale la pena ricordare i significativi rimandi alla storia delle crociate<sup>14</sup>, le indagini sui pellegrinaggi, sul culto delle reliquie nell'Occidente cristiano medievale, sul soggiorno dei pellegrini a Roma<sup>15</sup>, e soprattutto le indagini sul *De centesimo*, il celebre manoscritto trecentesco adorno di illustrazioni e capilettera miniati, che la Biblioteca Apostolica Vaticana ha concesso per la prima volta di pubblicare integralmente in facsimile. Il testo latino del codice è stato trascritto da Annibale Ilari e pubblicato con la traduzione italiana a fronte, mentre Giovanna Ragioneri ha indagato sullo stile e le influenze delle miniature, in relazione ad altri importanti codici miniati dell'epoca, prodotti nell'ambito dell'influenza culturale di un personaggio di spicco della curia, il cardinal Stefaneschi, committente anche di Giotto<sup>16</sup>. Il *De centesimo* si è rivelato particolarmente interessante essendo la più documentata e attendibile testimonianza dell'indizione del giubileo di Bonifacio VIII, come già da tempo aveva avvertito Arsenio Frugoni, e anche di notevole rilievo dal punto di vista storico artistico.

Oltre ai saggi di orientamento storico che informano sullo svolgimento dei primi giubilei, segnalano l'intervento di Thomas Szabó sulle strade che portavano a Roma, soprattutto perché le sue accurate ricostruzioni delle rotte di pellegrinaggio dalla Germania a Roma hanno offerto un quadro del tutto inaspettato della viabilità medievale nell'Occidente europeo<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Pubblicare in diversi articoli dell'ultimo volume (*La Storia dei giubilei, IV, cit., passim*). Un ringraziamento particolare va inoltre a Alfredo Maria Pergolizzi dell'Archivio Fotografico della Fabbrica di San Pietro, che ha fornito, fin dal primo volume, materiale fotografico sulla Basilica di San Pietro.

<sup>13</sup> CAQUOT, *Il giubileo biblico*, cit., p. 17.

<sup>14</sup> FRANCO CARDINI, *L'eclisse di Gerusalemme. Fallimento della crociata in Terrasanta, Nascita del giubileo*, in *La storia dei Giubilei, I, cit.*, p. 56-69.

<sup>15</sup> ANNA BENVENUTI, *Pellegrinaggio, reliquie e devozioni alla vigilia del centesimo anno*, in *La storia dei Giubilei, I*, p. 32-55; MASSIMO MIGLIO, *Romei a Roma*, ivi, p. 90-103.

<sup>16</sup> ANNIBALE ILARI, *La canonizzazione bonifaciana del giubileo*, in *La storia dei Giubilei, I, cit.*, p. 184-215; GIOVANNA RAGIONERI, *Jacopo Stefaneschi e il De centesimo. Un cardinale testimone del primo giubileo*, ivi, p. 216-223.

<sup>17</sup> THOMAS SZABÓ, *Le vie per Roma*, ivi, p. 70-89.

Anche nei tre volumi successivi la storia dei giubilei è stata indagata seguendo una stretta sequenza cronologica; oltre ai saggi storici, molti contributi di vario indirizzo hanno offerto prospettive inusuali e di notevole originalità, talvolta connessi alla storia dei giubilei in maniera sottile; fra questi, la dotta rievocazione storica di Luigi Fiorani sulla confraternita della Trinità dei pellegrini<sup>18</sup>, il saggio di Maria Antonietta Visceglia sui riti del giubileo<sup>19</sup>, quello di Bernard Dompnier sulla comunicazione dei giubilei alla cattolicità e la possibilità di lucrare senza il pellegrinaggio a Roma<sup>20</sup>. A Lucetta Scaraffia e a Maria Immacolata Maciotti va infine il merito di aver affrontato due argomenti che personalmente ho trovato di grandissimo interesse: la « metamorfosi del pellegrinaggio » dal culto delle reliquie alla creazione in Vaticano di un affascinante museo etnografico ricco di oggetti pervenuti dalle missioni di tutto il mondo<sup>21</sup>, e una intelligente riesamina del pellegrinaggio « altro »<sup>22</sup>.

Non è questa la sede per un esame più dettagliato dei quattro volumi, che coprono circa 1500 pagine corredate di oltre 1300 fotografie, bibliografie, indici dei nomi, cronologie dei principali avvenimenti storici, dei concili, dei papi. Credo comunque di poter parlare a nome di tutti coloro che hanno lavorato a quest'opera augurando che la « nostra » *Storia dei giubilei*, proponendo una sorta di « ricognizione in parallelo tra arte, religione, filosofia, economia e urbanistica » possa essere un valido punto di partenza per studi ancora più approfonditi.

<sup>18</sup> LUIGI FIORANI, *Il carisma dell'ospitalità. La confraternita della Trinità dei Pellegrini nei giubilei cinque-cinquecenteschi*, in *La storia dei Giubilei*, II, cit., p. 308-325.

<sup>19</sup> MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA, *I rituali del giubileo*, in *La storia dei Giubilei*, III, cit., p. 84-129.

<sup>20</sup> BERNARD DOMPNIER, *Lucrare il giubileo lontano da Roma*, ivi, p. 316-329.

<sup>21</sup> LUCETTA SCARAFFIA, *Metamorfosi del pellegrinaggio. Dalle reliquie al museo*, in *La storia dei Giubilei*, IV, cit., p. 96-115.

<sup>22</sup> MARIA IMMACOLATA MACIOTTI, *Il pellegrinaggio in altre religioni*, ivi, p. 228-239.

# Considerazioni sull'agire sociale di religiose, regine, aristocratiche, cortigiane, artiste nella storia dei Giubilei

di  
MILENA GAMMAITONI \*

Ci troviamo, scriveva Maria Zambrano, alle soglie di un'epoca che non potremo superare con i soli progressi della scienza, perché prima bisogna risolvere l'enigma del sociale. Un enigma che può essere sciolto solo nel tendere alla conoscenza in un processo di umanizzazione che sappia leggere e interpretare la storia. Si deve procedere, scrive la filosofa, alla costruzione, al vissuto di una storia etica, consapevole dell'umanità, dell'altro, della diversità, consapevole dell'agire non privo di significato, dell'agire tragico, e dell'agire etico. L'agire tragico viene compreso solo a posteriori, nelle sue più visibili, materiali conseguenze, di per sé drammatiche in quanto ineluttabili. Così si arriva a vivere di convinzioni, che diano stabilità, anche se tragica.

La Zambrano non si occupa della condizione femminile, ma la sua visione dell'agire sociale guida alcune considerazioni sulle convinzioni, sulle consuetudini che hanno reso stabile e allo stesso tempo tragico l'agire, come sola presenza, in sé passiva, delle donne nella storia. Il modello di questo agire, che propongo nello studio di alcune personalità femminili vissute alle origini della liturgia cristiana e dei festeggiamenti giubilari, sembra essere fortemente stigmatizzato in una dicotomizzazione: donna attiva o donna passiva nell'elargire cure, pietas, nell'attuare una delle doti considerata più femminile tra tutte, la sottomissione. Se non sante, le donne sono «maledette».

La storia sociale precorre lo studio, l'elaborazione di ipotesi e di concetti sociologici, che devono tendere alla spiegazione ed interpretazione di alcuni paradossi che la storia sociale evidenzia e tramanda. Compito della sociologia sarà poi chiarire in che misura la posizione passiva, o attiva del vivere uno o più ruoli sociali (figlia-nubile-sposata-madre) sia altamente correlata alla classe sociale di appartenenza, al potere economico, politico, al prestigio sociale. Le fonti bibliografiche più ricche trattano di storie di donne pubblicamente importanti, appartenenti a ranghi sociali alti e me-

\* Dottorato in «Teoria e Ricerca Sociale», Univ. degli Studi di Roma, La Sapienza.

dio alti; è il caso di regine ed aristocratiche, oppure di chi ricopre posizioni sociali riconosciute pubblicamente, come il caso delle religiose. Delle donne del popolo, delle classi sociali più basse si sa ancora poco; ma dalle regine alle aristocratiche fino alle classi sociali inferiori tutte vengono definite e registrate, contabilizzate dalle confraternite come pellegrine, guidate nei comportamenti liturgici dalle prescrizioni della manualistica vigente.

Partecipare come pellegrina ad un Giubileo significava avere un potere economico ed una considerevole libertà di movimento accordato a donne che godevano di status riconosciuti. Le cortigiane vengono severamente controllate, gli atti giudiziari si moltiplicano. Nel Medioevo non si vacilla nel condannare le streghe e bruciarle anche durante l'anno santo, come fu il caso della strega Finicella.

Approfondendo il vissuto di Santa Brigida, di Cristina di Svezia, di Donna Olimpia Maidalchini, si scopre che queste figure femminili, non solo furono protagoniste sociali attive, la loro storia, il loro agire confuta gli stereotipi femminili, perché di quelle qualità considerate tali ebbero ben poco. Personalità poco conformi alla precettistica dell'epoca. E numerose verranno scoperte protagoniste nella creazione artistica. In modo particolare dal quindicesimo al diciottesimo secolo anche le donne di nascita meno altolocata ebbero la possibilità di entrare a far parte della vita di corte. Le donne si formarono in tutte le arti: cantavano, eseguivano musica che componevano personalmente; recitavano nelle rappresentazioni teatrali; danzavano nelle parate e negli entrantes delle opere; scrivevano in versi, in prosa e dipingevano. Una dama di corte, o cortegiana poteva guadagnare quanto e più di un uomo esercitando una professione.

### Quali le origini simboliche delle liturgie legate al femminile?

La professione di fede cattolica inizia con il pronunciare «credo in un solo Dio, Padre onnipotente», scrivono Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarrì<sup>1</sup>, per sottolineare il carattere maschile della divinità all'interno della religione cattolica che fin dall'origine era caratterizzata invece per l'apertura alla presenza femminile: con la conversione i cristiani non erano più né maschi né femmine, (ma) una sola cosa in Gesù. La documentazione relativa alle religiose è infatti eccezionalmente ricca, nonostante la contraddizione di occupare posti segregati dalla vita pubblica e subordinati all'autorità maschile, in un sistema religioso monoteistico. Le autrici affermano che proprio nel campo religioso, che rappresenta la più alta e complessa rappresentazione simbolica di una società, vadano ricercate le ragioni più profonde del ruolo della donna nel mondo occidentale. Luce Irigaray sostiene che come l'uomo ha avuto bisogno di una immagine di Dio per definire il suo genere, così la vera liberazione della donna può avvenire solo

<sup>1</sup> Cfr. a cura di LUCETTA SCARAFFIA e GABRIELLA ZARRI, *Donne e Fede, santità e vita religiosa in Italia*, Editori Laterza, 1994, Roma-Bari.

attraverso la costruzione di un simbolo di divinità femminile, di un punto di riferimento simbolico più forte possibile: «manca alla donna uno specchio per divenire donna. Avere un Dio e divenire il proprio genere vanno insieme. Dio è l'altro di cui abbiamo bisogno assolutamente per divenire». «Questa proposta estrema di rifondazione religiosa è significativa perché porta alle ultime conseguenze quello che è stato ormai da decenni un rovello del pensiero femminile: la religione cristiana è la principale responsabile dell'oppressione delle donne, o ha invece rappresentato, seppure con ambiguità, uno dei pochi spiragli offerti ad alcune di esse per accedere alla cultura, alla sfera pubblica e talvolta al potere?»<sup>2</sup>. Molte vedove e vergini accolsero questa possibilità di protagonismo sociale tanto che già nel II secolo si poteva parlare di una vera importanza delle donne all'interno della società cristiana, come benefattrici e spesso come varco all'interno di famiglie pagane che venivano convertite attraverso la loro paziente azione pedagogica.

L'importanza del piano simbolico della religione e della liturgia sono stati spesso sottovalutati, se non nel caso del matrimonio mistico o del culto mariano, del contributo quasi sempre indiretto che le donne hanno dato e danno alla costruzione della cultura cristiana. La femminilizzazione della vita religiosa nei secoli XIII e XIV ricevono grande attenzione da parte della Chiesa, promozione sociale a fenomeni mistici e profetici, nel caso di vergini che non intendono sposarsi pur rifiutando il convento.

Dunque come furono vissuti e raccontati i Giubilei dalle donne che vi parteciparono? E quali le origini, le icone femminili nei riti, nella fede e nelle leggende?

I Romani celebravano ogni cento anni la fondazione della città di Roma con i «Giochi Secolari» per propiziare la prosperità dell'urbe con riti pagani, cibi e spezie per purificare gli animi. Due buoi venivano sacrificati: uno a Plutone per la salute degli uomini e l'altro a Proserpina per la salute delle donne.

Le prescrizioni che regolavano il Giubileo ebraico avevano un profondo significato di giustizia sociale, mirando ad ottenere che i ricchi non opprimevano i poveri, che i debiti non si moltiplicassero, che una virtù moderatrice equilibrasse le disuguaglianze.

In seguito vediamo avvicinarsi nei Giubilei cristiani, nobili donne, religiose, meretrici pronte ad abbandonare comportamenti abituali per partecipare da pellegrine alle funzioni religiose, alle attività di accoglienza di altri pellegrini, nell'attesa della remissione dei peccati e delle seguenti indulgenze.

Il movimento mariano offre una delle più importanti occasioni di socializzazione, di espressione pubblica dell'apostolato femminile: i pellegrinaggi a Lourdes, Fatima, Medjugorje, consentono una straordinaria mobilità, un'impensabile opportunità di viaggiare per donne che non erano mai

<sup>2</sup> A cura di LUCETTA SCARAFFIA e GABRIELLA ZARRI, *Donne e Fede, santità e vita religiosa in Italia*, Editori Laterza, 1994, Roma-Bari, p. XII.

uscite dal ristretto cerchio della casa o delle parrocchie di campagna; nel modello di maternità verginale la donna può vivere senza sensi di colpa il suo nuovo spazio nel mondo moderno.

Nel Vangelo secondo San Luca si racconta che fu la madre di Gesù, Maria, a fondare quella che noi oggi definiamo la protostoria del pellegrinaggio cristiano; con Giuseppe si reca a Gerusalemme per presentare il figlio nel Tempio, per l'incontro con Dio.

Questo sentimento, l'agire della pietà, atteso come tipico del ruolo femminile e insito nella funzione della Chiesa, trae origine dalla *Leggenda Aurea* sul velo di Santa Veronica. Per opera di Veronica la prima «vera» immagine di Cristo compare nella cultura occidentale, identificata con l'emoroissa guarita da Gesù. Intorno al 1300 il velo venne collegato alla Passione: il volto di Gesù impresso sul velo che Veronica gli donò. Una donna portatrice della reliquia che testimonia l'immagine, la materialità di Gesù. Il volto stesso di Veronica viene ritratto in infinite riproduzioni, un viso macerato di color cupo e oscuro. Il papa Nicolò IV menzionando le reliquie conservate in S. Pietro mise al primo posto la Veronica e al secondo il corpo di S. Pietro. Nel giubileo del 1300 i pellegrini si recarono a folle per vedere il velo custodito in S. Pietro, divenuto meta di indulgenze e ostensioni. La leggenda narra che il velo giunse a Roma (Atti di Pilato) perché l'imperatore Tiberio gravemente ammalato seppe dell'esistenza del velo posseduto da Veronica che ritraeva il Gesù guaritore, ma Veronica non volle privarsi dal velo perciò giunse a Roma.

Anche Petrarca ne scrisse in una lettera a Filippo di Vitry «Vedrà l'effigie del volto del Signore conservata nel velo della donna...» e che Dante chiamerà «Veronica nostra».

Un'altra donna è protagonista della storia, nella scoperta delle reliquie di Gesù e per la conversione al cristianesimo di uno dei più importanti imperatori che segnano la storia dell'occidente: Elena, la madre di Costantino. Elena avrebbe scoperto la culla del bambino Gesù e la Croce, con la corona di spine e i chiodi. Della Croce Elena ne fece tre parti: una la lasciò a Gerusalemme, l'altra la portò al figlio a Costantinopoli e la terza la trasportò a Roma. Difficile distinguere la storia dalla leggenda, ma sembra che tutte le reliquie della Passione richiamino le azioni di Elena, come il trasporto della Scala Santa da Gerusalemme a Roma. Elena giunta in Terrasanta avviò un'intensa attività edilizia per la costruzione della basilica della Natività di Bethlemme e dell'Ascensione sul Monte degli Ulivi, infine sempre per sua volontà fece sorgere un piccolo oratorio sul Sinai, nel luogo dove si dice fosse apparso il rovelo ardente presso il quale Mosè aveva incontrato il Signore (Esodo, 3, 1-6). Melania, la nipote più giovane di Elena, fondò sul monte Sion un monastero femminile, perché si raccontava che proprio lì fosse morta la Madonna.

Dopo Elena altre donne, regine, aristocratiche o semplici donne pie ne seguiranno l'esempio, contribuendo a portare in occidente i più vari oggetti di culto oppure per conservare le reliquie dei santi.

Per esempio l'uso di salire in ginocchio la Scala sembra essere consuetudine iniziata dalle donne e solo dopo un obbligo per tutti i fedeli. Così

emerge uno dei primi paradossi: che proprio le donne, nel tempo, fossero escluse dal più importante luogo di culto delle reliquie, nonostante fossero state proprio loro le iniziatrici di tale devozione. Ma come ogni divieto ha le sue eccezioni nel 1825 il Papa Leone XII permette alla regina Maria Teresa, vedova di Vittorio Emanuele I, e alle sue figlie, l'accesso alla Scala Santa.

Nel suo significato spaziale la scala simboleggia l'unione tra la terra e il cielo; nel suo significato metaforico rappresenta la fatica dell'ascesa e dell'ascesi.

La religione cristiana si configura come una religione maschile, ma allo stesso tempo, specialmente all'interno della confessione cattolica, offre un'apertura alla visibilità e alla presenza sociale delle donne, con una attenzione particolare per gli aspetti culturali di tipo materiale e immaginario ritenuti tradizionalmente di ambito femminile.

Infatti, Elena e Veronica sono collocate all'origine della materialità del sacro, esse avrebbero assicurato alla città sacra le reliquie più preziose, quelle che hanno attirato migliaia e migliaia di pellegrini, perché era spesso la speranza di un contatto diretto con il sacro che spingeva i pellegrini ad affrontare un lungo e disagiato cammino. I pellegrini che giungono a Roma per i giubilei già dalla prima metà del '600 osservando le grandi statue che circondano la zona attorno all'altare di S. Pietro, trovano quattro grandi statue di santi: Veronica, Elena, Longino e Andrea.

È indicativo che il rapporto con gli uomini da parte delle protagoniste della vita religiosa cristiana si configura quasi sempre come un rapporto di coppia: Maria e il Figlio, una vergine e la santa madre di Gesù. Sono coppie asessuate, per esempio Cristo è raffigurato prevalentemente come un bambino o come agonizzante e la donna svolge una funzione materna o assistenziale. Così anche per le coppie proposte dalla cristianità: madre che converte il figlio: Elena e Costantino, Monica e Agostino; o fratello e sorella entrambi votati alla vita religiosa, come Ambrogio e Marcellina o Benedetto e Scolastica; o marito e moglie che hanno entrambi scelto la castità, come Cecilia e Valeriano.

Ma fin dall'antichità, quando la leggenda diventa storia documentata, proprio le donne vengono escluse dal contatto con la materialità del sacro, soggette al controllo e alla disciplina nelle pubbliche cerimonie e nei cortei, penalizzate nei viaggi perché rischiosi, disagiati per la delicatezza femminile, ma di nuovo e spesso paradossalmente artefici delle decisioni familiari di intraprendere il lungo viaggio verso Roma. Scrive un certo Ubaldo di Vestro, pratese, evidentemente pressato dalle richieste della moglie e dei figli: «Qui è commosso tutta la gente ad andare a Roma al perdono: e assai huomeni e donne vi sono ite già, e ora a Ongni a Santi ve ne anderanno assai più. DI che alla mia donna e ai miei figliuoli è venuto gran voglia loro d'andarvi ancho eglino: e priegano pure me ch'io vada con loro» (Archivio Datini di Prato, lettera 1101, cit. da Melis, *Movimenti di Popoli*).

«Per ogni pellegrino, dunque, l'andare è il viaggio della speranza, che presuppone l'abbandono, sia pur temporaneo di ogni cosa più caramente diletta (il distacco); muove dall'assunzione di un impegno (il voto); si con-

clude con il conseguimento di un bene (la grazia) (...). Ed anche quando il pellegrinaggio è collettivo, la sfida è sempre del singolo»<sup>3</sup>. Ma le donne, spesso, se maritate devono sottostare all'autorità del marito. Non possono partire senza il permesso del coniuge. Eppure il marito può tranquillamente andare a Roma senza il permesso della moglie: «Si perché ciò sarebbe al marito grandissima noia. Si perché sarebbe di grande impedimento nel viaggio. Si perché apporterebbe spese maggiori, si perché molte volte non conviene che le donne vadano in pellegrinaggio»<sup>4</sup>. Alle non maritate si consiglia di viaggiare in compagnia di altre donne «mature, oneste et gravi». A maggior ragione si vieta la promiscuità, nelle confraternite, lungo il percorso; i preti e i religiosi non devono condividere con esse, carrozze, pasti e ospizi.

Il viaggio non appartiene, nella mentalità comune, al femminile, scrive Genoveffa Palumbo. L'unica eccezione è costituita dal viaggio particolare che sono i pellegrinaggi. I rischi, soprattutto per donne sole, erano numerosi, si raccontava di banditi, di donne costrette a prostituirsi pur di completare il pellegrinaggio, così l'immaginario collettivo sulla figura della pellegrina è quello di una donna forte, zelante, pietosa, ma allo stesso tempo una donna da proteggere e da controllare perché fonte di curiosità, di promiscuità, di peccato. Le fanciulle in particolare restavano chiuse in casa durante tutto il giorno, e si recavano nelle chiese per le prescritte visite solo quando calata la sera potevano esservi accompagnate. Ma anche la pellegrina, lungo il cammino viene descritta mentre impugna il suo lungo bastone, o procede a cavallo, armata di frusta, altera e sicura di sé, come la moglie di Bath nei *Canterbury Tales* di Chaucer.

Nonostante le restrizioni, la partecipazione delle donne agli eventi giubilari è stata importante anche se nei primi secoli numericamente inferiore e statisticamente rilevabile a partire dal 1600. Ma è solo nell'età moderna, quando il pellegrinaggio diventa soggetto a capillare organizzazione sorretta da confraternite e compagnie, che la presenza delle donne trova maggior risalto. Molte sono al centro delle attività economiche, organizzano l'accoglienza dei pellegrini, nei mercati, nelle botteghe, nelle osterie, negli alberghi. Solo donne che si trovano in posizioni sociali privilegiate possono viaggiare sole (condizione connotata negativamente). C'è chi rinuncia alla scorta in carrozza e chi pur di viaggiare sola si traveste da uomo.

Perché nel 1600 si registrano separatamente le donne dagli uomini e dai bambini? E perché si distinguono gli italiani dagli stranieri? La diversa contabilizzazione fa pensare a un aumento dei pellegrini e della presenza femminile. Nel 1575, per reazione della Controriforma la Confraternita della S.S. Trinità dei Pellegrini annota nei registri che furono ricevute un numero infinito di donne fiamminghe, tedesche, francesi. Viene emanato

<sup>3</sup> FRANCESCO SIGNI, *In Viaggio, pellegrinaggi e giubilei del popolo di Dio*, Città Nuova Editrice, 1998, Roma, p. 27.

<sup>4</sup> A cura di ANGELA GROPPi e LUCETTA SCARAFFIA, *Le Donne ai tempi del giubileo*, Skira Editore, 2000, Milano, p. 93.

un bando per far sì che le donne «entrino per altra strada e per un'altra porta»<sup>5</sup>. Dal 1600 ad oggi Raissa Teodori, in un saggio *Pellegrine e nobildonne*<sup>6</sup>, osserva che le donne, sempre numericamente minoritarie, sembrano più stabili degli uomini nelle loro peregrinazioni; le cronache, inoltre, sono particolarmente ricche di nomi di dame e signore, ma nel 1800 le aristocratiche romane, impegnate nell'accoglienza, scrivono nei loro diari che, oltre alla presenza di dame straniere, notano l'arrivo di «povere pellegrine» che sempre più numerose affluiscono verso Roma, con bambini piccoli, incinte, accolte nelle Case di di S. Spirito o nello Spedale Nazionale degli inglesi<sup>7</sup>.

Attorno a queste donne si è venuta consolidando una tradizione narrativa piuttosto omogenea, che ripete in maniera quasi invariata di diario in diario, di cronaca in cronaca, di memoria in memoria, le stesse notizie. Si è così formato un corpus di nomi di donne tramandato dalle diverse fonti narrative, secondo un percorso che attraversa la storia dei giubilei. Nomi di dame e signore provenienti dalle più disparate casate europee.

La pellegrina Frau Brigitte diventerà la protettrice del Giubileo. Santa Brigida di Svezia, vedova di Ulf, governatore dell'Ostrogotia, da dama di corte decide di incamminarsi verso Compostela per poi giungere a Roma in occasione del Giubileo del 1300. Sarà aspramente critica per una Roma che non ha «altra cura che per le gioie della carne e per il profitto personale». Scrive contro la vanità del cardinale Caetani, contro il commercio delle indulgenze, contro lo stesso Papa: «Se l'elmo gli fosse tolto dalla testa, vale a dire se gli uomini avessero la possibilità di vederne l'anima, tutti ne avrebbero orrore»<sup>8</sup>. Brigida fondò un nuovo ordine monastico misto, diretto da una badessa, dove le monache avrebbero dovuto essere sempre in maggioranza. Nella storia della chiesa fu il primo e unico ordine doppio, fondato sulle donne, ma mai realizzato. Durante il soggiorno romano Brigida rende pubbliche le sue rivelazioni, che sortiscono un'agitazione popolare. Il suo accompagnatore e biografo — maestro Petrus — ce ne riporta le minacce: «Abbasso la straniera! fuori la strega! Fuoco alla casa!».

Durante il suo ultimo pellegrinaggio in Terrasanta, ripercorrendo i luoghi di vita di Gesù ebbe una serie di visioni che arricchiscono la narrazione evangelica e vennero usate dalla Chiesa Romana come appoggio contro Avignone. Probabilmente per ragioni politiche Bonifacio IX favorì la sua canonizzazione nel 1391, nonostante il fatto che venne considerata dal popolo romano una strega, e che molte furono le perplessità sui suoi scritti.

<sup>5</sup> «Nel 1825 si indebolisce la pratica del pellegrinaggio giubilare, si modifica la sua composizione sessuale; le donne aumentano: contro la cifra di 69.895 pasti offerti alle pellegrine nel 1750, su un totale di 346. 226, nel 1825 ne vengono consumati 97.000 su un totale di 273.000», *ibidem*, pp. 88.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>7</sup> A cura di ANGELA GROPPI e LUCETTA SCARAFFIA, *Le donne ai tempi del Giubileo*, SKIRA, 2000, Roma, p. 88.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 29.

Brigida rappresentava le aspirazioni che tuttora la Chiesa non è disposta a riconoscere, quelle dei laici e delle donne, a partecipare attivamente al ministero pastorale. Sempre grazie alle sue descrizioni i pittori seppero il numero dei chiodi che avrebbero dovuto dipingere nelle crocifissioni di Cristo; la descrizione della nascita di Gesù è quella che ad oggi riproduciamo nei presepi (un bambino pulito e Maria in piedi, per nulla stanca del parto avvenuto).

Brigida si ferma a Napoli per dare consigli alla regina Giovanna, tratta di affari di stato a Cipro, con la regina Eleonora, figlia di Pietro D'Aragona. Verrà spesso ritratta con un bastone, tipico simbolo del viandante, della pellegrina.

Durante i giubilei non fu sospesa l'Inquisizione, streghe ed eretici furono torturati, processati e bruciati al rogo: nel Giubileo del 1424 fu bruciata la strega Finicella — della sua storia S. Bernardino, giunto a Roma nel 1924, narra nella XXXV Predica dell'accusa da parte del popolo nei confronti di una strega<sup>9</sup>; nel Giubileo del 1450 vi sarà la revisione del processo a Giovanna D'Arco; nel Giubileo del 1625 sarà condannato definitivamente Galileo Galilei; nel Giubileo del 1775 i gesuiti vengono imprigionati a Castel Santangelo.

La caratteristica di gran lunga più documentata sulle persone che venivano accusate di stregoneria era quella di essere prevalentemente donne. Le fonti riportano che era più alta la frequenza di accuse per stregoneria verso il sesso femminile, ma quando i processi per stregoneria vennero connessi anche ad altre forme di eresia, l'eresia fu meno collegata al sesso. L'Inquisizione spagnola e romana processarono per stregoneria una percentuale di uomini superiore a quella di altri tribunali europei. Le donne erano sospettate perché ritenute moralmente più deboli degli uomini, nel *Malleus Malleficarum* si trova scritto «tutta la stregoneria deriva dalla lussuria della carne che nelle donne è insaziabile». L'idea della donna come lussuriosa permeò tutta la cultura europea del Medioevo fino all'inizio dell'Età Moderna: solo nel '700 questo modello cominciò ad essere sostituito con il suo opposto: la completa passività sessuale.

Negli anni immediatamente precedenti al Giubileo si intensificava l'attività di controllo dell'autorità pontificia, particolare attenzione si prestava ai reati commessi contro la morale. Venivano controllati i movimenti delle meretrici che andavano in carrozza o vagavano di notte con gli uomini. Soprattutto chi dava luogo a pubblico scandalo per risse e liti furibonde — frequenti tra uomini e tra cortigiane — doveva impegnarsi di fronte

<sup>9</sup> Cfr. STEFANO INFESSURA, *Diario della città di Roma*, Forsani e C., Tipografia Senato, Palazzo Madama, 1890, cap. III «Historiae Romanae dallo Pontificato de Martino V», pag. 25; FERDINANDO GREGOROVIVS, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, Einaudi, 1973, libro XIII, cap. I, p. 1832 (in Gregorovivus viene menzionato il nome di Finicella); PASTOR, *Storia dei papi*, I vol. (in Pastor si scrive di una strega bruciata nel 1924); FELICE ALESSIO, *Storia di San Bernardino da Siena e del suo tempo*, Mondovi, 1899 (descrizione dell'incontro con una strega e della seguente accusa).

ad un notaio a non ripetere tali atti. Le norme di comportamento si restringevano fino a diventare casi giudiziari.

Bisogna però distinguere il significato che si è attribuito con il passare del tempo alla parola cortigiano/a: oggi donna o uomo di malaffare, una volta erano coloro che prestavano servizio nelle corti, e la stessa distinzione fra i sessi a corte divenne di secondaria importanza. Il ruolo di cortigiano richiedeva qualità e caratteristiche che le donne da secoli erano state abituate a sviluppare. I primi manuali di comportamento scritti per chi desiderava servire i sovrani dell'Italia rinascimentale mettono in rilievo caratteristiche tradizionalmente attribuite alle donne. L'ideale maschile del Cortegiano di Baldassarre Castiglione aveva «talento, eleganza di portamento, avvenenza della persona e quella grazia che lo renderà amabile a tutti a prima vista».

In particolare la storia di Sant'Orsola venne utilizzata per un manuale di comportamento della buona pellegrina. La leggenda racconta della figlia di un re britannico la quale decide di consacrarsi a Dio, ma un re pagano la chiede in sposa per suo figlio. Orsola obbedisce ma decide di attendere tre anni affinché il suo sposo possa convertirsi al cristianesimo. Durante i tre anni si ritira con undicimila vergini su undici tirremiti; giunte a Basilea proseguono a piedi il pellegrinaggio verso Roma. Al ritorno vengono uccise da un esercito degli Unni, «il martirio delle vergini», ma con l'arrivo di Orsola appare una visione divina che fa fuggire l'intero esercito. Il sacrificio delle martiri salva i cittadini di Colonia. La via del ritorno diventa la via del martirio. Una storia che ispirerà molti pittori: famoso rimarrà il quadro del Tintoretto sulla processione delle vergini che scendono una scala in abito bianco, con la leggerezza di spiriti angelici.

Lucrezio Borsati traduce la leggenda di Sant'Orsola e delle vergini in un vademecum per le pellegrine: dedica un intero capitolo per spiegare il comportamento in processione e il perché del capo coperto. Elege come unico alloggio ammissibile per le giovani donne il monastero.

Come si è detto, già nel 1800 aumenta la presenza delle donne, e conseguentemente le prescrizioni. Gruppi massicci arrivano nelle confraternite, luoghi dove si organizzano gesti e funzioni. Di questo cambiamento resta la narrazione del cardinale Stefaneschi: «Nel Medioevo, fanciulle, le quali di giorno per virginal pudore se ne stavano in casa, riparate dagli sguardi degli uomini, e si recavano ai sacri templi dei Principi di notte, sotto la fida custodia delle matrone, adesso donne di tutte le età e di tutte le condizioni, vergini comprese, hanno il loro posto nei cortei che periodicamente affluiscono nella città eterna e che animano le cerimonie religiose»<sup>10</sup>. Donne in pericolo e fonte di pericolo, di corruzione; donne sole che decidono di viaggiare senza le scorte che competono al loro rango. Le testimonianze sono varie, per esempio sull'abbigliamento c'è chi descrive uomini e donne che indossano il sacco, oppure abiti tradizionali, tra i quali emergono i

<sup>10</sup> A cura di ANGELA GROPPi e LUCETTA SCARAFFIA, *Le Donne ai tempi del giubileo*, Skira Editore, 2000, Milano, p. 136.

copricapi delle donne e veli acconciati in vari modi, mettendo da parte cappelli e cuffie. Le donne della Compagnia della Stimate di Freccio nel 1650 vestivano di panno bigio grosso alla cappuccina, cinte con una corda e scalze. Altre « Vaghe da vedere, perché portavano sacchi allegri, et mozette di seta, vesti bellissime, che parevano tante ninfe pomposamente vestite »<sup>11</sup>. Più spesso l'occhio dei narratori si posa sulle donne definite in una miscela di umiltà e ostentazione; al contrario degli uomini che vestivano semplicemente, spesso le donne usano abiti tradizionali, che rispecchiano le provenienze geografiche ed economiche, « vestivano con ogni pompa e civiltà, ma degne di essere ammirate per la divozione e modestia, veggendosi unita con la ricchezza degli abiti la Pietà e la Religione »<sup>12</sup>.

Risale al XII secolo una delle più severe restrizioni che obbliga gli ebrei a distinguersi dal resto della popolazione con lo « sciamanno », un cerchio di panno giallo che gli uomini portavano sulla spalla e le donne sulle mantelle, verrà reiterato nel giubileo del '700.

Difficile e forse prematuro è il confronto con i pellegrini e le pellegrine del 2000<sup>13</sup>. Nel 19235 duemila giovani donne della Gioventù femminile cattolica si radunarono a Roma vestite di bianco o di nero, con il capo coperto da un velo dello stesso colore del vestito, attraversando la città, recitando e cantando salmi.

Non sempre l'anno giubilare rappresentava l'occasione del periodo (pensiamo all'Inquisizione) delle canonizzazioni, dell'abbandono temporaneo di privilegi aristocratici. L'agire strategico esercitato da Donna Olimpia Maidalchini ne è un esempio: definita come una donna accumulatrice, un'amministratrice fredda, non una benefattrice generosa. Donna Olimpia mette in discussione il ruolo tipico di devozione e carità delle donne. Sarà lei, cognata del Papa Innocenzo X, a organizzare il giubileo del 1650, nominata priora della confraternita della Trinità dei Pellegrini. Le si rimprovererà di aver introdotto nello spirito religioso un forte spirito cortigiano. Il famoso Pasquino, poeta dissacratore della Roma papale, ne scrive « Chi dice donna dice danno / chi dice femmina dice malanno / Chi dice Olimpia Maidalchini / dice, donna danno e rovina ». Fu insinuato che divenne addirittura protettrice delle meretrici durante il giubileo, in modo che, nonostante il divieto papale, potessero circolare liberamente per la città. Pasquino la elegge « Olimpia pontifex maximus ».

Donna Olimpia rimasta vedova non rallenta le sue serate, le partite a carte; della sua giovinezza si sa poco, sembra una donna di cultura essenziale, ha un modo di esprimersi sbrigativo, la sua più grande passione è

<sup>11</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>12</sup> A cura di ANGELA GROPPi e LUCETTA SCARAFFIA, *Le Donne ai tempi del giubileo*, Skira Editore, 2000, Milano, p. 142.

<sup>13</sup> Nel 1999 (gennaio-giugno) su un tot. di 3.383 pellegrine sia italiane che straniere 2.105 erano italiane e 1.278 straniere; nel 2000 (gennaio-giugno) su un totale di 4.880 pellegrine 3.103 sono italiane e 1.777 straniere. Fonte: Agenzia Romana per il Giubileo, dott. Umberto Marongiu.

il gioco, ma non include il gusto sfrenato nel vestire. Innocenzo X la nomina sua erede universale, motivo per il quale non sarà difficile comprendere l'acredine verso questa donna, e forse, scrive Marina D'Amelia «la storia del modo in cui Olimpia esercitò la sua influenza e il suo potere restano ancora in gran parte da scrivere» (...) è vero che «avvolgeva la rete del governo ecclesiastico fin nelle sue propaggini periferiche, e non solo a Roma, dove l'assenso di Olimpia sembrava indispensabile per ottenere nomine e cariche nella struttura burocratica»<sup>14</sup>.

Di frequente la decisione delle aristocratiche di prestare servizio di cura e accoglienza unendosi alle religiose, alle infermiere alle nutrici, evoca l'origine ebraica del giubileo nella sua funzione di egualitarismo sociale, di liberazione. Nel cattolicesimo si può tradurre nella conversione delle straniere protestanti, come fu il caso di Cristina di Svezia, che rinunciò al trono per diventare cattolica. Una conversione misteriosa, ancora oggi difficile da spiegare se non come conseguenza di un carattere ribelle, impulsivo, alla ricerca di nuove affermazioni.

Dopo la sua entrata a Roma siede alla destra del Papa, quando avrebbe dovuto soltanto baciare i suoi piedi e la sua mano e poi ritirarsi. La tradizione non consentiva che le donne parlassero di fronte al pontefice, ma Cristina obiettò che «li pareva qualche modo strano, che una regina prodotta in un Theatro così nobile e conspicuo avesse da presentare una persona muta». Una volta convertita al cattolicesimo si stabilì a Roma divenendo mecenate e protettrice di studiosi e artisti, fondò l'Accademia Reale, la futura Arcadia. Allieva di Descartes, assunto alla corte di Svezia, per venti anni si dedica allo studio dell'astrologia, della chiromanzia, della magia, alla ricerca della pietra filosofale. Scrive varie opere poetiche, storiche, morali, un'autobiografia, in cui molte delle cose scritte rientrano nelle massime di usanza dell'epoca. Litiga senza timori con Innocenzo XI, il quale per risanare Roma aveva chiesto ai vari sovrani di rinunciare ai rispettivi quartieri, si legge, di conseguenza, in una sua lettera: «In quanto al Papa... avete ragione di credere che la mia gioia sarebbe grande se gli accadesse di varcare la soglia dell'eternità, lo confesso. Ma... essendo Sua Santità poco incline a far del bene al genere umano, gli darà questa soddisfazione il più tardi possibile...»<sup>15</sup>. A sessantadue anni la sua attività è la stessa: alzarsi presto, coricarsi tardi, quasi sempre lo stesso numero di clisteri e di salassi. L'ambiente di corte è sempre composto di sole donne, ma se si maritavano e/o restavano incinte venivano fatte allontanare. «Un immenso desiderio di regnare», scrivono di lei i biografi, motivo per il quale tentò di tornare a Stoccolma, di salire sul trono della Polonia, per sfuggire a quelle che chiamò «vessazioni del Papa». In assenza del pontefice pensò di assumere la direzione della crociata. Per la Pasqua si veste con un sacco rosso, serve a mensa le pellegrine e lava loro i piedi. In lei

<sup>14</sup> A cura di ANGELA GROPPi e LUCETTA SCARAFFIA, *Le Donne ai tempi del giubileo*, Skira Editore, 2000, Milano.

<sup>15</sup> PIERRE DE LUZ, *Cristina di Svezia*, Dall'Oglio Editore, 1974, Milano, p. 320.

si trovano, scrive Pierre De Luz, «pregiudizi radicati, un complesso di inclinazioni intellettuali e morali quali si trovano nella maggioranza dei tiranni e dei dittatori, che per fortuna sono state da lei usate moderatamente». Nella sua autobiografia scrive «in fede mia, sono molto seccata di essere donna; ciò guasta i piaceri più dolci: se fossi uomo sarebbe tutt'altra cosa». Non si sposò mai, ebbe molti amanti e fu considerata bisessuale. Si vestiva da uomo, imprecava e bestemmiava «ho un altro difetto — aggiunge — quello di aver troppo disdegnato i piaceri del mio sesso e ciò mi ha fatto spesso sembrare peggiore di quanto non sia». Innocenzo XI fece chiudere il suo teatro dell'Arcadia, negandole ogni suo appannaggio, ma Cristina riesce a proteggere gli artisti, gli alchimisti, soccorre gli eretici, tra cui Molinos. Cristina morta viene portata trionfalmente in San Pietro.

Queste forti figure femminili, tramandate dalle leggende e dalla storia, ispirano un vario patrimonio iconografico. La Chiesa, Madre dei Cristiani, è un'immagine femminile, simboleggia l'accoglienza e la misericordia. La Carità romana, nella Controriforma, viene dipinta come una donna giovane e bella che allatta un vecchio sporco e malato.

Le donne, muse ispiratrici di creazioni artistiche e mai artiste? A noi contemporanei rimane la perplessità, il dubbio, di fronte alla domanda: «se e quali donne furono anche artiste per celebrare la Chiesa e gli anni santi».

Azzardo un chiarimento e una possibile risposta.

Per il Giubileo del 1600 Guido Reni lascia il ritratto di Santa Cecilia per la basilica dove un anno prima era stato scoperto il corpo della Santa. La basilica diviene meta di pellegrinaggio. Santa Cecilia, patrona della musica, non fu mai musicista, né compositrice, fu scelta come emblema della verginità e della conversione di una ragazza patrizia al cristianesimo.

Nel 1725 l'Università di Padova apre una discussione «Se le donne si debbano ammettere allo studio delle scienze e delle arti», venne consigliato «se la cerchia delle domestiche pareti può sembrare ad alcuna troppo ristretta all'ampiezza del suo animo, rivolgasi alla religione, e senza uscire dagli uffici che le competono come donna troverà di che appagare le sue brame»<sup>16</sup>.

Papa Wojtyla nella Lettera alle donne del 1995 scrive: «Siamo purtroppo eredi di una storia di enormi condizionamenti, che in tutti i tempi e in ogni latitudine, hanno reso difficile il cammino della donna misconosciuta nella sua dignità, travisata nelle sue prerogative. [...] Sì, è l'ora di guardare con il coraggio della memoria e il franco riconoscimento delle responsabilità alla lunga storia dell'umanità. A cui le donne hanno dato un contributo non inferiore a quello degli uomini [...] Rispetto a questa grande immensa «tradizione» femminile, l'umanità ha un debito incalcolabile». Nell'Angelus del 6/8/95 ne stimola lo studio affermando che «l'ingresso sempre più qualificato delle donne, non soltanto come fruitrici, ma come pro-

<sup>16</sup> CARMELA COVATO, *Sapere e pregiudizio*, Archivio Guido IZZI, 1991, p. 45.

tagoniste nel mondo della cultura in tutte le sue branche, dalla filosofia alla teologia, dalle scienze umane e quelle naturali, dalle arti figurative alla musica, è un dato di grande speranza per l'umanità».

In mezzo a due Giubilei, del 1600 e del 1625, una giovane musicista rinascimentale, Francesca Caccini, compone per la corte Medicea Madrigali, Ballate e una prima forma del Dramma in Musica, antecedente del Melodramma «*La Liberazione di Ruggero dall'Isola di Alcina*». La sua fama è europea, contesa tra le corti polacche e francesi, come anche quella della pittrice ritrattista sua contemporanea Sofonisba Anguissola<sup>17</sup>.

Nel 1831 Fanny Mendelssohn-Hensel compone un *Oratorio dai Quadri della Bibbia*, un'opera grandiosa, ma scoperta solo recentemente<sup>18</sup>. Una donna laica, che ha dietro di sé la vastità delle composizioni musicali di monache, mistiche, religiose<sup>19</sup>.

La musica ricorre nella parola stessa del Giubileo: Jobel era il corno di ariete suonato per celebrare l'inizio del giubileo, forse per accompagnare il cammino.

Un cammino che nello studio, nella ricerca dovrebbe conoscere e prescindere dal *genere*, per vivere ancor più consapevolmente l'occasione del pellegrinaggio «promiscuo» in cui ha luogo «l'incontro fra gruppi sociali, tribù, famiglie diverse, spesso da anni separate, che finalmente si vedono riunite nel segno della convivialità e della fratellanza, in un'atmosfera in cui cade la cesura fra gli autoctoni e gli stranieri. È anzi, in questa atmosfera quasi agapica che la figura dello straniero riemerge in tutta la sua connotazione inquietante e con tutta la sua problematica positività»<sup>20</sup>.

Perché, sosteneva Maria Zambrano, se tutti, assolutamente tutti gli uomini sono persone, allora da dove possono nascere le differenze?

Davanti ad ogni essere umano la domanda che bisogna porsi è «Chi è?» e non «Cosa è?». La sfumatura è più complessa di quanto si potrebbe credere. Hannah Arendt traducendo il racconto «Er» *Egli*, di Franz Kafka ne coglie l'essenza vitale: *Egli* occupa un piccolo spazio, la lacuna e il presente, l'attualità di un presente vissuto, l'esperienza del presente nella sua massima concretezza, ma anche fuggevolezza a cui corrisponde spesso il mutismo della storia, l'anonimato di chi vive le esperienze. Nel racconto ritorna spesso la domanda chi è «Egli?» un poeta, un filosofo, un uomo, una donna comune, un eroe, un paria? Si può morire inascoltati e invisibili, ma si può anche diventare uomini e donne d'azione e di pensiero, o lo si è potuti essere riconosciuti in vita e scomparsi nella storia.

<sup>17</sup> Cfr. ORIETTA PINESSI, *Sofonisba Anguissola*, Selene Edizioni, 1998, Milano.

<sup>18</sup> La direttrice d'Orchestra Elke Mascha Blankenburg dal 1972 si occupa di storia delle donne nella musica. In prima esecuzione ha rappresentato e pubblicato un cd dell'*Oratorio dai quadri della Bibbia* di Fanny Mendelssohn-Hensel.

<sup>19</sup> La Fondazione Patricia Adkins Chiti ha organizzato per il Giubileo del 2000 la manifestazione Donne in Musica «Il Paradosso dell'amore», a Roma e in provincia di Frosinone vengono eseguite le composizioni di mistiche e religiose.

<sup>20</sup> FRANCO FERRAROTTI, *Partire, Tornare. Viaggiatori e pellegrini alla fine del millennio*, Donzelli Editore, 1999, Roma, p. 157.

Chiedersi chi furono e come agirono le donne nella storia significa abbandonare stabili convinzioni tipiche dell'agire tragico dell'umanità lungo molteplici percorsi storici, tutt'altro che lineari e stabili. Proprio in quanto processi furono e sono mobili, e la mobilità scardina luoghi comuni, sfida ogni assolutismo del pensiero, ogni pigrizia intellettuale in cui «cova la paura della realtà umana» come scrive la Zambrano, dove stabilità, uniformità diventano sinonimi di ordine; ma ordine, in questo caso significherebbe limite, e limite vorrebbe dire esclusione.

## Bibliografia

- ANDERSON E ZINSSER, *Le donne in Europa*, Editori Laterza, 1993, Roma-Bari.
- BOELLA LAURA, *Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Edizioni Tre Lune, 1998, Mantova.
- BRIAN P. LEVACK, *La caccia alle streghe*, Laterza, 1995, Roma-Bari.
- CASTELLI, *Gli Anni Santi*, Cappelli Editore, 1949, Rocca S. Casciano.
- DE BLASI JOLANDA, *Il Giubileo. Racconto di sei secoli e mezzo 1300-1950*, Del Turco Editore, 1950, Firenze.
- DE LUZ PIERRE, *Cristina di Svezia*, Dall'Oglio Editore, 1974, Milano.
- FOSSI GLORIA, a cura, *La Storia dei Giubilei*, vol. I-IV, BNL Edizioni, 2000, Roma.
- GROPPI ANGELA E SCARAFFIA LUCETTA, a cura, *Le donne ai tempi del Giubileo*, SKIRA, 2000 Roma.
- MACIOTI MARIA IMMACOLATA, *Pellegrinaggi e giubilei*, Editori Laterza, 2000, Roma-Bari.
- PALUMBO GENOVEFFA, *Giubileo e giubilei, pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, RAI-ERI, 1999, Roma.
- PINESI ORIETTA, *Sofonisba Anguissola*, Selene Edizioni, 1998, Milano.
- PRESIDENZA DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI, *Donne 2000*, Roma, 2000.
- PRINZIVALLI VIRGINIO, *Gli anni santi (1300-1925)*, Gaetano Garzoni Provenzano Editore, 1924, Roma.
- SCARAFFIA LUCETTA e ZARRI GABRIELLA, a cura, *Donne e Fede, santità e vita religiosa in Italia*, Editori Laterza, 1994, Roma-Bari.
- SISINNI FRANCESCO, *In viaggio, pellegrinaggi e giubilei del popolo di Dio*, Città Nuova, 1998, Roma.
- ZAMBRANO MARIA, *Persona e Democrazia*, Bruno Mondadori Editore, 2000, Milano.

# IL GIUBILEO DEL 2000: IL DIALOGO

## Camminiamo insieme verso il terzo millennio

di  
+ MICHAEL L. FITZGERALD \*

Per valutare la dimensione del dialogo interreligioso nel Giubileo dell'Anno 2000 è bene distinguere tra la fase preparativa del Giubileo e la sua celebrazione effettiva. Per quanto riguarda la celebrazione stessa si dovrà parlare non solo di alcuni degli eventi a Roma, ma anche dei viaggi, o meglio, pellegrinaggi del Papa.

### 1. La preparazione del Giubileo

Il Comitato Centrale per il Giubileo istituì una commissione per il dialogo interreligioso che aveva come scopo principale la sensibilizzazione delle Chiese Locali, cioè le comunità cattoliche sparse attraverso il mondo, alla dimensione interreligiosa del Giubileo. Il grande principio seguito era il seguente: l'anno 2000, in cui si celebrerà l'anniversario della nascita di Cristo, è un avvenimento che interessa in primo luogo i cristiani. Siccome però siamo tutti membri di una sola famiglia, la famiglia umana, i cristiani avranno il desiderio di condividere la loro gioia con altri.

La commissione per il dialogo interreligioso, volendo aiutare le commissioni per il Giubileo nelle diverse Chiese locali a tenere conto delle persone di altre tradizioni religiose, ha preparato sussidi per ogni anno di preparazione. Così nell'anno di Cristo sono stati elaborati documenti su come Gesù è visto dalle altre religioni. È bene notare qui una celebrazione interreligiosa organizzata a Londra nella chiesa dei Gesuiti a Farm Street. Sono stati letti vari testi su Gesù tratti da diverse tradizioni religiose. Per l'occasione è stata pubblicata una antologia di testi (DANIEL FAIVRE et al. (a cura di) *Celebrating Jesus: a multifaith appreciation*, London 1999, 132 p.). Nell'anno dello Spirito Santo veniva presentata la nozione di Spirito (*ruah*) nella tradizione ebraica, uno studio sull'idea di spirito (*rûh*) nel Corano e nei mistici musulmani, e il concetto di Spirito negli scritti dell'indu-

\* Segretario Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

smo. Nell'anno del Padre, la commissione ha presentato vari documenti: un'indagine sulle radici bibliche ed ebraiche della nozione della paternità di Dio; una nota sulla comunità islamica e l'unità del genere umano; una presentazione dell'idea della fraternità universale secondo l'induismo classico. Si è aggiunto a questi una riflessione sulla «regola d'oro» nelle religioni del mondo.

Uno degli scopi essenziali del Giubileo essendo la conversione, la commissione ha fornito anche un articolo sulla conversione del cuore secondo l'induismo, il buddismo e l'islam.

## 2. L'assemblea interreligiosa

Il Santo Padre Giovanni Paolo II ha indicato l'anno del Padre come particolarmente propizio per sforzi speciali nel campo del dialogo interreligioso (cf. *Tertio Millennio Adveniente* 53). Si potrebbe fare menzione dell'incontro promosso in India, Yesu Krist Jayanti 2000. Persone appartenenti ad altre tradizioni religiose furono invitate a riflettere sulla persona di Gesù per capire meglio il senso delle celebrazioni cristiane durante l'anno 2000.

A Roma, seguendo le indicazioni date dal Papa, il Consiglio di Presidenza del Comitato Centrale per il Grande Giubileo dell'Anno 2000 ha affidato al Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso l'organizzazione di una Assemblea Interreligiosa. Per la sua attuazione, dal 25 al 28 ottobre 1999 il Consiglio ha richiesto l'aiuto della Comunità di Sant'Egidio e del Movimento dei Focolari.

Il tema scelto per l'assemblea era *Alle soglie del terzo millennio: la collaborazione fra le diverse religioni*. Circa 200 persone, tra cattolici, altri cristiani e seguaci di una ventina di diverse tradizioni religiose, vi hanno preso parte. Tra i cristiani c'erano degli ortodossi, degli anglicani, rappresentanti di diverse comunità protestanti (compresi i Valdesi). Più numerosi tra le persone delle altre religioni erano i musulmani (una quarantina) e poi i buddisti (una trentina). Quindici Ebrei hanno partecipato all'assemblea assieme ad un numero meno grande di indù, sikh, baha'i, zoroastriani, tenrikyo, ecc.

I partecipanti non erano sempre e solo i massimi responsabili nella loro tradizione, in quanto ci si è orientati verso una partecipazione variegata: clero/laici, uomini/donne, giovani/meno giovani. La partecipazione attiva di tutti ha contribuito al successo dell'incontro. Alcuni hanno accettato di far parte del Comitato dei Saggi (uno *steering committee* per assistere il Cardinale Arinze nel dirigere l'assemblea). Tutti hanno ascoltato con attenzione la relazione introduttiva fatta dalla Sig.ra Theresa Ee-Chooi, cattolica della Malaysia, e hanno contribuito con le loro reazioni sia nell'assemblea plenaria che nei gruppi di studio (la cui moderazione era affidata a persone di diverse tradizioni religiose). Un piccolo comitato di redazione, composto da due cattolici, un ortodosso, un ebreo, un musulmano, una buddista e uno zoroastriano ha steso un Messaggio e un rapporto finale.

Il terzo giorno i partecipanti si sono recati ad Assisi. Era il 27 ottobre, anniversario della storica Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace, indetta da Giovanni Paolo II nel 1986. La calorosa accoglienza dai Padri Francescani, le meditazioni sulla figura di S. Francesco presentate da un Frate Francescano, un musulmano e una indù, un momento di preghiera silenzioso e la visita di alcuni luoghi significativi hanno contribuito a ravvivare lo «spirito di Assisi».

Punto culminante dell'Assemblea è stata la cerimonia conclusiva in Piazza San Pietro presieduta dal Santo Padre la sera del 28 ottobre. Una grande folla si è riunita ai partecipanti a questa occasione. La musica, curata dal complesso musicale Gen Rosso, del Movimento dei Focolari, con il contributo del coro ebraico Ha-Kol, di Roma e di un coro misto di giovani cristiani e musulmani, ha contribuito all'aria festosa. Si sono ascoltate con attenzione sei testimonianze (da due cattolici, un anglicano, un ebreo, un musulmano e una indù). La lettura del Messaggio, frutto dell'Assemblea, è stata seguita da un momento di silenzio. Poi sono state accese le candele, da cinque bracieri che rappresentavano i cinque continenti. Alla luce delle candele il Santo Padre si è rivolto all'assemblea, esprimendo la sua gioia per l'incontro e riproponendo la sua convinzione che «le guide religiose hanno un ruolo importante nell'alimentare quella speranza di giustizia e pace senza la quale non vi sarà nessun futuro degno dell'umanità». Al termine del suo discorso, il Papa ha invitato tutti i presenti a scambiarsi un segno di pace. Come la luce si era diffusa nella Piazza, così ognuno era invitato a portare la pace agli altri e al mondo intero.

Le reazioni a questa iniziativa sono state generalmente positive. Un gruppo di Cattolici ha protestato contro la presenza di persone di altre religioni nella Piazza San Pietro, ma si tratta di quelli che non condividono l'apertura di Giovanni Paolo II - si erano già opposti alla giornata di preghiera ad Assisi.

Per portare a un pubblico più ampio i risultati di quest'Assemblea Interreligiosa, il Pontificio Consiglio ha curato la pubblicazione degli Atti (*Verso una cultura del dialogo*, Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, Città del Vaticano 2000; anche in francese e inglese), e una videocassetta *Camminare Insieme* (anche disponibile in francese e inglese). Inoltre il Consiglio ha preparato un volumetto con lo stesso titolo *Camminare Insieme*, che offre una breve presentazione delle diverse tradizioni religiose, con diversi discorsi del Papa Giovanni Paolo II sul dialogo interreligioso (Il libretto, in tre edizioni linguistiche, francese, inglese e italiano, è disponibile presso la Libreria Editrice Vaticana).

### 3. Il pellegrinaggio del Papa

Il pellegrinaggio fa parte del Giubileo, e nell'Anno 2000 il Santo Padre si è fatto lui stesso pellegrino. Voleva recarsi in Iraq, ad Ur dei Caldei, da dove è partito Abramo rispondendo alla chiamata del Signore. Impedito nel realizzare il suo progetto, Giovanni Paolo II ha presieduto una comme-

morazione spirituale di Abramo, nell'Aula Paolo VI in Vaticano, il 23 febbraio. Per questa cerimonia è venuta a Roma una piccola delegazione di ebrei, cristiani e musulmani della *Fraternité d'Abraham*, di Francia. Erano contenti di essere presenti, anche se un musulmano si è lamentato del silenzio assoluto su Ismaele. Forse si potrebbe rispondere che il modo di leggere la vita di Abramo è diverso secondo le tradizioni e in questa occasione ci si è sforzati di trovare un terreno comune.

L'indomani, 24 febbraio, il Santo Padre è partito per l'Egitto, sulle tracce di Mosé. Nel suo seguito c'era anche S.E. il Cardinale Arinze, Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. L'accoglienza del popolo egiziano, a maggioranza musulmana, è stata veramente calorosa. Il programma comprendeva una visita ad al-Azhar, uno dei più prestigiosi istituti islamici nel mondo. Il Santo Padre è stato ricevuto in maniera molto cordiale da Sua Eccellenza Mohammed Sayed Tantawi, Sheikh al-Azhar, e da tutte le autorità dell'istituto. In seguito, il Comitato Misto per il Dialogo, stabilito in 1998 tra il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e il Comitato Permanente di Al-Azhar per il Dialogo con le Religioni Monoteiste, ha deciso di considerare il 24 febbraio come Giorno del Dialogo, e di tenere il suo incontro annuale in quella data.

Anche nel viaggio di Giovanni Paolo II in Terra Santa l'aspetto del dialogo interreligioso non è mancato. Di nuovo un popolo a stragrande maggioranza musulmana, questa volta della Giordania, si è mostrato entusiasta nell'accogliere l'illustre pellegrino. Il Santo Padre ha lodato il popolo giordano per le sue qualità di ospitalità e di apertura. Durante il viaggio in Terra Santa ci sono stati incontri con le autorità, non solo politiche ma anche religiose. Così Giovanni Paolo II ha potuto incontrare i Rabbini Capi di Gerusalemme e, visitando il *Haram al-Sharif*, il Mufti di Gerusalemme. Si è tenuto un incontro interreligioso al centro Notre Dame. La dichiarazione fatta dal rappresentante ebraico che Gerusalemme è la capitale d'Israele, e che il Papa sarebbe in favore di tale posizione (affermazione del tutto gratuita e senza fondamento) ha provocato il dissenso dei Palestinesi presenti e il ritirarsi del rappresentante dell'Islam. Tutto ciò ha dimostrato quanto sia difficile il dialogo in questo periodo, anche quando la buona volontà non manca. Ma sono indimenticabili i gesti del Santo Padre: la sua visita al memoriale della Shoah, il mausoleo di Yad Vashem; la visita al campo dei profughi palestinesi a Dheisheh; la preghiera al Muro Occidentale, dove ha lasciato il testo della sua preghiera di perdono per l'antisemitismo dei cristiani.

#### 4. La Giornata del Perdono

Il 12 marzo, prima domenica della Quaresima, il Papa Giovanni Paolo II ha presieduto la Santa Messa nella basilica di San Pietro. La cerimonia era particolare in quanto includeva delle domande di perdono. Il Papa aveva già scritto nella *Tertio Millennio Adveniente*: «È giusto pertanto che, mentre il secondo Millennio del cristianesimo volge al termine, la Chiesa

si faccia carico con più viva consapevolezza del peccato dei suoi figli nel ricordo di tutte quelle circostanze in cui, nell'arco della storia, essi si sono allontanati dallo spirito di Cristo e del suo Vangelo». Aggiungeva che la Chiesa «non può varcare la soglia del nuovo millennio senza spingere i suoi figli a purificarsi, nel pentimento, da errori, infedeltà, incoerenze, ritardi. Riconoscere i cedimenti di ieri è atto di lealtà e di coraggio che ci aiuta a rafforzare la nostra fede, rendendoci avvertiti e pronti ad affrontare le tentazioni e le difficoltà dell'oggi» (n. 34). Nella cerimonia a San Pietro sono state formulate sette richieste di perdono, indirizzate a Dio. Una di queste preghiere riguardava direttamente i peccati di antisemitismo. È questa preghiera che Giovanni Paolo II ha depositato al Muro Occidentale (il cosiddetto «Muro dei Pianti») durante la sua visita a Gerusalemme. Alcuni Musulmani si sono offesi dell'attenzione, eccessiva ai loro occhi, data agli Ebrei, e per la mancanza di una menzione esplicita delle Crociate. Si potrebbe commentare qui che la questione delle Crociate è complicata. Riguarda non solo i rapporti tra cristiani occidentali e musulmani, ma anche i rapporti con i cristiani orientali. In ogni caso, nella giornata del perdono si è fatto cenno dell'uso della forza al servizio della verità.

## **5. Giornata Mondiale della Gioventù**

Durante la Giornata Mondiale della Gioventù, in agosto, è stata notata la presenza di giovani di altre tradizioni religiose. Il Movimento Focolare ha invitato un buon numero di amici buddisti, ebrei, indu e musulmani. Hanno partecipato in modo particolare al Gen Fest organizzato dai Focolarini allo Stadio Flaminio. Hanno avuto un incontro con il Cardinale Arinze e con S.E.Mons.Fitzgerald, Presidente e Segretario del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Anche altri gruppi avevano incluso nel loro numero giovani di altre religioni. Tutti sono stati contenti di essere presenti a Tor Vergata con il Santo Padre.

## **6. Giornata per i Rapporti tra Cristiani ed Ebrei**

La celebrazione di questa Giornata era fissata per il 3 ottobre. Erano previsti degli interventi di un Rabbino e di un ecclesiastico cattolico, con un intermezzo di musica secondo la tradizione ebraica. Come è ben saputo, la Giornata veniva annullata, a causa del desiderio degli Ebrei di non impegnarsi in quel momento. Due sembrano essere le cause di questa decisione, la Beatificazione di Pio Nono, avvenuta la prima domenica di settembre, e la pubblicazione per la Congregazione per la Dottrina della Fede della Dichiarazione *Dominus Jesus*. Il Segretario della Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo ha dichiarato che è difficile fare il dialogo se una delle parti manca.

## 7. Iniziative spontanee

Durante tutto l'anno, per loro iniziativa spontanea, molti gruppi di altre tradizioni religiose si sono associati agli eventi giubilari. Già alla cerimonia conclusiva dell'Assemblea Interreligiosa erano presenti centinaia di persone, ebrei della comunità ebraica di Roma, buddisti da diverse zone d'Italia e persino dal Giappone, musulmani dagli Stati Uniti. Molti altri hanno partecipato all'apertura della Porta Santa, alle celebrazioni dell'Epifania o della Pentecoste, oltre che a molte Udienze Generali. Non sono venuti per motivi turistici, ma con il desiderio di partecipare spiritualmente ad eventi che sentivano importanti anche per loro.

## Conclusione

Il messaggio di Gesù Cristo è universale. « Con l'incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo », dice il Concilio Vaticano Secondo nella *Gaudium et spes* 22, una affermazione che Giovanni Paolo II ha ripreso in diversi suoi scritti. Il Giubileo dell'Anno 2000, aiutando i cristiani ad accogliere questo messaggio, ha incoraggiato una maggiore apertura verso gli altri e così ha contribuito allo sviluppo del dialogo inter-religioso.

## Lasciamo parlare i fatti

di  
PUPA GARRIBBA \*

Ho assistito come attenta osservatrice al Giubileo 2000, evento squisitamente cattolico romano molto diverso nella forma e nella sostanza dal Giubileo ebraico, dal quale pretende di discendere; non viene a caso la dichiarazione al mensile «Shalom» di Amos Luzzatto, presidente dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, secondo cui «il Giubileo», così come è vissuto e proposto dal mondo cattolico, «non interessa più di tanto noi ebrei». Per comprendere meglio questa presa di distanza del mondo ebraico, anche da chi è più disposto al dialogo, vale forse la pena di approfondire il significato della ricorrenza ebraica così come è descritta nella *Torà*, il Pentateuco, con il nome *Jovel*.

La parola ebraica *Jovel* che deriva da *joval*, montone, ha uno stretto collegamento con il suono del corno citato in Levitico 25,9. Scrive l'ebraista Lea Sestieri in un suo saggio dedicato al Giubileo ebraico («Il Portavoce» 5-6, 1999) che il corno potrebbe essere collegato al montone sacrificato da Abramo al posto del figlio Isacco, così come è descritto in Genesi 22; secondo poi l'interpretazione fornita dal *midrash*, uno dei due corni del montone ha suonato sul monte Sinai, l'altro suonerà al momento della venuta del Messia. La proclamazione di *Jovel* avveniva con il suono dello *Shofar* — strumento a fiato ricavato da un corno di montone che emette suoni modulati ora gravi, ora acuti, ora simili a sospiri — ogni 50 anni durante *Kippur*, giorno dedicato alla riflessione, al digiuno, al pentimento in attesa del giudizio divino. Insieme al Sabato e all'Anno Sabbatico, esso faceva parte di tre momenti, concatenati tra loro dal numero sette, intesi a favorire l'avvento dell'era messianica che, dice la tradizione, «anche se tarda, arriverà».

Spiega il rabbino-capo di Milano Giuseppe Laras nel suo saggio «Il Giubileo nella tradizione ebraica» (Lettera Internazionale n. 53, luglio-settembre 1997) che il Sabato rappresenta l'interruzione del ciclo lavorativo

\* Già direttore di «Kamenu», è redattrice di «Confronti», corrispondente dei «Cahiers Bernard Lazare». Collabora con il Centro di Cultura ebraica di Roma, con la Shoà Foundation di Los Angeles, e con l'ANED, Associazione Nazionale ex-deportati di Roma. A sua cura *Feste ebraiche e Simboli ebraici* (Com-Nuovi Tempi).

settimanale e la possibilità di superamento della schiavitù materiale quotidiana; che l'Anno Sabbatico porta con sé il divieto di lavorare la terra e la remissione dei debiti a favore dei debitori; che il Giubileo, anno di libertà per la terra e per l'uomo, conferma il divieto di lavorare la terra e proclama la cessazione dei debiti, dei crediti e dei diritti acquisiti, della schiavitù. Gli studiosi Franco Segre e Gilberto Bosco osservano nel saggio «Il Giubileo ebraico» («HaKeillah» n. 2, 1999) che nel corso degli anni la fattibilità di *Jovel* è stata compromessa proprio dalla ricchezza di precetti legati al rapporto interpersonale, al luogo, al tempo, allo spazio. L'attuazione delle norme specifiche ha sempre incontrato notevoli difficoltà; non si sa neppure se esse siano mai state veramente applicate, perché secondo i Maestri ciò può avvenire se tutti gli ebrei vivono nella terra di Israele delimitata dai confini biblici (già la sola scomparsa di dieci delle dodici tribù, fatta eccezione di quelle di Giuda e Beniamino, ne rendeva problematica l'osservanza). Ha rilevato ancora Lea Sestrieri che, prima della Diaspora, secondo un computo teorico avrebbero potuto essere celebrati sette Giubilei (secondo altri sarebbero stati diciassette); sembra invece che l'Anno Sabbatico sia stato regolarmente celebrato prima e dopo l'esilio. In fondo, è ancora un suo commento, il settimo Anno Sabbatico può essere considerato giubilare anche se non tutte le prescrizioni coincidono.

Franco Segre e Gilberto Bosco spiegano, sempre nel saggio citato, che il significato del Giubileo nell'ebraismo può essere efficacemente sottolineato dalle parole-chiave **ritorno** e **libertà**. *Jovel* infatti annuncia una profonda riforma sociale: nel momento del ritorno spirituale, viene proclamata la libertà degli individui che si ottiene attraverso due altri ritorni — il ritorno della terra ai possessori originari indipendentemente da qualsiasi vendita effettuata nei 50 anni precedenti, e il ritorno alla libertà e alla propria famiglia da ogni condizione di schiavitù. Emerge così in tutta la sua evidenza il principio del limite, che è fondamentale nel pensiero ebraico e che deve accompagnare e caratterizzare le creature: il tempo deve essere consacrato e non sfruttato, le risorse naturali devono essere usate con moderazione e non saccheggiate.

In quest'ottica, il Giubileo cattolico romano del 2000 mi è apparso avulso dalla tradizione biblica, alla quale tuttavia ha cercato di agganciarsi fino dal suo solenne e scenografico annuncio con il «corno» di elefante suonato da africani in costume tribale, che nulla aveva in comune con l'asiatico e simbolico corno di ariete della tradizione. Chi si aspettava il tempo del silenzio, della sospensione del giudizio è stato amaramente deluso; a me è apparso soprattutto il tempo della spettacolarità, della pubblicità, della magia, della fretta, dello spreco, del chiasso, nonché dell'ostentazione del potere e della ricchezza. Come hanno dimostrato i tartufi e il caviale ritenuti a quanto pare cibi di sicura matrice cattolica a differenza dell'hamburger, simbolo peccaminoso del «rapporto individualistico tra uomo e Dio instaurato da Loreto», secondo quanto troviamo scritto nel quotidiano «Avvenire». Tartufi e caviale accuratamente scelti dal Vaticano, in aggiunta all'offerta di un Santo Patrono, per solleticare a tavola il palato dei politici accorsi in occasione del loro Giubileo: soprattutto dall'Italia

che si vorrebbe laica, anche se a rappresentarla è un ministro degli Esteri uso a gettarsi prono alle ginocchia del Papa senza curarsi dell'incarico che riveste. (Un inciso: il Giubileo 2000 ci ha insegnato che noi valiamo in quanto rientriamo in ben precise categorie, fermo restando che resta esclusa quella delle lesbiche e dei gay pur credenti e praticanti, contro i quali sono state scagliate accuse incredibili).

Aggiungo ancora il fastidio provato, nel corso dell'intero Giubileo, per l'enfaticizzazione di ogni minimo dettaglio grazie alla straordinaria copertura dei mass media concordata, soprattutto per quanto riguarda la RAI, fino nei più insignificanti particolari. Mi riferisco ai mass media italiani, bene inteso; perché lo stesso evento, ad esempio il pellegrinaggio papale a Fatima, in Italia ha fatto correre fiumi d'inchiostro e occupato larghi spazi nei telegiornali, mentre in Portogallo è stato trattato con sobria e calibrata attenzione. Per non parlare poi della cronaca sulla presenza allo stadio del Foro Italico dell'anziano Pontefice, cronaca che quanto a piaggeria ha superato tutti i limiti: secondo i cronisti, infatti, l'insolito tifoso «non ha perso neppure una fase di gioco» quando invece i telespettatori hanno potuto osservare, con tutta calma e in diretta, il suo lungo e comprensibile sonnellino ristoratore. Voglio soffermarmi ancora sulla copertura del Giubileo da parte dei mass media nostrani: nel timore che si potesse perdere il benché minimo dettaglio, il solo servizio pubblico ha dedicato 400 ore di televisione all'evento in Italia, e 550 ore di trasmissione in radio; naturalmente escludo dal computo la trasmissione settimanale della messa che, nel corso dell'anno 2000, contrariamente alle consuetudini che prevedono un continuo ricambio, è stata quasi sempre officiata dal Pontefice in persona forse per il timore che i telespettatori ne dimenticassero le sembianze durante sia pur brevi blackout.

Il messaggio che ne è scaturito, ha osservato il saggista Federico Coen, è quello di una Chiesa imperiale che cerca di imporre la sua verità al mondo intero attraverso la sua organizzazione verticistica, e usando Roma come palcoscenico offerto in modo così esclusivo da rendere quasi impossibile la recita di altri copioni. Questa pervicace copertura dei mass media ha messo in allarme anche l'autorevole pedagogista Clotilde Pontecorvo che, nel corso di un convegno dedicato a «Il Giubileo del potere», ha messo in guardia sulle conseguenze in campo educativo dell'esposizione di parametri e oggetti ecclesiastici, ossessiva al punto da sfiorare l'idolatria. Come darle torto, dopo aver visto lo stendardo di Padre Pio brandito come baluardo da masse di fedeli ostili alla demolizione di case abusive nella Valle dei Templi ad Agrigento; spero che questi non sia i frutti tanto auspicati da Monsignor Sepe, l'infaticabile regista dei dodici mesi giubilari.

Il Giubileo 2000 ha rappresentato anche il tempo dell'accaparramento per i tentativi, spesso coronati da successo, di affermare in tutti i campi una specifica identità cattolica. Non sempre però tutto è filato liscio: ne sa qualcosa il gruppetto di scienziati di sicura fede cattolica che ha tentato inutilmente, all'Enea della Casaccia a Bracciano, di mettere la ricerca e il pensiero scientifico sotto la protezione della Chiesa cattolica e della Madonna, definita «sede della sapienza». Come se la collocazione di una sta-

tua, all'ingresso di impianti e laboratori, potesse azzerare la storia della Chiesa gravemente punitiva proprio nei riguardi della cultura scientifica e filosofica. «Peccato», ha commentato un ricercatore cattolico che ha preferito mantenere l'anonimato, «la protezione della Madonna pareva opportuna date le difficoltà economiche ed amministrative dell'Enea e della ricerca italiana».

Ho notato in molti casi che i contenuti, che pure c'erano, sono stati soffocati dalla smania di gigantismo, dalla religione della scenografica secondo una definizione altrui che trovo efficace. Scaricati da pullmann, aerei e treni speciali; invogliati da prezzi scontati sul vitto; con alloggio garantito durante l'estate nelle scuole requisite nonostante le vibranti proteste di docenti, studenti e genitori; usufruendo di mezzi di trasporto e musei gratuiti (esclusi quelli Vaticani), legioni di turisti e/o pellegrini intruppati hanno invaso Roma talvolta ignari delle ragioni di fondo del loro viaggio (bastava interrogarli per rendersene conto). E i tanto osannati giovani giunti per il Giubileo, alla prova dei fatti si sono dimostrati simili ai loro coetanei che avevano scelto programmi diversi, se si tiene conto delle cronache che hanno descritto con dovizia di particolari un immenso tappeto di preservativi lasciati a Tor Vergata dopo il bivacco. Con buona pace della castità prematrimoniale che è andata presto a farsi benedire, come testimoniano le lettere dei «Papa-boys» pubblicate dai quotidiani a conferma degli amori nati e consumati a Tor Vergata. A vederlo senza il paraocchi della adulazione, un comportamento ben poco coerente se si considera che si trattava degli stessi giovani che ore prima aveva preso d'assalto i 200 confessionali all'aria aperta, allestiti in aggiunta a quelli numerosissimi delle basiliche e delle chiese di vecchia e recentissima costruzione.

È stato anche documentato che una intraprendente organizzazione malavitosa dell'Europa orientale ha colto la ghiotta occasione di un allettante pacchetto giubilare, che includeva anche facilitazioni sui visti d'ingresso, per introdurre agevolmente in Italia ragazze minorenni da avviare sul mercato della prostituzione. Cosa non si può fare, se si ha a disposizione un Giubileo da usare come grimaldello? Si può ad esempio commissionare appositamente per il raduno dei giovani a Tor Vergata una gigantesca croce alta 37 metri, larga circa 10 metri, del peso di 50 tonnellate. Quindi, a manifestazione conclusa, domandarsi che fare di questo ingombrante elemento scenografico definito con orgoglio il più alto d'Europa e uno dei più imponenti del mondo, e pensare di stabilirne l'utilizzo attraverso un sondaggio tra gli studenti di Tor Vergata, in buona parte ciellini, che decidono — guarda caso — di lasciarlo svettare in mezzo al loro campus. Nessuna domanda in proposito è stata rivolta ai cittadini romani, quasi che Tor Vergata fosse un'entità statuale a sé stante come la Repubblica di San Marino, o meglio la città del Vaticano a cui personalmente farei dono di questa megacroce per rispettare, a fatti e non a parole, la laicità dello Stato.

Laicità dello Stato, tra l'altro, a cui tengono anche molti cattolici credenti e praticanti. In fondo, nei lunghi mesi in cui Roma è rimasta ostaggio del Giubileo, ad essere particolarmente penalizzati sono stati proprio loro che sanno come dietro il volto particolarmente arrogante della loro Chiesa

si nasconda una profonda debolezza. Sono stati proprio i cattolici credenti e praticanti a percepire subito, e a sottolineare, le pesanti sconfitte subite dalla linea politica di Woytila su due dei grandi temi che dovevano caratterizzare l'anno giubileare: la cancellazione del debito dei paesi del Terzo Mondo, e della pena di morte. In quest'ultimo caso, tra l'altro, mi domando come il Pontefice non abbia sentito imbarazzo nell'esigere la cancellazione di quello che nel catechismo della sua Chiesa viene considerato un diritto e un dovere: infliggere per l'appunto la morte, sia pure in caso di necessità.

In una lucida e sofferta analisi, Nino Cascino che si è dichiarato credente e praticante, ha indicato al folto pubblico presente al convegno «Il Giubileo del potere» i segnali di debolezza della Chiesa cattolica nei confronti del mondo esterno, ma anche al proprio interno. La Chiesa, ha ricordato Cascino, si mostra arrogante verso i poteri civili e va alla ricerca di leggi che reprimano tutto quello che concerne la libera ricerca della sessualità, soprattutto da quando non è più ascoltata; finge di ignorare che l'IRC, insegnamento della religione cattolica nella scuola statale, è stata la sconfitta della catechesi nelle parrocchie; vuole dimenticare che le sue scuole sono in rosso profondo da quando è drasticamente diminuito il numero di preti e suore docenti a causa della galoppante crisi di vocazioni. Ancora Cascino ha fatto notare come un'impenetrabile corazza impedisca di far uscire all'esterno i forti segnali di dissenso interno; uno squarcio, incredibile a dirsi, l'ha aperto il cardinale Biffi che si è lasciato sfuggire nel bel mezzo della sua crociata contro l'Islam: «Di là c'è una fede, sballata ma c'è; di qua c'è il nulla».

Anche sul nulla si può costruire qualcosa; con l'occasione mi permetto di suggerire un modo semplice per iniziare a recuperare i valori cristiani: rinunciare, ad esempio, ai simboli pagani come l'albero di 28 metri innalzato per settimane in mezzo a Piazza San Pietro che, imponente e presuntuoso, ha ricordato ai passanti la Carinzia di Jorg Haider e il suo programma infarcito di xenofobia, razzismo, antisemitismo. Oltretutto il Vaticano avrebbe evitato l'imbarazzante e contestata «udienza pastorale» concessa dal Papa ad Haider e alla sua delegazione, se avesse deciso di rinunciare all'abeto proprio in occasione del Giubileo: mettendo fine alla strage di superbi esemplari, altissimi, giovani e nel pieno vigore vegetativo, dei veri monumenti della natura, come li ha descritti Adriana Zarri («Manifesto», 17 dicembre 2000). Una decisione del genere non solo avrebbe dato l'avvio al recupero di autentiche tradizioni cristiane, ma avrebbe fornito un ottimo esempio per milioni di italiani abituati a considerare gli abeti natalizi come oggetti usa-e-getta, senza tenere conto che essi rappresentano una preziosa risorsa per l'umanità. Ritengo sia stata una buona occasione sprecata, che avrebbe permesso il recupero di un rapporto corretto con la natura: natura che nei fatti si difende con la piantagione di alberi, non con la loro distruzione.

Voglio solo fare pochi cenni alle attuali difficoltà di relazione del mondo ebraico con il Vaticano. Tuttavia come ebrea, cittadina italiana ed europea, non posso fare a meno di esprimere amarezza per l'intromissione di

Papa Woytila nel problema politico del conflitto arabo-israeliano, che potrebbe anche aver inciso sul deteriorarsi della situazione. Non posso che rammaricarmi per la contestata beatificazione di Pio IX, «un pontefice che dopo aver concesso agli ebrei una provvisoria libertà, li ha nuovamente rinchiusi nel ghetto ed ha creato un sistema di pensiero ed un atteggiamento contro le minoranze, contro il progresso e la libertà di pensiero, che ha provocato grosse ferite non ancora guarite nel corpo della comunità ebraica».

Accosto queste riflessioni del presidente dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane Amos Luzzatto («Sorgente di vita» e «Protestantesimo», 3/9/2000) a quanto ha scritto Pietro Scoppola, storico e politico cattolico: «La posta in gioco... è grossa: non solo i rapporti tra laici e cattolici, ma i rapporti tra le diverse chiese cristiane, e della Chiesa cattolica con il mondo ebraico sono stati rimessi in discussione: l'ombra lunga dell'intransigenza di Pio IX sembra stendersi come una minaccia su tutti i grandi progressi che su questi temi si sono compiuti in più di un secolo di storia» («Repubblica», 5/9/2000). E concludo l'argomento con le valutazioni del laico Raffaele Laporta pubblicate sulla rivista «Il Ponte», in cui si è domandato come Woytila non potesse «immaginare i veleni seminati tra noi associando Pio IX nemico dell'unità nazionale e Giovanni XXIII, che aveva unito idealmente l'Italia intorno a sé», e con le considerazioni del pastore Giorgio Bouchard che ha espresso la preoccupazione degli evangelici «in quanto nel "Sillabo" Pio IX condanna esplicitamente l'uguaglianza delle grandi religioni» («Sorgente di vita» e «Protestantesimo», 3/9/2000).

Sorvolo sulla «Dominus Jesus», che è stata oggetto di vivaci prese di posizione: posso solo aggiungere che la considero un vero e proprio macigno sulla strada del dialogo, anche se sembra sia stata redatta per l'uso interno di una Chiesa in forte difficoltà nonostante il suo sbandierato trionfalismo; non intendo commentare ulteriormente la conferenza-stampa del Cardinale Biffi sui pericoli dell'immigrazione islamica in Italia, e la difesa d'ufficio di Papa Woytila; non desidero spendere troppe parole sul Convegno di Rimini di «Comunione e Liberazione» con l'attacco violento al Risorgimento, e neppure sulle continue intromissioni vaticane rispetto alle decisioni prese democraticamente dal nostro Parlamento, quasi si volesse ridurre il nostro paese ad un enclave pontificia nel cuore dell'Europa moderna.

Lasciando parlare i fatti, come sistematica osservatrice dei dodici lunghi mesi del Giubileo 2000, non posso che esprimere insoddisfazione, delusione e rammarico per una buona occasione perduta, nell'ottimistica attesa di tempi migliori.

## Le due anime del Giubileo

di  
GIOVANNI FRANZONI \*

Ringrazio padre Joos (cfr.) e anche Paolo Naso perché mi hanno veramente spianato la strada. Padre Joos soprattutto in quella parte in cui ha parlato della problematizzazione intorno al Giubileo avvenuta nel '75, anzi esattamente nel '73 quando cominciò a parlarne Paolo VI che si interrogò sul fatto stesso della possibilità e dell'attualità di indire un Giubileo dopo il Concilio Vaticano II e l'attenzione ai rapporti ecumenici che con esso si erano aperti e approfonditi. È noto infatti che proprio la prassi delle indulgenze e lo scandaloso mercato che ad essa era connesso nel XVI secolo era stato alla radice della nobile insurrezione morale di Lutero. Un rilancio della pratica dell'indulgenza in occasione del giubileo avrebbe potuto riaprire vecchie piaghe.

La domanda era retorica e Paolo VI si rispose da solo dicendo che comunque valeva la pena di celebrarlo: soltanto avrebbe avuto riferimento alla dottrina biblica cioè avrebbe dovuto trarre spunto dal giubileo ebraico ordinato nella Bibbia al capitolo 25 del libro del *Levitico*.

È chiaro che con questo si apriva una revisione, andava per così dire un po' in sordina tutto il tema del pellegrinaggio e delle indulgenze mentre il tema fondamentale diventava la *riconciliazione* interpretando, in modo ad essa funzionale, i tre grandi comandamenti biblici legati ai giubilei: il riposo della terra, la liberazione degli schiavi e il condono dei debiti. Poi, quasi polarizzando i contenuti del Giubileo tradizionale — quello per intendersi inventato nel 1300 da Bonifacio VIII, incentrato essenzialmente sull'autoreferenzialità della Chiesa cattolica e del papato — con una apertura del dialogo, dell'accoglienza, dell'assunzione dei problemi riguardanti la giustizia sociale nel mondo già, per così dire, Paolo VI predispose una comprensione di quello che intendo con questo titolo: *Le due anime del Giubileo*. Sotto una unica espressione infatti ci si riferisce alla possibilità

\* Licenza in Filosofia alla Università Gregoriana e in Teologia all'Ateneo di S. Anselmo, monaco benedettino, Abate Ordinario di S. Paolo, ha partecipato alla 3ª e 4ª sessione del Concilio Vaticano II. Dopo il conflitto con i vertici vaticani è entrato in politica come esponente di sinistra. Tra le sue pubblicazioni, *La terra è di Dio, Il mio regno non è di questo mondo, Il diavolo è mio fratello, Farete riposare la terra, Giobbe, Anche il cielo è di Dio*.

di due eventi ben diversi. Il giubileo ebraico, che così si chiamava dal suono dello *jobel*, un corno di ariete, che indicava il grande anno della liberazione della terra ogni cinquanta anni e il giubileo che prende spunto da una iniziativa di Bonifacio VIII che nel 1300 indice un anno di concessione della indulgenza plenaria ai pellegrini che avessero visitato piamente le basiliche sacre alla memoria degli Apostoli Pietro e Paolo.

Il Giubileo ebraico, e quindi biblico, si radica sull'ordinamento divino del Sabato. Perché nell'ordinamento sabbatico ebraico l'anima è una sola, è essenzialmente un riconoscimento della maestà divina, quindi di una forte affermazione che, su questa terra, l'uomo non possiede arbitrariamente e individualisticamente i beni ma deve riconoscere sempre la sua condizione di figlio che rispetta il creato e tutte le creature per costruire un rapporto corretto dal punto di vista morale con la realtà, con le cose, con le proprietà, coi beni di vita e con la vita stessa. Questo è importante a dirsi, perché in questi ultimi giorni si è detto che il giubileo biblico è utopico; ma che cosa non è utopico delle istanze etiche delle scritture? anche quando Gesù dice: *Bisogna scegliere fra Dio e Mammona* fa una affermazione utopica. Fra i suoi discepoli alcuni sono stati radicali in questa scelta, ma molto spesso si sono contraddetti e hanno trasformato in utopia e in perfezione spirituale ciò che era comandamento essenziale. Quindi io non mi permetterei di considerare utopico il Giubileo della Torah per il fatto che nel corso dei secoli e dei millenni è stato praticato in modo incostante e in modo forse insufficiente. Se è mera e inattuabile utopia il giubileo ebraico, è mera utopia anche il messaggio evangelico.

Anche il Giubileo di Bonifacio VIII ha un'anima sola e fino a Paolo VI, il Giubileo proclamato dei romani pontefici ha le caratteristiche dategli da Bonifacio VIII. Questo papa, su pressione popolare, a due mesi di distanza dall'inizio del XIV secolo indice l'Anno della indulgenza plenaria. Si può formalmente pensare che egli debba otturare una falla aperta dal suo predecessore Celestino V che aveva concesso un'indulgenza, la famosa perdonanza aquilana con una bolla pontificia (la *Inter sanctorum mirabilia*) per dare ricchezza spirituale ai poveri che non avevano la possibilità di espiare le pene relative al peccato con ricchi donativi alle chiese o di andare alla crociata che si era chiusa da qualche anno con la caduta di S. Giovanni D'Acri in mano dei mamelucchi. Nessun principe cristiano si era poi ancora assunta la responsabilità di andare armato a liberare il santo sepolcro e di lucrare così l'indulgenza.

Era sorto quindi un acceso desiderio di pacificazione, di purificazione e di spiritualità. Il movimento degli spirituali nato da una deriva del Francescanesimo (Jacopone da Todi, Angelo Clareno e lo stesso Pietro del Morrone che diventerà Celestino V), si pone in quest'area un po' di rifondazione di una Chiesa spirituale nei confronti di una Chiesa carnale, infeudata.

Il primo atto di Bonifacio VIII, succeduto a Celestino V, nella bolla *Sicut plurimorum assertio*, fa un gesto ben preciso di chiaro sapore politico, revoca immediatamente l'indulgenza. È strano che noi ci troviamo di fronte a questa posizione colui che è la pietra fondante del secondo tipo di Giubileo che ignora completamente la Bibbia. Ha un'insita contraddi-

zione con una facilitazione dell'indulgenza perché dice che le indulgenze concesse da Celestino V hanno portato a una corruzione dei costumi e a dei crimini, addirittura. Quindi lui inizialmente è su questa posizione. Quando però si risolve, su pressione popolare, come è documentato dalle cronache del cardinale Stefaneschi, perché il popolo romano premeva alle porte delle basiliche, anche con disordini e vittime, per avere l'indulgenza dato che l'anno era il '300 e finiva per così dire un determinato tempo, dal punto di vista dell'immaginario cristiano, ecco concede l'indulgenza ma con una caratteristica ben particolare. Mentre Celestino V la concede all'Aquila, la decentra, la *deromanizza*, Bonifacio VIII indice il giubileo per rilanciare Roma, per rilanciare il papato che veniva da un periodo di vacanza di oltre due anni. Anche quindi il Giubileo di papa Bonifacio VIII, anzi l'anno santo per essere più precisi, ha un'anima sola e questo va costantemente fino a Pio XII.

Perché parlare di due anime? Perché come è stato già detto da coloro che mi hanno preceduto, a un certo punto si è cercato di contemperare l'esigenza ecumenica con la vecchia tradizione del pellegrinaggio a Roma, così come era il Giubileo di stile bonifaziano, totalmente autoreferenziale, per ridare vigore alla Chiesa cattolica romana e creare degli eventi di spiritualità per il popolo cattolico consumatore di grazie e di benefici. L'esigenza di dare al giubileo un contenuto biblico non è solo in Paolo VI. Fu inizialmente presente anche nei messaggi di Giovanni Paolo II. Vorrei citare un documento che per me è estremamente interessante anche se non è di alto livello, non è un'enciclica, non è una bolla: è un messaggio. Per la giornata della pace del 1998 Giovanni Paolo II scrive un messaggio che veramente è testimonianza della volontà di restituire un'anima biblica al Giubileo. Dopo aver esordito sul tema già in passato più volte affrontato che non si può costruire la pace senza la giustizia, tema ricorrente in tutti i documenti sulla giustizia negli ultimi decenni, nel punto 8 del messaggio Giovanni Paolo II parla del Giubileo e qui con massima sorpresa si scopre che non c'è una parola né sul pellegrinaggio a Roma né sulle indulgenze. Il contenuto del Giubileo, secondo questo documento pontificio, sarà esclusivamente biblico. Parla appunto dei doveri, della responsabilità di tutta la comunità cristiana nei confronti dei poveri, di tutti coloro che hanno assunto il carico dei doveri di giustizia e di carità nei confronti dei popoli, e qui lui cita un documento del Concilio Vaticano II, quello nei confronti dei laici (la *Apostolicam actuositatem*), dicendo: «ci si guardi bene dal dare ai poveri a titolo di carità ciò che ad essi è già dovuto a titolo di giustizia». Affermazione estremamente importante, giacché spesso nel mondo cattolico si confonde l'esigenza di giustizia per rispondere al grido dei poveri e degli oppressi che hanno *fame e sete di giustizia*, con la virtù della carità che deve essere totalmente pura e gratuita. Poi prosegue appunto citando i temi biblici del condono dei debiti e dell'affrancamento degli schiavi, anzi lo allarga perché di per sé, in questo bisogna essere onesti, nel libro 25 del *Levitico* si parla dell'affrancamento degli schiavi ebrei ed è giusto che il comandamento sia allargato a tutti. Era un gradino necessario perché uno deve prima affrancare gli schiavi del proprio popolo, però il

papa lo allarga in un'altra prospettiva parlando della liberazione da ogni forma di schiavitù e lo stesso parla della cancellazione del debito. Un po' più debole sulla questione ecologica, diciamo, sul riposo della terra, che invece era insita nel Giubileo ebraico. E quindi questo è il tema fondamentale del Giubileo e poi vi aggiunge una pennellata direi profetica, anzi quasi, starei per dire sovversiva, nel momento in cui dice «ciò che ai poveri è dovuto è dovuto subito dal momento che il loro bisogno è ora». Qui direi quasi che il papa sembra probabilizzare la scadenza venticinquennale. Sarebbe imbarazzante dire agli schiavi che non sono stati affrancati, ai bambini che non sono stati salvati dal mercato della prostituzione eccetera, *pazienza ne riparlamo fra venticinque anni nel 2025*. Ciò che a essi è dovuto è dovuto *subito*, nell'edizione della libreria vaticana queste parole *ora e subito* sono in corsivo, evidenziate, non è una cosa che stiamo evidenziando noi ora. Quindi dopo abbiamo la Bolla di Indizione, che si contraddice completamente su questo perché mette come tema fondamentale questo oserei dire per cercare di aprire un residuo di apertura nei confronti delle chiese della riforma, lo mette come livellario di Cristo, nella redenzione, che vedeva nella nascita di Cristo il germe, la sorgente del Giubileo stesso. Su questo erano abbastanza d'accordo, una comunità cristiana che festeggia, si riunisce, invita anche i propri amici, anche le altre religioni che non riconoscono in Gesù Cristo il figlio di Dio, per il secondo bimillenario della nascita del loro profeta, del loro fondatore, può essere una carta giocabile, d'altra parte poi avevano celebrato tutti quanti 2500 anni dalla morte del Buddha. Quindi, esordisce in questo modo e poi indice il Giubileo proprio nei termini dell'anima Bonifaziana, indica sei segni del Giubileo, 3 costitutivi e 3 innovativi. I costitutivi sono: la *porta*, l'*indulgenza*, il *pellegrinaggio*, da questi non si scappa perché questi sono il marchio di origine del Giubileo stesso con un debolissimo appoggio biblico, con citazioni bibliche, a mio parere, puramente ornamentali. Poi tre segni innovativi sia per la successione cronologica del tempo, sia per il fatto che non sono all'origine della istituzione del Giubileo stesso, che sono: il riscatto della *memoria* con una ammissione degli errori commessi dalla Chiesa o, come si è voluto precisare, da *alcuni* figli della Chiesa, la *memoria dei martiri* e la *carità*.

Ed ecco che qui la liberazione degli schiavi e il condono dei debiti ritornano fra le opere di carità, cioè fra opere supererogatorie. Non che io ce l'abbia con la carità, miei carissimi amici, la carità però è una cosa talmente alta e talmente pura che non può servire da alibi per coloro che omettono di operare per la giustizia.

Il discorso rimane aperto in quanto il Giubileo non è chiuso, con alcuni personaggi che io stimo moltissimo del top del Giubileo abbiamo concluso che questa porta si chiude come un fatto rituale ma si lascia aperto il problema di costruire la vera carità all'interno di ogni cuore umano e la vera giustizia per coloro che l'attendono da millenni. Grazie.

## Bilancio del Giubileo

di  
FILIPPO GENTILONI \*

Il Giubileo del 2000 è finito da poco e, quindi, da poco è passato alla storia. Successo o fallimento? Se ne discuterà a lungo. E, soprattutto, quale criterio di valutazione?

Un primo giudizio, forse superficiale, non può non essere positivo. Se si accettano i criteri quantitativi si deve parlare di un notevole successo. Folle accorse a Roma, più o meno secondo le previsioni. Un discreto — non enorme — aumento di presenze nei confronti degli anni normali (non giubilari).

Nella categoria del successo, spicca il raduno dei giovani in agosto a Tor Vergata: un vero boom, sempre dal punto di vista quantitativo. Nell'altra categoria, quella degli insuccessi, bisogna annoverare il gay pride che il Vaticano aveva fatto di tutto per impedire, ma, appunto, senza successo.

Ma si può considerare valido il criterio quantitativo? La domanda si impone. E quale altro criterio sarebbe mai possibile? Sono questi gli interrogativi cruciali, ai quali si deve connettere il ruolo avuto dai mass media nel Giubileo.

Si è trattato, senza dubbio, del primo Giubileo veramente mediatico nella storia della chiesa cattolica. I precedenti, anche quelli del secolo XX, si erano trovati anch'essi immersi nel mondo della stampa, della radio e anche della tv, ma non si erano affidati in pieno ai media come il Giubileo del 2000. Nessuna meraviglia, d'altronde, e nessuno scandalo. La chiesa ha sempre affidato il suo messaggio ai media del momento, senza timori (il vangelo: «Ditelo sui tetti»!) anche se, agli inizi, con qualche perplessità. Così fu, per citare l'esempio più illustre, al tempo della invenzione della stampa: una vera svolta nella diffusione del messaggio. Una svolta, senza dubbio, positiva.

Lo stesso si deve dire per l'uso attuale dei media di massa, soprattutto radio e tv (la carta stampata ha avuto un ruolo assolutamente secondario:

\* Giornalista, scrittore. Si interessa di fenomeni religiosi e di dialogo interreligioso. Collabora a Il Manifesto, a Confronti, ad altre testate.

anche questa è una novità). La chiesa ha confidato in essi per l'annuncio giubilare. Fiducia nei media forse anche più che nella organizzazione dei pellegrinaggi, probabilmente nella consapevolezza dei limiti del pellegrinaggio stesso. Troppo simile ai viaggi turistici, troppo affidato a intermediari laici ed economicamente interessati.

Meglio i media, dunque. Ma con alcuni risvolti problematici, sui quali vale la pena di riflettere se si vuole tentare un abbozzo di valutazione del successo del Giubileo del 2000 e anche dei suoi limiti.

I media — radio e soprattutto Tv — hanno favorito un forte accentramento dell'evento giubilare a Roma. Anche se si era detto e ripetuto che non doveva essere così. Le altre mete — diocesi, santuari, ecc. — sono praticamente scomparse. Il Giubileo entrato in ogni casa grazie ai media ha significato Roma, il papa, piazza San Pietro. La persona del pontefice ha soffocato tutte le altre presenze, forse anche per il fascino di un vecchio malato al centro del piccolo schermo. Nessuno al suo livello, tutti a enorme distanza. Con tutti i rischi annessi a forme, come è stato detto, di «papolaria»: rischi sia per l'oscuramento dei gradini e livelli gerarchici intermedi che da secoli costituiscono la forza della struttura cattolica (vescovi, parroci, ordini religiosi...), sia per le difficoltà dell'ecumenismo. Proprio quell'ecumenismo che sarebbe dovuto uscire rafforzato dall'evento giubilare e che, invece, forse proprio per colpa dei media, ne è uscito in crisi.

Alla eccessiva «romanizzazione» dell'evento fa riscontro una relativa superficialità. I grandi numeri dei mass media rendono più difficili gli approfondimenti, le interiorizzazioni, le spiritualizzazioni. I grandi numeri e anche i tempi ristretti. Le piazze strapiene e l'approfondimento necessariamente ridotto, affrettato. La fretta e la folla sono naturali avversarie degli approfondimenti, che, al contrario, richiedono tempi lunghi e gruppi ristretti. I mass media fanno vivere i fatti, le notizie, ma li fanno anche ben presto morire. Esaltano, in prima pagina, ma subito dopo dimenticano. Proprio quel procedere che non si addice a eventi di carattere spirituale, intimo, interiore.

Se è così, si deve dire — anche se con incertezza — che i mass media, mentre da una parte hanno esaltato l'evento giubilare, dall'altra lo hanno reso più superficiale. Hanno fatto prevalere l'aspetto quantitativo su quello qualitativo, che avrebbe dovuto rimanere dominante. In conclusione, è molto difficile dire se i milioni e milioni di persone — cattoliche e non — fra una pubblicità e l'altra — siano diventate più cristiane, ovvero, per usare una espressione consunta, più «buone».

# Movimento ecumenico e giubileo, un'esigenza sentita, un percorso difficile

*Dossier*<sup>1</sup>

di

ANDREA JOOS \*

## Preambolo

Tutti sanno che una lettura della problematica ecumenica sull'Anno Santo non è impresa facile e che si presta difficilmente a resoconti di trionfante soddisfazione che possano osannare a tutto ciò che sia successo. Come prima «lettura», la priorità ecumenica chiederà però — riguardo al giubileo 2000 — «che cosa è cambiato grazie a questa celebrazione, che permetta una più piena riconciliazione delle Chiese cristiane con la Chiesa cattolica di comunione romana?». . . Per poter sviluppare questo interrogativo, non va dimenticato la contestualità storica di questo evento nella maturazione ecumenica complessiva.

## Introduzione: situare ecumenicamente l'anno santo 2000

È la seconda volta che un giubileo romano classico (lasciando da parte giubilei aggiuntivi), dal 1975 al 2000, si trova coinvolto nell'adesione della Chiesa cattolica di comunione romana al movimento ecumenico. La differenza più generica tra i due momenti sembra essere la seguente: nel '75

\* Docente Università Pontificia

<sup>1</sup> Il testo che segue è stato condensato per ragioni editoriali, esiste il testo con i riferimenti bibliografici completi. Nel 1974-1975, dall'esperienza vissuta come Segretario della Commissione ecumenica del Comitato centrale di quell'Anno Santo, rinvio ad alcune osservazioni che ci possono aiutare a comprendere alcune differenze da allora ad oggi e il perché di alcune difficoltà più specifiche di questo attuale giubileo: cfr. A. Joos, *Une dimension œcuménique pour l'Année sainte?*, in « Documents d'archives SECR/FEB. 74:15 », ciclost., [16 p.]; idem, *L'Anno Santo e il movimento ecumenico oggi*, in « Unitas », 1974 n. 4, pp 245-279; idem, *L'Année sainte et le mouvement œcuménique*, in « Année sainte », 1975 n. 16, p. 70-82; idem, *Does the Holy Year have an Ecumenical aspect?*, in « Jubilaeum », 1975 n. 16, p. 67-79; idem, *Eine ökumenische Ausrichtung für das Heilige Jahr?*, in « Heiliges Jahr », 1975 N 16, S. 73-87; per la COMMISSIONE ECUMENICA del 2000, cfr in « Tertium Millennium », 1996, numero speciale febbraio, p. 17-21.

era il fatto stesso della celebrazione (la sua impostazione ecclesiale e dottrinale, dalle «indulgenze»...) che poneva problema, dieci anni dopo il consenso formale di questa Chiesa al movimento ecumenico. Occorreva convincere della propria sincerità di impegno ecumenico, dopo secoli di polemiche e controversie vicendevoli (era la prima volta che ci si indirizzava alle altre Chiese sul tema di un giubileo romano). Nel 2000 il fatto giubilare viene accettato come elemento romano tipico (con un chiarimento già avviato sulle varie dottrine implicate, e ormai ricontestualizzate — cfr. infra —)<sup>2</sup> che le Chiese si sono ormai abituate a prendere in considerazione nel quadro dei rapporti ecumenici tra tante particolarità di ogni tradizione cristiana specifica<sup>3</sup>. Se la maturazione ecumenica ha fatto accettare la possibilità di un tale «profilo» confessionale specifico cattolico-romano, da dove vengono le difficoltà e perplessità da parte degli altri cristiani e dei fratelli e sorelle dell'ebraismo, di particolare rilevanza per l'intento ecumenico (senza entrare nel merito delle sensibilità dei cattolici stessi «d'oltr'alpi» — nel senso più complessivo e fuori dal contesto italiano tipico, che non è il tema di questo intervento)? Nel contempo, là dove il '75 vide un Anno Santo mediaticamente e imprenditorialmente più limitato, il 2000 vede convergere l'auspicio ecclesiastico di una mediatizzazione più ampia possibile e non teme la moltiplicazione della imprenditorialità urbanistica. Le prime implicazioni saranno che le specificità del giubileo romano si presenteranno tanto più «visibili» (aspetti sfuggiti all'attenzione dei vari ambienti e della varietà di pubblico), con eventuale reazione o valutazione da parte di altre tradizioni cristiane che misureranno più concretamente l'incidenza cattolica di un giubileo. Nel '75 si cercava — ci pare — un certo tipo di «lasciapassare ecumenico» (da parte di coloro che manifestavano una preoccupazione ecumenica in seno agli organi di preparazione e della gestione ecclesiastica centrale dell'Anno Santo) per la celebrazione stessa e la sua ragion d'essere<sup>4</sup>, con una via d'uscita dove il «decentramento» del 1974 smussava l'impressione di un sovrappeso romano troppo marcato. Le incognite ecumeniche della celebrazione dell'Anno Santo 2000 non sfuggono alla attenzione della Commissione ecumenica del Comitato centrale con due prelieve piattaforme di chiarimento: le cause di forti tensioni nel passato a livello di alcune prassi e l'insistenza per considerare la dimensio-

<sup>2</sup> In un intervento dialogale con il pastore Ricca che facemmo per il MEIC (Movimento ecclesiale intellettuali cattolici: Intervento presso il MEIC (Movimento ecclesiale intellettuali cattolici: presso la sede di S. Ivo, Roma, il 29/1/2000: *Commento dialogale con il pastore Ricca sul n. 55 della «Tertio Millennio adveniente»*), riassumerei la prima osservazione che egli fece in modo introduttivo: «il giubileo è un evento così specificatamente "romano" che sembra difficile darne una valutazione più ampiamente ecumenica dall'angolazione valdese».

<sup>3</sup> Questa volontà di rispettare l'autonomia totale delle Chiese affiliate al Consiglio ecumenico delle Chiese è stata nettamente espressa nelle dichiarazioni: in WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The New Delhi Report*, London 1961, p. 129; cfr. idem, *Toronto statement*, in: AA. VV., *Six ecumenical surveys*, New York 1954, p. 15.

<sup>4</sup> Cfr. la giustificazione data da Paolo VI, *Lettera al Cardinale Vicario*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1973 n. 7, p. 362.

ne ecumenica del 'martirio' che si vuole sottolineare in occasione del Giubileo dell'anno 2000<sup>5</sup>

## I. LA QUESTIONE ECUMENICA DI FONDO

### Una «convergenza parallela» tra l'intento di conversione a Dio e l'Anno Santo

Con questa formulazione si indica lo scopo convergente dei due Anni Santi più recenti con l'intento stesso del movimento ecumenico: (la questione della «remissione delle pene» non viene messa in avanti come priorità specifica) la questione sorge «perché sdoppiare ciò in cui consiste il movimento ecumenico?»... Il giubileo potrebbe però — si dirà — essere per i credenti della comunione romana l'incentivo per convertirsi a Dio tramite lo Spirito Santo in Cristo, in vista di una più coinvolgente compenetrazione ecumenica tra le Chiese: il frutto dell'Anno Santo è la riconciliazione, la via di attuazione è il rinnovamento e la sorgente è la conversione interiore o metanoia. Nelle parole di Paolo VI, una certa analogia con le espressioni del Concilio Vaticano II sulla svolta ecumenica colpiscono riguardo alla necessità di conversione e di rinnovamento interiore<sup>6</sup>: convergenza tra il tema complessivo dell'Anno Santo e i testi del decreto conciliare «Unitatis redintegratio»: è dalla conversione del cuore che parte l'intera dinamica ecumenica, il rinnovamento e la riforma continua della vita ecclesiale sono la via verso il traguardo dell'unità quale e quando Cristo lo vuole, con «le attività e le iniziative che, a secondo delle varie necessità della Chiesa e opportunità dei tempi, sono suscitate e ordinate a promuovere l'unità dei cristiani...»<sup>7</sup>. Il tema dell'Anno Santo 1975 era «la riconciliazione», piena riconciliazione e anzi «la piena comunione» tra i cristiani affinché la loro unità sia segno di riconciliazione per la famiglia umana tutta intera (tema ripreso nell'impostare l'assemblea ecumenica europea di Graz, in vista dell'Anno Santo del 2000<sup>8</sup>, con notevoli puntualizzazioni riguardo al riferimento romano — come si disse da parte di portavoci cattolici di rilievo nell'incontro del 1997 — «non è il Papa che fa la Chiesa»<sup>9</sup>. Sen-

<sup>5</sup> S. MANNA, *Il Giubileo del 2000, un cantiere ecumenico*, in «O odigos - La guida», 1996 n. 2, p. 1.

<sup>6</sup> PAOLO VI, *Bolla papale «Apostolorum Limina»*, in «Anno Santo», 1974 n. 9-10, p. 223, n. VII.

<sup>7</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto «Unitatis Redintegratio»*, Città del Vaticano 1965, n. 4-7; etiam: SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, *Directorium Oecumenicum*, Città del Vaticano 1967, Pars 1, n. 2.

<sup>8</sup> Cfr. E. FORTINO, *Dialogo della carità nella prospettiva dell'Anno Santo*, in «Tertium Millennium», 1997 n. 3, p. 56-59.

<sup>9</sup> Cfr. le problematiche dell'incontro di Graz 1997, e. g. B. Vandeputte, *Graz entre angoisse et espérance*, in «La Croix» mercredi 27 juin 1997, p. 11; cfr. il richiamo del card.

za dubbio, questo tema dell'Anno Santo 1975 non è stato scelto alla leggera e implica un orientamento specifico rilevato dai commentatori<sup>10</sup>. Questa finalità e quest'orientamento dell'Anno Santo si ritrova anche nella relazione evocata con il X anniversario del Concilio Vaticano II, particolarmente nella sua apertura ecumenica<sup>11</sup>: inserire meglio la Chiesa di comunione romana — ancora ai suoi inizi nei rapporti ecumenici con delle maggioranze cattoliche in certe zone che sono poco abituate a frequentare gli altri cristiani — nella più ampia dinamica ecumenica. E ciò ci porta a una questione aperta di allora (che il presente convegno sembra voler affrontare più decisamente e non solo a livello ecumenico, riguardo al 2000): «l'Anno Santo ha davvero avuto questi frutti?»... Si sapeva che tutto il movimento ecumenico è di per sé una presa di coscienza comune delle Chiese riguardo a quelle colpe passate che provocarono l'estraneamento tra i cristiani, presa di coscienza nella quale si inserisce il concilio Vaticano II assumendolo dall'esempio ecumenico stesso. Era dunque normale che la celebrazione romana dell'Anno Santo riconoscesse questa priorità storica della presa di coscienza ecumenica nel pentimento comune, sulle proprie occasioni mancate del passato e sulla prospettiva di riconciliazione da rendere possibile. Per quanto riguarda il Giubileo 2000, il riferimento ecumenico è molto più contenuto<sup>12</sup>. Si sottolineerà, come bilancio dell'Anno Santo 2000, la priorità dell'«azione di grazia» per l'incarnazione del Signore<sup>13</sup>. I bilanci che cominciano a essere pubblicati preferiscono talvolta non menzionare neanche l'intento ecumenico dell'Anno Santo, per meglio magnificare i «risultati» ottenuti<sup>14</sup>. Colpisce subito il tono diverso della impostazione: non più la riconciliazione in via di compimento ma la memoria dei peccati

König sul Papa pessimamente informato, G. VALENTE, «Non è il Papa che fa la Chiesa». *Intervista con il cardinale Franz König, arcivescovo emerito di Vienna*, in «30 Giorni», 1997 n 6, p. 46-54; sorprende che il card. Vlk abbia voluto polemizzare contro gli ortodossi a Graz — coprendo certe interpretazioni della «nuova evangelizzazione» nei paesi dell'Est — affibbiando agli ortodossi una «ecclesiologia secondo la quale un paese appartiene a una Chiesa»: cfr. J.-P. DENIS, *Une interview exclusive de Mgr Vlk, archevêque de Prague. L'Église et l'Etat, même combat.*, in «La Vie», 1997 n. 2705, p. 18.

<sup>10</sup> Nel suo noto articolo del 1973, il Direttore generale del Segretariato di «Fede e Costituzione», il pastore Lukas Vischer, ha raccolto le prime reazioni, all'annuncio dato dal papa dando anche un suo giudizio: L. VISCHER, *L'Année Sainte, une occasion à saisir pour l'œcuménisme*, in «La via protestante», 3 août 1973; vedere anche, L. VISCHER, *Année Sainte, s'engager ensemble?*, in «Convergence», 1973 n 3, p. 15-17), p. 5.

<sup>11</sup> PAOLO VI, *Udienza Generale del 10 giugno 1973*, in «L'Osservatore Romano», 11 giugno 1973.

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica «Tertio millennio adveniente»*, Città del Vaticano 1994, n. 34.

<sup>13</sup> È significativo che il bilancio del Segretario di Stato sul Grande Giubileo 2000 non fa riferimento all'intento ecumenico: A. SODANO, *Prolusione - «Il Grande Giubileo: Prospettive per l'avvenire»*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ DEL LATERANO, *Inaugurazione dell'anno accademico 2000-2001*, in «Internet» 2000, <http://www.pul.it/>.

<sup>14</sup> È del tutto rivelativo il modo in cui la rivista «Roma in Europa» nella articolo editoriale (sembra), *Giubileo, Roma s'è fatta grande*, 2000 n. 5, p. 1-9, non menziona per niente il riferimento ecumenico del presente giubileo.

e delle colpe del passato. Il coinvolgimento ecumenico esplicito si focalizza — poi — nella fase preparatoria<sup>15</sup>.

### **L'interrogativo sull'utilità della celebrazione: perché il dubbio del 1973 diventa certezza inversa del 1997?**

Ci si chiedeva nel 1975 se l'impegno ecumenico e le sue manifestazioni non rendevano superflua la ripresa della tradizione di «Anni giubilari» o «Anni Santi», ampliando la questione fino a quella della sua validità e utilità per il mondo contemporaneo<sup>16</sup>. Questa osservazione di Paolo VI sensibilizzato a questo interrogativo dai suoi contatti ecumenici e le sue amicizie con pionieri del movimento ecumenico, non è tipica o propria ai soli ambienti ecumenici ma interessa il livello più ampio e più complesso degli adattamenti cristiani, delle reinterpretazioni pastorali e del rinnovamento delle forme della tradizione ecclesiale nei confronti delle culture e delle civiltà attuali. Ovviamente, ciò spazza via i possibili iperbolismi che pure si sentono sul Giubileo, dando a esso un statuto «divino»<sup>17</sup>. Una risposta si delinea — forse — dall'osservazione stessa fatta nel 1973: «il mondo contemporaneo si disinteressa praticamente delle espressioni rituali degli altri secoli» (cfr. supra). La lineare continuità riaffermata nel 1997 sembra poggiare sulla consapevolezza che proprio queste condizioni sono cambiate: invece del disinteresse vi è una «domanda rituale» in questa fine secolo che interessa le diverse dimensioni del convegno odierno ma anche la ricerca ecumenica, e che è anche al centro della ricerca teologica odierna sul «secolarismo del mondo moderno». Si osserva di recente la rinascita — notato in particolare sullo scenario multimediale, cfr. infra — di un interesse per la ritualità e per i «culti» religiosi: chissà dalle delusioni ideologiche<sup>18</sup>, nella «concorrenza» tra offerte culturali (in un mondo senza «distanze»), o come «reazione pigra» di fronte alla fatica del risveglio informativo del sapere<sup>19</sup> in questa fine del secondo millennio nella cronologia cristiana<sup>20</sup>, o religione-fuga e «contrazione religiosa» in cui si muove l'ombra di una certa «paura» e non solo una nuova «invasione di culti dall'oriente» (simile a quella penetrazione nei tempi dell'ellenismo<sup>21</sup>): «molla rituale» dove il richiamo dei «culti» si trova insito nel

<sup>15</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica «Tertio millennio adveniente»*, op. cit., n. 40-41.

<sup>16</sup> PAUL VI, *Audience générale du 10 juin*, in «La documentation catholique», 1973 n. 1633, p. 501.

<sup>17</sup> GR. MUNDADAN, *Intervento al Sinodo per l'Asia*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Servizio informazioni Chiese orientali*, Roma 2000, p. 250.

<sup>18</sup> R. RUYER, *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris 1970, p. 223-224.

<sup>19</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 132-133.

<sup>20</sup> Idem, *Les directions de l'avenir*, Paris 1973, p. 31.

<sup>21</sup> P. DE BÉTHUNE, *Les rencontres avec l'Orient en Europe: Responsabilités des chrétiens confrontés aux méthodes orientales*, in «Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens», 1984 n. 55, p. 74-75.

O. CLÉMENT, *La Révolte de l'Esprit*, Paris 1979, p. 59-60.

processo comunicativo quale viene oggi percepito<sup>22</sup> (dai «riti informativi», ai riti del divertimento, della culturalità e via dicendo, ripetitività formale dell'informazione stessa fino alla «malattia» di non riuscire più a cambiare<sup>23</sup>, ripetitività ritradotta nel linguaggio mediatico<sup>24</sup>, giornalismo come 'sacerdozio' per indicarne la centralità<sup>25</sup>). Nell'ambito mediatico, si dirà che certi atteggiamenti ancestrali possono essere cambiati dall'impatto mediatico o altri (inconsci, negli strati arcaici dell'esperienza umana) saranno rinforzati e rivelati<sup>26</sup>: come per il dopo '89 esaltato quale «trionfo della verità»<sup>27</sup> ma che sta svelando il suo apporto di simboliche recondite dalle zone più remote della coscienza umana, nel suo particolare impatto «occidentale»<sup>28</sup>.

### Come viene specificato l'intento ecumenico nella dinamica giubilare del 2000

Nella struttura del brano ecumenico della *Tertio millennio adveniente* si rimanda alle «premesse» ecumeniche (e non all'impegno ecumenico ulteriore, cfr. n. 34 citato qui sopra) dalle quali si è mosso il Concilio, con l'impressione che nel 2000 tutto debba ancora essere intrapreso come allora e che questi 40 anni non abbiano dato niente di ulteriormente sostanziale alla via verso la piena comunione vissuta dalle Chiese in una riconciliazione ormai in processo di attuazione. Si ri-menzionano il «dialogo» (*ibidem*) che Paolo VI capiva essere un «preambolo» ecumenico e la preghiera ecumenica (non «comune», *ibidem*) che pur essa è una premessa, chiamata a precedere e a seguire ogni riconciliazione concreta, al di là del ritmo di consenso mutuo delle Chiese coinvolte<sup>29</sup>. Ma il tema stesso scelto per

<sup>22</sup> J. CAZENEUVE, *L'homme téléspectateur*, Paris 1974, p. 74; L. DE HEUSCH, *Introduction à une ritologie générale (II)*, in AA.VV., *Pour une anthropologie fondamentale*, vol. 3, Paris 1974, p. 232.

<sup>23</sup> CH. H. STERLING, *Some Basic Limitations in Mass News*, in D.J. LEROY-CH. H. STERLING, *Mass News*, New Jersey (US) 1973, p. 71; cfr. etiam PH. BOEGNER, *Cette presse malade d'elle-même*, Paris 1973, p. 48-53.

<sup>24</sup> M. McLUHAN, *Understanding Media*, London 1964, p. 225.

<sup>25</sup> Cfr F. ARCHAMBAULT-J.F. LEMOINE, *Quatre milliards de journaux*, Paris 1977, p. 235; R. ETCHEGARAY, *Il Vangelo delle beatitudini diventi notizia per tutti (omelia per il Giubileo dei giornalisti)*, in «Tertium Millennium», 2000 n. 6, p. 27.

<sup>26</sup> S. MACBRIDE, *Many Voices, One World*, London 1980, p. 180.

<sup>27</sup> Cfr A. JOOS, «*Rerum novarum*» e il passaggio da una società industriale a una civiltà di comunicazione, in AA.VV., «*Rerum novarum*»: l'uomo centro della società e via della Chiesa (Atti del congresso internazionale interuniversitario), Città del Vaticano 1992, (p. 395-437), (pro manuscripto, Roma 1992), p. 17.

<sup>28</sup> U. GALIMBERTI, *Il Papa e il Dio d'occidente*, in «Repubblica», 19 maggio 2000.

<sup>29</sup> Cfr A. JOOS, *La svolta ecumenica*, Roma 2001 (in via di pubblicazione), cap. 2, introduzione; PAUL VI, *Lettre de Paul VI pour le VII centenaire du concile de Lyon*, «*Alterum Generale Concilium Lugdunense*», in «La documentation catholique», 1975 n. 668, p. 64; cfr PAOLO VI, *Litterae encyclicae «Ecclesiam suam»*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1964 n. 10, p. 610-611; L. SARTORI, *Il dialogo ecumenico*, in «Ut unum sint», 1970 n. 25, p. 46-47; P. RICCA, *Il «Bem» e il futuro dell'ecumenismo. Un parere sui documenti di Lina*, in «Protestantesimo», 1983 n. 3, p.157-158; E. PERRET, *Dialogues bilatéraux. Leur signification oe-*

la settimana di preghiera per l'unità — nella comune intesa con le varie Chiese cristiane — è anche significativo: «la benedizione di Dio» nella quale si iscrive quella espressa in Cristo<sup>30</sup>. Questo richiamo delle Chiese cristiane fa uscire il riferimento a Cristo da una possibile «ipnosi» cristomonista. Appare poi — nei testi — la sottolineatura sul contributo all'ecumenismo dei viaggi papali<sup>31</sup>.

## II. LA GESTIONE DEI PARALLELISMI DIVERGENTI

Dalla celebrazione dell'Anno Santo nel 1975, sorgevano in ambito ecumenico alcuni interrogativi, che furono affrontati a modo di parallelismi di contrasto da «equilibrare»:

- la questione storica della nascita degli Anni Santi nel contesto di periodi storici ecumenicamente da chiarire e la sua consistenza ecclesiale,
- la questione delle indulgenze e delle forme penitenziali da promuovere,
- la questione del pellegrinaggio e dello stile dei raduni universali,
- la questione della focalizzazione romana nel contesto del «ritorno», ecumenicamente riconsiderato nel concilio Vaticano II,
- la questione di manifestazioni connesse nel senso di una unilateralità romana.

Certi parallelismi appaiono nella gestione dell'Anno Santo 2000:

- si ribadisce la trasparenza istituzionale del Giubileo in senso storico mentre si invoca una «purificazione della memoria» o un «chiarimento della storia», e si chiede il perdono per le colpe storiche del passato;
- si imposta la praxis penitenziale in senso romano classico mentre si firma l'accordo dottrinale col riconoscimento della legittimità della dottrina luterica della giustificazione dalla sola fede, grazia, Scrittura;
- si implementa la focalizzazione dei pellegrinaggi verso Roma mentre si ascrive ai viaggi papali un senso prioritariamente ecumenico;
- si attua una piena incentivazione universalistica delle celebrazioni romane in senso mediatico mentre si illustra una generalizzata partecipazione spontanea di credenti appartenenti ad altre Chiese;
- si tentano alcuni accostamenti sull'esclusiva cattolica mentre si abbinano questi con riconoscimenti ecumenicamente riconosciuti, nelle consacrazioni, beatificazioni e canonizzazioni con l'accostamento di figure cat-

*cuménique, polycopié*, Genève 1971, p. 6; P. ROSSANO, *Missione e dialogo*, in «Oikumenikon», 1973 n. 10, p. 233; Y. CONGAR, *Vorschläge für den Dialog*, in «Kerygma und Dogma», 1966 n. 3, S. 181; W. BECKER, *Beinerkungen zur Vorgeschichte und Eigenart der Arbeitsdokument über den ökumenischen Dialog*, pro manuscripto, Roma 1970, S. 42.

<sup>30</sup> E. F. FORTINO, *Una Porta che si apre sul cammino dell'ecumenismo*, in COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO 2000, *Temi del Giubileo - Ecumenismo*, in «Internet» 2000, [http://www.vatican.va/jubilee\\_2000/magazine/documents/ju\\_mag\\_01012000\\_vol-x-index\\_it.htm](http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01012000_vol-x-index_it.htm) (etiam in «Tertium Millennium», 2000 n. 1.

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica «Tertio millennio adveniente»*, op. cit., n. 24.

toliche dispari, o nei documenti di riaffermazione romana riequilibrati con gesti di apertura verso altri orizzonti religiosi o umani. Una osservazione del tutto tranquilla, dagli elementi riassunti qui sopra, può essere espressa così: senza volersi isolare completamente dal dialogo con le altre Chiese si privilegia l'affermazione della propria specificità romana da far riconoscere da parte degli altri cristiani nella misura in cui volessero rispettare le premesse ecumeniche fondamentali. Ciò corrisponde a un criterio ecumenico reciproco più ampio tra le Chiese cristiane. Si possono scorgere differenze nella presentazione ecumenica stessa dell'Anno Santo 2000, con l'accentuazione centrale sull'«esame di coscienza», sul «dialogo», sulla «collaborazione» e sulla «preghiera per l'unità» invece che la focalizzazione sulle mete della riconciliazione nei suoi ulteriori passi (A.S. 1975): un contenimento più ristretto<sup>32</sup>.

#### *A. Eventi ecumenicamente condivisi o di parziale associazione ecumenica*

##### *L'apertura della porta santa della Basilica S. Paolo fuori le Mura*

Parzialmente condiviso, il gesto comune dell'apertura della Porta Santa di San Paolo fuori le mura avvia una convergenza ecumenica nella celebrazione dell'Anno Santo<sup>33</sup>. Viene dato un significato specifico a questa celebrazione nel riferimento all'annuncio del concilio Vaticano II da parte di Giovanni XXIII<sup>34</sup>. Quale sarà l'elemento di reciprocità ecumenica implicato in questa partecipazione affinché non sia «a senso unico»?

##### *La celebrazione al Colosseo per i martiri del XX secolo*

La questione dei martiri del XX secolo è diventata una questione sensibile nel corso del Giubileo 2000. Vedremo (infra) che la rivendicazione di martiri propri da parte delle confessioni cristiane non è esente da implicazioni ecumeniche. Qui, sembra affacciarsi un indirizzo di «testimonianza comune» sulla base della comune schiera dei testimoni-martiri, superando ogni proselitismo<sup>35</sup>. L'adesione di varie Chiese e di organismi ecume-

<sup>32</sup> E.F. FORTINO, *Finding Concrete Ways of Collaboration*, in ECUMENICAL COMMISSION NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS/UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *Third Millennium & Jubilee Year 2000*, in «Internet» 2000, <http://www.nccbuscc.org/jubilee/vatican/ecumen.htm>.

<sup>33</sup> RAI-GIUBILEO, PRIMO PIANO, *Aperta a sei mani la Porta Santa della Basilica di San Paolo*, in «Notizie», 2000 n. 42, p. 3-4.

<sup>34</sup> PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Common Witness and Appeal for Forgiveness at the Dawn of A.D. 2000, I. Common Witness Opening of the Holy Door and Ecumenical Celebration Basilica Of St. Paul outside The Walls, Rome: January 18, 2000*, in «Information Service», 2000 n I-II (103), p. 38.

<sup>35</sup> P. MARINI, *Giornata dedicata alla commemorazione dei testimoni della fede del XX secolo*, conferenza stampa, in «Internet» 2000, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20000507\\_testimoni-fede\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000507_testimoni-fede_it.html); cfr etiam, J.L. MAJ, *La testimonianza patrimonio comune di tutti i cristiani*, in «Tertium Millennium», 2000 n. 5, p. 10-11.

nici (sempre nel quadro del nostro tema, lasciando alla dimensione inter-religiosa di essere trattata nel suo proprio contesto) a questo momento celebrativo tende a superare i «vasi stagni denominazionali» della santificazione. Vi sono tentativi di una tale ricontestualizzazione come quello del «Libro dei testimoni» del monastero di Bose<sup>36</sup>. Ovviamente, nel riconoscimento comune dei «testimoni» là dove i «criteri» di riconoscimento possono divergere tra le tradizioni, certe ristrettezze confessionali vengono superate.

## B. *Eventi dibattuti o controversi*

### 1° *Il Giubileo e la «purificazione della memoria» - «Chiarimento della storia» nella domanda di perdono per le colpe del passato*

Come riferito qui sopra, il movimento ecumenico nella sua stessa costituzione e nel suo intento «fondativo» chiede perdono a nome delle Chiese per le colpe di lacerazione nel passato. Il movimento ecumenico costituisce quel riconoscimento delle colpe cristiane e la sua esistenza è una «domanda di perdono». Esso non si sente «derubato» da altre iniziative che vanno in quel senso, ma sarebbe stato particolarmente «ecumenico» riconoscere questa antecedente profetica<sup>37</sup>. Nel gesto giubilare, è il Papa che prende l'iniziativa di chiedere perdono a nome della Chiesa. Ma quale Chiesa? Si tende talvolta a estendere la rappresentatività papale includendo le altre Chiese (cioè la Chiesa oltre la sua configurazione storica attuale di comunione romana o la Chiesa nella quale sarebbero identificate come responsabili altre confessioni di oggi che erano in tale o tale data storica non ancora configurate autonomamente dalla gestione romana — sarebbe come se si coinvolgessero «i protestanti» nelle colpe di Roma verso Costantinopoli perché nel 1054 Lutero non aveva ancora formulato le sue 99 tesi...) <sup>38</sup>. Il movimento ecumenico parte dalla presa di coscienza che in ogni allontanamento tra cristiani, le colpe possono trovarsi «da ambedue le parti», ponendo tutti davanti alla priorità di una conversione del cuore e di un rinnovamento ecclesiale di vita: soglia di qualsiasi iniziativa ecumenica. La colpa peggiore — poi — non consiste nella gestione storica ma nell'adesione ecclesiale solo formale ed esteriore e non vissuta fino in

<sup>36</sup> CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Convegno di studi storici promosso dalla Congregazione per le Chiese Orientali su «Le Chiese orientali cattoliche dell'Europa nella loro storia di fede e di sofferenza dall'inizio del secolo fino ad oggi»*. (Roma, 22-24 Ottobre 1998), in idem, *Servizio informazioni Chiese orientali*, Roma 2000, p. 129-134.

Cfr R. LARINI, *Dibattito*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Convegno di studi storici...*, op. cit., p. 142-143.

<sup>37</sup> Il riferimento ecumenico del gesto papale viene relegato alla p. 66, tra le implicazioni missionarie e quelle interreligiose e delle culture, quasi come una lezione fatta al movimento ecumenico: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, p. 66.

<sup>38</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria...*, op. cit., p. 7-8.

fondo, adesione «di corpo» (foris) e non «di cuore» (intus) per cui il concilio Vaticano II prospetta che «per essi non ci sarà salvezza»<sup>39</sup> [rivedendo il significato della non appartenenza visibile alla Chiesa cattolica<sup>40</sup> e della santità della Chiesa non identificata con la «parte buona» dei cristiani<sup>41</sup> ma come radicale trasparenza verso Colui che è più grande e che «incide» sulla persona<sup>42</sup>]. «Comunità non piccole si staccarono.... non senza colpa di uomini di ambedue le parti»<sup>43</sup>: si guarda non all'«atto» in sé del distaccarsi ma alle cause che lo suscitano<sup>44</sup> (con l'interrogativo non risolto sulla colpa della Chiesa cattolica di comunione romana — per i suoi affiliati — in quanto tale<sup>45</sup>): opera del «genio della divisione, che ha lavorato per secoli a rendere gli ostacoli insormontabili»<sup>46</sup> tanto che «se diciamo di non aver peccato, Lo tacciamo di bugiardo, e la parola di lui non è in noi» (I Gv. 1, 10)<sup>47</sup>. Nell'aula conciliare, sono state ricordate le colpe «cattoliche» negli allontanamenti maggiori del passato: quelle del cardinale Humbert in occasione delle tensioni e rotture del 1054 con Costantinopoli; ma anteriormente, il concilio del Laterano ascoltò Egidio di Viterbo sulle colpe nelle opposizioni del XVI secolo, il Reichstag di Norimberga ebbe a sentire delle corresponsabilità cattoliche formulate da Papa Adriano VI per mezzo del Legato Chierigati nelle faccende della Grande Riforma, di cui parlò il cardinale Pole al concilio di Trento<sup>48</sup>. Le mutue colpe furono esplicitamente «confessate» da parte di Papa Paolo VI e del Patriarca Atenagora I, togliendo e annullando la «scomunica» di allora<sup>49</sup>. Si presenterà, poi, la richiesta di perdono del 2000, in occasione del Giubileo, come senza precedenti pur se non vi sono elementi ecumenici specifici che confermano questa esaltazione<sup>50</sup>. «Da ambedue le parti» acquisterà una particolare chiarezza nella prospettiva dell'adesione della Chiesa cattolica di comunione romana al movimento ecumenico, ove i soggetti primari sono le «Chiese» (cfr. infra) che devono convertirsi a Cristo e confessare — ognuna — «le loro colpe» (non le colpe di qualche loro

<sup>39</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica «Lumen gentium»*, Città del Vaticano 1965, n. 14; idem, *Decreto «Unitatis Redintegratio»*, op. cit., n. 3, 13; G. GANSWEIN, «*Spiritus Christi habentes*». *Zur Frage der Kirchenghörigkeit und Heil*, in «*Periodica*», 1997 n. 86, S. 275-319; 397-418.

<sup>40</sup> A. BEA, *L'unione dei cristiani*, Roma 1962, p. 17.

<sup>41</sup> H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg 1967, S. 383.

<sup>42</sup> P. TILLICH, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Hamburg 1968, S. 65.

<sup>43</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto «Unitatis redintegratio»*, op. cit., n. 13.

<sup>44</sup> L. JÄGER, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus*, Paderborn 1965, S. 96-97.

<sup>45</sup> J. FEINER, *The Decree on Ecumenism*, in AA.VV., *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1971, vol. II, p. 71.

<sup>46</sup> PAOLO VI, *Discorso del 25 gennaio*, in «*Oikumenikon*», 1973 n. 2, p. 112.

<sup>47</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto «Unitatis redintegratio»*, op. cit., n. 7.

<sup>48</sup> L. JÄGER, *Das Konzilsdekret...*, op. cit., S. 96; cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria...*, op. cit., p. 7.

<sup>49</sup> PAOLO VI-ATENAGORA I, *Dichiarazione comune del Papa Paolo VI e del Patriarca Atenagora I, il 7 dicembre 1967*, in *Documenti conciliari*, Bologna 1967, appendice.

<sup>50</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria...*, op. cit., p. 11.

esponente o della « Chiesa » in genere <sup>51</sup>). Non c'è conversione senza riconoscimento delle proprie colpe storiche <sup>52</sup>. E questo è solo una premessa dell'intento ecumenico. Il movimento ecumenico parlerà di « nuova nascita » (rebirth) per indicare le vie della conversione delle Chiese <sup>53</sup>. Il riconoscimento delle colpe vede ribaltarsi nel presente la deviazione del passato in un progetto trasparente all'intento di Cristo <sup>54</sup>. La questione del « chiarimento della storia » è stato specificato, nel 2000, come « purificazione della memoria » e « domanda di perdono » per le colpe passate, in occasione del Giubileo: ciò ci rinvia alla valutazione della stessa « colpa », quella storicamente esterna o quella interiore « del cuore » (secondo la *Lumen gentium*, n. 14: non vivere nel cuore ciò che si proclama con le labbra...) <sup>55</sup>. Là dove una richiesta generica di perdono « storico » della Chiesa cattolica di comunione romana si muove al primo livello, il movimento ecumenico chiederà alle Chiese di pentirsi per « non aver vissuto nel cuore » l'intento di Cristo. La domanda di perdono delle colpe passate da parte della Chiesa cattolica di comunione romana è inoperante senza questo riesame storico <sup>56</sup> (superando una « storia cattolica a sé stante » <sup>57</sup>). Si sottolinea — però anche — che non è « rimuginando il passato » il modo per trovare le soluzioni ecumeniche positive <sup>58</sup>. L'esitazione sul « criterio storico » non è assente dall'indirizzo scientifico esegetico attuale <sup>59</sup>. Si suggerirà che la sto-

<sup>51</sup> Nel documento della Commissione teologica internazionale, *Memoria e riconciliazione...*, p. 7-8, il Papa chiede perdono per la Chiesa, ma questa Chiesa viene situata non semplicemente come Chiesa cattolica di comunione romana. Essa è né solo istituzione né solo comunione spirituale... Questa Chiesa più ampia che quella cattolica potrebbe dare da pensare che il Papa chiede perdono in un senso universalistico, estendendo i suoi doveri ma anche le sue prerogative al di là della attuale configurazione cattolica.

<sup>52</sup> Partendo dall'atteggiamento di Adriano VI, si fa — in occasione del Giubileo del 2000 — la distinzione tra riconoscimento delle colpe e domanda di perdono (cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria...*, op. cit., p. 11). Non si parla prioritariamente di conversione della Chiesa cattolica a Cristo come lo propone la presa di coscienza ecumenica delle Chiese cristiane nel movimento ecumenico.

<sup>53</sup> WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *World Assembly of New Delhi*, London 1962, p. 117, n. 3 del documento.

<sup>54</sup> Cfr alcuni richiami riportati dall'Agenzia stampa ROMA-ADISTA n. 30241, *la Chiesa chiede perdono: mea culpa sul passato, silenzio sul presente. è pentimento?*, Roma 2000.

<sup>55</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica «Lumen gentium»*, op. cit., n. 14.

<sup>56</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria...*, op. cit., p. 41-42; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Simposio Internazionale di studio sull'Inquisizione, promosso dalla Commissione Teologico-Storica del Comitato Centrale del Giubileo*, n. 4, 31 ottobre 1998.

<sup>57</sup> Si nota — per esempio — come manchi la minima presa di coscienza ecumenica attraverso l'impostazione « storica » della evangelizzazione in Africa, come cronologia di eventi accentrata « cattolici », nella esortazione apostolica *Eccelesia in Africa*, Città del Vaticano 1995, n. 30-45, di Giovanni Paolo II, facendo della storia un dato prettamente « ecclesiologico » se non « ecclesiomonista ». Appare abbastanza chiaramente il velo di auto-difesa di questo paragrafo, situando così il livello di gestione della impostazione storica.

<sup>58</sup> E. I. CASSIDY, *Letter of the President to the Members of the pontifical Council for promoting Christian Unity following the 1991 plenary Session*, in « Information Service », 1991 n. 78, p. 193.

<sup>59</sup> COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, in « La documentation catholique », 1994 n. 2085, p.22.

ria viene percepita dall'attesa e dall'avvio escatologico del Regno (più che compresa come verifica di ciò che è stato compiuto «realmente») <sup>60</sup>. Sorge perfino, in questo senso, la questione se, in questo momento di inserimento incerto del percorso cristiano, lo Spirito Santo «abbia esso stesso una storia» <sup>61</sup>. Si dirà che il mistero della «Persona in molte persone», trova una sua espressione percepibile nelle vie di successione ecclesiale, partendo dal vincolo del testamento apostolico. La continuità dell'impegno evangelico attraverso i tempi e della concorde testimonianza in piena coerenza con il testamento originario è opera dello Spirito Santo <sup>62</sup>. Non si tratta di una storicità puramente cronologica, bensì di una prospettiva che riassume e ricapitola lo slancio della storia. La continuità nell'apostolicità non è, pertanto, una continuità puramente formale e «di cronaca». Lo stesso Concilio sembra muoversi in un analogo orientamento <sup>63</sup>: si precisa che la nozione di apostolicità, dietro ai diversi riferimenti è di natura ontologica <sup>64</sup>. Parlando di partecipazione, si supera evidentemente una classificazione troppo ristretta e spicciola: essa riguarda l'insieme del coinvolgimento ecclesiale, e pertanto si può dire che il Popolo di Dio nella sua integralità vive la partecipazione alla missione di Cristo e si iscrive nell'eredità del testamento apostolico <sup>65</sup>. Parlando di missione, non la si può però limitare alla sola persona di Cristo, perché lo stesso Spirito Santo è colui che per eccellenza è stato mandato a compiere in pienezza l'opera di riconciliazione del Signore <sup>66</sup>. La responsabilità effettiva è creatrice di storia: essa collega ogni decisione con l'espressione ecclesiale precedente <sup>67</sup>. La non esclusione, che implica la dinamica di comunione, diventa impegno esteso ad ogni passo del cammino ecclesiale. La svolta ecumenica prende atto che la storia non «chiarisce» e non stabilisce «perentoriamente» quali possano essere «colpe» e «manchevolezze» che mettono «gli altri» (spesso i «vinti») in una situazione riprovevole. Il superamento della «tirannide storico-cronologica» farà parte della dinamica di ricerca aperta all'avveni-

<sup>60</sup> M. PELCHAT, *L'Eglise mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de de Lubac*, Paris 1988, p. 123.

<sup>61</sup> H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise*, v. I, Paris 1968, p. 332.

<sup>62</sup> JOINT WORKING GROUP (JOINT THEOLOGICAL COMMISSION) OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Catholicity and Apostolicity*, in «One in Christ», 1970 n. 4, p. 458-459.

<sup>63</sup> J. DERETZ-A. NOCENT, *Dictionary of the Council*, London 1968: voce Apostolo; Ministero apostolico. Apostolo: *Lumen gentium* 6, 7, 8, 17-20, *Gaudium et spes*, 32; *Ad gentes*, I, 5, 9, *Dignitatis humanae*, I 1, *Presbyterorum ordinis*, 2, II, 17; *Dei Verbum*, 7, 5, 19-21; *Sacrosanctum Concilium*, 6; *Unitatis redintegratio*, 14; *Christus Dominus*, 2. Ministero Apostolico: *Lumen gentium*, 20; *Ad gentes*, 4, 24; *Christus Dominus*, 19.

<sup>64</sup> G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, Paris 1965, v. I, p. 137.

<sup>65</sup> G.F. MOEDE, *Ministry*, in «Faith and Order Papers», 1972 n. 15, ciclost., p. 4.

<sup>66</sup> WORLD ALLIANCE OF THE REFORMED CHURCHES - ROMAN CATHOLIC CHURCH (INTERNATIONAL DIALOGUE), *The Presence of Christ in Church and World*, in «Information Service», 1977, p. 31 (n. 94 del documento).

<sup>67</sup> JOINT WORKING GROUP (JOINT THEOLOGICAL COMMISSION) OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Catholicity and Apostolicity*, op. cit., p. 460 (n. 6 del documento).

re. Questa tirannide potrebbe anche esprimersi nella ripetitività della storia. Considerando il ritmo dei momenti traumatici di questi due millenni cristiani, sorge allora l'interrogativo sulla strana «regolarità» delle fasi di maggiore conflittualità tra i cristiani (V-VI secolo, X-XI secolo, XV-XVI secolo). Ciò nonostante, ci sarebbe da chiedersi da cosa possa dipendere una ripetitività verificatasi nel passato. Un possibile orientamento interpretativo potrebbe essere il seguente: non è la storia che si ripete automaticamente ma talvolta imponiamo alla storia dei ritmi simbolici ripetitivi che non permettono alla storia di esprimere tutta la sua flessibile inventiva. La questione è meno il «passato» che invece il «presente», meno la «storia» che la consistenza e il profilo della «colpa». Simboli sulla fine di un secolo o sulla fine di un millennio potrebbero pesare rischiosamente su ciò che non dovrebbe di per sé includere niente di «ultimativo» o di «decisivo» nell'esperienza umana. Colpisce, in occasione di quest'Anno Santo, il contrasto tra il carico di sottolineatura delle «colpe» attraverso il richiamo a proposito degli eventi dell'attualità nei discorsi e l'epidermica spensieratezza festosa dei raduni più significativi. Il «senso della colpa» è onnipresente nei messaggi rivolti mentre si ribadisce qual è — da parte dell'autorità — il timore «della perdita del senso della colpa». Quale potrà essere un bilancio su questa insistenza? Si tratta di un tentativo per non perdere di vista la centralità del senso di colpa nell'esperienza cristiana? Al di là dei dettagli della formulazione, come coglierne le implicanze in ambito ecumenico? La Chiesa stessa assumerà tutte le sue colpe pur di salvaguardare questa premessa? È noto quanto la sensibilità slava orientale ha i suoi dubbi su una possibile «ipnosi» delle colpe e ciò che potesse supporre come richiamo e condizionamento ecclesiastico sul popolo credente<sup>68</sup>. Volendo poggiare questi accenni su riferimenti al pensiero papale, la valutazione sulla sensibilità russa cristiana profonda nel discernimento del «grande innamorato di Cristo» è esplicita<sup>69</sup>. L'enfasi così emblematica dell'occidente sulla «colpa» e sulla «storia» sembra riassumersi nel manifestare un doppio problema irrisolto nel percorso ecclesiale «di ponente» per questa decina di secoli (sia riformato che controriformato)...

2° *La Praxis penitenziale del giubileo e la firma dell'accordo dottrinale riconoscendo la legittimità della dottrina luterica sulla giustificazione dalla sola fede, grazia, scrittura*

Accanto alla difficoltà globalmente e complessivamente legata alla storia, c'è una difficoltà di fondo che riguarda la «dimensione penitenziale»

<sup>68</sup> È particolarmente evocativo il confronto tra il senso di «tutti siamo colpevoli» dell'umilenie di conversione nella Rus' e il modo con cui il ministero ecclesiale deviato potrebbe usare i riferimenti alle «colpe», nella prospettiva dostoevskijana, prima riguardo alla testimonianza del padre Zossima e poi nella Leggenda del Grande Inquisitore: il «padre Zossima» in F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Torino 1981, p. 383-384 (V. I); Il «Grande Inquisitore» nella «Leggenda», *ibidem*, p. 345-346 (V. I).

<sup>69</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ad eos qui colloquio de communibus radicibus christianis Nationum Europaeorum interfuerunt coram admisso*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1982, p. 27 (F. DOSTOEVSKIJ, *I Demoni*, Firenze 1958).

stessa dell'Anno Santo o meglio il modo nel quale tale dimensione è stata espressa nella tradizione della Chiesa romana, si tratta qui del problema ecumenico delle indulgenze<sup>70</sup>. Dal 1975 al 2000 subentra il chiarimento sulla valutazione romana dell'approccio riformato e sul tenore della Riforma stessa per giungere alla firma della dichiarazione comune di Augsburg che non entra nel merito particolareggiato di tutta la dottrina sulla giustificazione: la comprensione fondamentale della dottrina della giustificazione converge tra luterani e cattolici, l'insegnamento luterano non cade sotto la condanna del Concilio di Trento e le condanne luterane non vanno applicate all'insegnamento della Chiesa cattolica romana<sup>71</sup>, culmine dell'impegnativo dialogo tra le due parti durante molti anni<sup>72</sup>, superando molti equivoci<sup>73</sup>. I luterani stessi devono ora spiegare «che cos'è?» questo accordo alle loro congregazioni, fuori dai tempi della Riforma<sup>74</sup>: esso non significa una reintegrazione luterana o il loro «ritorno» nella Chiesa cattolica di comunione romana<sup>75</sup>, ma indica possibilmente in modo nuovo le posizioni diverse romana e luterana<sup>76</sup>, senza escludere il dubbio di certi ambienti luterani sulla sua autenticità 'luterica' (cioè dalla chiave cristocentrica fondamentale della Riforma, sull'incertezza di una distinzione che relativizza di fatto i dissensi del passato, mentre puntano il dito sul relativismo del presente, col timore che le sottigliezze e il riduttivismo storico-formale aiuti poco alla riconciliazione sostanziale)<sup>77</sup>. Da questo riconoscimento si potrà impostare con più serenità la specificità cattolica non più «esclusiva» (che escludesse l'intento della Riforma d'occidente). Ma — di riflesso — questo chiarimento rinvia alla consistenza della «colpa»: dalla consapevolezza riformata della nostra estraneità da Dio sorge l'orizzonte della giustificazione da Dio in Cristo<sup>78</sup> (chi sa della propria estraneità<sup>79</sup> da Dio può sapere della grazia<sup>80</sup>): pur

<sup>70</sup> Cfr. A. MODA, *Cenni storici sulle indulgenze e sulla loro applicazione negli anni giubilari*, in «Nicolaus», 2000 n 1-2, p. 391-424; L. VISCHER, *L'Année Sainte, une occasion*, op. cit., p. 5; idem, *Année Sainte, s'engager ensemble?*, op. cit., p. 15-17), p. 5; C. DUMONT, *Les indulgences et les chrétiens non catholiques*, in «Anno Santo», n. 4, 1974, p. 72.

<sup>71</sup> Cfr. LUTHERAN WORLD FEDERATION - ROMA CATHOLIC CHURCH, *Official Common Statement regarding the Joint Declaration on Justification*, in «Origins», 1999 n. 29/6, p. 85; IDEM, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, in «Origins», 1999, n 28/8, p. 120-127.

<sup>72</sup> U. KÜHN, *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Opportunities - Problems - Hopes*, in «Gregorianum», 1999 n 80/4, p. 610; E. CASSIDY, *The Meaning of the Joint Declaration on Justification*, in «Origins» 1999, n. 29/18, p. 286.

<sup>73</sup> WORLD LUTHERAN FEDERATION - ROMAN LUTHERAN FEDERATION - ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Official Common Statement...*, op. cit., p. 91.

<sup>74</sup> Cfr S. OPPEGAARD, *Significance of the Joint Declaration: What is Justification?*, in «Lutheran World Information», 1999 n. 11, p. 12-14.

<sup>75</sup> M. JOHNSON, *The Joint Declaration and Lutheran - Roman Catholic Unity: Some Unresolved Questions*, in «Lutheran Forum», 1999 n. 33/1, p. 23.

<sup>76</sup> A. DULLES, *Two Languages of Salvation: the Lutheran-Catholic Joint Declaration*, in «First Things», 1999 n. 98, p. 29.

<sup>77</sup> THE LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD, *The Joint Lutheran/Roman Catholic Declaration on Justification. A Response Prepared by the Department of Systematic Theology Concordia Theological Seminary, Fort Wayne*, (Indiana The Lutheran Church--Missouri Synod), in «Internet» 1999, <http://www.lcms.org/president/catholic.html>, n. 6-7.

<sup>78</sup> G. CALVINO, in V. VINAY, *Il catechismo di Ginevra del 1537*, Torino 1983, p. 36-37.

<sup>79</sup> P. TILICH, *Theology of Culture*, Oxford 1968, p. 123.

<sup>80</sup> R. BULTMANN, *Glauben und verstehen*, München 1965, B. I, S. 23.

volendo fare il bene siamo capaci<sup>81</sup> («totale depravazione» dell'essere umano<sup>82</sup>, non l'autonomia umana in quanto tale ma «situazione limite» della persona e della comunità umana — cfr. il contesto della nota polemica riguardo al concilio di Trento<sup>83</sup>), spaccatura interiore con se stessi<sup>84</sup>, un vivere nello stato di travolgimento<sup>85</sup>. Qualcosa si è «spento» in noi, la scintilla di verità è stata soffocata<sup>86</sup>. La priorità di questa sventura non è la «colpa» (l'essere responsabili di aver agito «male», di aver «disobbedito» a Dio, di essere ribelli) ma l'essere «perduti», l'alienazione da se stesso, da tutti e da tutto (la «colpa» e il senso di colpevolezza non sorgono dal «libero arbitrio» ma, invece, da un «malinteso» [prendere una cosa per un'altra], con la confusione interiore che ne può risultare, «disordine» o «patologia» interiore (alcuni la chiameranno esistenziale)<sup>87</sup>, nel senso dell'intuito originario dell'oriente cristiano che vede il rinascere in Dio come un risvegliarsi<sup>88</sup> dallo «squilibrio» di paralisi dell'anima («hamartia» o peccato, «addormentarsi nella dimenticanza»<sup>89</sup>), libertà resa cieca dall'ignoranza o dalla «dimenticanza» di Dio<sup>90</sup>: «perdita di libertà interiore» nell'asservimento esteriorizzante<sup>91</sup>. Dalla «giustificazione gratuitamente data» alla «certezza della propria giustificazione», si delinea anche il profilo del peccato sostanziale<sup>92</sup>. La «auto-giustificazione» nei suoi traversi «romani» o «secolari» sarà messa sotto torchio<sup>93</sup>. Si corregge così una trascuratezza di focalizzazione su questo punto, nel corso dei recenti secoli<sup>94</sup>. Siamo ben lontani dalla pratica coesistente e sempre raccomandata in ambito romano delle «indulgenze»...

<sup>81</sup> ERASMO DA ROTTERDAM/MARTIN LUTERO, *Il libero arbitrio/il servo arbitrio*, Torino 1984, p. 214-215.

<sup>82</sup> BETHLEHEM BAPTIST CHURCH STAFF, *What We Believe About the Five Points of Calvinism* (March, 1985, Revised March, 1998), in «Internet» 1999, <http://www.desiring-God.org/resources/tulip.htm>.

<sup>83</sup> THE LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD, *The Joint Lutheran/Roman Catholic Declaration on Justification. A Response Prepared by the Department of Systematic Theology Concordia Theological Seminary*, Fort Wayne, (Indiana The Lutheran Church--Missouri Synod), in «Internet» 1999, <http://www.lcms.org/president/catholic.html>.

<sup>84</sup> P. TILlich, *The Eternal Now*, London 1963, p. 42.

<sup>85</sup> P. TILlich, *The Shaking of the Foundations*, Harmondsworth 1964, p. 157.

<sup>86</sup> J. CALVIN, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. 1, Paris 1961, p. 46-47, (in francese arcaico).

<sup>87</sup> J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, London 1966, p. 60-62.

<sup>88</sup> G. CALVINO, in V. VINAY, *Il catechismo...*, op. cit., p. 54.

<sup>89</sup> P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 64.

<sup>90</sup> M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 47-48 (cfr S. BULGAKOV, *Le Buisson ardent*, Paris 1928).

<sup>91</sup> N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 241.

<sup>92</sup> LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC DIALOGUE IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n 17, p. 282 n. 25.

<sup>93</sup> L. VOLKEN, *The Lutheran World Federation Assembly in Helsinki*, in «Unity?» 1963 n. 3, S. 191-192.

<sup>94</sup> LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC DIALOGUE IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, op. cit., p. 290 n. 93.

### 3° *I pellegrinaggi verso Roma e il senso prioritariamente ecumenico dei viaggi papali*

Gli interrogativi del 1975 ricevono una risposta d'intento nel 1997: si parlava dei pellegrinaggi come segni di nuova partenza interiore, (ma allora perché verso Roma?)<sup>95</sup>. Nel documento papale si specifica il valore ecumenico dei viaggi papali (cfr. supra): il Papa fa per tutti ciò che tutti fanno attorno a lui... Quale consenso ecumenico può essere ipotizzato per una tale prospettiva? Dopo la particolare valenza ecumenica del viaggio in Romania nel 1999, quello in Terra Santa raccoglieva nell'immediato impatto informativo numerosi consensi<sup>96</sup>, rovesciatisi con tanta più amarezza nell'occasione della beatificazione di Pio IX e della pubblicazione del documento «*Dominus Jesus*» (cfr. infra). Per quanto riguarda la partecipazione spontanea di cristiani appartenenti a varie tradizioni e Chiese ai pellegrinaggi romani, l'interesse per questo criterio di coinvolgimento appare significativo in senso ecumenico. Anzi, dopo l'ecumenismo dei pionieri che diventò ecumenismo di vertice, oggi si intuisce le sorgenti per un «ecumenismo di popolo». In questa fase vulnerabile di nascita, l'intento ecumenico chiederà una grande duttilità nel discernere i nervi vitali per valorizzare questo tipo di priorità.

### 4° *Le celebrazioni romane in senso mediatico con i raduni universalistici più o meno oceanici*

A parte la trasposizione del rito liturgico con accorgimenti oggi in uso, ci si chiede in quale modo e misura una tale raccolta di persone sveli «il diverso» dell'intento cristiano nei ritmi della convivenza odierna. Raduni trionfali e oceanici potrebbero porre interrogativi comparativi da quelli già verificatisi in ambito secolare nel XX secolo<sup>97</sup>. Il movimento ecumenico teme una lineare e superficiale «copiatura» di «ciò che sembra funzionare nel mondo di oggi» (o che rifunziona oggi) per attirare la gente<sup>98</sup>. Lascerà anche perplessi il fatto di sposare uno stile di raduno ma poi dare un messaggio basato su una paura del mondo pur dicendo «Non abbiate paura»<sup>99</sup>. Responsabili ecclesiali romani hanno avvertito di non farsi illusioni sull'ampiezza del divario tra i tempi che vengono e i nostri residui schemi del passato, parlando di crisi ancora più radicale ma molto più

<sup>95</sup> L. VISCHER, *L'Année Sainte, une occasion...*, op. cit., p. 5; idem, *Année Sainte, s'engager...*, op. cit., p. 15-17.

<sup>96</sup> M. TARANTINO, *Il Papa pellegrino predica la pace in tutto il mondo. La stampa internazionale ha seguito con grande interesse e con rispetto il viaggio del Santo Padre*, in «*Tertium Millennium*», 2000 n. 4.

<sup>97</sup> Cfr. le osservazioni di V. MESSORI, in R.H., *Les réserves d'un proche de Jean Paul II*, in «*Le Figaro*», 21-08-2000.

<sup>98</sup> Cfr. la confluenza tra ritualità liturgica e voglia di «liturgia profane» dei grandi raduni giovanili: in G. MÉDEVILLE, *Initier la jeune génération à la morale*, in «*Documents épiscopat*», 2000 n. 7, p. 11.

<sup>99</sup> J.-A. DE CLERMONT, «*N'ayons pas peur du monde*», in «*Le Figaro*», 21-08-2000.

sana<sup>100</sup>. Un'altra focalizzazione che ricongiunge più dimessamente unità cristiana, emarginati e testimoni della fede verrà tentata per la Giornata della gioventù<sup>101</sup>.

### 5° *Il timore delle manifestazioni connesse durante il giubileo, nel senso di una unilateralità romana*

Con questa puntualizzazione, il movimento ecumenico si chiede se — collateralmente — in occasione dell'Anno Santo la mentalità «romana» nella gestione della responsabilità ecclesiale sia davvero cambiata. Dal 1975, la preoccupazione vivacemente espressa da esponenti di altre Chiese allora rimane in filigrana dello sguardo cristiano sugli eventi giubilari.

### *L'intreccio tra aperture e riaffermazioni dell'esclusiva cattolica*

Un criterio viene suggerito riguardo a quello che rappresentano i contrasti del passato: i conflitti di ieri possono diventare temi di dialogo oggi (formulato da Giovanni Paolo II per il convegno su J. Hus)<sup>102</sup>. Esso pone indirettamente la questione riguardo all'oggi e i contrasti che sorgono nella gestione della comunione nelle Chiese storiche esistenti e sui «pregiudizi» che gli possono indurire «da ambedue le parti».

## **Le beatificazioni**

### *La beatificazione di Pio IX*

In senso inter-ecclesiale, colpisce la somiglianza di due proclamazioni, fatte da due «grosse Chiese»: il Patriarcato di Mosca e la Chiesa romana, o cioè quella dell'ultimo imperatore-capo-della-Chiesa russo Nicola II e dell'ultimo Papa-re di Roma<sup>103</sup>. Sono due memorie e due figure di tempi

<sup>100</sup> R. ETCHEGARAY, *L'Eglise que Dieu envoie, Lourdes 1981*, Paris 1982, p. 22-23; in CL. DAGENS, *Evangeliser en France à l'aube du XXI siècle*, in «Documents épiscopat», 2000 n. 6, p. 4.

<sup>101</sup> COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Come la diocesi del Papa si prepara alla Giornata mondiale della gioventù*, in «Tertium Millennium», 2000 n. 8, p. 41.

<sup>102</sup> D. BUSOLINI, *Il dialogo riprende dalla testimonianza di Giovanni Hus*, in «Tertium Millennium», 2000 n. 1, etiam in «Internet» 2000. [http://www.vatican.va/jubilee\\_2000/magazine/documents/ju\\_mag\\_01012000\\_p-38\\_it.html](http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01012000_p-38_it.html).

<sup>103</sup> È interessante notare come si è tentato a tutti i costi di evacuare il fatto del trauma nel passaggio dall'impero ortodosso alla rivoluzione bolscevica colla proclamazione da parte del Sinodo della Chiesa ortodossa russa dei martiri del rovesciamento del 1917: in F. ANGELINI, *Nella sua fine si riconosce l'uomo*, in «30 Giorni», 2000 n. 9, p. 30-32. poi notevole — nel quadro della tradizione orientale slava — di caratterizzare coloro che hanno sofferto una passione nella non resistenza per assomigliare a Cristo agnello che non si oppone ai suoi aguzzini (da Boris e Gleb in poi) come una «categoria inferiore» (!!).

che le due Chiese lasciano dietro di sé con estrema difficoltà, con la traumatica questione dello statuto «civile» delle due Chiese: dalla «translatio imperii ad slavos» (da Possevino a Bellarmino, l'occidente l'aveva copiata nella «translatio imperii ad germanos») per Mosca alla posizione del papato nel contesto mondiale per Roma. L'impero ortodosso e il papato universalista ricevono una specie di consacrazione devozionale (nei loro protagonisti) che intende dare legittimità alla interpretazione ecclesiale ulteriore di questi due «primati». Ecumenicamente, si esplicita così l'interrogativo delle due Chiese sul loro ruolo tra le Chiese cristiane e in seno alla comunità umana<sup>104</sup>. Dall'eredità dell'impero ortodosso nel patriarcato ritrovato all'eredità del papato autosufficiente nella «infallibilità» proclamata, occorre rinsaldare i «punti di transizione». La transizione romana si rinsalda poi nella congiunzione dei due protagonisti di ambedue i «concili di transizione» (I e II Vaticano, due transizioni ben diverse ma che si vuole intrecciare in un processo unico). Il giubileo del 2000, con la sua focalizzazione «via facti» incentrata su Roma, sottolinea ulteriormente questa incentivazione. Le due proclamazioni seguono un criterio riguardo al bene superiore delle due Chiese garantito da questa continuità, passando oltre a certe perplessità sulle stranezze «rasputiniane» del nucleo imperiale e sui modi antisemiti o totalitari (pena di morte...) del nucleo papale. Di fronte all'invito di scambiare dialogalmente sul ruolo del primato papale formulato nell'«Ut unum sint», la complessità della questione si va infittendo. L'affermazione più ovvia nella proclamazione romana punta sulla volontà di intrecciare gli orientamenti personificati dai due papi (Pio IX e Giovanni XXIII, l'uno «tradizionalista» e l'altro «possibilista») nel quadro di una stessa preminenza papale, con un numero ovviamente molto più alto di rappresentanti del primo taglio nella schiera devozionale. La questione ecumenica sarà — pertanto — se i rapporti potranno andare avanti senza chiarire quale sia, davvero, la scelta da parte della leadership ecclesiale. Non è da dimenticare un altro aspetto che sorge dalle implicazioni ecumeniche nei rapporti tra Chiesa di Roma e Patriarcato di Mosca. L'oriente slavo ortodosso, che si sente ferito dalle polemiche su chi siano stati gli autentici «martiri» dei tempi di recente persecuzione nel XX secolo, con l'accusa cattolica spesso rivolta all'ortodossia, particolarmente negli ex paesi dell'est, di essere stata in collusione con i regimi totalitari, mentre i «greco-cattolici» si sarebbero opposti in modo inequivocabile alla pressione atea fino al martirio<sup>105</sup>. Il patriarcato di Mosca risponde in maniera unanime proclamando la beatificazione di tutti gli ortodossi nello scoppio della rivoluzione del '17, includendovi la famiglia imperiale<sup>106</sup>. Non a caso il convegno sulle Chiese

<sup>104</sup> Vi sono varie interpretazioni da precisare: cfr. tra l'altro F. ANGELINI, *Nella sua fine...*, op. cit., p. 32.

<sup>105</sup> C. ALZATI, *La Chiesa rumena unita. Persecuzione di un'identità*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Servizio informazioni Chiese orientali*, Roma 2000, p. 118-119; S.A. PRUNDUS-C. PLAIANU, *Catholicism si Ortodoxie Românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994, p. 94-95; cfr. o. BĂRLEA, *Biserica Română Unita între cele doua nașoai mondiale*, in «Biserica Română Unita», Madrid 1952, p. 189-191.

<sup>106</sup> Cfr. il martirologio del clero cattolico orientale in Bielorussia, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Convegno di studi storici...*, op. cit., p. 129-134.

orientali cattoliche degli anni '90 ha inserito nell'indirizzo stesso dei lavori il riferimento al martirio dei vari gruppi di cristiani orientali e occidentali, romani ed ortodossi<sup>107</sup>. Si rientra così nella indiretta valutazione che la Chiesa ortodossa russa fa delle rivelazioni private di Fatima, particolarmente nell'affermazione generalizzata che «la Russia» abbia abbandonato la fede<sup>108</sup>. Non è difficile — poi — immaginare il senso che abbia la formulazione «la Russia si convertirà» nella mentalità e nel linguaggio cattolico dell'epoca (per non parlare di una iniziativa papale diretta riguardo alla Russia)<sup>109</sup>. La difficoltà che ciò include per l'oriente cristiano slavo è stata chiaramente percepita<sup>110</sup>. Una miriade di martiri riconosciuti appare la risposta più decisa all'accusa di generale abbandono della fede cristiana.

## Le consacrazioni

Una consacrazione appare emblematica, quella dell'universo alla Madonna di Fatima. Per l'intento ecumenico, esso ricorda proclamazioni giubilari che avevano già suscitato perplessità presso altre tradizioni cristiane, come la proclamazione del dogma dell'Assunta nel '50<sup>111</sup>. Ma quest'ultima consacrazione riceve una luce particolare dalla stessa pubblicazione del 3° segreto di Fatima: la consacrazione della Russia al cuore immacolato di Maria. Si estende il prospetto fatimiano al mondo intero. Si tratta di un correttivo? Ovviamente, i vari passi ecumenici del concilio Vaticano II osteggiati a nome degli avvenimenti di Fatima svelano la difficile maturazione dell'intento cattolico nei rapporti con l'ortodossia russa e fanno capire le reticenze di questa Chiesa<sup>112</sup>.

## I documenti dottrinali

Se il giubileo volesse essere una «filoxenia» o l'espressione di ospitalità cristiana da parte di Roma in un «Anno di grazia» aperto a tutti nel senso di una massima estensione, non è da stupirsi che ogni gesto di quel-

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 103-104.

<sup>108</sup> Sranamente, nella interpretazione curiale romana, scompare la questione della «Russia» per focalizzare ogni commento sul Santo Padre: T. BERTONE, *Présentation*, in CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le message de Fatima*, Cité du Vatican 2000, p. 3.

<sup>109</sup> SOEUR LUCIE, *Première et deuxième parties du «secret» dans la rédaction qu'en a faite soeur Lucie dans le «troisième mémoire» du 31 août 1941 destiné à l'évêque de Leiria-Fatima (texte original)*, in CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le message...*, op. cit., p. 16.

<sup>110</sup> U. GALIMBERTI, *Il Papa e il Dio d'occidente*, op. cit. (testo dell'articolo).

<sup>111</sup> M. BOEGNER, *Le Grand Retour*, in «Le Semeur», 1951 n. 2-4, p. 167.

<sup>112</sup> Si fa addirittura apparire una falsa «Suor Lucia» per spiegare i toni meno polemi contro la Russia da convertire al cattolicesimo, come falsificazione del messaggio di Fatima: in F. ALBAN-CH. A. FERRARA, *Il sacerdote di Fatima*, New York 2000, p. 145-146.

l'anno si iscrive in questa intenzione e avrà delle risonanze specifiche da ciò che vuol essere quel periodo offerto a tutti. L'interrogativo ecumenico si esprimerà nel senso seguente: «i responsabili ecclesiali si sono davvero convertiti — “non in corpore sed in corde, non foris sed intus” — nel modo di elaborare i loro documenti dottrinali come messaggi indirizzati alle persone di buona volontà?». Ci si chiederà meno se appare «opportuna» o di «tono confacente» l'una o l'altra dichiarazione, quanto invece se, dalla stesura stessa, gli «intenti del cuore» appaiono trasfigurati.

### La pubblicazione del testo «Dominus Jesus»

Salta — come prima impressione — l'intento del documento: affermare la specifica esclusiva della dottrina romana<sup>113</sup>. Da ciò che abbiamo già detto, non è difficile capire la convergenza di questo testo con l'insieme della impostazione giubilare romana. Manca — invece qui — ciò che è stato riequilibrato negli altri aspetti dell'Anno Santo: l'andare incontro alle difficoltà sentite da altri. Non si può certo essere esauriente sulla questione di merito e di fondo del documento nel quadro di questo bilancio provvisorio. Esso — poi — estende la problematica al di là dell'intento ecumenico stretto per toccare la problematica del dialogo inter-religioso. La metodologia sembra quella di sempre, senza riferimento al giubileo (che viene peraltro presentato come centrale in tutto ciò che concerne la vita ecclesiale complessiva nel 2000), tanto che non si può ignorare la scelta del «momento» per pubblicare questo testo. Colpisce — per alcuni — il «tono» fuori luogo del documento<sup>114</sup>. Il contesto cronologico più immediato dello sdegno riguardo alla beatificazione di Pio IX, di fronte al plauso di altri per quella di Giovanni XXIII, mostra quale «scelta di fondo» viene fatta riguardo alle prerogative della Chiesa romana. Più che altro, si temeva — in ambito ecumenico — questo tipo di frattura tra «gentilezza dei modi» e «intransigenza intollerante dei “contenuti”»<sup>115</sup>. Le sconsolate dichiarazioni ecumeniche sul documento non si sono fatte attendere<sup>116</sup>. Ma la pubblicazione del documento e il suo contesto ci ricordano — forse — qualcosa di fondamentale nel modo di assumere il dialogo con le religioni dell'umanità da parte del movimento ecumenico stesso. Lo si

<sup>113</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, in «Internet» 2000, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_2000080\\_6\\_dominus-iesus\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2000080_6_dominus-iesus_it.html), n. 3-4.

<sup>114</sup> CH. MAKARIAN·M. FESTAËTS, *Vatican, l'enfer c'est les autres*, in «L'Express», 14/9/2000, p. 46-47; J.-L. MOUTON, *La déclaration «Dominus Iesus». Et le dialogue interreligieux?*, in «Réforme», 14-09-2000.

<sup>115</sup> Cfr. H. TRINCQ, *Les quatre vérités du docteur Ratzinger*, in «Le Monde», 16-09-2000.

<sup>116</sup> F. TEIXEIRA, *Do diálogo ao anúncio reflexes sobre a declaração Dominus Iesus*, in «PPCIR-UFJF/ISER-Assessoria», in «Internet» 2000, [teixeira@ichl.ufjf.br](mailto:teixeira@ichl.ufjf.br) (FaustinoTeixeira) da pubblicare su «Revista Eclesiástica Brasileira».

potrebbe esprimere così: «se il dialogo ecumenico impegna le Chiese tra di loro in svariato modo, il dialogo con le altre religioni — nella sua ottimizzazione — impegna tutte le Chiese insieme nel loro consenso di testimonianza'. Molte osservazioni dell'autorità dottrinale romana sulla valutazione di altre religioni convergono con le posizioni di altre Chiese, nel comune impegno intercristiano verso le religioni dell'umanità. Il rischio di vanificare 40 anni di maturazione tra cristiani nel dialogo con le altre religioni si muove più incisivamente in questo contesto. La comune appartenenza all'unico popolo di Dio è — poi — una premessa fondamentale — dalla comune ambiguità fino alla comune sete di santità — per qualunque iniziativa cristiana ulteriore<sup>117</sup>: l'elezione di Israele come intento divino verso tutti i popoli umani<sup>118</sup>, la conferma del comune riferimento ad Abramo delle «genti»<sup>119</sup>, il riferimento alla Parola di Dio<sup>120</sup> che non potrà essere pienamente recepita senza ricorso alle tradizioni giudaiche<sup>121</sup>, la vitalità ebraico-cristiana<sup>122</sup> per i passi in avanti dei dialoghi ecumenici<sup>123</sup> nell'incognita del dialogo odierno con la disparità d'impegno dialogale<sup>124</sup>, la continuità dell'unico popolo di Dio<sup>125</sup> talvolta evocata come reciprocità dei due «poli» del «popolo di Dio» come «appartenenza della Chiesa a Israele e di Israele alla Chiesa»<sup>126</sup>, dalla svolta conciliare come pietra mi-

<sup>117</sup> E. BIANCHI, *Dossier, il dialogo cristiani-ebrei, problema-ambiguità-prospettive*, in «Missione oggi», 1993 n. 5, p. 37; Cfr. A. BEA, *Il popolo ebraico nel piano divino della salvezza*, in L. SESTIERI-G. CERETI, *Le chiese cristiane e l'ebraismo*, Casale Monferrato 1983, p. 76-80; CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Rapporti fra Chiesa ed ebraismo*, ibidem, p. 304-305; C. THOMA, *L'ebraismo come realtà religiosa*, in idem, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato 1983, p. 192-193; SINODO DELLA CHIESA RIFORMATA OLANDESE, *Proposte per una riflessione teologica su Israele*, in L. SESTIERI-G. CERETI, *Le chiese cristiane e l'ebraismo*, Casale Monferrato 1983, p. 143-145; J. WILLEBRANDS-E. TOAFF, *Il dialogo cattolici ebrei nel XV della Nostra Aetate*, ibidem, p. 324-330; cfr J. WILLEBRANDS, *Apporto degli ebrei alla civiltà europea*, in «Rocca», 1992 n. 1.

<sup>118</sup> COMMISSION INTERNATIONALE LUTHERIENNE-CATHOLIQUE, *La compréhension de l'Eglise à la lumière de la justification*, in «La documentation catholique», 1994 n. 2101, p. 814 n. 16.

<sup>119</sup> E. BIANCHI, *Gesù e il Dio di Abramo*, in AA.VV., *Chi dite che Io sia?*, Roma 1992, p. 63.

<sup>120</sup> P. GRECH, *Fonti giudaiche nell'esegesi del II secolo*, in «Vita monastica», 1981 n. 146, p. 11-26; M. PESCE, *Elementi di interpretazione della Scrittura nel primo secolo*, ibidem, p. 27-29; M. CUNZ, *Per una spiritualità cristiana del giudaismo*, ibidem, p. 11-132; J. SMEETS, *Ipotesi di interdipendenza fra tradizioni e interpretazioni bibliche*, ibidem, p. 70-76; J. DES ROCHETTES, *Vivere: un criterio di ermeneutica biblica nella tradizione rabbinica*, ibidem, p. 77-99.

<sup>121</sup> COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, in «La documentation catholique», 1994 n. 2085, p. 21-22.

<sup>122</sup> Cfr. COLLOQUIO DI CAMALDOLI, *Il dialogo ebraico-cristiano oggi*, in «Vita monastica», 1986 n. 166-167.

<sup>123</sup> Cfr F. KÖNIG, *Address at the Lateran University ACatholic-Jewish Relations: Perspectives and Guidelines*, in «Information Service», 1990 n. 77, p. 79.

<sup>124</sup> M. VITERBI BEN HORIN, *Il dialogo ebraico-cristiano oggi: cosa, come e perché*, in «Vita monastica», 1986 n., 166-167, pp. 15-23.

<sup>125</sup> R. FABRIS, *Il cammino da Seelisberg a «Nostra Aetate» e altre*, ibidem, p. 24-54.

<sup>126</sup> COMMISSION INTERNATIONALE LUTHERIENNE-CATHOLIQUE, *La compréhension de l'Eglise...*, op. cit., p. 819-820 n. 52.

liare<sup>127</sup>. Tra superamento di ogni proselitismo e delle varie strumentalizzazioni<sup>128</sup>, tentando di impostare un progetto verso il secolo che si apre<sup>129</sup>, dalla ri-prospezione del profilo cristico al mistero stesso di Dio<sup>130</sup>, gli incontri ebraico-cristiani ci offrono esempi eloquenti di un cammino convergente con le promesse ecumeniche più consistenti<sup>131</sup>. Si insiste — il più delle volte — sulla differenza tra dialogo ecumenico e dialogo con le religioni dell'umanità<sup>132</sup>, nello scambio in piena uguaglianza tramite una «religatio» reciproca<sup>133</sup>, fino alle di «religioni tradizionali»<sup>134</sup>. Non si potranno ignorare, in questo senso, i «criteri di Heschel» sul fatto che nessuna religione sta per conto suo o è una «isola» a sé stante (magari da qualche parte nel cielo, per conto proprio)<sup>135</sup> sciogliendo le ingenerose e meschine osservazioni contro il tentativo di riconoscere il valore delle religioni dell'umanità da parte di certi teologi del XX secolo<sup>136</sup> senza limitare la differenza tra «cristianesimo» e «religioni» (come contrasto radicale tra

<sup>127</sup> Cfr COLLOQUIO DI CAMALDOLI, *Israele e le genti - le genti e Israele (Stanno succedendo cose nuove, come non le vedete ancora? Is. 43, 19)*, in «Vita monastica», 1989 n. 51; M. VITERBI BEN HORIN, *Orizzonti nuovi fra ebrei e cristiani a 25 anni dalla convocazione del Vaticano II*, ibidem, p. 11-35; B. CALATI, *Il kairos del dialogo*, ibidem, p. 36-45.

<sup>128</sup> G. SORANO, *Gruppo di studio: problematiche inerenti al dialogo ebraico-cristiano*, in «Vita monastica», 1986 n. 166-167, p. 57-60; G. BOCCACCINI, *Gruppo di studio: il dialogo ebraico-cristiano e le provocazioni del mondo giovanile*, ibidem, p. 63-64; F. FUMAGALLI, *Gruppo di studio: la realtà di Israele oggi e il dialogo*, ibidem, p. 65-73.

<sup>129</sup> L. SESTIERI, *Tavola rotonda conclusiva. Quasi un bilancio per andare oltre*, ibidem, p. 77-83; V. LAMPFRONTI, *Ipotesi per un dialogo del terzo millennio*, ibidem, p. 84-88; C. DI SANTE, «Sognando» il futuro del dialogo ebraico-cristiano, ibidem, p. 89-90; M. VINGIANI, *Yules Ysaac e il dialogo ebraico-cristiano*, ibidem, p. 93-112.

<sup>130</sup> E. KOPCIOWSKY, *In quel giorno l'eterno sarà unico (Zc. 14, 19)*, ibidem, p. 46-58.

<sup>131</sup> Cfr. le tematiche dei Colloqui di Camaldoli.

<sup>132</sup> JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Ecumenical Formation. Ecumenical Reflections and Suggestions*, in «Information Service», 1993 n. 84, p. 179 n. 23-24.

<sup>133</sup> R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979, p. 4, 232, 242-243; idem, *Metatheology or Diacritical Theology*, in «Concilium», 1969 n. 46, p. 54.

<sup>134</sup> Cfr CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Lettre aux présidents des Conférences épiscopales d'Asie, d'Amérique et d'Océanie*, in «La documentation catholique», 1994 n. 2088, p. 168-170.

<sup>135</sup> I quattro «principi» di Heschel del 1966 sono citati nel contesto del 251 anniversario di Nostra Aetate, in E.I. CASSIDY, *Address for the Commemoration in São Paolo*, in «Information Service», 1990 n. 77, p. 74; cfr. M. ELIADE-J. KITAGAWA, *The History of Religions: essays in methodology*, Chicago 1959; vedere anche R. PANIKKAR, *The Interreligious Dialogue*, New York 1978, p. 26; idem, *The Unknown Christ of Hinduism (Completely revised and enlarged Edition)*, New York 1981, p. 34, 69; idem, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, in L. SWILDLER, *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987, p. 143; idem, *Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding*, in Y. IBISH-I. MARCULESCU, *Contemplation and Action in World Religions*, London 1978, p. 102.

<sup>136</sup> Vedere i commenti sulle dichiarazioni «superficiali» del von Balthasar nella sua opera *Cordula*, Paris 1967 di fronte all'apertura di P. ROSSANO in *Acculturazione del Vangelo*, (congresso di missiologia, Roma 1975), collegate a quelle di J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Brescia 1973 p. 86, in E. GRASSO, *Il pensiero di K. Rahner sul valore delle religioni non cristiane*, «Riflessioni Rh», 1984 n. 1, p. 8-9.

« unire senza miscuglio e confusione » e « essere tutto miscuglio e confusione »<sup>137</sup>, ma dalle antiche tradizioni di tolleranza religiosa volute da personaggi di rilievo della storia<sup>138</sup>, guardando al « popolo di Dio » in mezzo alle genti, con un riesame comune di questa presenza<sup>139</sup>. L'interrogativo comune di cristiani ed ebrei apre ecumenicamente il campo più estensivamente al travagliato cammino religioso dell'umanità<sup>140</sup>. Fratelli della Riforma sottolineano che il dialogo con le religioni non è una relativizzazione della fede ma una non assolutizzazione della nostra conoscenza del « mistero »<sup>141</sup> dall'abbandono della posizione antiquata sulla « unicità » cristiana in un mondo pluralista<sup>142</sup>, fino a comprendere in senso cattolico di comunione romana — da parte di ognuno nella propria appartenenza religiosa — ogni « assoluto » come « assoluto relazionale » e non « assoluto di esclusione o di inclusione »<sup>143</sup> (un assoluto isolato in sé è una contraddizione<sup>144</sup> abbinata al richiamo alla « unicità » radicale<sup>145</sup>), l'oriente cristiano sa peraltro che alcune dinamiche di altre religioni sono di origine orientale cristiana [il suffismo e la tradizione siriana] e che le pratiche culturali orientali cristiane sono strettamente legate alle religioni [sorgente ebraica o somiglianze con il buddismo]<sup>146</sup>. La « centralità » del ruolo di Cristo<sup>147</sup>, tra il monolitismo dell'« eteronomia » e l'individualismo dell'« autonomia », si apre all'« ontonomia » come processo di vita relazionata<sup>148</sup>, al di là della chiave interpretativa di « preparazione » che permette di salvaguardare la

<sup>137</sup> Fa sorridere il semplicismo fondamentalista che viene tuttora proferito a nome della Chiesa romana: F. RODÉ, *Exposé à l'assemblée plénière du Conseil pontifical de la culture*, in « La documentation catholique », 1994 n. 2094, p. 455.

<sup>138</sup> Cfr. e. G. L'editto del re Asoka, della Nubia, in E. HULZSCH, *Inscriptions of Asoka*, Oxford 1925, vol. XIII.

<sup>139</sup> A. SOGGIN, *Israele e le nazioni*, in « Vita monastica », 1989 n. 51, p. 59-62; P. STEFANI, *Israele e le genti nella prospettiva cristiana contemporanea*, ibidem, p. 73-92.

<sup>140</sup> Cfr. COLLOQUIO DI CAMALDOLI, *Il nostro essere — ebrei e cristiani sulla terra di tutti* « Cercate lo shalom del paese » (Ger 29, 7), in « Vita monastica », 1990 n. 55; E. TOAFF-M. CUNZ-D. GARRONE, « Cercate lo shalom del paese » (Ger 29, 7). *Meditazione a tre voci*, ibidem, p. 11-32.

<sup>141</sup> J.-P. DASSONVILLE, *Dossier, les religions orientales: rencontre et dialogue. Point de vue d'un protestant évangélique*, in « Unité des chrétiens », 1993 n. 91, p. 8-9.

<sup>142</sup> L. SANNEH, *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process: the African Dimension*, New York 1993, p. 182.

<sup>143</sup> R. ETCHEGARAY, *Intervention à la Conférence internationale sur la paix et la tolérance*, in « La documentation catholique », 1994 n. 2090, p. 279-280; F. WILFRED, *Beyond Settled Foundations*, Madras 1993, p. 101-102.

<sup>144</sup> R. PANIKKAR, *Man and Religion: a Dialogue with Panikkar*, in « Jeevadhara », 1981 n. 61, p. 12.

<sup>145</sup> Cfr. EDITORIALE, *L'unicità di Gesù e il pluralismo religioso*, in « La civiltà cattolica », 1995 n. 3474, p. 543.

<sup>146</sup> O. CLÉMENT, *Dossier, les religions orientales: rencontre et dialogue. Point de vue d'un orthodoxe*, in « Unité des chrétiens », 1993 n. 91, p. 10.

<sup>147</sup> Cfr. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Lettre aux présidents des Conférences épiscopales d'Asie, d'Amérique et d'Océanie*, in « La documentation catholique », 1994 n. 2088, p. 170 n. 10.

<sup>148</sup> R. WILFRED, *Beyond...*, op. cit., p. 102-103; R. PANIKKAR, *Rtatatta: a Preface to a Hindu-Christian Theology*, in « Jeevadhara », 1979 n. 49, p. 11.

«superiorità»<sup>149</sup>, ma anche al di là del correttivo alla «centralità di superiorità» nel vedere gli aderenti alle altre religioni come «cristiani anonimi»<sup>150</sup> (pur riconoscendo che diverse interpretazioni religiose offrono una qualità di trasparenza migliore di quella cristiana<sup>151</sup>). Si proporrà un «capovolgimento copernicano» (equiparando il mito della «centralità del cristianesimo» a quello della «centralità della terra», sciolto da Copernico)<sup>152</sup>, e si aggiungerà alla caduta dei miti medievali anche quella dei miti della centralità occidentale nel colonialismo (denigrando le religioni dei vari paesi già colonizzati<sup>153</sup>). Si ritroverà il valore religioso del «Logos»<sup>154</sup> (mettendo talvolta in questione l'intento di interpretazione pluralista<sup>155</sup>) ma la visione incarnazionalista può anche essere estesa teocentricamente a ogni espressività religiosa nella storia dell'umanità<sup>156</sup> con la chiave pneumatologica che permetterà — peraltro — di non limitare la stessa «redenzione» alla sola «Chiesa o alle comunità cristiane»<sup>157</sup>. L'invito ecumenico specificatosi attraverso la graduale apertura delle Chiese verso le religioni storiche suggerisce di valorizzare la piattaforma «cristiana» comune nel dialogo inter-religioso.

### La messa in questione dell'uso della formula di «chiese sorelle»

Un documento riservato — poi reso pubblico da certi vescovi — della Congregazione per la dottrina della fede sull'«uso appropriato dell'espres-

<sup>149</sup> P. ROSSANO, *Le religioni non cristiane nella storia della salvezza, rassegna delle posizioni teologiche attuali*, in «La scuola cattolica», 1965 n. 93, (suppl. 2), p. 131-140 (riferimenti a Rahner, Thiels, Panikkar); L. RICHARD, *What are they saying about Christ and World Religions*, New York 1981, p. 28.

<sup>150</sup> F. P. KNITTER, *No other Name? A critical Survey of christian Attitudes toward other Religions*, London 1983, p. 128.

<sup>151</sup> J. HICK, *The Non-Absoluteness of Christianity*, in J. HICK-P.F. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987, p. 17; P.F. KNITTER, *No other Name?...*, op. cit., p. 2; R. PANIKKAR, *The Intra-religious Dialogue*, New York 1978, p. 61, 69; idem, *The Unknown Christ of Hinduism (Completely revised and enlarged Edition)*, New York 1981, p. 35.

<sup>152</sup> J. HICK, *Whatever Path Men choose is mine*, in J. HICK-B. HEBBLETHWAITE (ed.), *Christianity and other Religions*, London 1980, p. 174; idem, *The Center of Christianity*, London 1977, p. 76.

<sup>153</sup> L. ROUNER, *Theology of Religions in recent protestant Theology of Religions*, in «Concilium», 1986 n. 183, p. 109.

<sup>154</sup> H. COWARD, *Pluralism: Challenge to World Religions*, New York 1985, p. 20; cfr. le implicazioni della incarnazionalità in E. HUGON, *Le mystère de l'incarnation*, Paris 1925; cfr. la focalizzazione radicale in senso incarnazionalista in D. LANE, *The Incarnation of God in Jesus*, in «The Irish theological Quarterly», 1979 n. 3, p. 166-167.

<sup>155</sup> W. TAN, *Religious Pluralism revisited*, in «The Asia Journal of Theology», 1988 n. 2, p. 345; H.D. LEWIS, *Jesus in the Faith of Christians*, London 1981, p. 82.

<sup>156</sup> Cfr. N. PITTENGER, *Christology reconsidered*, London 1970.

<sup>157</sup> WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Christian Encounter with men of other Beliefs*, in «The Ecumenical Review», 1964 n. 16, p. 451-452; idem, *Guidelines on Dialogue*, in «Mission Trends», 1979 n. 5, p. 139; cfr. etiam, l'indirizzo di M.L. FITZGERALD, *Giornata di riflessione e di preghiera sui doveri dei cattolici verso gli altri uomini: annuncio di Cristo, testimonianza, dialogo*, in D. BUSOLINI, *Una Pentecoste interiore*, in «Il giornale del pellegrino», 2000 n. 13, p. 11.

sione «Chiese sorelle»» introduce una strettoia ecumenica riguardo a questo modo di indicare le altre Chiese, particolarmente le Chiese d'oriente<sup>158</sup>. La questione discussa potrebbe sembrare muoversi a livello più «subliminale» che esplicito, particolarmente dalla controversia suggerita sull'assenza di questa formula dal Nuovo Testamento<sup>159</sup>. Per chi conosce la storia delle polemiche anti-ortodosse del passato l'argomentazione più incisiva riguardo a Roma da parte di Costantinopoli è stata quella di aver «innovato» nella tradizione ecclesiale, e specificatamente riguardo al primato romano e alle sue modalità di esercizio. Il documento introduce implicitamente la chiave della vecchia polemica nel tentativo di ribaltarla — come si faceva prima dell'adesione della Chiesa cattolica di comunione romana al movimento ecumenico —. Si noterà il tenore del tutto giuridico e verbale della argomentazione proposta nel seguito del documento. Subito, l'offensiva focalizza ciò che si vuole contrastare: la «pentarchia» dei cinque antichi patriarcati<sup>160</sup>. Si sa che le polemiche tra Roma e l'oriente cristiano si sono giuridicamente incentrate sul fatto che Roma non ha mai riconosciuto la pentarchia e da questa non formalizzazione del consenso si trae la certezza del rifiuto. Ma l'accentuazione si precisa ulteriormente nel riconoscere alla formula «Chiese sorelle» una sola valenza «particolare o locale» (*ibidem*). Anche questo non è frutto di semplice ricerca scientifica storica (nel senso della «purificazione della memoria» del Giubileo del 2000): si tratta di anticipare eventuali sviluppi nella discussione sulle «Chiese regionali» anche al di dentro della comunione romana. Si passa poi all'argomentazione basata sull'uso pontificale della formula (*ibidem*). La sottolineatura di «Chiese locali» rimane l'argomento chiave. Si dice che i principali interventi di Giovanni Paolo II vengono menzionati qui, ma si dimentica — stranamente — qualche estratto non trascurabile come quello molto significativo all'inizio stesso del pontificato attuale<sup>161</sup>. Proprio alla Curia romana, il Papa lega la dicitura «Chiese sorelle» allo statuto del Patriarca di Costantinopoli, nel quale «abbraccia tutti i Pastori». Questo non è senz'altro un uso «locale» verso il Patriarca ecumenico riconosciuto tale nei termini usati dal Papa. Questo «difetto di memoria» apparirà particolarmente strumentale ai nostri fratelli e sorelle dell'oriente cristiano ortodosso. Il Papa si indirizza al Patriarca di Costantinopoli come Capo di Chiesa: da Capo di Chiesa a Capo di Chiesa (gli «apostoli-fratelli» Pietro e Andrea). La fine del documento chiarisce — poi — la preoccupazione sostan-

<sup>158</sup> Pubblicato in «Origins», 14 settembre 2000 e in «La documentation catholique», 2000 n. 2233.

<sup>159</sup> CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sur l'usage approprié de l'expression «Eglises soeurs»*, in «La documentation catholique», 2000 n. 2233, p. 823; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*, in «Internet» 2000, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000630\\_chiese-sorelle\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_it.html).

<sup>160</sup> *Ibidem*, n. 2233.

<sup>161</sup> (Nota citata qui sopra) GIOVANNI PAOLO II, *Al Sacro Collegio durante l'Udienza per gli auguri*, (22 dicembre), in *idem*, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II 1978*, vol. 2, Città del Vaticano 1979, p. 1495.

ziale della «nota»: niente di «regionale» deve muoversi tra Roma e ogni Chiesa particolare diocesana e l'uso ecumenico non deve permettere di portare avanti l'apertura su questo tema. Si accetterebbe di restringere gli impegni ecumenici per specificare questa «particolarità» romana. Ecco, dunque, che si ritrova la scelta giubilare degli organi romani: lasciare esistere il paesaggio ecumenico pur nella priorità della affermazione delle proprie inderogabili prerogative. Riferimenti papali non del tutto concordi con ciò saranno ommessi dalle considerazioni della Curia<sup>162</sup>. È noto che tale discorso è stato fatto secondo l'uso abituale di tali interventi centrali, all'inizio del pontificato, e cioè rispettare la competenza di ogni materia, anche quella ecumenica. Per quanto riguarda questa, il criterio ecumenico è stato — nell'adesione del concilio Vaticano II al movimento ecumenico unico — di seguire l'uso delle formulazioni di ogni tradizione cristiana assumendone i significati dati dalle tradizioni che le usano. Non era necessario rifarsi a una tematica ecumenica per trattare di un problema del tutto interno al vertice specifico romano. Il rischio, poi, di usare solo certi interventi papali e non altri — segnando quelli che diventano «principali» — sembra del tutto contrario ai «principi» stessi invocati dalla totale fedeltà delle Congregazioni agli indirizzi dei Pontefici... Le rabbiose denunce contro il documento di Balamand, in certe pubblicazioni di intento sorprendente, non potranno non essere conosciute dalle Chiese ortodosse<sup>163</sup>.

### III. ELEMENTI DI PRIMA LETTURA

Ci interessa, come prima lettura per un bilancio del giubileo in quest'anno 2000, capire come si muovono gli intenti espliciti o impliciti della impostazione romana dell'Anno Santo, dalla dinamica ecumenica stessa.

#### A. *I nodi ecumenici di fondo*

**Orientamenti e scelte preferenziali che si delineano dalle accentuazioni specifiche del Giubileo romano del 2000**

Vedendosi tracciare la linea dell'intento preferenziale di questo Anno Santo 2000, il movimento ecumenico pensa agli anni giubiliari del 2025 ed ulteriormente del 2033 (come nel 1933)... In quale modo si gestiranno i passi giubiliari lungo il 21° secolo della cronologia cristiana? Un interrogativo non potrà essere evacuato: «sta forse modificandosi la priorità ecumenica per quella direttamente missionizzante nella preferenza cattolica di

<sup>162</sup> CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sur l'usage approprié ...*, op. cit., n. 2233.

<sup>163</sup> F. ALBAN-CH. A. FERRARA, *Il sacerdote di Fatima*, op. cit., p. 173.

comunione romana?». La «nuova evangelizzazione» rimane un riferimento prevalente nei bilanci dell'autorità romana<sup>164</sup>. Il dialogo ecumenico ed interconfessionale si iscrive in questo intento missionistico e nel contesto di questo giubileo «mondializzato»<sup>165</sup>? Le voci critiche sono note<sup>166</sup>, con il timore sempre vivo delle altre Chiese riguardo a slittamenti ove rifiorisse il proselitismo. Capire l'«*ut mundus credat*» (omnes unum sint...), intento fondamentale del movimento ecumenico «Che siano tutti una sola cosa... cosicché il mondo creda...»<sup>167</sup>, nella prospettiva eucaristica della «una cosa sola»<sup>168</sup> (per cui lo scopo più urgente del movimento ecumenico è di sparire quanto prima<sup>169</sup>, ripristinata la piena comunione tra le Chiese), nel «credo» eucaristico, come un «credo la Chiesa»<sup>170</sup> per quanto sia «una»<sup>171</sup> (cfr. il termine «unità» di scarso uso — due volte nel NT)<sup>172</sup> non una unità accentrativa<sup>173</sup>, (che in ultimo rifiuta l'intento ecumenico<sup>174</sup>): «unità di passaggio»<sup>175</sup>, di incontro<sup>176</sup>, di «relazionalità» (trinitaria nel suo riferimento ultimo)<sup>177</sup>, pienezza e non solo integrazione istituzionale<sup>178</sup>, né ristretta a una delle istituzioni<sup>179</sup>, che non esclude tensioni

<sup>164</sup> A. SODANO, *Prolusione - «Il Grande Giubileo: ...»*, op. cit., (il testo).

<sup>165</sup> Vedere l'intervento dell'arcivescovo di Chicago al 1° Congresso missionario americano, F. GEORGE, *Les défis de la mondialisation pour la mission de l'Eglise*, in «Documentation OMI», 2000 n. 234, p. 19-20.

<sup>166</sup> M. BARROS, *Gesù è stato catturato e lo Spirito mandato in pensione*, (lettera aperta, pro manuscripto).

<sup>167</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto «Unitatis redintegratio»*, op. cit., n. 2, cfr. Gv. 17, 21.

<sup>168</sup> J. ZIZIULAS, *Communion eucharistique et conciliarité de l'Eglise*, in «Istina», 1971 n. 3, p. 69-70.

<sup>169</sup> G. THILS, *L'Eglise et les Eglises*, Tournai 1967, p. 163.

<sup>170</sup> H. KÜNG, *Die Kirche*, op. cit., S. 46-49; H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1962, p. 25-28.

<sup>171</sup> L. J. SUENENS, *L'oecuménisme contesté*, in «La documentation catholique», 1971 n. 1590, p. 675.

<sup>172</sup> V. VINAY, *Rendere ragione della speranza che è in noi*, in «Protestantesimo», 1974 n. 3, p. 227.

<sup>173</sup> J. METZ, *Aspetti di una teologia fondamentale della Chiesa*, in «Concilium», 1971 n. 6, p. 17-18; I. CISAR, *Glosse ecclesiologiche*, in «Rassegna di teologia», 1972 n. 6, p. 5.

<sup>174</sup> Cfr J. GOUDET, *Vocabulaire religieux en théologie*, in «Foi et langage», 1974 n. 4, p. 270.

<sup>175</sup> Cfr A. ANTÓN, *Nuovi orientamenti ecclesiolgici postconciliari*, in AA.VV., *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, p. 14.

<sup>176</sup> M. JOUSSE, *La manducation de la parole*, Paris 1975, p. 175.

<sup>177</sup> L. JÄGER, *Das Konzilsdekret...*, op. cit., S. 92; Y. DE MONCHEUIL, *Aspects de l'Eglise*, Paris 1948, p. 59.

<sup>178</sup> L. JÄGER, *Das Konzilsdekret...*, op. cit., S. 98; N. AFANAS'EV, *L'Eglise de Dieu dans le Christ*, in «La pensée orthodoxe», Paris 1968, n. XIII, p. 36; J. FEINER, *The Decree...*, op. cit., p. 79; GLAUBEN UN KIRCHENVERFASSUNG, *Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung*, in «Faith and Order paper» (ciclost), 1972 n. 20, S. 5-6; K. McDONNELL, *The Concept of «Church» in the Documents of Vatican II as applied to protestant Denominations*, in «Lutherans and Catholics in Dialogue», 1970 n. IV, p. 310; J. LINNAN, *Roman Catholic Views on ordained Ministry*, in AA.VV., *Episcopalians and Catholics: can they ever come together?*, Denville 1972, p. 120.

<sup>179</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *De Mystero Ecclesiae*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1973 n. 8, p. 398.

e confronto<sup>180</sup>, nel compito da portare a termine<sup>181</sup>, nelle ambiguità del percorso cristiano<sup>182</sup>, che non corrisponde alle configurazioni acquisite<sup>183</sup>. Il movimento ecumenico non vuol essere una iniziativa di rafforzamento inter-cristiano per «cristianizzare» il mondo, o articolato sotto la pressione del mondo<sup>184</sup> («ragione sbagliata» per ipotizzare l'unità<sup>185</sup> dovendo discernere tra una «unità del mondo» e una «unità ecclesiale»<sup>186</sup>, persino sapendo che vi è una «unità nel peccato»<sup>187</sup>, minaccia di autodistruzione per l'umanità<sup>188</sup>, unità invece di «conversione» nella preghiera<sup>189</sup>, «miracolo» (come quello del consenso di Calcedonia<sup>190</sup>) che non si può «causare» ma che si può sempre «impedire»<sup>191</sup>, non «unità in» ma unità «verso» che ci fa «uscire da noi stessi» (come individui e come Chiese)<sup>192</sup>, radicalità nella riscoperta della fede<sup>193</sup>, unità «indifesa»<sup>194</sup>, condizione di credibilità della missione, non della sua efficacia strategica<sup>195</sup>, l'«ut mundus credat» ecumenico quale «conversione» e riscoperta dell'«ut mundus credat» della evangelizzazione<sup>196</sup>. L'incarnazione «è» dialogo<sup>197</sup>, e il dialogo è riconoscimento della differenza senza intento di esclusione<sup>198</sup>, più

<sup>180</sup> Y. CONGAR, *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique*, in «La Maison Dieu», 1974 n. 12, p. 25; A.M. GOTTARDI, *Riconciliazione in clima di Anno Santo*, Trento 1974, p. 16.

<sup>181</sup> P.J. LABARRIÈRE, *L'unité plurielle*, Paris 1975, p. 174.

<sup>182</sup> P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, London 1968, p. 18.

<sup>183</sup> H. MÜHLEN, *Morgen wird Einheit sein*, Paderborn 1974, S. 22.

<sup>184</sup> J. BOSCH, *La foi chrétienne*, Paris 1965, p. 133; l'intento ecumenico includendo lo scopo di portare l'umanità universale a Cristo è tuttora chiaramente presente nell'enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, Città del Vaticano 1995, n. 6-7.

<sup>185</sup> C. WESTPHAL, «*Vous êtes tous frères*», in «Vers l'unité chrétienne», 1972 n. 2, p. 42.

<sup>186</sup> W. VISSER T'HOOF, *Hat die ökumenische Bewegung Zukunft?*, in «Ökumenische Rundschau», 1975 n. 2, S. 181.

<sup>187</sup> CHURCH OF NORWAY THEOLOGICAL COMMITTEE FOR ECUMENICAL QUESTIONS, *Unity of the Church, Unity of Mankind*, in «Study Encounter», 1972 n. 1, p. 10.

<sup>188</sup> FEDE E COSTITUZIONE, *Unità della Chiesa, unità del genere umano*, Bologna 1972, p. 132.

<sup>189</sup> JOINT WORKING GROUP OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Catholicity...*, op. cit., p. 465, 456.

<sup>190</sup> P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, in AA.VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1969, p. 21.

<sup>191</sup> F. MARTIN, *The Face of the Father*, in «New Covenant», 1975 n. 1, p. 5; J. CHARON, *L'homme à sa découverte*. Paris 1965, p. 186-192.

<sup>192</sup> N. AFANAS'EV, *Una Sancta*, in «Irenikon», 1964 n. 3, p. 472, 474; idem, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, in «Istina», 1957 n. 4, p. 409, 413.

<sup>193</sup> J. RATZINGER, *L'oecuménisme au niveau local, Réunion des délégués oecuméniques des Conférences épiscopales*, in «Information Service» 1972 n. 21, p. 6.

<sup>194</sup> J. SMOLIK, *Die Einheit der Kirche - Einheit der Menschheit*, in «Communio viatorum», 1970 n. 4, S. 282.

<sup>195</sup> S. BRECHTER, *Decree on the Missionary Activity of the Church*, in AA.VV., *Sacramentum Mundi*, London 1970, vol. 41, p. 121.

<sup>196</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto «Unitatis redintegratio»*, op. cit., n. 10.

<sup>197</sup> PAOLO VI, *Litterae encyclicae «Ecclesiam suam»*, op. cit., p. 639-641.

<sup>198</sup> J.A. TYLOR, *The theological Basis of Inter-Faith Dialogue*, in «Mission Trends», 1975 n. 5, p. 94.

trasparente « testimonianza comune dei cristiani » nel « farsi evangelizzare » dal mistero di Dio<sup>199</sup>, testimonianza che « tutti » devono sullo stesso Cristo nel « testimoniare insieme »<sup>200</sup>, corollario del Messaggio riconciliativo all'umanità<sup>201</sup>.

## B. CHIAVI PER L'OTTIMIZZAZIONE

Intorno al 1975, da ciò che si suggeriva come un « fare l'Anno Santo insieme », sono anche sorte delle piste di eventuali rinnovamenti in senso ecumenico dell'intento giubilare stesso. Nel 2000, alcuni spostamenti fanno vedere come si muove la problematica degli eventi. Se le altre Chiese fossero coinvolte in un progetto di ri-invenzione dell'Anno Santo, quali sono le priorità discernibili?

### 1° *L'Anno Santo da situare nella storia viva o nel vivo dell'esperienza umana*

Appaiono prioritari la continuità e le possibili relazioni di intento di contenuto tra la parola di Dio e l'espressione attuale dell'Anno giubilare. Per quanto al tema del 1975: la riconciliazione, i nostri fratelli cristiani erano sensibili e disposti a collaborare in tutto ciò che esso implicava nel senso della liberazione umana (liberazione della persona umana nella sua interiorità — individualmente —, e la liberazione comunitaria e sociale), liberazione economico-politica, liberazione al livello stesso della creazione e della vita (ecologia ecc...) e liberazione come processo educativo di disponibilità alla vita comune e di riconciliazione<sup>202</sup>. Basta ricordarsi questi brani per vedere come l'Anno Santo sia stato fortemente « antropocentrico » e gestito in chiave mediaticamente « sacerdotale ». Nell'assemblea delle Chiese cristiane a Basilea — la prima in assoluto — svoltasi nel 1989, si prospetta un « processo conciliare per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato », dalla proposta di Bonhoeffer nel 1934 invocando un concilio universale per la pace<sup>203</sup>, conciliarità non ristretta alle strutturalità ecclesiastiche (ritraducendo l'intento del convegno tra cattolici e ortodossi del 1991 a Bari: « conciliarità e autorità »<sup>204</sup>, processo di  $\Phi \equiv \exists \equiv \delta \equiv \Phi \text{H}$  o

<sup>199</sup> PAOLO VI, *Esortazione apostolica « Evangelii nuntiandi »*, in « Acta apostolicae Sedis », 1976 n. 1, p. 19 (n. 23 del documento).

<sup>200</sup> Cfr. A. DULLES, *Current Trends in Mission Theology*, in « Theology Digest », 1972 n. 20, p. 26-34; N. NEUNER, *Mission, Dialog, Zeugnis*, in « Geist und Leben », 1965 n. 38, S. 429-443; J. LOPEZ-GAY, *Evangelization and Witness*, in « Omnis terra », 1980 n. 14, p. 308-317; cfr. A. VAN EXEM, *Evangelization today*, Ranchi 1975.

<sup>201</sup> Cfr. D.J. BOSH, *The Witness to the World*, London 1980.

<sup>202</sup> H. TANNENBAUM, *Holy Year 1975 and its origins in the Jewish Jubilee Year*, in « Jubilaum », suppl., 1974 n. 7, p. 66, 68, 72.

<sup>203</sup> C. ORDUNG, *Zum konziliaren Prozess in den Kirchen der DDR und der BDR*, in « Evangelische Monatschrift », 1989 n. 4, S. 14.

<sup>204</sup> Cfr. AA.VV., *Atti del convegno « conciliarità e autorità nella Chiesa »*, in « Nicolaus », 1991, n. 1-2.

di «insiemizzazione» che si trova pienamente coinvolta in essa<sup>205</sup>: notiamo senz'altro la primaria affermazione sulla libertà-liberazione nello spirito, poi il riferimento alla fratellanza interiore nell'insiemità spirituale, e infine la sottolineatura alla parità di impegno nella diversità delle scelte motivanti dell'esistenza. L'insiemizzazione diventa riconciliazione con tutto il creato.

### 2° *La riscoperta biblica comune sulla dinamica e le espressioni del pentimento da parte delle Chiese cristiane*

Il Concilio Vaticano II riconosceva l'apporto particolare e originale che i nostri fratelli cristiani delle Chiese e Comunità sorte dalla grande Riforma d'occidente possono dare in quanto a una migliore comprensione dei testi scritturistici. Non ci sarebbe qui — ci si chiedeva nel 1975 — un terreno particolarmente fecondo per un approfondimento biblico al quale possono pienamente contribuire questi fratelli cristiani? Colloqui e studi comuni sul «giubileo» vetero-testamentare, sulle dimensioni della «riconciliazione» biblica, sulla «visita al tempio» potrebbero, in questo senso, contribuire a una migliore preparazione dell'Anno Santo sia a livello locale e regionale sia a un livello più ampio. La primaria difficoltà delle convergenze ecumeniche odierne si trovano — forse — proprio a livello della loro «traduzione» per la gente di oggi<sup>206</sup>. Più che altro, un approfondimento liberativo sulla dialettica della «colpa», del «peccato» e del «male», potrebbero lasciarsi sciogliere diversi presupposti negli slittamenti delle «indulgenze».

### 3° *L'intento del pellegrinaggio e i ritmi di esistenza nel secolo XXI*

Insistendo sull'aspetto biblico dell'Anno Santo ci si è chiesto anche se si potesse sottolineare, nel quadro ecumenico, il profilo di pellegrinaggio spirituale con le dimensioni di vita che tale realtà potesse implicare. A questo punto la questione si pone immediatamente riguardo alla forma e al luogo di un tale pellegrinaggio. Quale il «miglior pellegrinaggio» nel quadro ecumenico? La mobilità odierna, specialmente dei giovani, nella ricerca dei valori di credibilità e di approfondimento comune della fede li fa ritrovare insieme in un dato luogo; e la volontà di servizio alla speranza e alla carità di fronte o a favore di quanti soffrono — ragione anche questa per ritrovarsi insieme e manifestare un impegno cristiano<sup>207</sup>. Prendendo

<sup>205</sup> 7. ω>\*β,&/K. GUNDJAEV, 7,8≡:≡(44)ωN /*The ecology of the Spirit*, in «European ecumenical Assembly Peace with Justice», 15-21 May 1989, Basel (ciclost., 17 ΦΗΔ./17 p.).

<sup>206</sup> Cfr E.M. SIRONI, *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, in «O Odigos-La guida», 2000, numero unico, gennaio-dicembre, p. 7-8.

<sup>207</sup> E. Mc DERMOTT, *The Holy Year, and the Challenge for ecumenism*, in «Doctrine and life», 1974, n. 5, p. 237.

atto di questa ricerca di «tempi forti» di vita cristiana abbinata a una grande mobilità delle persone e dei gruppi, un collegamento può essere fatto tra queste aspirazioni e la realtà ecumenica attuale. Certo che il luogo stesso di confluenza è compreso in modo molto diverso a seconda dei vari gruppi cristiani impegnati nel movimento ecumenico. Si sarebbe potuto prendere in considerazione, nel quadro dei pellegrinaggi, un «itinerario di riconciliazione sulla via degli apostoli» o si sarebbe forse potuto pensare ai grandi santuari e centri spirituali delle Chiese e Comunità cristiane. Quale sarebbe inoltre il ruolo di Gerusalemme — città santa — e della Terra Santa stessa riguardo all'Anno giubilare? Ecco un insieme di prospettive che non hanno potuto maturare o che possono anch'esse scontrarsi con la volontà di massima discrezione nei gesti compiuti e, non solo in campo ecumenico ma in modo più generale, con la volontà di non impegnare cristiani più poveri o giovani Chiese del terzo mondo in costosi spostamenti. Si può anche sottolineare la relatività del «luogo» stesso di confluenza nel fatto che il primo Anno Santo è stato proclamato nel 1220 non a Roma ma sulla tomba di S. Tommaso Becket in Inghilterra. Anche la tradizione romana è testimone di una possibile diversificazione<sup>208</sup>.

#### 4° *Le forme di celebrazioni liturgiche nei raduni e di simboliche evocative*

Dallo stile dei raduni, si guardava già all'impatto delle simboliche liturgiche per un rinnovamento e una riforma di vita liturgica tale da rispondere meglio e più direttamente ai bisogni ed esigenze spirituali del popolo fedele. La rinascita liturgica non si è fatta senza legame intimo e intrinseco con l'affermarsi del movimento ecumenico e con l'espressione di impegno ecumenico da parte della Chiesa cattolica al Concilio Vaticano II<sup>209</sup>. Ci si può chiedere anche se le espressioni liturgiche, paraliturgiche e devozionali dell'Anno Santo conosceranno quel rinnovamento che le renderebbero dal fatto stesso più espressive per i fedeli cattolici e via più chiara di dialogo e di comunione per i nostri fratelli cristiani<sup>210</sup>. Se si volessero coinvolgere altre tradizioni nel ripensamento delle simboliche, senz'altro la «porta Cristo-accentrata» sarà abbinata con un fondamentale riferimento allo Spirito Santo, simbolicamente espresso — per esempio — come «chiave»<sup>211</sup>. Sembra sempre difficile far passare questa priorità pneumatologica nel signifi-

<sup>208</sup> Sarebbe stato utile indicare questo riferimento di Paolo VI nella breve panoramica dei «cattolici giubilei» in M.I. MACIOTI, *Pellegrinaggi e giubilei*, Bari 2000, p. 144 ss.; cfr. PAOLO VI, Bolla «*Apostolorum limina*», op. cit., p. 9.

<sup>209</sup> CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum «Unitatis Redintegratio»*, op. cit., n. 6.

<sup>210</sup> Si pensava alla «porta» come simbolo di apertura di dialogo e di riconciliazione, nuova partenza della Chiesa: cfr. nota ciclostilata: Directeur du SECRETARIAT DE LA COMMISSION DE «FOI ET CONSTITUTION», Note, Genève 1974, p. 5.

<sup>211</sup> Non a caso si suggerisce — nel richiamo ecumenico — un approfondimento della simbolica della «porta»: cfr. SIMEONE il Nuovo Teologo, *La Catechesi*, in *Copertura*, «O Odigos - La guida», 2000 numero unico, gennaio-dicembre.

cato della «Porta» romana<sup>212</sup>. Là dove gli organi di gestione dell'Anno Santo appressavano — nel 2000 — la spontaneità di presenza, si potrebbe incoraggiare questa stessa spontaneità nella cooperazione (a distanza, a lunga scadenza, multimediale) alla creatività di simboliche condivise dalla memoria spesso non formulata del popolo credente, rovesciamento delle derive accentratrici globalizzanti.

## Conclusioni

### *Il 2001 ecumenicamente prospettato?*

Nel 1975, i responsabili del Consiglio ecumenico delle Chiese suggerivano di far convergere in un certo qual modo l'Anno Santo e l'assemblea mondiale di Nairobi<sup>213</sup>. Per il 2000, la cronologia non si presta a una tale convergenza. La prospettiva di un «forum» cristiano nel 2001 fa capire che un avvio cristiano comune del dopo 2000 non è stato dimenticato. Il tema della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani ce lo fa capire: «Io sono la Via, la Verità e la Vita»<sup>214</sup>. Certo, si nota la sfumatura tra la «porta» e la «via» (dalla verità della benedizione del Padre alla vita nuova)... Il 2001 potrebbe vedere risolversi, dopo l'ampia celebrazione del 2000 e in occasione di momenti cristiani comuni, gli aspetti concreti della affiliazione della Chiesa cattolica di comunione romana al Consiglio ecumenico delle Chiese. Si sa che questo non può essere evacuato come una semplice questione burocratica o con un «non possumus» di tipo astratto. Un tempo sufficiente ci starebbe davanti per considerare «insieme» le questioni attinenti a eventuali altri «anni santi» ed alle loro modalità di attuazione.

### *Cosa ne sarà del dopo 2000*

Interrogativi in questo senso appaiono progressivamente<sup>215</sup>. Il movimento ecumenico questiona l'Anno Santo ma l'Anno Santo è anche una occasione per il movimento ecumenico di farsi questionare sui suoi intenti. Tentando di formulare ciò che un tale interrogativo possa essere, si potrebbe esprimerlo nel modo seguente: «se lo svolgimento dell'Anno Santo non

<sup>212</sup> A. SODANO, *Prolusione - «Il Grande Giubileo: ...»*, op. cit. (il testo).

<sup>213</sup> Cfr A. JOOS, *L'Anno Santo...*, op. cit., p. 274-275; J. WILLEBRANDS, *Oecuménisme et conversion*, in «Année Sainte», 1975 n. 16, p. 52.

<sup>214</sup> Cfr M. VIOLANTE, *18-25 gennaio 2001: Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani. «Io sono la Via, la Verità e la Vita»*, in «O Odigos - La guida», 2000 numero unico gennaio-dicembre, p. 13-14.

<sup>215</sup> Cfr D.L., *Un clergé qui se sent mis à l'écart*, in «Libération», 21-08-2000.

ha potuto suscitare — presso il quasi miliardo di cattolici di comunione romana — i frutti spirituali di conversione e di rinnovamento evangelico che esso impostava organizzativamente e ritualmente, quale implicazione comporta ciò per le promesse ecumeniche? »... Dal percorso stesso del movimento ecumenico nel secolo XX sorge una possibile perplessità analoga «può il movimento ecumenico raggiungere ciò che propone?». La svolta ecumenica ha conosciuto — negli anni '50-'70 — ciò che venne chiamato una «euforia» ecumenica con piani organizzativi che andavano articolandosi e moltiplicandosi. Ma la cosiddetta «stasi», «crisi», «delusione» ecumenica non si sono fatte attendere portando con sé uno sguardo diverso sulle mete della riconciliazione piena e su ciò che organizzativamente non dovevano essere. Risuona con più insistenza: «quale sarà l'intento ecumenico riscoperto? »... Si parlerà di una «dimensione kenotica» (cioè di de-possessione delle proprie prerogative) del movimento ecumenico dopo il 2000, via per una guida impegnativa «di popolo» per il movimento ecumenico <sup>216</sup>.

<sup>216</sup> A. Joos, *L'intento kenotico del percorso ecumenico oltre il 2000*, conferenza all'Incontro mondiale dei docenti universitari, Convegno internazionale «Il fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione», l'8/9/200, testo presso l'Università Urbaniana - Segreteria organizzativa del Convegno, etiam pro manuscripto Roma 2000, 59 pp., in «Internet» 2000, (sito: STUDIO PER IL GIUBILEO DEI DOCENTI UNIVERSITARI IN OCCASIONE DEL CONVEGNO SU «IL FENOMENO RELIGIOSO», Roma 7-8 settembre 2000, in [http://digilander.iol.it/siteoecumenico/2.inc.studio/90.st.fen.religioso.joos/90\\_1\\_fenomeno\\_religioso.htm](http://digilander.iol.it/siteoecumenico/2.inc.studio/90.st.fen.religioso.joos/90_1_fenomeno_religioso.htm); etiam [http://space.tin.it/edicola/alcarami/90\\_st\\_fe.htm](http://space.tin.it/edicola/alcarami/90_st_fe.htm)).

# IL GIUBILEO DEL 2000: I MEDIA

## Giubileo e mondo dell'informazione

di  
CARLO DI CICCO \*

Il 16 aprile del 1994 il portavoce vaticano confermava l'esistenza di un documento della Segreteria di Stato contenente alcuni progetti per il Grande Giubileo del 2000. Un anno, si legge nella dichiarazione che «diviene quasi una chiave ermeneutica di tutta l'attività della Sede Apostolica in questo ventennio». Una dichiarazione che solo alla luce di fatti del 2000 (come il giorno della memoria e di richiesta di perdono), si può cogliere pienamente. Un pontificato che ha cercato di portare la Chiesa su un altro piano dialogico con il mondo, svecchiandola di tanti lacci e pregiudizi passati. Questa era l'intenzionalità lucida del Pontefice: che poi questo messaggio sia stato comunicato linearmente e recepito in forma efficace, appare discutibile.

### Le fasi concitate dell'avvio

Per capire e valutare correttamente il percorso compiuto nella preparazione delle opere e servizi giubilari di accoglienza, mi pare molto importante un esame obiettivo delle fasi concitate dell'avvio. Guardare il cammino percorso e le condizioni nelle quali si è realizzato libera dalla tentazione di facili ideologismi fondati su pure teorie astratte.

Nel novembre dello stesso anno (1994), Nicola Scalzini, allora direttore dell'Ufficio programma per Roma capitale si diceva convinto del fatto che entro il 2000 «non avremo il sistema integrato del trasporto tramite le metropolitane». E dal Campidoglio rispondeva il vice sindaco Walter Tocci: «Invece di fare chiacchiere in libertà, il governo deve finanziare le metropolitane».

E alla fine di novembre in un faccia a faccia di Rutelli con Grillo sottosegretario alle aree urbane, va di scena un braccio di ferro tra governo e amministrazione comunale sulla gestione dei progetti per Roma capitale

\* Giornalista dai primi anni '70, redattore capo dell'agenzia ASCA, responsabile dell'informazione sociale e vaticana. Ha curato la newsletter dell'ASCA «Giubileo 2000».

e il Giubileo. Palazzo Chigi vorrebbe assumerne il controllo, mentre il Campidoglio rivendica la propria autonomia. Non a caso il 23 novembre Rutelli aveva annunciato il varo di una società per azioni per gestire la realizzazione delle iniziative per il Giubileo. A dirigere il primo nucleo di quella che sarebbe diventata l'Agenzia Romana per il Giubileo viene chiamato Luigi Zanda. L'agenzia sarà costituita formalmente il 3 febbraio del '95 con la partecipazione di regione, comune, provincia.

Con tutta probabilità, dopo la pubblicazione della *Tertio Millennio adveniente* con la quale il papa annuncia il Giubileo e il percorso preparatorio sul piano religioso (il 14 novembre), è un annuncio della *Peregrinatio ad Petri sedem* dello stesso giorno a mettere in fibrillazione il mondo degli amministratori, degli industriali e dei politici: si prevede che per il 2000 saranno più di 30 milioni i pellegrini che giungeranno a Roma. E il 14 dicembre è il Censis a lanciare l'allarme: almeno 5 gli anni di ritardo accumulati nell'avvio della macchina organizzativa. Il Censis documenta anche il timore e l'angoscia del 30% dei romani per la calata di tanti pellegrini. E allo stesso tempo suggerisce uno snellimento delle procedure decisionali con il coordinamento affidato in Campidoglio. Cosa che avverrà solo nel '97 con la creazione dell'ufficio del commissario da parte.

L'11 febbraio del 1995 l'amministratore della *Peregrinatio ad Petri Sedem*, Liberio Andreatta, chiede la costituzione di un'authority che tratti con il vaticano sul giubileo a prescindere da eventuali cambi di governo.

Il 26 giugno nella prima riunione della commissione paritetica Italia-Santa Sede si traccia una tabella di marcia per i lavori in vista del Giubileo: stabilire le modalità di spesa, entro dicembre approvare i progetti, aprire a gennaio '96 i primi cantieri. Tra le priorità la Commissione indica la sistemazione dell'area calda di san Pietro, il primo tronco della linea C della metropolitana Colosseo-San Pietro e di un sottopassaggio stradale a Castel Sant'Angelo.

A luglio i primi stanziamenti governativi comunicati nella commissione paritetica: 3 mila miliardi (600 l'anno dal '96) per la nuova metropolitana C, il sottopassaggio di Castel Sant'Angelo, la tangenziale orientale, la sistemazione dell'area di San Pietro, i parcheggi, il restauro di 7 basiliche.

Tutti programmi modificati nel tempo per la variazione di maggioranze politiche e amministrative. A cose fatte e a Giubileo quasi concluso, si avverte l'utilità per la città delle cose realizzate: la terza corsia di gran parte dell'autostrada Roma-Fiumicino, del Grande Raccordo Anulare, l'ammodernamento della Stazione Termini, il sottopassino. Roma — dicono in parecchie — ha cambiato volto soprattutto con la ripulitura di palazzi e chiese del centro storico.

E i dati dell'Agenzia Romana per il Giubileo sull'accoglienza parlano di 10.600.000 visitatori giunti a Roma nel primo semestre del 2000, con un incremento del 36% rispetto allo stesso periodo dello scorso anno.

## Durante

Ci sono stati nel calendario giubilare momenti davvero importanti per il futuro, non a motivo del numero di presenze di pellegrini e fedeli — a volte piuttosto contenuti — ma della carica innovativa che hanno avuto in sé per aprire finestre verso un futuro nuovo.

Altri momenti hanno acquistato significatività specialmente dalla massa di gente che hanno mobilitato. A volte oltre le previsioni.

Tra i primi vanno posti, a mio giudizio, l'apertura della Porta Santa a San Paolo fuori le Mura con la partecipazione ecumenica fortemente simbolica; il 12 marzo, giorno della richiesta di perdono, quando il papa riafferma un indirizzo strategico: la verità cristiana non si può imporre con la forza, ma va proposta alla libera coscienza. E si chiede perdono per le colpe passate e presenti di incoerenza con il vangelo. Si è trattato di una vera svolta che ha riproposto a livello simbolico, dandole nuova forza, la scelta maturata con il concilio ma non ancora assimilata dall'intera chiesa.

Un altro segno forte è stato — durante la visita del papa in Terra Santa — la sua lettera riposta nel muro del pianto: una conferma del cambio di passo nel dialogo con gli ebrei. Sono gesti che si possono smarrire per contingenze, ma resteranno emblematici di una direzione di marcia della chiesa cattolica nel futuro. Allo stesso modo che resterà nella memoria il pranzo del papa con i barboni di Roma.

Visto per lo più come un atto di pura e magnanima elemosina, anziché come gesto di richiamo alla Chiesa a sedere con i poveri piuttosto che con i ricchi e potenti.

Proprio sul piano del simbolismo, il passaggio dei poveri barboni nella Porta santa, tenuti per mano da preti, suore e laici credenti loro amici e accompagnatori, non si può porre sullo stesso piano di altri passaggi di categorie più comunemente accettate nel panorama ecclesiastico come banchieri, ordini cavallereschi e professionali. I barboni hanno segnato una discontinuità.

È tuttavia vero che, forse, l'intento del papa di fare del Giubileo un esame di coscienza della Chiesa sull'assimilazione degli orizzonti tracciati dal Concilio Vaticano II, non è stato supportato adeguatamente e di Concilio si è parlato, scritto, pregato e riflettuto meno di quanto ci si potesse aspettare.

E non per pura casualità. Alcuni episodi clamorosi, quasi collaterali al giubileo, hanno riproposto l'immagine di una Chiesa — dopo 35 anni — non ancora del tutto omogenea sull'onda conciliare. Si pensi alle polemiche che hanno accompagnato il Gay Pride o la pubblicazione della dichiarazione *Dominus Jesus*. Due fatti che hanno creato non poche difficoltà per la Chiesa a comunicarsi con l'esterno e a farsi intendere linearmente dai suoi interlocutori ecumenici.

Difficoltà ripetuta nella contestuale beatificazione di papa Giovanni e Pio IX. Entrambi uomini virtuosi ed evangelici ma che hanno — a torto o a ragione — incarnato due stagioni differenti del rapporto della Chiesa

con il mondo. E forse, proprio considerando il ruolo di riflessione sul Concilio pensato da papa Wojtyła per il Giubileo, le due beatificazioni potevano essere disgiunte, perché fossero più efficaci a livello di comunicazione del messaggio.

Ma occorre pur dire che la stessa informazione che si dichiara laica presta ripetutamente il fianco a polemiche antistoriche. Gli stessi che accusano la Chiesa di non essere sufficientemente conciliare, continuano a dare voce eccessiva a residui storici che ormai non hanno più valore strategico nella Chiesa postconciliare. Valga un esempio per tutti: l'ostinazione della stampa e della televisione a ignorare la complessità e varietà della realtà cattolica nel quotidiano, giungendo essa stessa a consolidare una sorta di papolatria e di chiesa arroccata che resta più funzionale alle polemiche laiciste di una chiesa immersa nella vita della gente.

Si potrebbe dire emblematico delle scelte a volte contorte e inspiegabili sul piano dell'informazione, il quasi silenzio sul congresso eucaristico internazionale, presentato dal papa stesso come cuore del giubileo, e l'attenzione al Word Gay Pride, avvenimento esterno alla dinamica giubilare. Sul congresso eucaristico, l'informazione ha mostrato un fiato troppo corto, mentre poteva sollevare una grande quantità di problemi religiosi e civili che nel congresso stesso sono stati esaminati sotto svariati profili. La stampa si è autocensurata rispetto a una dimensione centrale per capire la coerenza o l'incoerenza anche sul piano storico della comunità ecclesiale.

Sotto il profilo degli eventi che hanno calamitato grandi masse di partecipanti, si può affermare che la Giornata mondiale della gioventù ha rappresentato il culmine del Giubileo, superando ogni previsione. Ma anche in questo caso c'è stata una certa divaricazione del messaggio: la Chiesa concentrata nell'importanza della «consegna» della fede alle nuove generazioni del nuovo millennio da parte del vecchio papa, supremo custode di una tradizione antica, e i laici colpiti piuttosto dall'efficienza nella gestione di una grande massa, del tutto inconsueta per una capitale europea.

Le disfunzioni organizzative nella GMG che pure ci sono state, si possono definire marginali, mentre si potrebbe parlare di abilità nell'approntare strutture essenziali all'accoglienza (si pensi alle strade verso Tor Vergata), dando la parvenza di consolidato a interventi di emergenza: quelle stesse strade che hanno portato i giovani nella grande spianata, sono state successivamente trasformate in cantieri per alcuni mesi prima di una sistemazione definitiva. Ma al di là di ogni possibile rilievo, il Giubileo dei Giovani resta l'immagine storica di un evento di massa riuscito. Proprio questo massimo concentrato di presenze a Roma ha sfatato il mito della paura di orde selvagge e inquinanti nella capitale che aveva alimentato le più dure e autorevoli polemiche della vigilia giubilare.

Sull'area di Tor Vergata sembrava in un primo momento doversi concentrare la celebrazione di altri eventi oltre a quello del mondo del lavoro e dei giovani. Ma poi così non è stato. Anche l'attesa per il Giubileo delle famiglie è forse stata superiore alla reale partecipazione.

Un episodio toccante del Giubileo, la visita del papa alle carceri di Regina Coeli, ha contribuito a cancellare il mito del potere di interferenza

del papa sulle vicende statuali d'Italia. La sua richiesta di un segno di clemenza per i prigionieri è rimasto lettera morta al di là delle polemiche tra i Poli.

Proprio alla luce di questa «impotenza reale» appare per lo meno eccessiva e allarmistica la denuncia, in occasione del giubileo dei governanti e dei parlamentari, il 4-5 novembre, di una funzione egemone del Vaticano che neppure con il Giubileo, è riuscito a liberarsi dell'immagine di potenza che lo accompagna come una irriducibile leggenda metropolitana.

E sotto questo profilo, forse, lo stesso Vaticano avrebbe potuto diffondere di suo — ma non lo ha fatto — una più larga informazione su iniziative per il giubileo, messe in cantiere da realtà di base, associazioni, movimenti, religiosi e laici, più attenti al servizio e all'innovazione sociale.

Si pensi, ad esempio, al giubileo degli oppressi, promosso dal 2 al 10 settembre scorso in alcune zone d'Italia dagli istituti e dai laici Comboniani.

O ad esempi concreti, che ci sono stati in alcuni paesi del mondo o per iniziativa di comunità religiose, di remissione del debito. Alcuni istituti di suore, ad esempio, hanno ridotto del 30% i crediti nei confronti di alcune realtà del Terzo Mondo.

## Conclusione

Mancano ormai poco meno di due mesi alla conclusione del Grande Giubileo.

Qualche sorpresa potrebbe riservarla la liturgia di chiusura, come è accaduto per l'apertura nel Natale del 1999.

E lo stesso pontefice potrebbe avere in serbo qualche iniziativa sorprendente.

Si è anche confermato che l'agone politico elettorale, in Italia travolge ogni altra dimensione della vita sociale.

Sulle stesse dimissioni di Rutelli da sindaco, preannunciate per il 7 gennaio si è innescata una polemica gratuita e strumentale. Si è sostenuto da alcuni ambienti politici interessati che il candidato premier dell'Ulivo avrebbe potuto continuare ad essere commissario per il giubileo lasciando però di essere sindaco. Cosa dubbia data la stretta connessione tra le due cose e di dubbio gusto. Ma comunque un segnale che il Giubileo non è stato un toccasana per la riforma e il rinnovamento del costume politico italiano. E del modo di raccontarlo.

Come non è stato un toccasana magico per il passaggio rapido e indolore da una Chiesa cattolica attardata da questioni mondane a una chiesa davvero convertita e purificata.

Ma neppure si potrebbe affermare a cuor leggero, che il Giubileo non sia stato una tappa del cammino (faticoso e disomogeneo) di conversione che la chiesa ha intrapreso da molti anni. L'aspetto religioso, interiore del Giubileo, alla fine dei conti, è stato il meno raccontato. Anche perché forse impossibile da raccontare efficacemente.

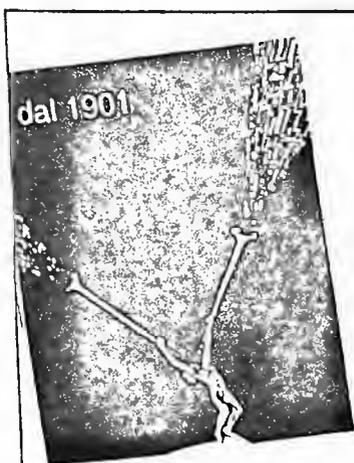
Nel senso che non si può sottolineare l'efficacia religiosa contando le confessioni o le comunioni o la presenza alle grandi liturgie. Sono i comportamenti conseguenti nella vita quotidiana che confortano l'efficacia della partecipazione sacramentale.

Accompagnare e stimolare questo cammino di conversione e rinnovamento della Chiesa, è uno dei compiti che rimane al grande mondo dell'informazione tra le eredità dell'esperienza giubilare.

Perché richiede creatività e concentrazione sul futuro da disegnare piuttosto che sul passato da recriminare.

Tra poco la stampa lascerà il posto alla storia che rifletterà con altri tempi sui fatti di cronaca raccontata.

Più lasceremo come giornalisti di qualsiasi mezzo informativo fatti documentati e situazioni raccontate nel loro contesto, più gli storici avranno un compito facilitato.



*Per informarVi su  
ciò che la stampa  
scrive sulla Vostra  
attività o su un  
argomento di  
Vostro interesse.*

## **L'ECO DELLA STAMPA**

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.  
Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

## La giornata mondiale della gioventù: tra attese e realizzazioni

di

G. BATTISTA BRUNORI \*

Il giubileo dei giovani è stato l'evento più significativo dell'Anno Santo non solo dal punto di vista numerico ma anche sotto il profilo qualitativo. È impossibile tracciare oggi un bilancio davvero esauriente: è necessario vedere cosa resterà domani nei comportamenti di quei due milioni di ragazzi che erano a Roma in quella caldissima settimana di agosto. La coerenza dei futuri adulti è l'elemento discriminante, è l'unico criterio valido per valutare appieno la portata di quell'appuntamento giubilare. A niente saranno servite quelle giornate se domani i giovani vivranno alla stregua dei loro coetanei. È comunque possibile trarre alcune conclusioni, prima di tutto sotto il profilo civile: Roma ha retto bene a un evento che molti commentatori annunciavano come devastante per la città. Basti vedere cosa avevano scritto alcuni autorevoli editorialisti sui maggiori organi di stampa nazionali a proposito del Giubileo: ad esempio già i primi di gennaio del 2000, dopo i festeggiamenti e il caos che si è verificato la notte di capodanno (che comunque è stato un evento non religioso) c'è chi ha scritto che Roma non sarebbe stata in grado di sopportare un flusso aggiuntivo di mezzo milione al giorno di persone e che alla fine dell'anno sarebbe stata distrutta; in questo contesto la giornata mondiale della gioventù è stata vista come la «madre» di tutte le sciagure. Anche la stampa internazionale aveva paventato disastri che invece, a parte alcuni disagi inevitabili, non sono avvenuti: il temuto tracollo della città non c'è stato, anzi l'efficienza della rete di accoglienza ha sorpreso molti. Forse ci si poteva aspettare maggiore partecipazione per alcuni grandi eventi come il primo maggio a Tor Vergata: ma il luogo, risultato funzionale per i giovani che hanno la voglia e l'energia per fare chilometri a piedi, non poteva andare altrettanto bene ai lavoratori. Tuttavia per valutare la partecipazione al Giubileo è necessario mettere in conto anche quella schiera silenziosa di pellegrini che di settimana in settimana, senza fare notizia, ha gremito piazza San Pietro per le udienze con il papa, udienze sempre affollate e che durante

\* Giornalista vaticanista TG 3.

il 2000 hanno avuto frequenza doppia rispetto al solito (non solo il mercoledì ma anche il sabato).

Il giubileo dei giovani ha portato al recupero dell'autentico significato del pellegrinaggio: è stato un viaggio faticoso, con sistemazioni presso scuole, istituti, famiglie; un viaggio nettamente diverso dalle confortevoli proposte del turismo di massa, che ha comportato per i ragazzi decine e talvolta centinaia di chilometri a piedi per raggiungere un luogo fisico ma anche qualcosa di più profondo: questo pellegrinaggio ha rappresentato innanzitutto la individuale e collettiva ricerca di valori per i quali valga la pena vivere come la lotta all'egoismo personale o di gruppo. Durante le Gmg i giovani vivono appieno la dimensione della comunità. Camminano e pregano insieme. Hanno fame e mangiano insieme. Avvertono la sete e ricevono bevande da altri lungo la strada. Le cortesie inattese ricevute da varie persone lungo la via rafforzano il loro buonumore. Queste e altre esperienze concrete sono una componente essenziale di tutte le edizioni di quei raduni mondiali.

«La giornata mondiale della gioventù — secondo il card. James Francis Stafford, Presidente del Pontificio Consiglio per i laici — possiede un substrato che la rende un evento carnale, corporale e materiale. Schiude ai giovani i sentimenti più profondi dell'humanum che, in un'epoca di tecnologia avanzata, sono spesso obnubilati». Queste giornate sono accompagnate spesso da un certo scetticismo che è presente, almeno a livello iniziale, in una parte dello stesso mondo cattolico. Nel 1993, ad esempio, molti nord americani venuti a Denver erano diffidenti. Racconta Janine Langan, un'insegnante dell'Università di Toronto che accompagnava i giovani canadesi : «Non scatenò l'entusiasmo nelle nostre diocesi, per essere sinceri. I vescovi si mostravano reticenti a promuoverla. Ai raduni precedenti a Santiago e a Czestochowa era stata messa ... la sordina e la partecipazione ad essi era stata d'ordine privato. E si voleva che le cose continuassero così... Le scuole cattoliche non spalancavano certo le porte ai volontari che recavano informazioni sul pellegrinaggio: guardavano con sospetto a questo raduno del papa, considerandolo un ulteriore attacco al Vaticano II, un'ulteriore prova del ritorno a modi paternalistici, un'ulteriore sfida al loro "ministero laicale". Chiunque cercasse di promuovere Denver veniva visto come un ambasciatore poco raccomandabile di una qualsiasi setta»<sup>1</sup>.

La volontà del papa di porre il mondo giovanile al centro delle attenzioni della chiesa e della società anche con iniziative così spettacolari ha colto alla sprovvista non solo i fedeli delle diocesi ma anche i vertici delle comunità. Wojtyła è andato avanti in questa direzione anche quando molti cattolici erano ancora scossi dalla crisi degli anni '70, quando nei seminari venne toccato il minimo storico per il numero dei candidati al sacerdozio

<sup>1</sup> Relazione del card. James Francis Stafford al convegno «La chiesa giovane con i giovani. Bilancio e prospettive delle Giornate Mondiali della Gioventù», Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 16 marzo 2001.

e quando non pochi cominciarono a pensare a un declino inarrestabile della presenza cristiana nella società. Questi eventi hanno aperto un dibattito anche all'interno della stessa Chiesa cattolica. «Questo pontefice — ha affermato il cardinale Carlo Maria Martini, uno degli uomini incaricati di tenere le catechesi ai giovani — ha colto che i tempi erano cambiati quando noi eravamo traumatizzati dalla contestazione e temevamo ogni esteriorità. Ha colto che si poteva osare molto di più, l'ha fatto e i giovani hanno corrisposto. [...] Denver e poi soprattutto Parigi sono state tappe significative: hanno mostrato con chiarezza che non si trattava solo di un fatto devozionale, proprio del pellegrinaggio ad un santuario, ma questo radunarsi dei giovani in risposta ad una chiamata del papa aveva una valenza culturale. Mostrava possibile il segno della fede nella città secolare e costringeva gli osservatori ad interrogarsi»<sup>2</sup>. La risposta di tutti questi giovani — ha dichiarato il cardinale Ersilio Tonini — ci deve far riflettere, ci dice che probabilmente in passato abbiamo peccato contro la speranza»<sup>3</sup>.

Per il cardinale Roger Etchegaray, presidente del Comitato Vaticano per il Giubileo, «Da questi giovani arriva un sorprendente invito alla Chiesa a rinnovarsi, ma anche un monito per i governanti e un ponte per dialogare con lontani e non credenti»<sup>4</sup>.

La diffidenza di una parte significativa del mondo cattolico verso le grandi parate mediatiche è visibile soprattutto in coloro che più si richiamano ai valori e alle novità del Concilio Vaticano II. «Lo confesso — ha scritto Giovanni Bachelet — guardavo alla Giornata Mondiale della gioventù con perplessità, preoccupato — come ha detto pure Serra — “dall'ostentazione oceanica, quasi muscolare, di una professione di fede che dovrebbe essere soprattutto spirituale”. Non riesco a togliermi dalla testa ad esempio una frase di monsignor Capovilla (segretario di Papa Giovanni), trovata in una vecchia agendina di mio padre: il Papa dice che le adunate oceaniche servono poco all'edificazione delle anime. Erano le avvisaglie del Concilio dopo i centomila baschi verdi del '50». E dopo aver deciso di fare un percorso giubilare insieme con il figlio, il nipote e altri amici e dopo essersi imbattuto nelle difficoltà che incontrava chi voleva confessarsi nell'area del Circo Massimo senza possedere il pass il gruppo ha trovato la disponibilità di un giovane prete dehoniano stanco morto dopo ore di confessioni no-stop, Bachelet conclude: «Abbiamo ricevuto da lui un segno efficace dell'amore e della pazienza di Dio Padre, che ci ha abbracciato, perdonato e incoraggiato a riprendere la strada. Senza il giubileo dei giovani, forse qualcuno di noi non avrebbe avuto questa occasione di Grazia. Siamo usciti felici. Il resto non conta»<sup>5</sup>.

Ma la contraddizione è solo apparente: non è che il Concilio sia datato

<sup>2</sup> Corriere della Sera 18.8.2000.

<sup>3</sup> Ansa, 19.8.2000.

<sup>4</sup> Repubblica 19.8.2000.

<sup>5</sup> Avvenire 20.8.2000.

né che le prove muscolari siano diventate feconde per la Chiesa. Bisogna semplicemente prendere atto che i tempi sono cambiati. Il cattolicesimo nei primi anni '60 aveva un volto completamente diverso: era ancora una realtà «di massa», un fatto di grande rilievo sociale di cui era imbevuta la matrice culturale della popolazione. Il cristiano viveva nella protettiva cornice di una fede ancora in uno stadio «premoderno» che non era passato attraverso il vaglio della contestazione giovanile, della rivolta generazionale, della crisi dell'autorità, della libertà sessuale, dell'individualismo, per non parlare di più recenti sfide come l'immigrazione e il conseguente incontro-scontro con altre religioni, culture, tradizioni. Per un cristianesimo ancora in buona parte autoreferenziale le grandi parate potevano costituire quindi una inutile e dannosa prova di forza valida solo a rinvigorire il trionfalismo di molti. In quella fase il vento del Concilio faceva entrare nella Chiesa aria nuova, un rinnovamento che portava a riscoprire i valori originari del Vangelo, a incrinare il conformismo religioso dei benpensanti e a cambiare il cuore dell'uomo attraverso un percorso di formazione interiore e di purificazione spirituale. Ma il rapido cambiamento della società in Italia e a livello internazionale e la prodigiosa accelerazione impressa negli ultimi anni dalla globalizzazione hanno mutato il volto del corpo sociale fino a renderlo irricognoscibile rispetto ai valori di partenza: sono entrati in crisi valori che sembravano inossidabili come la fedeltà, sostituita rapidamente dalla religione della novità a tutti i costi. I totem del benessere, la fede nel dio consumo, oltre a mutare il modo concreto di vivere hanno veicolato valori nuovi, creato mode, modificato i costumi. Se prima era consueto anche per un semplice sacerdote vedersi baciare la mano, oggi è facile sentir dire alla fermata di un autobus: «poverino, così giovane e già prete». Il megaraduno assume quindi una valenza opposta a quella stile anni '50: non più fiera dell'esteriorità e del trionfalismo ma momento di autocoscienza, di lotta e di resistenza culturale contro ogni forma di massificazione e di assimilazione alla mentalità dominante. Resistenza innanzitutto nei confronti di quel movimento tellurico che, soprattutto in occidente, sta cambiando con una rapidità vertiginosa l'istituto familiare.

È quindi particolarmente interessante l'analisi di Maria Immacolata Maciotti, docente di Sociologia delle Religioni all'Università La Sapienza, quando osserva che «L'unica grande differenza con i giovani che non si professano cattolici [mi sembra] sia qui: nell'idea di famiglia e di infedeltà. Qui la famiglia sembra essere vissuta come un valore in sé, un valore assoluto. L'infedeltà, concepita come un peccato grave. Nessun dubbio che la famiglia cattolica sia per questi giovani l'unica forma giusta di famiglia: è, questa sì, una evidente diversità e discrasia rispetto a chi sa che esistono più modelli di famiglia, che persone separate o divorziate possono aspirare a trovare nuovi equilibri senza per questo dover essere etichettate come peccatrici o immorali. Per il resto, la ricerca di felicità, dell'autenticità, la valutazione positiva della generosità, del rispetto, della attenzione verso gli altri, che caratterizzerebbe questi giovani (Bia Sarasini, *Il Sole* 24 Ore,

18.8) mi sembrano presenti in larga parte del mondo giovanile nel 'suo insieme»<sup>6</sup>.

I raduni mondiali avviati dal primo papa slavo della storia spesso sortiscono l'effetto di conquistare anche i più diffidenti. «Nel 1993 — ha raccontato il cardinale Stafford — un giovane pellegrino di Toronto di ritorno dalla Giornata Mondiale della Gioventù di Denver, sollecitato a scrivere un articolo sulla sua esperienza, intitolò il pezzo: «I Beatles non hanno mai pianto per me»<sup>7</sup>. Alludeva alla prima immagine di Giovanni Paolo II apparsa sullo schermo gigante durante la Veglia al Cherry State Park, quando il papa, appena giunto in elicottero, fu commosso nel vedere centinaia di migliaia di giovani riuniti nella piana tra Butterfly Hill e il grande lago: sul grande schermo si distinguevano bene le lacrime che rigavano il suo volto. Dopo il crepuscolo di ogni autorità è precisamente la riscoperta di quel tipo di autorevolezza data dall'affetto uno dei fattori chiave del successo di quei raduni. Autorevolezza di un catechista che anche fuori dall'aula parrocchiale sostiene un adolescente nei momenti di crisi, autorevolezza di un prete che non arriva al milione al mese ma è disponibile ad ascoltare tutti e che si muove anche di notte per le chiamate urgenti come le visite ai moribondi. È questo aspetto che ancora oggi contribuisce a tenere alta tra la popolazione la credibilità dell'istituzione-Chiesa nonostante le incrostazioni, le contraddizioni e le pesantezze della sua struttura bimillenaria. Nell'era del «tutto è lecito» è facile essere sciolti da ogni tipo di vincolo, liberi «da» qualcosa ma è più difficile essere liberi «di» fare qualcosa come ad esempio il fare del bene senza chiederne il contraccambio. Dopo l'epoca della rivolta generazionale e del contrasto padri-figli, non sembra produrre effetti migliori quella dell'adolescenza lunga, del genitore-amico, del «vietato vietare», del silenzio-assenso e delle offerte di denaro ai figli per coprire sensi di colpa dovuti allo scarso tempo a disposizione per loro. Dopo aver discusso in ogni sede di «emergenza giovani» grande è stata quindi la sorpresa di molti osservatori nel vedere a Roma una invasione di giovani «normali», non complessati né devianti. La giornata mondiale della Gioventù del 2000, organizzata nel cuore dell'anno giubilare, è stata caratterizzata da un sovrappiù di vitalità, di iniziative, di partecipazione rispetto alle edizioni precedenti. «Tutti si meravigliavano che ci fosse un mondo giovanile così — ha dichiarato monsignor Domenico Sigalini, direttore dell'Ufficio per la pastorale giovanile della CEI — ma quelli non sono figli di nessuno: dietro quell'evento c'era un lavoro capillare: i 300.000 che sono arrivati per primi erano preparatissimi e 150.000 di loro sono stati accolti gratis nelle diocesi italiane (dal 10 al 14 agosto) prima che cominciasse la Gmg a Roma il 15 agosto. Ogni diocesi vi si preparava da almeno un anno, i responsabili degli ospiti e degli ospitanti si erano messi in contatto più volte, si erano scambiati le visite, avevano concordato assieme il programma. A questo scopo le pastorali giovanili

<sup>6</sup> MARIA IMMACOLATA MACIOTI, *Il Manifesto*, 1.9.2000.

<sup>7</sup> Relazione cardinale Stafford (cit.).

diocesane si erano date una struttura, avevano dialogato con le amministrazioni comunali, provinciali e regionali, avevano predisposto vitto e alloggio, preparato sussidi in più lingue, coinvolto le famiglie per l'ospitalità, le istituzioni bancarie e commerciali per sovvenzioni alla luce del sole e soprattutto avevano radiografato il proprio mondo giovanile e ripensato la propria pastorale nei suoi confronti. A detta di tutti, in tutte le parti d'Italia, l'esperienza di questi quattro giorni è stata formidabile, ricca di esperienze di amicizia, di dialogo, di ospitalità e di fede. [...] Ma il nucleo portante dell'esperienza sono state le famiglie. [...] Si direbbe che le famiglie in questi giovani hanno riscoperto i loro figli, i loro stessi giovani che vivevano in casa spesso da estranei o da pericolosi concorrenti del quieto vivere. Ancora una volta la famiglia italiana ha tirato fuori tutto il suo capitale di bontà e l'ha messo a loro disposizione. Gli altri 150.000 erano i nostri giovani italiani, quelli che da tempo venivano aiutati a prepararsi al grande giubileo».

Tra le tante iniziative organizzate dalle diocesi italiane una emerge per intensità e radicamento: «il pellegrinaggio della croce del Giubileo — secondo monsignor Sigalini — è stato una delle esperienze di pastorale giovanile più capillare, più coinvolgente, più vera dal punto di vista della fede che si sia fatta in Italia dai tempi della famosa Madonna pellegrina». I ragazzi hanno portato la croce per le strade, per le chiese, nelle scuole, nei campi da gioco, nelle discoteche, nei supermercati, nelle stazioni, nei porti, nei palazzetti dello sport, nelle carceri, dovunque ci fosse presenza giovanile. In ogni tappa il vescovo ha condiviso con loro momenti di silenzio, di ascolto e di festa. Insomma, l'oceanico raduno giovanile di Tor Vergata era lo spaccato della pastorale giovanile: un panorama estremamente variegato in cui erano fianco a fianco giovani che hanno una lunga esperienza di gruppo alle spalle e giovani dispersi e in cerca di verità, pieni di domande e di dubbi. «Non è mai capitato che giovani tornassero riportando a memoria intere frasi dei discorsi del papa, con la voglia di continuare. [...] Mai come dopo questa Gmg la celebrazione "dell' io c'ero" ha voluto dire in forme così decise e intense : "ci sono, contate su di me"»<sup>8</sup>.

Un altro aspetto a margine dell'evento di agosto ma talmente connotato ad esso da apparire inscindibile è la nascita di siti internet e la produzione di e-mail prima e durante la Gmg, fenomeno che non si è interrotto nei mesi successivi. Già a luglio 2000 erano stati censiti oltre 600 tra siti e pagine internet dedicati alla giornata mondiale: in italiano, inglese, francese, spagnolo, tedesco ma anche giapponese, ceco e vietnamita. Sul web molte diocesi, parrocchie, congregazioni religiose, associazioni, presentano il tema della giornata e le varie iniziative ad essa collegate. Troviamo anche siti nati per iniziativa di giornali, di gruppi di volontari, di amici o anche di singoli che vogliono continuare a parlare dei temi della Gmg, oppure incontriamo «box» dedicati alla Gmg all'interno di un sito di altra natura.

<sup>8</sup> Monsignor Domenico Sigalini: colloquio con l'Autore.

Molti giovani sembrano aver riscoperto la voglia di usare la parola scritta per comunicare: emerge la volontà di riappropriarsi del proprio destino avendo finalmente trovato lo spazio giusto, quello virtuale, e il linguaggio adatto per farlo. Il format del breve messaggio telematico risulta particolarmente gradito ai ragazzi che si cercano, confessano le proprie speranze, coltivano affetti e amicizie, si scambiano le emozioni ricevute ma anche fotografie e musiche, coordinano le iniziative interparrocchiali, interdiocesane, proseguono esperienze vissute a Roma in quei giorni, si danno appuntamento per la Gmg di Toronto nel 2002. Insomma il clima della Giornata Mondiale della Gioventù oggi ha trovato una sponda on line: a fronte e, talvolta, a dispetto delle tante chiusure e atteggiamenti di campanilismo di parrocchie e comunità, il web offre un'alternativa, apre spiragli di speranza anche nel composito mondo dei giovani cattolici, rompe le barriere nazionali, annulla le distanze geografiche e mentali: l'autostrada elettronica è congeniale a questa sorta di «internazionale della fede» avviata dal movimento delle Gmg che va avanti al di là e al di fuori delle iniziative decise e coordinate da Roma. Nei messaggi dei ragazzi, talvolta firmati oppure siglati con un soprannome, brevissimi oppure molto lunghi, ripetitivi oppure veri brani di poesia, troviamo le emozioni e le iniziative, la fede e l'innamoramento, i disagi incontrati dai volontari, le amicizie, il ritorno alle difficoltà della vita ordinaria dopo il clima di Tor Vergata definito da alcuni «fantastico, surreale, sereno» laddove l'accostamento delle parole «sereno» e «surreale» la dice lunga sul vissuto ordinario, sull'ansia e l'incertezza, sulla fragilità che contraddistingue le giovani generazioni: fragilità dell'istituzione-famiglia, fragilità della scuola, fragilità o assenza di altre agenzie educative, fragilità nel rapporto con il mondo del lavoro. Nelle e - mail quei giovani si mostrano felici di essere stati finalmente al centro dell'attenzione, protagonisti e padroni della propria vita. Alcune lettere sono espressione delle migliaia di volontari che hanno lavorato per la realizzazione dell'evento, altre sono scritte da semplici partecipanti e da spettatori esterni. Ci sono le testimonianze di chi già pensa alla nuova Gmg di Toronto nel 2002 e quelle di chi è rimasto deluso dall'evento. Si tratta, in quest'ultimo caso, di esperienze marginali ma nelle quali pure si esprime un disagio che interessa e riguarda l'intero mondo giovanile. Nel complesso, comunque, la Gmg, ha portato a un accorciamento delle distanze tra i giovani e la Chiesa, tra i giovani e la pratica religiosa, anche se il rapporto di fede «privato» era già in buona salute e non è entrato in crisi. È stata un'offerta di dialogo raccolta dai giovani presenti a Roma e da coloro che in tutto il mondo hanno seguito l'evento tramite i media.

Nel composito «popolo» di Tor Vergata, comunque, si possono individuare alcuni motivi chiave come l'impegno per la pace nel mondo: secondo un'indagine condotta dalla tv satellitare dei cattolici italiani Sat 2000 su un campione di 968 giovani sotto i 30 anni intervistati in quei giorni a Roma, nove ragazzi su dieci hanno detto che sarebbe bello vedere assieme a Giovanni Paolo II sul palco di Tor Vergata Yasser Arafat e l'allora premier israeliano Ehud Barak che si stringono in un abbraccio. Tra le altre speranze di pace ci sono i territori della ex Unione Sovietica: il 55% degli

intervistati vorrebbe vedere concretizzarsi la pace tra Mosca e la Cecenia, con un incontro tra il presidente russo Putin e i responsabili ceceni. Pace anche tra le religioni e unità tra i cristiani: il 37% dei giovani vorrebbe sul palco di Tor Vergata Giovanni Paolo II e il patriarca della Chiesa russa ortodossa Alessio II. Un pellegrino su tre (33%) invece vorrebbe una riappacificazione tra Cuba e gli Stati Uniti con un incontro tra Fidel Castro e l'allora presidente Bill Clinton. Secondo lo stesso sondaggio il 55% dei ragazzi ha rinunciato a una parte delle proprie vacanze per partecipare all'evento giubilare mentre il 29% ha detto di aver messo da parte alcuni risparmi rinunciando a qualche acquisto di troppo. Molti (51%) rimpiangono di non aver accanto a sé gli amici in cerca di risposte e addirittura i professori (33%).

La portata dell'evento ha superato le aspettative e colto di sorpresa gli stessi addetti ai lavori, anche se è stato preparato per ben tre anni (il periodo con il quale in tutto il mondo i cattolici si sono preparati al Giubileo). «Le previsioni più ottimistiche — ha affermato Nello Scavo, uno dei principali esponenti del comitato organizzatore — fino ad una settimana prima dell'evento, parlavano di un milione e duecentomila, un milione e mezzo di partecipanti. Noi, d'altra parte, ci eravamo preparati ad accogliere un numero di ragazzi superiori alle stime perché questa è sempre stata una caratteristica delle giornate mondiali. Per questo avevamo chiesto alle autorità il 50 per cento in più di posti letto, pasti, servizi: ci eravamo preparati ad una moltiplicazione dei giovani. Già a luglio però si era capito che stava salendo la "febbre" della giornata mondiale: stava accadendo qualcosa che ci ha un po' preoccupato: molti gruppi sarebbero venuti senza prenotazioni. L'area di Tor Vergata era divisa in tre grandi settori: il terzo era attrezzato con circa 3 mila bagni chimici. Ogni settore poteva contenere un milione di persone. Il terzo contavamo di tenerlo come riserva e pensavamo che non si sarebbe riempito. Sapevamo però, come avevamo detto ai giornalisti nei sopralluoghi effettuati i giorni precedenti al 15 agosto, che ogni giovane che si sarebbe trovato sulla strada che divide il settore due dal settore tre sarebbe stato da aggiungere alla cifra dei due milioni di partecipanti. Il terzo settore, che contavamo di tenere solo come riserva, si è rivelato poi utilissimo: si è riempito quasi per metà»<sup>9</sup>.

Di grande rilievo è stata soprattutto la partecipazione dei giovani francesi: 80 mila ragazzi dei quali ben 30 mila arrivati a Roma senza prenotazione. È frutto del successo della precedente Gmg (Parigi, 1997) che ha lasciato un segno nella pastorale (come del resto è avvenuto in tutti i paesi nei quali si sono svolti questi meetings) e forse non è estraneo a questo risultato il clima di insofferenza nei confronti dei cattolici che si respira in taluni settori della società. Proprio le difficoltà incontrate dai giovani negli ambienti di studio, di lavoro, e (per altri motivi) nelle stesse parrocchie, possono aver contribuito a provocare questa reazione così determinata. «Il clima laicista e post cristiano — secondo monsignor Renato Boccar-

<sup>9</sup> Nello Scavo : colloquio con l'Autore.

do, all'epoca responsabile della sezione giovani del Pontificio Consiglio per i laici — favorisce la presa di coscienza della propria identità: quindi radunandosi con ragazzi di altri paesi i giovani condividono gli stessi ideali. Il commento più frequente era "Ho visto che non sono da solo"»<sup>10</sup>.

Le Gmg hanno creato uno stile nuovo nella pastorale giovanile. Le conferenze episcopali più organizzate hanno dato un contributo maggiore dal punto di vista della partecipazione giovanile, come i paesi del nord Europa e l'America Latina. Le chiese meno organizzate hanno ricevuto un impulso a fare di più. In Germania da diversi anni i vescovi hanno costituito un apposito ufficio nazionale che si occupa dei ragazzi: «questa sensibilità — ha affermato Boccardo — è frutto delle Gmg. Nella repubblica Ceca, a partire da Czestochowa (1991) la struttura per la pastorale giovanile è stata potenziata in modo che in ogni diocesi i vescovi hanno costituito una casa della gioventù, un luogo di accoglienza e formazione. In Lituania, dopo la caduta del muro di Berlino, per favorire la partecipazione dei ragazzi alle Gmg la conferenza episcopale si è organizzata meglio: si è creata una struttura, si è capito che ci vuole un progetto nazionale che si concretizza in un ufficio per la pastorale giovanile. In America Latina la partecipazione alla Gmg ha favorito la collaborazione tra conferenze episcopali e tra movimenti al punto che i delegati delle conferenze episcopali dell'America Latina hanno organizzato a Roma un incontro informale, per due giorni, prima dell'inizio della Gmg. Si è rafforzata la collaborazione tra i movimenti, tra essi e i vescovi, e con Roma».

È stata decisiva l'intesa tra coordinamento romano (Vaticano e Conferenza episcopale italiana) diocesi italiane, parrocchie e singoli fedeli. La parte più rilevante l'ha fatta la diocesi di Roma, che ha offerto un alloggio a oltre mezzo milione di ragazzi, ma un apporto consistente è stato dato dalla rete messa in piedi nelle diocesi limitrofe. Nella capitale e nelle 12 diocesi vicine sono state predisposte 2741 strutture di accoglienza (1502 scuole, 572 locali parrocchiali, 528 istituti religiosi, 51 alberghi, 47 locali pubblici, 32 seminari e collegi e altre 9 grandi strutture). La struttura di coordinamento si avvaleva della collaborazione di 4 segreterie d'accoglienza di area, 41 segreterie di zona, 310 segreterie parrocchiali. In tutto oltre 40 mila persone hanno lavorato all'organizzazione della Gmg. Sono stati allestiti 780 gazebo della Gmg (380 nelle piazze di Roma e 400 a Tor Vergata): bar ristoro e punti vendita di gadget. E poi 300 «Ristoranti in piazza» allestiti da una società francese: vi hanno lavorato 6.600 persone di cui 5000 volontari. 5 mila volontari di 40 paesi sono stati ospitati nella tendopoli di Tor Vergata (4000) al Palacavicchi di Ciampino (5000), in scuole, istituti, caserme. Il contributo richiesto ai ragazzi era da 80.000 lire (due giorni) a 240.000 (sei giorni). Sono stati raccolti 7 miliardi di lire con il contributo di solidarietà (10 dollari) che ha permesso di far venire a Roma centinaia di ragazzi dei paesi più poveri. In 160 luoghi si sono svolte catechesi tenute da 323 vescovi e cardinali, tra i quali Ruini, Tonini, Lustiger,

<sup>10</sup> Monsignor Renato Boccardo: colloquio con l'Autore.

Martini, Silvestrini. I disabili presenti all'evento erano 5000. 2000 sacerdoti si sono alternati dal 16 al 18 agosto alla «Festa del perdono» al Circo Massimo dove hanno confessato con orario no stop. Sono state 280 le iniziative musicali, culturali e di intrattenimento serale «Incontragiovani». Un discorso a parte merita l'area di Tor Vergata: 350 ettari di superficie, 241 dei quali attrezzati. Erano disponibili 5.400.000 litri di acqua minerale, 1200 punti di erogazione di acqua potabile, 32 punti di ristoro e bevande, 12 punti medici avanzati più 12 tende sanitarie per osservazione breve. 36 presidi sanitari con squadre di soccorritori. 2 punti di rianimazione mobile più un segmento rianimatorio ospedaliero da campo con 3 posti letto monitorizzati. 30 ambulanze, 197 medici, 305 infermieri, 374 componenti del personale di soccorso e avvistatori sanitari, 6 operatori del 118. 50 container per la protezione civile, la sicurezza, i volontari.

Per comprendere cosa sia accaduto al di là e oltre quello che è stato letto e visto sui media è necessario andare in profondità e ascoltare le dichiarazioni di chi lavorava dietro le quinte nella macchina organizzativa. Ecco un esempio, uno tra mille, di come la flessibilità e la collaborazione delle strutture locali ha risposto alla massa di pellegrini in arrivo: «Nella nostra diocesi — ha spiegato don Augusto Mascagna, responsabile settore giovani della diocesi di Civitacastellana, (con quella di Albano, tra le più impegnate nell'accoglienza) sono stati ospitati circa 9 mila giovani polacchi dei quali circa 5000 nelle scuole, 2000 nelle parrocchie e gli altri 2000 nelle famiglie. La maggior parte di loro aveva preso accordi in Polonia con le compagnie di trasporti: i pullman dovevano seguire i pellegrini nei loro spostamenti nell'arco di tutta la settimana. Li avrebbero accompagnati nell'autodromo di Vallelunga dove al mattino si svolgevano le catechesi e la messa e dove veniva distribuito il pranzo. I pullman li dovevano accompagnare nel pomeriggio a Roma per i vari incontri giubilari della settimana, e poi riaccomagnarli la sera nei 32 comuni della nostra diocesi che si erano offerti di ospitarli. Il 14 agosto però qualcosa non ha funzionato e il meccanismo dell'accoglienza si è trovato di fronte ad un imprevisto: i conducenti di ben 12 pullman, hanno scaricato seicento passeggeri nel nostro territorio e (secondo accordi presi in precedenza) sarebbero tornati a riprenderli solo alla fine della settimana. Il nostro lavoro, oltre a quello di accompagnare e sistemare i gruppi autosufficienti, è diventato quello di trovare in poche ore 12 pullman aggiuntivi e di accompagnare i giovani nei vari itinerari giubilari previsti, in accordo con la segreteria organizzativa di Roma. Adirittura un gruppo era stato scaricato alle ore 22 del 14 agosto davanti alla parrocchia di Bracciano: il punto di ristoro di Vallelunga era già chiuso. Abbiamo dovuto trovare all'istante la cena per 60 persone, già provate dal lungo viaggio, con la collaborazione di famiglie, ristoratori, parrocchie. La generosità della gente ha sorpreso loro e anche noi. In tutto, oltre alla rete ufficiale dei volontari del giubileo, circa 2000 persone della nostra diocesi hanno collaborato all'organizzazione: hanno tenuto aperta la segreteria parrocchiale, sorvegliato i luoghi di alloggio, organizzato le celebrazioni, distribuito i libretti liturgici, organizzato la via crucis restando a disposizione per ogni emergenza. I novemila ospiti li abbiamo rimandati a

casa senza problemi. Per una ragazza, che ha dovuto essere ricoverata in ospedale per un intervento, l'assicurazione di cui disponevamo ha coperto le spese dell'ospedale: la parrocchia si è accollata le spese del viaggio di ritorno»<sup>11</sup>.

Queste crisi nell'organizzazione, almeno a livello di base, hanno avuto l'effetto di suscitare nelle diocesi energie finora rimaste latenti: sono momenti di crescita che lasceranno un'impronta duratura nella popolazione, nei fedeli delle comunità ma anche nei semplici simpatizzanti. Tuttavia la colossale macchina organizzativa, nel complesso, ha funzionato. « Bisogna tenere presente che l'accoglienza, soprattutto quella nelle famiglie caldeggiate dai vescovi — fa notare monsignor Boccardo — era di difficile realizzazione: per la necessità di garantire uno standard minimo di qualità e per reperire la disponibilità delle famiglie cristiane ad accogliere comunque in casa gente sconosciuta. L'accoglienza nelle famiglie andò benissimo a Manila; a Parigi è andata meglio di Roma»<sup>12</sup>.

È stato quindi un pellegrinaggio della gioia: le immagini trasmesse in televisione hanno portato nelle case i volti di ragazzi che hanno pregato, ballato e cantato nelle strade e nelle piazze. Non abbiamo visto in azione un esercito pio e disciplinato ma è stato evidente lo stile di questi giovani: allegri, disinvolti, spesso convinti della propria fede eppure mai arroganti o strafottenti. Certo, la distanza tra le opinioni di molti ragazzi e la gerarchia ecclesiastica, soprattutto in tema di morale sessuale, è ben visibile nell'arcipelago giovanile ma non va estremizzata: i giovani cercano un padre e se lo trovano, nonostante tutto, tendono ad affidarsi a lui anche se muovono da visioni differenti della vita. I giovani sono stati certo attirati dal carisma di questo anziano pontefice ai loro occhi credibile perché chiede sacrifici per raggiungere la felicità e non inganna con false promesse; sono stati attirati dalla fede di un uomo che è rimasto sempre lo stesso: l'importanza di un ministero più che ventennale non ha deformato la sua personalità. Karol Wojtyła si occupava di pastorale giovanile già da quando, vice parroco in Polonia, aveva preso l'abitudine di portare i ragazzi in gita all'aria aperta, in montagna, ai laghi, e faceva catechesi parlando della natura. I giovani lo sentono molto vicino anche perché Wojtyła è un pontefice di estrazione popolare: non erano così gli aristocratici Pacelli e Montini. Un papa che abbraccia, che bacia, che ha dato anche uno schiaffo sulle mani di chi, al suo passaggio tra la folla, lo stratonava, e che anni fa non ha esitato a fare la linguaccia a un ragazzo durante un'udienza estiva a Castelgandolfo. Tutto ciò i giovani lo avvertono e lo apprezzano. Eppure il carisma di questo papa non spiega tutto.

L'arrivo di due milioni di persone nella capitale è segno di forza e di debolezza allo stesso tempo: segno di forza perché si tratta del più grande raduno mai organizzato in Europa che poteva portare a termine solo un'organizzazione capillare (basata sul volontariato) assicurata dalla rete delle strutture di base (soprattutto le segreterie parrocchiali). Una struttura

<sup>11</sup> Don Augusto Mascagna, colloquio con l'Autore.

<sup>12</sup> Monsignor Renato Boccardo (cit.)

organizzativa che resta in eredità alle diocesi e alle parrocchie che probabilmente la utilizzeranno di nuovo per altre iniziative.

Il lavoro preparatorio (durato anni) e la realizzazione della giornata mondiale hanno inoltre portato a collaborare gruppi, movimenti, congregazioni religiose, associazioni. Dopo un anno di Giubileo e dopo l'esperienza di agosto le varie anime della Chiesa (Focolarini, Agesci, Azione Cattolica, Comunione e Liberazione, S. Egidio, Neocatecumenali, Carismatici, le congregazioni religiose e quant'altro) sono meno lontane di prima. Il lavoro fianco a fianco per anni ha creato una consuetudine all'ascolto e alla collaborazione: del resto, una delle ragioni della longevità della Chiesa sta proprio nella capacità di tenere insieme gli estremi. Eppure, paradossalmente quella grande partecipazione è anche segno di debolezza perché i giovani sentono che rischiano di perdere la loro fede, un patrimonio fragile che può essere travolto dal bombardamento di notizie e messaggi cui ognuno è sottoposto quotidianamente, o sepolto sotto la pressione di interessi economici, sotto il fascino del benessere, sotto l'avanzata inesorabile della vera religione moderna di massa: quella televisiva che uniforma comportamenti e stili di vita secondo modelli radicalmente diversi da quelli cristiani. Proprio il difficile cammino del cristianesimo che è minoranza in molti paesi dell'occidente è probabilmente una delle molle che ha fatto scattare l'eccezionale partecipazione di Tor Vergata. Difficoltà che da una parte inducono molti a disertare le chiese ma, dall'altra, stimolano robusti e vivaci gruppi di minoranza a organizzarsi meglio, a rafforzare i motivi della loro fede e della loro militanza. Coloro che sono tornati a casa dopo un grande happening multirazziale e multiculturale come quello probabilmente oggi ricordano le parole del papa ma anche la fatica del viaggio, i volti delle persone incontrate, le parole di un giovane, di un catechista, di un prete, con i quali hanno condiviso un'esperienza di globalizzazione della fede. Ma soprattutto ciò che resterà loro impresso è la sensazione di aver superato l'isolamento e la vergogna di professarsi cristiani, quel complesso di inferiorità che può colpire chi naviga controcorrente, chi vive in un mondo che si muove secondo parametri radicalmente diversi dai suoi. L'allegria dei ragazzi ha mostrato un volto «nuovo» del cattolicesimo: un volto sereno che non somiglia affatto a quello mesto e vecchio di certe celebrazioni parrocchiali. È espressione di un mondo che non tutti conoscono perché raramente finisce sui giornali o in televisione: i ragazzi di Tor Vergata infatti non uccidono, non rubano, non violentano, non sono «border line», non compiono imprese straordinarie. Eppure è un mondo che esiste e che è emerso in quella settimana di agosto. Questi cristiani che danzavano e pregavano, che cantavano sugli autobus, nei treni, nei luoghi di ritrovo hanno spiegato cos'è il Giubileo, che è innanzitutto una festa attorno al fondatore del cristianesimo. Insomma i giovani cercavano una proposta religiosa di qualità e hanno trovato un'occasione per approfondire il messaggio cristiano. I protagonisti e gli organizzatori, comunque, non possono trarre da quell'evento conclusioni trionfistiche che esso non può dare e che solo il tempo potrà vagliare. La giornata, tuttavia, ha lasciato nei laici e nei credenti di tutto il mondo un segno affatto sconta-

to: alla fine del secolo che più di ogni altro ha visto sferrare attacchi violenti al cristianesimo e durante il quale alcuni hanno visto avvicinarsi l'ora della sua estinzione (quantomeno dall'occidente) la Chiesa ha ricordato a tutti che dopo duemila anni esiste ancora e che con essa, in qualche modo, bisognerà fare i conti anche in futuro.

## La Gmg on line

Ecco una breve antologia, un assaggio di cosa aspetta chi naviga tra i siti internet dedicati alla Gmg. Riportiamo alcuni brani di e-mail, così come le hanno scritte gli autori, anche con i piccoli errori di ortografia o di battitura.

(da HYPERLINK <http://digilander.iol.it/passio/Intro.htm>)

*Ero partita con mille dubbi e poca voglia. Ora invece sono contenta di poter dire: «C'ero anch'io!»! È stata un'esperienza faticosa ma bellissima, un'emozione fortissima... un infinito oceano di giovani, così numerosi da far invidia alle stelle del cielo, provenienti da ogni angolo del mondo, tutti con esperienze, problemi, culture e tradizioni così diverse eppure uniti dalle stesse speranze di pace e di tranquillità per il futuro, dalla stessa voglia di sorridere, di sognare, di lottare, di cercare un perché alla propria vita. Per me ho trovato tanta serenità e una nuova energia. Il volto stanco del Papa lasciava trasparire una gioia indescrivibile, così profonda e viva da contagiare ogni cuore. Ci è passato vicino e ci ha messo dentro una grande pace. Alessia*

(da [www.giovani.org](http://www.giovani.org) )

*[...] Noi distribuivamo i pasti, insieme ai dipendenti della Sodexho. Ci siamo trovati benissimo, e loro con noi. [...] Tre di loro hanno già detto che vogliono fare i volontari alla GMG di Toronto, tra 2 anni... [...] Devo dire che la mattina del 19 a Tor Vergata è stata il momento peggiore. Alla TV hanno sempre detto che l'organizzazione è stata fantastica. Non per noi. Siamo stati «buttati» lì senza formazione, senza informazioni chiare, senza riferimenti veloci da raggiungere... Abbiamo dovuto improvvisare... fortunatamente quasi tutti i volontari (il «quasi» è sempre obbligatorio!) sono persone che hanno intelligenza e buonsenso, e così ci siamo agiustati... e alla fine è andato tutto bene! [...] Mi ha dato un pò fastidio, in questi giorni, leggere su tanti giornali o sentire alla radio la meraviglia per questo Papa che attira intorno a sé 2 milioni di giovani. Hanno capito male. Giovanni Paolo II è una persona fantastica, eccezionale, ma non eravamo lì PER lui; eravamo lì CON lui, ma intorno a Gesù. [...]*

*Ciaù!*

*Claudia*

*Cari amici [...] la dimensione che accomuna i milioni di giovani pellegrini della GMG è la libertà dei figli di Dio. È il danzare in una piazza di Valmontone, [...] il battito delle mani intercalato al grido «Giovanni Paolo!», le carezze di un adolescente a suo fratello, costretto su una carrozzina, durante la catechesi del Vescovo di Verdun. [...] Sicuro, i momenti di perplessità non sono mancati, primo fra*

*tutti quel capo scout che, chiamato a dire la sua a proposito della vocazione alla santità — «Non abbiate paura di essere i santi del nuovo millennio!» —, non ha trovato altro di meglio da dire che: «Io non voglio diventare santo!», il tutto davanti ai suoi novizi di 16-17 anni. [...] Ciao a tutti*

*Emiliano*

*Carissimi, sono anch'io stato a Roma per la Giornata Mondiale della Gioventù, ed anch'io voglio comunicarvi ciò che il Signore mi ha donato attraverso questa esperienza straordinaria. [...] Anche se non è propriamente partita con il piede giusto. [...] Avete mai letto «Se questo è un uomo» di Primo Levi, che racconta la sua terribile esperienza nei campi di concentramento nazisti? Ebbene, tale testo mi è venuto in mente non appena ho varcato le soglie dell'istituto Galilei: corridoi larghi, alti, trasandati; più somigliante ad una fabbrica mal tenuta che ad una scuola; palestre già lastricate di sacchi a pelo; 20 docce all'aperto per 1.300 persone. Siamo stati sistemati al terzo piano, in un corridoio non certo pulitissimo, i bagni con poca acqua, problema questo risolto fortunatamente dopo il secondo giorno. [...] Ma in fondo, ci siamo detti, qui ci dobbiamo soltanto dormire, tutto il giorno lo passeremo altrove. E forse più d'uno abbiamo pensato: dopotutto non è educativo anche il vivere un po' di disagio? Forse ci fa sentire un po' più «pellegrini» e un po' meno «vacanzieri». Forse ci fa assaggiare quell'essenzialità che dovrebbe essere nota distintiva del cristiano, il quale sa che la sua patria è un'altra. E, a conti fatti, effettivamente non è stata una tragedia. [...]*

*don Giovanni*

L'e-mail seguente è il riflesso della difficoltà che non di rado i giovani trovano ad integrarsi e ad essere accolti nelle parrocchie. Non abbiamo trovato argomenti «politicamente scorretti» tali da poter giustificare un intervento censorio a cui fa cenno l'autore; è evidente però la soddisfazione di avere trovato on line una sponda che consente a tutti di rompere l'isolamento e di avere una tribuna virtuale ma che crea e consolida concreti rapporti e legami di amicizia.

(Da <http://vdr.monrif.net/1.html>)

*Ecco la versione integrale del mio articolo sulla GMG2000 apparso, completamente stravolto nella forma, nonchè nel contenuto e nello spirito, nel giornalino parrocchiale dal giorno 17/12/2000: «La Testimonianza di un Volontario alla GMG2000».*

*Coinvolgente, eccezionale ed irripetibile. Per 15 giorni Roma è stata per noi 15.000 volontari di ogni parte del mondo, il nostro luogo di lavoro e di gioia, soprattutto. In questo periodo estivo, sotto l'afa soffocante della Capitale ci è capitato di dover e voler fare tantissimi servizi utili per gli altri. Abbiamo passato interi pomeriggi a montare le docce, ad allestire lavabi, a sgomberare aule, a pulire scuole. L'abbiamo fatto con allegria e disponibilità, incuranti dei problemi e dei disservizi organizzativi, coscienti che il nostro lavoro sarebbe stato apprezzato dai pellegrini che di lì a poco avrebbero invaso Roma. [...] La Veglia a Tor Vergata è stato tutto questo: un tripudio di sentimenti autentici che ancora oggi, a distanza*

*di mesi, stiamo contemplando, perché non vogliamo disperdere quel tesoro che ci è stato donato. «Vedo in voi le sentinelle dell'aurora del terzo millennio» ci ha detto il Papa, incoraggiandoci ad andare nel mondo, dove è difficile operare, ma con l'aiuto di Gesù è possibile. [...]*

*Daniele*

(Da <http://web.tiscalinet.it/somgiovani/Gmg2000/noiGMG.htm>)

*[...] È stata un'esperienza faticosa non lo nascondo (tanti Km fatti a piedi, caldo, perdita del pass (chi c'era sa...), le bolle ai piedi, tanta calca, polvere etc...), ma veramente entusiasmante, e che gioia quando poi Giovanni Paolo è passato ad un metro di distanza da me. [...] Vi era un'atmosfera positiva, di pura speranza. Era qualcosa in più delle semplici parole, dei canti, della gente... Dio c'era, ed io lo sentivo. [...]*

*Cristina*

*Ciao a tutti,*

*quando ho cominciato a fare la valigia per la GMG una domanda mi girava in testa: «Ma chi me lo ha fatto fare?!» Interrompere una bellissima vacanza con la mia ragazza ed i suoi amici, con i quali mi trovo benissimo, al fresco delle colline toscane, con una bellissima piscina nella quale stare tutto il giorno per andare in un posto caldo, dove probabilmente non avrei dormito, e dove avrei mangiato malissimo. [...] A Roma sono rimasto colpito: non ho trovato tutti i disagi che mi aspettavo, a parte il caldo e qualche coda alla metropolitana. Lì, in mezzo alla confusione, alle migliaia di ragazzi che si muovevano per strada, ho trovato il raccoglimento e la possibilità di ascoltare quelle parole di cui avevo bisogno. [...] Sulla via del ritorno, in treno, ad un tratto, con i ragazzi che sono con me nello scompartimento e che fino a quel momento avevo solo giudicato, si instaura un bel dialogo durante il quale riesco a cogliere l'anima di quelle persone e riesco a donare la mia fin quando, una di loro mi parla del suo rapporto con la fede. Quale modo migliore di concludere la GMG?*

*Giorgio (Genova)*

*[...] Io sinceramente sono un'impaziente cronica e divento molto irascibile anche solo dopo un paio di minuti di coda, ma a Roma ho imparato ad essere calmissima e non me ne fregava niente di fare code chilometriche, xché mi sentivo al centro del mondo e stare lì era la cosa + bella che mi potesse capitare! È fin da quando sono piccola che sono affascinata dalle culture e dalle tradizioni straniere, il sogno della mia vita è quello di viaggiare all'infinito (anche xché + o - parlo 4 lingue) e non mi è sembrato vero di trovarmi in quell'immenso «ombelico del mondo» poco distante da casa mia! [...] La nota dolente è stata raggiungere Torvergata: x noi è stato un vero incubo! Penso che il nostro fosse il xcorso + lungo, almeno credo, xché mi è solamente giunta voce, ma quei 15 km sono stati veramente allucinanti! [...] Comunque i volontari erano abbastanza ben distribuiti e di certo l'acqua non ci è mancata, complimenti x l'impegno e l'organizzazione! [...] All'arrivo a Torvergata, dopo 5 ore di cammino, ma sembrava di essere in un'oasi felice, e tutta la stanchezza è scomparsa x far posto ad una felicità immensa. [...] La notte è stata fantastica e l'ho trascorsa ballando con un gruppo di cileni, ma poi mi sono buttata nel sacco a pelo e con gran sorpresa sono riuscita a dormire benissimo. [...] Di questa esperienza c'è solo una cosa che mi è dispiaciuta veramen-*

*te, ed è stato l'enorme spreco che ho visto, tutte le bottiglie e i resti dei pranzi buttati x terra, tutte quelle cose lasciate lì inutilmente. Lo so, non si poteva fare altrimenti, ma io ho pensato subito a tutte quelle persone nel mondo che queste cose non se le possono xmettere [...]*

*Miky (Milano)*

(Da [www.vaticanradio.org](http://www.vaticanradio.org))

*Serge, dalla Francia: «Caro Santo Padre, potrebbe confermare che si può essere omosessuali e costituire una famiglia?». Sebastian da Singapore: «Caro Santo Padre, ho molti amici buddisti. Ora come lei saprà, loro non credono in Dio. Qual è il suo punto di vista? Come possiamo aiutarli ad accettare Cristo?». Ana Garcia, dall'Argentina: «Scrivo a nome di una famiglia che dice grazie per darci la forza per andare avanti, in questo mondo tanto difficile e confuso che ha perduto la vista di Dio». Nicolas dalla Francia: «Questa riunione della Giornata Mondiale della Gioventù mi conforta. Il Signore non ci abbandona e non è mai stato tanto con noi». Dwight da Philadelphia, Stati Uniti: «Santo Padre se solo il problema delle scuole cattoliche d'America potesse avere la tua guida amorevole il mondo potrebbe essere davvero un posto migliore». Giacomo dalla provincia di Brescia: «Questo è il mio pensiero per il Santo Padre: Santità io ho il suo poster in camera mia dopo che per anni era stato di mia nonna. Quando sono un po' triste La osservo mentre sorride e qualcosa cambia in meglio. Grazie». Il padre di un bambino Down dall'Australia: «Santo Padre perché non dedicare una giornata alle persone Down?». Un capo scout dall'Italia: «La Chiesa ha ammesso decine di errori commessi nel passato. Perché non è possibile fare lo stesso con quelli del presente? Quando smetteranno i vari rappresentanti della gerarchia ecclesiastica, dal cardinale al pretino di paese di confondere la religione con la politica?»<sup>13</sup>.*

(da La Repubblica 21.1.2001, lettere).

*«Quest'estate c'ero anch'io nella grande festa per il Papa a Tor Vergata. Era una notte bellissima con tanti giovani di tutto il mondo e c'era chi cucinava, chi cantava, chi pregava e chi faceva l'amore, come me e Sylvie, una ragazza francese di Lilla. L'avevo incontrata il giorno prima e quando siamo arrivati al raduno era ancora giorno. Quando è venuta la notte e faceva un po' freddo è successo. Ci siamo detti che ci volevamo bene, che avevamo la stessa fede, e forse lei ne aveva più di me, che avremmo continuato a vederci. Ci siamo scritti e sono andato una volta fino a Lilla, in fondo alla Francia, ma mi sono subito accorto che a lei non importava più molto di me e del nostro rapporto. Abbiamo fatto ancora l'amore ma non era più come le prime volte, infatti senza troppi giri di parole m'ha detto che aveva un altro e che forse era meglio che non ci vedevamo più. Da quando sono tornato, non mi ha più scritto, nemmeno per Natale. Insomma so che è finita per sempre e mi dispiace molto. Chissà se quella sera abbiamo fatto bene, lei sapeva che c'era un altro e anche se io ho insistito poteva benissimo rispondere di no. Quando ero più giovane sono stato nell'azione cattolica ma adesso mi chiedo che senso ha essere cattolici se poi fanno tutti quello che gli pare. Il Papa ha un'idea precisa sul sesso e lo ripete in ogni occasione, ma i cattolici fanno*

<sup>13</sup> Da La Stampa 21.8.2000.

*come tutti gli altri e se non fosse così forse quella notte non avrei chiesto a Sylvie di fare l'amore, e oggi non starei così male».*

*(Lettera firmata, Torino)*

(Da La Repubblica 25.1.2001, lettere)

*«Salve, mi ha spinto a scrivere la lettera apparsa domenica 21 gennaio sull'esperienza avuta dal ragazzo di Torino alla GMG di questa estate. Mi chiamo Nicola ho 28 anni sono cattolico praticante [...] Quel ragazzo nella sua lettera ad un certo punto diceva: "Quando ero più giovane sono stato nell'azione cattolica ma adesso mi chiedo che senso ha essere cattolici se poi fanno tutti come gli pare" ed è proprio ciò che mi sto chiedendo anch'io da un po' di tempo: cosa distingue un giovane cattolico da un qualsiasi altro giovane non credente? In questi giorni io sto chiedendo a me stesso alla mia fidanzata agli amici con cui ho trascorso molto anni di associazionismo cattolico, ma tutti mi rispondono che siamo uguali, che non c'è differenza. Io non ne sono convinto, la differenza vi deve essere, ma se mi giro intorno facciamo tutti la stessa cosa: studiamo, lavoriamo fregandocene degli altri, ci fidanziamo, facciamo l'amore senza troppi problemi, eventualmente ci sposiamo, evitiamo chi ci dà fastidio, trascorriamo la nostra bella settimana e poi tutti il sabato sera a divertirsi ma soprattutto la domenica ci ritroviamo tutti lì a messa. Gesù se non sbaglio disse: "Vi riconosceranno da come vi amerete", io mi chiedo e ci chiedo: "Ma noi cattolici del 2000 da che cosa ci riconosceranno?"».*

*Nicola Maria Melchionda*

Le lettere che seguono sono state scritte vari mesi dopo la Gmg. Non sono quindi testimonianze «a caldo» ma riflessioni pacate, e che offrono uno spaccato interessante di quanto resti nello spirito di quei giovani dopo il ritorno alla vita ordinaria.

«<http://www.progettoculturale.it/images/pixel.gif>»

*21-Mar-01*

*[...] Sono convinto che la GMG continua... deve continuare nelle esperienze di ogni giorno, nella testimonianza dei valori, dell'appartenenza, della fede... per questo sono convinto che non si può restare a guardare... insomma, tutto questo per dire che passerò le mie vacanze (un mese...) in una missione in Bolivia...»*

*Marco*

*13-Mar-01*

*Sì c'ero anche io come tutti voi e ho partecipato anche alla stupenda esperienza di Parigi di 3 anni fa ma.... mi emozionai ma non provai le stesse sensazioni. Quella fu la mia prima esperienza col Signore, mentre questa è stata più matura e meditata e.... il dono più grande che il Signore ha voluto farmi è stato conoscere la vera gioia!! Ho provato cosa vuol dire piangere di gioia... ed ora capisco [...]*

*17-Feb-01*

*È stata un'esperienza che difficilmente dimenticherò. [...] Fra un mese, infatti, sarò istituito ministro straordinario dell'Eucaristia e tutto ciò è frutto di questa magnifica esperienza. Grazie Gesù.*

*Raffaele*

17-Feb-01

*Un saluto a tutti da Bolla, ovvero il volontario più simpatico della stazione Termini!*

12-Feb-01

*Come fare a dimenticare? Non è possibile! sono passati ormai sei mesi ma i ricordi sono vivi più che mai e non solo quelli, anche lo spirito che ti spinge ad andare incontro agli altri ed a voler abbracciare tutto il mondo come in quei giorni. [...]*

05-Feb-01

*È stato sicuramente l'evento più importante della mia vita fin'ora. Non penso che noi giovani, in preghiera avessimo quel potere... ogni volta che il pensiero va a quelle 30 ore mi vengono i brividi. [...] SEE YOU IN TORONTO!*

Marta

01-Feb-01

*Well... no words can describe the unforgettable nostalgi... it's amazing... it was a real 10 days of a dream which we all lived it... I can't express the real happiness which i've experinced... i'm the only one to know it..!*

*see you all in CANADA!!*

*(pace e ciao da terra-santa)*

22-Gen-01

*Ciao gente, mi chiamo Marco, ho 26 anni e sono un sott.le dell'Esercito, la mia professione contrasta con il mio essere cristiano ma qualcuno deve pur farlo. Ho partecipato alla giornata europea a Loreto, a quella mondiale di Parigi e quest'anno a Roma. Esperienze una più entiasmante dell'altra e tutte diverse tra loro. Ogni giorno i telegiornali ci parlano di guerre, di flotte di uomini che si uccidono di eserciti che combattono per ideali politici o etnici ma mai, o quasi, parlano del nostro esercito, l'esercito di CRISTO, un esercito fatto di giovani che hanno voglia di cambiare il mondo, forza ragazzi costruiamo la pace. ciao*

13-Gen-01

*Quando son tornata mi chiedevo come avrei fatto a ritornare in una dimensione normale, quella della solita vita. Sì, è proprio così, la eravamo in un'atmosfera surreale, fantastica, serena e non riuscirei mai a trovare abbastanza aggettivi per descriverla. Poi mi son detta che avevo 2 scelte: 1: far sì che gli altri che non erano venuti si adattassero al mio cambiamento totale e capissero come si viveva là; 2: adattarmi alla solita vita aspettando Toronto con la promessa di non mancare e la consapevolezza di muovermi con altre 2 milioni di ragazzi presenti fisicamente e chissà quanti altri che mi(c)i accompagnano spiritualmente.vi aspetto e toronto aspetta noi! al 2002!*

*p.s mi chiamo Cecilia ho 14 anni e vivo in Italia.*

08-Gen-01

*[...] Sono Alessandro dalla prov. di Pesaro. Anch'io c'ero (con mio fratello) e ne sono uscito cambiato nel rapporto con gli altri e con Gesù! [...]*

Delba

10-Dic-00

*Sto cercando Lorenzo Fabbri, un tipo di 16 anni di Barberino di Mugello. A Torvergata era nel settore rosso vicino al gruppo di Alessandria (dove c'ero io),*

*e ha fatto quasi tutta la veglia con noi. Poi se ne è andato presto e non ci siamo neanche potuti scambiare gli indirizzi... [...]*

*Clara*

*30-Nov-00*

*Raga ce l'abbiamo fatta!!!!!! Abbiamo dimostrato al mondo intero che noi non siamo solo «quelli del sabato sera», quelli che si drogano o che buttano via la loro vita. Sono passati tre mesi dall Gmg ma il ricordo è ancora forte. [...]*

*Marianna.*

*17-Set-00*

*Ciao a tutti!*

*Ho realizzato un sito che raccoglie i link ai siti di tutti coloro che sono stati alla GMG2000 ed hanno raccolto foto, impressioni o riflessioni nella loro homepage.*

*Partecipate anche voi per creare insieme un sito ancora più ricco.*

*L'indirizzo è [web.tiscalinet.it/ricordiGMG2000](http://web.tiscalinet.it/ricordiGMG2000)*

*15-Set-00*

*Finalmente ho trovato un posto dove parlare della stupenda esperienza della GMG.*

*L'esperienza di volontario, lasciamo perdere! Il momento più bello? L'alba a Tor Vergata, sembravamo tanti fiori che sbocciavano sotto la rugiada. Che bello....*

*Mi piacerebbe conoscere qualche altro volontario del palcavicchi: scrivetemi!*

*13-Set-00*

*Ma vi rendete conto???????? tutti a Roma per lo stesso motivo!!!!!! Mi sentivo a casa [...] Se penso a Roma, alle strade, a Tor Vergata, al Papa mi viene ancora da piangere. [...]*

*Francy*

*03-Set-00*

*Ciao a tutti! Specialmente a Coby e a Volontario! Anche voi al Palacavicchi???*

*E in che equipe eravate? di dove siete? sì, c'ero anche io.. effettivamente i casini sono stati un tot... però l'importante è che siamo tornati a casa con tanti amici in più! fatevi sentire [...]*

*Angela*

*02-Set-00*

*Ciao a tutti, ma in particolare a Pasteur.*

*Volevo chiederti dove hai svolto il servizio e dove alloggiavi.*

*Io ero nel mitico Palacavicchi, non me lo scorderò mai!!!*

*01-Set-00*

*L'esperienza del servizio di volontariato e il contatto umano con migliaia di giovani è stato meraviglioso. Però mi spiace per tutti coloro che esaltano l'organizzazione della GMG... per noi 6.000 volontari alloggiati al Palacavicchi è stata un'organizzazione sia di vitto, alloggio, turni... pessima!! Ed anche i giornali sia locali che nazionali se ne sono accorti! [...] Comunque, meno male che le cose belle rimangono nei nostri cuori!! Baci a tutti Coby*

*31-Ago-00*

*Ciao a tutti da Pietro.*

*[...] Ora vorrei che tutti, nel limite del possibile, mi daste una mano: mi fareb-*

*be infatti piacere rintracciare e magari reincontrare una ragazza gentilissima dei volontari con la quale ho scambiato quattro chiacchiere; [—] è morettina, capelli corti, altezza circa 160 cm. [...]*

28-Ago-00

*Io con il mio gruppo, circa 50 ragazzi, siamo arrivati alla GMG2000 facendo più di 230 km a piedi, pellegrini del 2000, chiedendo ospitalità, partendo da Alfedena(AQ) e arrivando dopo una settimana a piazza San Pietro, addirittura abbiamo dormito anche in un cimitero perchè stavamo sotto la pioggia e non c'era altro posto dove ospitarci, questo è successo ad Opi. [...]*

Lello

27-Ago-00

*Sono Giovanna e sto cercando un ragazzo peruviano molto carino che ho conosciuto venerdì 18 agosto all'università «La Sapienza» di Roma [...]*

25-Ago-00

*E pensare che volevo partire per la montagna e rinunciare alle bellissime giornate trascorse con giovani di diverse provenienze, di diverse lingue ma uguali nel cuore, uniti tutti da una grande forza, la fede! Ragazzi: eravamo tanti, tantissimi, ma siamo ancora pochi... [...]*

23-Ago-00

*Sono stato a Tor Vergata. [—] Ho visto ragazzi che avevano fatto anni di sacrifici per essere presenti, ragazzi che sin dalla nascita non hanno conosciuto altro che guerra e miseria. Ho visto il Papa a 1/2 metro e ho assistito alla veglia. Tutto ciò mi ha fatto pensare, sì, mi ha fatto pensare che sono un gran coglione che è sempre vissuto inutilmente. Da allora ho cominciato a guardare il mondo con occhi diversi, l'ho visto in tutto il suo lordume e ho capito che bisogna cambiarlo e solo noi possiamo farlo. [—] non lasciamoci ammuffire come i nostri padri e i nostri nonni. Ribelliamoci! È inutile vivere nell'agio quando ragazzi della nostra età muoiono di fame o per colpa della guerra. Sono stato in mezzo a 3000000 di fratelli e ho sentito che avevano la mia stessa voglia di un mondo migliore. È difficile ma non è impossibile, cominciamo subito!*

*Grazie per l'amore e la gioia di vivere in Cristo*

22-Ago-00

*Ciao a tutti. Mi chiamo Tommaso e con grande rammarico non posso dire «I was there» perché per problemi vari non ho potuto partecipare a questo cammino celebrato a Roma in questi giorni, ma il mio cuore era con voi. [...] Questo Giubileo è stato fantastico perché mi ha risollevato da un momento buio, come la perdita di mio nonno e il Papa sembrava un grande nonno che abbraccia i suoi nipoti. Ciao Tommy.*

22-Ago-00

*Afterwards the conclusion of the GMG, the RAI TV program conducted by «Del Noce» offered the comments of four kinds of persons:*

- one lay-atheistic person*
- the conductor*
- a Cardinal*
- some young persons (very few!)*

*the conductor of the program tried to problematize a feast, the atheistic person*

*intended to offer «reasonable» doubts the Cardinal defended his own opinion, but only a young girl stated the deep purpose, reason and motivation of a two million youth meeting: meet Jesus through the faith and the communion of love. Water and Oil never will be mixed.*

*Congratulations to this smart girl because her inspired replay against the manipulation of the RAI environment which very often tries to normalize and homologate the religious events using «very reasonable» arguments*

*Sergiei*

*21-Ago-00*

*[...] Però questa mattina oltre la stanchezza che ancora mi stordisce, avverto una strana sensazione che a caldo vi voglio comunicare: sento che ho vissuto la storia dal di dentro, da protagonista, no dai giornali o dalla televisione, una sensazione che va al di là del: «io c'ero!» Avverto una grossa responsabilità, sento come se la GMG, non fosse finita, ma che ora inizia il bello, sento come se il mondo, la storia dipendesse dalle mie e dalle nostre scelte. [...] PACE!*

*(da [www.santippolito.org](http://www.santippolito.org))*

*Ciao sono stata volontaria in questa parrocchia, nel complesso è stata una cosa positiva che mi ha aiutato moltissimo soprattutto nei giorni di preparazione a Tor Vergata... mi rimarranno dentro il rapporto con gli altri volontari, e i pellegrini croati... ma mi chiedo fino a che punto questi megaraduni possano essere vissuti bene fino in fondo... tanta folla può andar bene, ma credo che 2 milioni fossero veramente troppi o meglio, lo sono stati per me, che mi sono scoperta «insofferente» alle folle enormi. In realtà, quella notte non l'ho vissuta proprio, ma è stata l'occasione, non so come, di riprendere il cammino, seppur molto lentamente (...) seppur in un modo diverso quella settimana ha comunque portato i suoi frutti di sicuro sarà difficile da dimenticare, per tutti. Ciao! (Anonimo)*

*La GMG, soprattutto per coloro che vi hanno partecipato, non è passata senza lasciare, oltre all'entusiasmo un grande insegnamento, per la testimonianza e i contenuti di fede che ha trasmesso. [...] Questa esigenza, condivisa con gli amici delle parrocchie vicine (VIII Prefettura), incontrati nella comune esperienza di volontari, ha dato vita al gruppo «Emmanuel». Forse più unico che raro, unisce i giovani di otto parrocchie [...] che si confrontano sui contenuti della GMG. Ci incontriamo il secondo Mercoledì del mese (con qualche eccezione) alle ore 20.30... (da sito GMG 3000.IT nato dopo la GMG)*

*Sono Sabatino, ho 22 anni. Ricordo lo stato d'animo con cui partii. Non sapevo cosa fosse la GMG [...] Nel corso della settimana, però, da turista sono diventato pellegrino, e questo cambiamento l'ho avvertito in me quando è iniziata a pesare la stanchezza dei primi giorni di permanenza. Intendiamoci, non ero a Roma per i lavori forzati, però svegliarsi presto e camminare tutto il giorno non è mia abitudine. [...] La GMG ha prodotto frutti concreti, visibili: sono tornato a Salerno con la voglia di condividere la mia fede con altri ragazzi. [...] Vi confesso che molte volte ho esitato a manifestare apertamente la mia fede, ma in quei giorni era spontaneo come mai. [...]*

*Sebastiano (Salerno)*

Le testimonianze che seguono sono tratte da un sito, «Il Balubino, ristorante in piazza» nato tra i volontari della Gmg di varie parti d'Italia.

<http://digilander.iol.it/ilbalubino/>

*[...] Sono peruviana e sono venuta a Roma due anni fa per finire i miei studi. [...] La testimonianza dei giovani è un grido forte e alto: abbiamo fame di Dio! Tutti questi giovani hanno saputo dove saziare questa fame d'Infinito. [...] Abbiamo sperimentato il perdono di Dio. Le file per la confessione al Circo Massimo erano interminabili e noi giovani volevamo confessarci, desideravamo il sacramento della Riconciliazione.*

*[...] Passiamo ora, ahime, a quello che è stato Tor Vergata per noi volontari. Cercherò di lasciare da parte le critiche all'organizzazione (varchi saltati, pellegrini fuori zona, assenza di ordini di servizio e quant'altro) ma vedrò di dare un'idea molto veloce su quello che è stata per me l'evento degli eventi (come lo avevano definito già a Fiuggi).*

*Il primo impatto è stato assolutamente disastroso. [...] Eppure proprio lì, assurdamente, è venuta fuori la voglia di servizio, la voglia di aiutare che, forse, nel compito bene o male organizzato dei giorni scorsi non era saltato fuori. [...] Ciao a tutti, e grazie.*

Federico

La lettera che segue è espressione di quella parte del variegato panorama giovanile che gravita attorno alle chiese e alle varie associazioni, che è rimasta in qualche modo coinvolta da una precedente giornata mondiale e ora si sente parte di questa sorta di «movimento» transnazionale che è la macchina delle Gmg.

*Circa un anno e mezzo fa mi arriva una lettera dall'Ufficio per la Pastorale Giovanile della Curia Metropolitana di Torino; è una missiva speciale perché, in pratica, mi chiede se ho voglia di partecipare alla XV GMG di Roma in qualità di volontaria. Accetto subito, in quanto, mi dico, è una buona occasione per fare una nuova esperienza e rivivere le emozioni delle Giornate di Parigi del 1997. [...] Alcuni ci hanno derisi, ci hanno chiamati i «Papa-boys»: confesso che non mi sono mai sentita parte di una «massa», ma piuttosto di una comunità che, come i primi cristiani, ha saputo condividere ogni cosa, ogni emozione, consapevole che l'unione era rappresentata non da un ideale vago ma dalla presenza reale di Gesù. Più che le critiche e gli scherni, rimangono nel cuore i sorrisi di tutti i giovani incontrati e la voglia di essere «luce del mondo» e «sentinelle del nuovo millennio». Arrivederci a Toronto 2002 per la prossima GMG!*

Myriam (Torino)

*[...] Ho portato a casa molto ma molto di più di quanto abbia dato, a cominciare dal Balubino che non è solo un ricordo ma continua ad essere un momento bellissimo di contatto, amicizia e condivisione (ringraziamo il Signore per averci dato mezzi tecnologici di comunicazione impensabili fino alla scorsa GMG!). Per non parlare di Roma che non avevo mai visto, delle parole del Papa cariche di verità, dei milioni di pellegrini da ogni parte del mondo... [...]*

Francesco (un volontario)

*[...] L'organizzazione si è rivelata da subito precaria, al contrario di ciò che è stato propagandisticamente scritto sui giornali (che Rutelli abbia pubblicizzato col Giubileo la sua candidatura a premier ...???). [...] Nella settimana cruciale della GMG ho incontrato gli altri amici del Balubino, la nostra splendida equipe di omini vestiti d'azzurro, come la nostra nazionale di futèbol, ha servito pasti in abbondanza a sloveni (slovene soprattutto... cfr. foto), trentini (guarda caso ce n'erano anche lì...), messicani, canadesi, ecc. In piazza Zama, al nostro caro ristorante, siamo riusciti a distribuire pasti per 5 giorni, senza nemmeno sentire il peso della fatica. [...] Mi associo al dispiacere espresso da Claudio per quanto riguarda il cibo che veniva abominevolmente gettato nei cassonetti: in quel caso purtroppo più volte ci siamo messi in contatto con enti di solidarietà della Capitale (Comunità di Sant'Egidio), ma anche loro erano pieni di simpatici involucri di plastica di colore giallo cesio targati Sodexho. [...]*

*Toronto, ti aspettiamo!*

*Mattia*

*[...] Il nostro «ristorante in piazza» (mmm) era in un parcheggio, sperso dalle parti di S. Giovanni in Laterano. Eravamo in 32 volontari a servire, in quel piazzale: [...] Davanti a noi sono passate migliaia di pellegrini. Alcuni per un unico pasto; altri venivano tutti i giorni, erano la nostra clientela «habitué»: i gruppi di Trento, gli slovacchi, i 150 inglesi, che l'ultimo giorno ci hanno portato 32 ghiaccioli per ringraziare... Ghiaccioli strani, questi, che scaldano il cuore. Sono passati gli amici di S. Pio X: hanno fatto il giro dell'Urbe solo per venire a dirmi «ciao!»... queste sono cose che commuovono. [...] C'era poi una signora che ci guardava dalla finestra di casa sua, nei casermoni che sovrastavano il piazzale; una sera ci ha portato due torte, da ognuna delle quali mancava una fettina sottilissima, perché «donare ha in sé un pizzico di egoismo... è meglio condividere».*

*Diversa la lezione degli ultimi due giorni, a Tor Vergata. Sono stati duri, faticosi, frustranti... dopo sei ore di filata sotto il sole a gestire le interminabili code davanti agli olezzanti bagni chimici per i disabili, prendendosi valanghe di parole in tutte le lingue... è dura mantenere un sorriso sulle labbra o quanto meno, non uccidere nessuno. Ma il nostro motto era «esserci per servire»; nella letizia, quando si può, e stringendo i denti, quando si deve. Tutto sommato, ti consoli della fatica, della frustrazione, e di non aver sentito una sola parola del papa in due giorni, perché senti che grazie al tuo lavoro umile, che magari ti sembrava proprio inutile, partecipi anche tu, a tuo modo, della preghiera degli altri. E ti senti felice.*

*Elisa*

## Fonti

Relazione del card. James Francis Stafford al convegno 'La chiesa giovane con i giovani. Bilancio e prospettive delle Giornate Mondiali della Gioventù', Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 16 marzo 2001 Corriere della Sera 18.8.2000 Ansa, 19.8.2000 Repubblica 19.8.2000 Avvenire 20.8.2000 Maria Immacolata Maciotti, Il Manifesto, 1.9.2000 Relazione cardinale Stafford (cit.) monsignor Domenico Sigalini: colloquio con l'Autore Nello Scavo: colloquio con l'Autore monsignor Renato Boccardo: colloquio con l'Autore don Augusto Mascagna, colloquio con l'Autore monsignor Renato Boccardo (cit.) Da La Stampa 21.8.2000

# Il Giubileo: evento e comunicazione istituzionale

di  
MARIO MORCELLINI \*

## 1. L'evento Giubileo

Come ogni grande evento socio-culturale, il Giubileo del 2000 torna oggi ad esprimere la propria pertinenza sociale e comunicativa di *medium*. Esso mette alla prova la capacità di assecondare le necessità comunicative di una vasta e multiforme emittenza e la possibilità di usare linguaggi estremamente attuali, capaci di intercettare i bisogni espressi dell'uomo moderno.

I contenuti culturali sono diventati, pertanto, parte integrante delle strategie di comunicazione di qualsiasi soggetto che aspiri ad un'efficace *pubblicizzazione* del proprio operato e della propria missione nella società. Un'emittenza composita progetta e realizza *strategie di spettacolarizzazione* che prescrivono la *codifica dei contenuti culturali in « eventi »*: ciò, principalmente, al fine di produrre una *comunicazione capace di distinguersi* tra i molteplici messaggi che si contendono l'accesso all'opinione pubblica, e conquistare il centro di un'arena mediale, per natura poco sensibile alla notizia « fisiologica »<sup>1</sup>.

Di fronte al crescente interesse del pubblico per le tematiche culturali, la copertura giornalistica di eventi — sia da parte dei mezzi tradizionali che da parte dei *new media* — è ormai diventata una *issue permanente* del quotidiano trattamento delle notizie: l'offerta di « attualità culturale » da parte dei palinsesti va ad innestarsi sulla domanda di informazione e, alla luce dell'esponenziale moltiplicarsi di canali di comunicazione, il *coverage* dei media sembra destinato ad aumentare nel tempo.

Del resto, all'interno di un sistema mediale altamente frastagliato e targettizzato, quale quello contemporaneo, è possibile realizzare, attraverso l'evento culturale, una *comunicazione di riferimento*, declinando ogni evento nel contesto più opportuno, in ragione delle aspettative di specifici pubblici.

\* Mario Morcellini, Ordinario di Sociologia della Comunicazione, è direttore del Dipartimento di Sociologia dell'Università degli Studi di Roma, La Sapienza.

<sup>1</sup> S. ROLANDO, *La comunicazione pubblica in Italia*, Editrice Bibliografica, Milano, 1995, p. 165.

È all'interno di un tale quadro di opportunità che *istituzioni, partiti politici, aziende, organizzazioni non profit, i media stessi e comunque tutti i soggetti pubblici e privati che operano nel settore culturale*, riconoscono le eccezionali prestazioni comunicative che un autonomo ed originale discorso sui temi della cultura può garantire, se codificato attraverso il ricorso ad *eventi* in grado di imporsi all'attenzione pubblica nel duplice spazio mediale/territoriale. A riprova di ciò, basti solo pensare al ruolo che un simile approccio all'opinione pubblica (prontamente definito *event marketing* nel mondo anglosassone) gioca, sia nelle più avanzate strategie di *fund-raising*, messe a punto delle organizzazioni non profit che nelle politiche comunicative delle istituzioni, alcune delle quali portano la cultura inscritta nel cuore della propria *mission* pubblica.

In questo contesto, *il Giubileo del 2000 costituisce l'icona stessa di un nuovo paradigma della comunicazione*, che sempre più massicciamente viene a fondare la propria forza espressiva sulla germinazione di eventi fortemente localizzati, ancorati al territorio, ma al tempo stesso assolutamente «mediati» e globali.

## 2. Un evento e tante fonti. Il Giubileo e la comunicazione

Al di là della preminente vocazione religiosa, il Giubileo si presenta, ovviamente, anche come un evento istituzionale e socio-culturale, la cui rappresentazione mediatica costituisce un significativo banco di prova delle politiche comunicative adottate dalle istituzioni locali in questi ultimi anni e segna, certamente, un momento di discontinuità nelle strategie informative della Chiesa Cattolica.

Per mesi, Roma e il Lazio sono diventati teatro di eventi importanti e spettacolari, in cui si mescolano turismo, folklore, dispute teologiche, prodotti dell'immaginario, sottoposti costantemente ai riflettori dei media. Roma è, dunque, messa alla prova sia a livello dei sistemi organizzativi che sul piano della capacità di progettazione degli eventi.

In questo scenario, un ruolo fondamentale è giocato dalla comunicazione: la capacità organizzativa deve, infatti, necessariamente fondarsi su una *forte identità* ed è per questo che le politiche comunicative rivolte alla città e alla regione assumono una rilevanza centrale, funzionando da barometro dell'efficienza delle istituzioni preposte alla comunicazione, alle quali spetta il compito di informare i cittadini e favorire la loro partecipazione alle iniziative. Naturalmente, il «primo Giubileo dell'era telematica» (secondo la definizione dello stesso Pontefice) ha rappresentato una straordinaria opportunità di comunicazione soprattutto per la Chiesa, un'occasione per catalizzare l'attenzione del mondo intero su venti secoli di storia religiosa. Alla luce della densità di flussi comunicativi in «entrata» ed «uscita», attivati su un palcoscenico mondiale come non mai, è evidente quanto il messaggio commemorativo non abbia costituito che un «pretesto retorico», solo la scintilla detonatrice di un «cortocircuito» comunicativo di

ben maggior ampiezza e complessità, che passa attraverso ogni mezzo di comunicazione vecchio e nuovo.

Una fonte assolutamente «extra-ordinaria», di consolidata credibilità, ha prodotto un «grande evento» — religioso, ma in ultima istanza «culturale» — eccezionale per la *lunga durata* (oltre dodici mesi) e, soprattutto, per la *coincidenza con il cambio di millennio* (concomitanza che ha di certo contribuito a moltiplicare le suggestioni dell'evento in sé, rendendo quest'ultimo appetibile per un gran numero di altri soggetti anche esterni al circuito religioso). Non va sottovalutata neppure la pregnanza comunicativa dell'*ambientazione a Roma*, «città sacra» del Cristianesimo e, al tempo stesso, tempio mondiale della cultura, vero e proprio nodo «totemico» dei circuiti internazionali del «turismo culturale» (i cui transiti umani «pesanti» vengono dunque energicamente rilanciati dall'innesto del Giubileo).

Attratti da un contesto di sicure suggestioni e dalla lunga durata nel tempo, *numerosi soggetti pubblici e privati si sono via via posizionati all'interno del «macroevento»*. Erodendo tatticamente all'emittenza religiosa lo status di *fonte dominante*, molte aziende, cui si aggiungono altrettante istituzioni culturali e soggetti pubblici, spiccano tra i molteplici attori che si sono ritagliati un ruolo di protagonisti, tendenti a non arrivare impreparati all'appuntamento con le celebrazioni giubilari. Il coinvolgimento di soggetti diversi dalle istituzioni religiose è stato finora massiccio, come si evince dal gran numero di aziende, pubbliche e private — come Eni, Acea, Enel<sup>2</sup>, etc. — che hanno associato il proprio «segno» alla Basilica di San Pietro, emblema di *un campo urbano e, al tempo stesso, universale di «tensioni comunicative»*. La loro reattività rappresenta il risultato delle *strategie di comunicazione istituzionale e di brand* attivate dalla Chiesa nei confronti dei propri pubblici «esterni». Il successo «relazionale» costituisce certamente il principale *feedback* sull'emittente, l'«effetto» distintivo di una comunicazione culturale codificata secondo formati eventemenziali. Di questi ultimi, l'esperienza testimonia infatti, l'impareggiabile capacità di favorire lo scambio di risorse e l'elaborazione di strategie comuni tra soggetti diversi per provenienza e *mission*: è così che gli eventi culturali contemporanei costituiscono, in primo luogo, un *laboratorio della cooperazione*, una sorta di riproduzione in scala del tipico modello di *network society* che progressivamente va imprimendosi sulla società contemporanea.

È evidente quanto il pubblico potenziale della Chiesa Cattolica costituisca una platea assolutamente vasta ed eterogenea: da qui l'esigenza strategica di segmentare la domanda e, specularmente, allestire un'*offerta differenziata*. I molti appuntamenti specifici previsti dal programma giubilare (tra cui la GMG, il Giubileo delle Famiglie, degli Artisti, degli Sportivi,

<sup>2</sup> I soggetti indicati hanno rispettivamente promosso il restauro della Facciata di San Pietro, l'illuminazione della Basilica, il restauro e l'illuminazione della Necropoli Vaticana, sviluppando importanti progetti di comunicazione culturale, al tempo stesso, improntati a un'assoluta coerenza con la *mission* istituzionale e di *brand*.

dei Lavoratori, etc.)<sup>3</sup> costituiscono, sotto questo punto di vista, il prodotto di un'efficace strategia di targettizzazione dell'evento, essendo perfettamente calibrati sui pubblici di riferimento, a partire dal «tono di voce» della comunicazione fino allo «stile di impaginazione» e, spesso, in sinergia con altri eventi e/o contenuti culturali.

### 3. La comunicazione istituzionale sul Giubileo nella Regione Lazio. Sintesi dei dati \*

L'occasione giubilare poteva rappresentare un momento paradigmatico di eventuali nuove modalità di interazione tra istituzioni e cittadini, che permettessero di affrontare al meglio la sfida offerta dall'evento o, al contrario, evidenziare carenze tradizionali o arretratezze nella comunicazione verso i singoli, segnalando la necessità di pianificare in modo diverso le attività di comunicazione delle istituzioni. Le prospettive di analisi proposte dalla ricerca del Dipartimento di Sociologia sulle «*Politiche comunicative rivolte alla città di Roma e alla Regione Lazio. Comunicare il Giubileo: strategie e responsabilità*», finanziata dalla Presidenza della Regione Lazio, si sono inserite in un più ampio contesto di riflessioni scientifiche, concernenti le trasformazioni recenti della comunicazione pubblica in Italia, parallele al mutamento del sistema sociale e di quello mediale.

Seguendo un trend diffuso in molti contesti occidentali, anche nel nostro paese è aumentata la competizione tra comunicazione autoprodotta ed eteroprodotta: è, infatti, enormemente cresciuto sia il numero dei messaggi in circolazione prodotti dalle stesse istituzioni che quelli creati dai mass media. In tale contesto, lo Stato nelle sue diverse articolazioni (Governo, Parlamento, Regioni, Comuni), i gruppi di interesse, i partiti, e in generale, tutte le istituzioni che intervengono su argomenti di interesse collettivo, si sono impegnati, soprattutto nel corso degli anni Novanta, in una sempre più accentuata attività di comunicazione nella nuova sfera pubblica, in cui competono diversi attori sociali, compresi i mass media.

Naturalmente, nella situazione attuale di *mercato della comunicazio-*

<sup>3</sup> La strategia di segmentazione adottata dalle celebrazioni giubilari contempla una serie di *eventi specialistici*, rivolti agli «addetti ai lavori» che operano in stretta contiguità con le istituzioni cattoliche, intervallati da una serie di *eventi di maggiore spessore popolare*, aperti a un pubblico allargato e altamente trasversale. La targettizzazione realizzata dai molti «sub-Giubilei» risulta, talvolta, persino imbarazzante, nonostante si riconosca ad essa l'ingrato compito di dover operare una «riduzione di complessità» su pubblici assolutamente globali e mondiali.

\* Il testo riassume i risultati della ricerca sulle «*Politiche comunicative rivolte alla città di Roma ed alla regione Lazio. Comunicare il Giubileo: strategie e responsabilità*», finanziata dalla Regione Lazio e diretta dal Prof. Mario Morcellini. Hanno collaborato al gruppo di ricerca: Prof. Luciano Russi, Francesca Rizzuto, Stefania Cardi, Teresa Perrucci, Marzia Antenore, Alessio Franco, Paola Mattioli, Fabio Mecella, Raffaella Trionfetti, Patrizia Luciani, Michaela De Fabritiis, Marcella Simonetta, Francesca Tarantola, Valentina Martino.

ne, la necessità non è più quella di persuadere i cittadini sulla validità delle scelte operate dalle istituzioni, questa è la dimensione più squisitamente «politica» della comunicazione pubblica, ma quella di metterli al corrente di decisioni e iniziative e, soprattutto, delle occasioni offerte rendendo effettivo il diritto di informazione ai cittadini. Si è, così, diffusa la consapevolezza che *attività comunicative diversificate e un'informazione puntuale possano sicuramente fare la differenza*, visto che il cittadino si basa in misura crescente su informazioni non esperite direttamente, ma mediate dai resoconti di altri, in uno scenario in cui si registra la crescita esponenziale dei prodotti comunicativi in circolazione, con una conseguente velocizzazione della produzione delle informazioni e del loro consumo.

Intendiamo illustrare, seppur brevemente, alcuni risultati della nostra ricerca che ha focalizzato l'attenzione sulle istituzioni preposte alla comunicazione di un evento tanto straordinario e sulle attività comunicative adottate, puntando a individuarne le strategie attivate e a definirne il livello di efficacia.

Con questi obiettivi, la ricerca condotta dal Dipartimento di Sociologia si è articolata in due diversi progetti, seppur sviluppati contestualmente:

1. La rilevazione delle strategie comunicative degli Urp laziali e delle sezioni diocesane della regione, attraverso la somministrazione di un questionario ai responsabili degli Urp e una successiva intervista per ampliare le informazioni fornite.

In tale ambito, gli obiettivi principali sono stati: *analizzare il grado di identificabilità-visibilità degli Urp, rilevare la presenza di politiche comunicative mirate*, registrare il livello di interazione stabilito con i cittadini e, infine, definire le responsabilità di questi soggetti a elevata centralità istituzionale e religiosa, tentando di determinare il loro coinvolgimento anche prima dell'inizio dell'evento giubilare.

2. La seconda parte dello studio propone un'analisi dettagliata del bollettino informativo «*Informazione ai cittadini romani e del Lazio*», curato dal Servizio Informazione ai residenti dell'Agenzia Romana per la preparazione del Giubileo, con il quale il gruppo di ricerca ha intrapreso una collaborazione attiva.

3. Il quadro della ricerca è stato arricchito, inoltre, dedicando una sezione specifica allo studio del grado di coinvolgimento dei cittadini ai temi religiosi. Attraverso l'uso di *focus group* l'analisi ha focalizzato l'attenzione sul senso del sacro tra i giovani, al fine di verificare se, insieme alla mancata partecipazione delle istituzioni, ci fosse un effettivo allontanamento dalla comprensione della natura spirituale del Giubileo, in un target di destinatari, i giovani, che si è soliti considerare particolarmente motivati, in quanto possibili protagonisti e agenti dei cambiamenti.

### 3.1 Gli URP delle province laziali

Per individuare e analizzare le politiche comunicative degli Urp rivolte alla città di Roma e alla regione Lazio sul tema del Giubileo sono stati

somministrati questionari strutturati ai responsabili degli Uffici per le Relazioni con il Pubblico delle cinque province del Lazio che dovrebbero rivestire il ruolo di principale interfaccia di comunicazione tra l'amministrazione e l'ambiente esterno. Contestualmente, con l'obiettivo di arricchire e puntualizzare le informazioni emerse dai questionari, sono state realizzate una serie di interviste telefoniche raccolte tra Gennaio e Maggio 2000.

Allo scopo di approfondire le dinamiche che caratterizzano lo scambio informativo tra l'amministrazione provinciale e i suoi utenti, il questionario era volto a rilevare *sia la tipologia delle informazioni veicolate che l'efficacia dei canali informativi utilizzati.*

Gli Uffici per le Relazioni con il Pubblico, infatti, sono strutture create con l'obiettivo di promuovere la partecipazione, garantire i diritti dei cittadini, fornire le informazioni sullo stato dei procedimenti amministrativi e migliorare il rapporto con gli utenti. I principi e le modalità per l'organizzazione e il funzionamento degli Uffici per le Relazioni con il Pubblico sono stati formalmente definiti da una Direttiva del Presidente del Consiglio dei Ministri (Ottobre 1994) che ne ha individuato anche le finalità:

1. Attuare il principio *della trasparenza;*
2. Attuare *il diritto di accesso* alla documentazione e alle informazioni;
3. Rilevare i bisogni e il livello di soddisfazione dell'utenza;
4. Proporre adeguamenti e correttivi per favorire l'ammodernamento delle strutture, la *semplificazione del linguaggio* e l'aggiornamento delle modalità con cui le amministrazioni si rivolgono all'utenza.

La Direttiva dedicava, anche, particolare attenzione al tema della formazione del personale e alla definizione delle attività di analisi e ricerca sull'utenza, disponendo che gli Urp dovessero realizzare sistematicamente indagini sul grado di soddisfazione per i servizi erogati e sull'evoluzione dei bisogni e delle esigenze dei cittadini. Quest'ultima costituisce una delle più importanti novità introdotte dalla recente normativa: si tratta, infatti, dell'introduzione del marketing nella Pubblica Amministrazione e dell'utilizzo di metodi per la rilevazione della «*customer satisfaction*»; strategie che le imprese private utilizzano da anni per orientare la propria attività.

La Direttiva del Presidente del Consiglio dei Ministri del 27 gennaio 1994, che si riferisce alle modalità di erogazione dei servizi, contiene degli espliciti riferimenti al ruolo dell'Urp: ne sottolinea, in particolare, la *natura di interfaccia tra amministrazioni e cittadini e il ruolo strategico nella gestione delle informazioni e nella tutela dei diritti dei cittadini.* Occorre, infine, ricordare che il 21 luglio 1999 è stato approvato dalla Camera dei Deputati il testo unificato delle proposte di legge n. 1420 e 4427 «Disciplina delle attività di informazione e comunicazione delle pubbliche amministrazioni» che rappresenta un contributo fondamentale per rendere unitaria l'iniziativa legislativa. Si tratta, infatti, della tanto auspicata legge-quadro sulla comunicazione nella pubblica amministrazione che ha l'importante

finalità di sistematizzare il complesso di norme finora emanate in materia di rapporti tra la Pubblica Amministrazione e i suoi utenti. L'obiettivo del legislatore è stato, evidentemente, quello di adeguare il più possibile l'insieme dei ruoli e delle funzioni dell'Urp allo scenario che si sta attualmente delineando, soprattutto in relazione alle nuove tecnologie.

La normativa degli anni '90 costituisce, quindi, una vera e propria spina dorsale della comunicazione pubblica italiana: la ricerca del Dipartimento di Sociologia mirava ad analizzare un caso specifico, quello degli Urp delle province laziali, allo scopo sia di verificare eventuali gap esistenti tra il dettato legislativo e la sua concreta applicazione che di riflettere sulla *reale applicazione* dei provvedimenti, spesso uno degli aspetti più critici nel processo di rinnovamento della Pubblica Amministrazione. Nel caso specifico, per procedere alla verifica delle modalità con cui si sono attuate le disposizioni di legge, abbiamo dovuto rilevare come primo elemento significativo, *la scarsa partecipazione degli interlocutori istituzionali* ai quali ci siamo rivolti: già al semplice livello di contatto, infatti, *solo i responsabili Urp di Roma, Frosinone e Latina hanno fornito una risposta al questionario*. Se è vero che il principale obiettivo delle attività dell'Urp è quello di consolidare l'orientamento al cittadino dell'Amministrazione in cui è istituito, si tratta di un elemento decisamente poco incoraggiante: tali uffici dovrebbero avere un ruolo rilevante nello sviluppo dei processi di comunicazione destinati ai cittadini-utenti ma già semplicemente contattarli è estremamente difficile per i singoli.

Una conferma esemplare della scarsa partecipazione dimostrata dai soggetti istituzionali verso le problematiche relative alla comunicazione è la mancata istituzione dell'Urp da parte della Provincia di Rieti. Per quanto riguarda le caratteristiche organizzative delle strutture esaminate, il dato più interessante è quello relativo al numero di addetti impiegati nell'Urp: l'organico degli Uffici è composto in media da *tre soggetti*, che, considerando il complesso insieme di funzioni attribuite alla struttura, compromette seriamente la possibilità di gestire in modo efficace la comunicazione verso i cittadini.

L'esiguità delle risorse impiegate negli uffici ha, ovviamente, dirette conseguenze sulla qualità e sulla quantità delle attività svolte: nella totalità dei casi esaminati, infatti, le politiche comunicative degli Urp si limitano al *rilascio di informazioni* e alla *distribuzione della modulistica*, attività che coinvolgono la maggioranza delle risorse umane disponibili. Ciò spiega l'elemento più significativo emerso dall'indagine: *la totalità dei soggetti ha dichiarato di non aver attivato alcuna iniziativa specifica volta a diffondere la conoscenza degli eventi e delle iniziative legati al Giubileo*. Si può concludere, quindi, che lo scarso sviluppo degli Urp delle cinque province laziali può essere considerato una delle principali cause dell'assenza di iniziative di comunicazione espressamente dedicate alla promozione dell'avvenimento giubilare.

### 3.2 Le sezioni diocesane

Oltre ai soggetti istituzionali presenti sul territorio laziale si è ritenuto opportuno rivolgere il medesimo questionario alle diocesi delle province per rilevare il livello di progettazione di campagne informative sul Giubileo da parte di alcune strutture interne alla Chiesa cattolica. Per verificare le ipotesi del lavoro il questionario è stato distribuito anche nelle sezioni diocesane provinciali della regione Lazio: come era accaduto con gli Urp, anche in questo caso solo alcuni destinatari (le diocesi di Viterbo, Frosinone e Rieti) hanno collaborato all'indagine.

I dati emersi in questa sezione della ricerca non sono, nel complesso, incoraggianti e forniscono un'ulteriore conferma dello scarso rilievo attribuito, dai soggetti intervistati, all'uso di strategie comunicative efficaci da realizzare anche nell'anno di preparazione al Giubileo del 2000. Emblematico è il dato relativo alla diocesi di Rieti che non ha avviato nessuna iniziativa nel 1999 e si limita a promuovere la partecipazione agli eventi connessi al Giubileo attraverso le parrocchie, rivolgendosi, quindi, soltanto ai fedeli residenti. Solo due delle sezioni diocesane interessate dalla ricerca (Frosinone e Viterbo) hanno ideato e attuato strategie comunicative per diffondere informazioni sugli eventi giubilari legati al territorio provinciale. In particolare, la Curia di Viterbo ha organizzato una campagna informativa che ha coinvolto 96 parroci, per diffondere tra i residenti informazioni di carattere prevalentemente religioso, ricorrendo, in alcune occasioni, all'uso di giornali locali e all'organizzazione di eventi pubblici. Anche nel caso di Frosinone, la campagna informativa progettata e proposta dalla sezione diocesana provinciale nel 1999 era rivolta a cittadini residenti e mirava principalmente a far comprendere il senso del Giubileo, a livello religioso e culturale, oltre che a offrire informazioni di servizio. In questo contesto si è anche registrata la collaborazione di altri soggetti istituzionali, soprattutto la CEI, che hanno inviato materiale informativo. Nell'anno in corso, il canale comunicativo attivato è soprattutto la *stampa locale*, usata per rivolgersi ai cittadini della provincia: emerge, quindi, una generale incapacità di strutturazione attraverso i mass media di adeguate politiche comunicative, che siano in grado di coinvolgere tutti i cittadini delle province laziali.

A livello di modelli informativi, le sezioni diocesane laziali si servono, soprattutto, di *forme dirette di comunicazione* (come incontri pubblici e riunione tra gruppi cattolici e laici) e ricorrono ai media locali solo per dare visibilità a tali eventi, senza elaborare formati comunicativi costruiti esplicitamente per promuovere campagne informative attraverso i mass media. Accanto alla *generale sottovalutazione del fattore comunicazione*, si rileva anche il fatto che i responsabili delle strutture in questione dichiarano sempre di non essere a conoscenza dell'impatto delle loro iniziative sugli utenti: dunque, accanto all'acuta difficoltà a impostare politiche comunicative adeguate e sufficienti, si registra anche l'assenza di interazione con i destinatari potenziali.

#### 4. Il senso del sacro dei giovani del 2000

La Chiesa cattolica si è preparata con grande impegno alla celebrazione del Giubileo del 2000, avviando i lavori già nella prima metà degli anni '90 e attribuendo all'evento una solennità straordinaria, data la coincidenza con l'inizio del nuovo millennio cristiano (si fa riferimento alla convocazione straordinaria, nel 1994, del collegio cardinalizio e alla lettera pastorale *Tertio millennio adveniente*, dello stesso anno, che ha annunciato il nuovo Giubileo).

L'enfasi preparatoria e i costanti appelli del pontefice a tutta la comunità ecclesiale, ampiamente documentati dai media, hanno conferito al Giubileo del 2000 una rinnovata importanza simbolica, espressa a tutto campo. In particolare, dal punto di vista religioso, il Giubileo del 2000 è stato connotato da due aspetti strettamente interrelati:

— ha interrotto «quel processo di interiorizzazione e personalizzazione della religione, ormai considerata per lo più un'esperienza privata, soggettiva, profonda» (Scaraffia 1999, p. 121), sancito ufficialmente da Paolo VI in occasione del Giubileo del 1975;

— ha riaffermato con forza la dimensione spazio-temporale del sacro, restituendo ai luoghi e ai tempi religiosi il ruolo e il significato persi nel corso del '900.

La nuova dimensione pubblica delle questioni religiose, da più tempo impostasi sullo scenario sociale e veicolata anche dal Giubileo, ha suggerito di condurre un'indagine sul valore attribuito dalla cosiddetta «gente comune» al giubileo in quanto evento religioso e, più in generale, sul senso del sacro. In proposito, l'attenzione che ormai da anni la Chiesa cattolica rivolge alle generazioni giovani e la straordinaria capacità di attrazione e di coinvolgimento di tali generazioni che innanzitutto il Papa sembra esprimere, hanno spinto a individuare nei giovani il *target* della ricerca. Data la natura del tema oggetto di indagine, ritenuto anche particolarmente complesso e coinvolgente, si è deciso di utilizzare una tecnica per la generazione di dati «qualitativa» basata sul gruppo, e cioè il *focus group*, nel convincimento che il *setting* di gruppo potesse migliorare la partecipazione individuale.

La ricerca, realizzata a Roma, è stata condotta su sei gruppi di discussione.

Di seguito si riportano alcuni sintetici risultati dell'indagine.

##### 4.1 Il Giubileo del 2000 a Roma: un'esperienza vissuta da tutti

A Roma, città sacra da sempre luogo centrale delle manifestazioni giubilari, ci sono anche giovani a cui sfugge, o almeno non è del tutto chiaro, il significato religioso del Giubileo; si tratta di casi abbastanza limitati, e comunque l'incapacità di definire l'evento, e quindi il misconoscimento, non appare correlata al rifiuto della religione, o all'assenza di tensione religiosa. A livello generale, le informazioni raccolte testimoniano la pre-

senza, comprensibilmente attesa, di gradi diversi di conoscenza. I più parlano di evento religioso ciclico, di festa della Chiesa cattolica, di appello a tutta la comunità dei fedeli, di indulgenza, di perdono, di pellegrinaggio, ma non mancano risposte circostanziate:

«C'è un brano della parola di Dio, del libro del Levitico, che parla di un anno dopo il settimo anno, poi viene un periodo di sette per sette quarantanove anni da cui nacquerò i cinquanta anni poi ridotti a 25, per cui c'era un anno di sdebitamento per chi per esempio aveva debiti».

Ad esprimere le conoscenze più puntuali sono due categorie di soggetti, e cioè i praticanti più attivi e partecipi, e i giovani — non necessariamente animati da fervore religioso — che, per conto del Comune di Roma, lavorano all'imponente macchina organizzativa messa in piedi per gestire gli aspetti pratici dell'accoglienza dei turisti-pellegrini:

«Sì, è una responsabilità che mi viene dalle "Giornate mondiali della gioventù" che ci saranno a Roma in agosto; c'è un corso di formazione che organizza il Comune di Roma con la Città del Vaticano, e loro dal punto di vista organizzativo danno queste informazioni, per cui io mi faccio forte di queste informazioni. Io però faccio solo da tramite, non sono impegnato dal punto di vista religioso».

Come mostra lo stralcio di discussione appena riportato, un aspetto interessante è senz'altro rappresentato dalla presenza di opportunità di conoscenza della religione cattolica nuove che si qualificano come momenti formativi «profani», ovvero come momenti «utili o economici» sottratti alla qualità sacrale. Sarebbe interessante indagare gli esiti prodotti, nel medio-lungo periodo, da simili iniziative.

A prescindere dal livello di informazione e dall'interesse per l'Anno Santo, è indubbio che il Giubileo a Roma sia stato vissuto da tutti. Coloro che considerano l'evento religioso distante o estraneo dichiarano di averlo «subito»; in questi casi il senso di disagio (che per alcuni diventa addirittura «fastidio») viene ricondotto tanto ad aspetti di carattere pratico-organizzativo (Roma, soprattutto nel 1999, si era trasformata in un gigantesco cantiere), quanto a sensazioni di intimo imbarazzo, suscitato dall'avvertire ovunque la «presenza» dei turisti-pellegrini e del Papa. Al contrario, per altri giovani il Giubileo rappresenta innanzitutto un'opportunità di incontro con tanti ragazzi e con la fede. A riguardo, i materiali raccolti indicano che alcuni giovani hanno visto nel Giubileo un'opportunità di avvicinamento alla religione, un'occasione per dare risposta a dubbi e interrogativi, irrisolti; per questa ragione, le numerose manifestazioni pubbliche, e in particolare le «Giornate della gioventù», appaiono come una esperienza importante, un viaggio da compiere, sebbene l'esito finale non risulti affatto scontato. In proposito è però necessaria una precisazione: alcuni soggetti, che pure si definiscono «cattolici», considerano interessante l'opportunità di incontro proposta dalle «Giornate della gioventù», ma dichiarano di avvertire imbarazzo all'idea di vivere quell'occasione in attesa dell'arrivo del pontefice; e ciò perché la presenza del Papa non aggiungerebbe spessore all'esperienza soggettiva «di fede».

#### 4.2 *Un viaggio verso modelli totalizzanti?*

Tra gli aspetti che hanno connotato il giubileo del 2000 assume rilievo particolare la mobilitazione delle giovani generazioni; come è noto, la portata di tale fenomeno ha trovato ulteriore conferma nel mese di agosto, in occasione delle «Giornate della gioventù». In proposito, pur accogliendo quanto sottolineato da alcuni partecipanti ai nostri incontri, e cioè che i giovani per definizione esprimono una propensione maggiore al viaggio non necessariamente organizzato e, di conseguenza, mostrano una migliore capacità di adattamento all'imprevisto, il successo di tali Giornate è un dato difficilmente confutabile. Importanti studi condotti nell'ultimo decennio hanno evidenziato che per far fronte all'incertezza che caratterizza l'esistenza individuale e il sistema sociale, «i giovani sembrano di nuovo avvertire il fascino di proposte e modelli totalizzanti». Oltre a spingerli verso «esperienze forti e affettivamente calde», tale bisogno parrebbe favorire la ricerca di «appartenenze rassicuranti» e l'enfasi per «il linguaggio delle emozioni» (Garelli 1994, p. 1014). Le informazioni da noi raccolte sembrerebbero contenere interessanti indizi in tal senso. Non a caso — a prescindere dal rapporto individuale con la fede, dalle posizioni soggettive sulla Chiesa come istituzione, e dai giudizi non sempre positivi sulla gerarchia ecclesiastica — molti giovani hanno attribuito valore alla condivisione collettiva delle esperienze giubilari, considerate emotivamente coinvolgenti, e giudicano l'attuale pontefice una figura dotata di un grande carisma. A livello generale, l'impressione è che il successo delle manifestazioni giubilari, anche e soprattutto in termini di partecipazione, inviti a una riflessione di fondo: si è trattato di un evento effimero o, al contrario, è destinato a produrre ricadute sulla popolazione nazionale, e in particolare sui giovani, in termini di tensione religiosa e di consolidamento del magistero della Chiesa cattolica? Per quanto attiene alle giovani generazioni, questo interrogativo pone sul tappeto un grappolo di questioni: la partecipazione al Giubileo del 2000 può essere considerata una delle tante esperienze che, arricchendo l'esistenza, contribuiscono a quella realizzazione «a mosaico» (Garelli, 1994) rilevata nell'ultimo decennio? O, invece, segna l'affermarsi di nuove tendenze? Sull'onda della rinnovata fiducia nella Chiesa, i valori di riferimento dell'universo giovanile possono subire una ridefinizione? Sul piano della morale, potrebbero intervenire cambiamenti? È possibile che in termini di partecipazione politica e di scelta di voto si produca un «effetto Giubileo»?

#### 4.3 *Una grande festa o una festa grande?*

L'idea della festa, del ritrovarsi e dello stare insieme è ricorrente tra i giovani che si dichiarano praticanti.

«L'Anno Santo è una festa in cui ci si ferma un attimo di più a riflettere. Il Giubileo è un momento di gioia, un momento in cui gli individui

si fermano a gioire per qualcosa che in altri momenti si dà per scontata, è un momento per ribadire delle convinzioni, per stare tutti insieme».

Se lo stare tutti insieme vuol dire testimoniare pubblicamente, con la propria presenza, l'esistere della comunità cattolica e dei suoi valori, il radunarsi nei luoghi degli appuntamenti previsti dal calendario delle manifestazioni giubilari vuol dire sacralizzare spazi e tempi secondo un percorso e una griglia cronologica ben definiti, che non necessariamente ripropongono le date e gli itinerari tradizionali:

«Io ho visto diverse cose del Giubileo che mi hanno toccato: il primo maggio alla festa c'è stata la partecipazione del Papa, una cosa che mi ha lasciato sorpreso sicuramente, in positivo, perché sempre di più la presenza religiosa entra, piano piano».

L'opinione condivisa è che la presenza del Papa alla celebrazione del primo maggio ha rappresentato un vero e proprio evento; tuttavia i giudizi sul significato da attribuire all'iniziativa non appaiono unanimi:

«Il Vaticano non è una *company*, non bisogna muoversi stabilendo un piano di *marketing* e poi affrontarlo, la manifestazione del primo maggio è molto importante ed è un segno dei tempi, però è una manifestazione troppo palese».

Eloquente segnale delle trasformazioni in atto nella società, la partecipazione di un pontefice ad una commemorazione nata nella cultura laica e di sinistra chiama in causa il valore simbolico dei giorni «consacrati», si tratti di festività profane o religiose non conta. Come è noto, il sacro è sociale e, in quanto tale, è subordinato alla storia, e la storia insegna che già in passato feste cristiane si sono sostituite a feste pagane, mantenendo le stesse date di culto.

Dubbi e perplessità emergono a proposito della connotazione da attribuire alle migliaia di giovani che nel corso dell'anno giubilare hanno raggiunto Roma: si è trattato di turisti o di pellegrini? La possibilità di utilizzare una definizione non univoca, senz'altro più rispondente a quello che potremmo definire il «sincretismo» delle giovani generazioni, raccoglie consenso diffuso: alle «Giornate della gioventù» hanno partecipato turisti-pellegrini. Ma quale ricordo verrà consegnato alla memoria?

#### 4.4 Il senso del sacro

L'enfasi con cui i media hanno salutato e comunicato il Giubileo tradisce, secondo alcuni, il bisogno dell'uomo, alle soglie del terzo millennio, di «riscoprire il sacro». In proposito è interessante notare che per i nostri interlocutori — e in questo caso il giudizio è unanime — la Chiesa cattolica avrebbe sistematicamente e intenzionalmente omesso di proporre, negli ultimi anni, una interpretazione della religione come contatto con il soprannaturale, privilegiando altri livelli di significato. Le opinioni raccolte indicano che ad assumere rilevanza sono stati aspetti quali l'impegno nel sociale a favore dei più disagiati e il controllo/condizionamento delle masse, soprattutto tra le popolazioni del Terzo Mondo.

Del Giubileo si è parlato molto, in particolare, come rilevano numerosi soggetti, nel corso dell'anno «la voce del Papa è stata più forte»; tuttavia, non tutti sono convinti che la Chiesa abbia diffuso informazioni appropriate:

«Non è che la Chiesa faccia poi tanto per far conoscere i significati del Giubileo, per coinvolgere tutte le persone, perché si è vero che c'è stato il giubileo dei motociclisti, si tutti possono sentirsi partecipi, però io vedo in giro che pochi si sentono effettivamente di questa grande famiglia, e quindi ci deve essere un problema di fondo».

L'esistenza di un «problema di fondo» è avvertito da quanti, pur ponendosi ai margini della comunità ecclesiale, vivono a livello intimo contraddizioni mai risolte che alimentano il conflitto del dubbio.

Voglio dire, la Chiesa, la religione è una cosa che comunque ci tocca da vicino, perché ne stiamo parlando tutti i giorni, perché comunque abbiamo tutti questo bisogno fra virgolette di fede, della religione, di Dio, non essendo una certezza matematica abbiamo questo dubbio, ci tocca da vicino, è dentro di noi, siamo combattuti, bisogna riscoprirlo, però non è che la Chiesa faccia così tanto per diffondere, e comunque non dà neanche questo grande esempio in alcune occasioni».

Le critiche si concentrano sulla carenza di una comunicazione volta a sottolineare l'essenza della religione, ovvero quella tensione al soprannaturale che può avvicinare alla fede i figli della «razionalità occidentale» anche all'alba del terzo millennio:

«oggi manca qualcosa perché non c'è più questo senso di incanto che c'era prima, nell'anno 1000 era più semplice essere incantati, oggi è difficile».

#### 4.5 I giovani, il Giubileo, la religione: una tipologia (Perché non possiamo non dirci «cristiani»?)

Proponiamo, a conclusione di questo sintetico *excursus* dei risultati emersi dall'indagine condotta, una tipologia di giovani.

##### *Perplexi*

«Non riesco neanche a dichiararmi come lui cattolico piuttosto che cristiano, proprio perché mi mancano le conoscenze».

«Quindi una cosa che allontana anche dalla Chiesa e dal Giubileo è vedere questa megastuttura in cui molti soldi vengono spesi, vengono impiegati soprattutto per le cose esteriori».

Per questi giovani la sacralità rimanda alla sfera privata, è un fatto intimo, soggettivo. Guardano con attenzione alla Chiesa cattolica e ai cambiamenti che la attraversano, ma a distanza, per mancanza di motivazioni forti ed anche per un residuo di laicismo anticlericale. Rifiutano l'ortodossia religiosa ma subiscono la fascinazione della tensione al sacro.

si fermano a gioire per qualcosa che in altri momenti si dà per scontata, è un momento per ribadire delle convinzioni, per stare tutti insieme».

Se lo stare tutti insieme vuol dire testimoniare pubblicamente, con la propria presenza, l'esistere della comunità cattolica e dei suoi valori, il radunarsi nei luoghi degli appuntamenti previsti dal calendario delle manifestazioni giubilari vuol dire sacralizzare spazi e tempi secondo un percorso e una griglia cronologica ben definiti, che non necessariamente ripropongono le date e gli itinerari tradizionali:

«Io ho visto diverse cose del Giubileo che mi hanno toccato: il primo maggio alla festa c'è stata la partecipazione del Papa, una cosa che mi ha lasciato sorpreso sicuramente, in positivo, perché sempre di più la presenza religiosa entra, piano piano».

L'opinione condivisa è che la presenza del Papa alla celebrazione del primo maggio ha rappresentato un vero e proprio evento; tuttavia i giudizi sul significato da attribuire all'iniziativa non appaiono unanimi:

«Il Vaticano non è una *company*, non bisogna muoversi stabilendo un piano di *marketing* e poi affrontarlo, la manifestazione del primo maggio è molto importante ed è un segno dei tempi, però è una manifestazione troppo palese».

Eloquente segnale delle trasformazioni in atto nella società, la partecipazione di un pontefice ad una commemorazione nata nella cultura laica e di sinistra chiama in causa il valore simbolico dei giorni «consacrati», si tratti di festività profane o religiose non conta. Come è noto, il sacro è sociale e, in quanto tale, è subordinato alla storia, e la storia insegna che già in passato feste cristiane si sono sostituite a feste pagane, mantenendo le stesse date di culto.

Dubbi e perplessità emergono a proposito della connotazione da attribuire alle migliaia di giovani che nel corso dell'anno giubilare hanno raggiunto Roma: si è trattato di turisti o di pellegrini? La possibilità di utilizzare una definizione non univoca, senz'altro più rispondente a quello che potremmo definire il «sincretismo» delle giovani generazioni, raccoglie consenso diffuso: alle «Giornate della gioventù» hanno partecipato turisti-pellegrini. Ma quale ricordo verrà consegnato alla memoria?

#### 4.4 Il senso del sacro

L'enfasi con cui i media hanno salutato e comunicato il Giubileo tradisce, secondo alcuni, il bisogno dell'uomo, alle soglie del terzo millennio, di «riscoprire il sacro». In proposito è interessante notare che per i nostri interlocutori — e in questo caso il giudizio è unanime — la Chiesa cattolica avrebbe sistematicamente e intenzionalmente omesso di proporre, negli ultimi anni, una interpretazione della religione come contatto con il soprannaturale, privilegiando altri livelli di significato. Le opinioni raccolte indicano che ad assumere rilevanza sono stati aspetti quali l'impegno nel sociale a favore dei più disagiati e il controllo/condizionamento delle masse, soprattutto tra le popolazioni del Terzo Mondo.

Del Giubileo si è parlato molto, in particolare, come rilevano numerosi soggetti, nel corso dell'anno «la voce del Papa è stata più forte»; tuttavia, non tutti sono convinti che la Chiesa abbia diffuso informazioni appropriate:

«Non è che la Chiesa faccia poi tanto per far conoscere i significati del Giubileo, per coinvolgere tutte le persone, perché sì è vero che c'è stato il giubileo dei motociclisti, sì tutti possono sentirsi partecipi, però io vedo in giro che pochi si sentono effettivamente di questa grande famiglia, e quindi ci deve essere un problema di fondo».

L'esistenza di un «problema di fondo» è avvertito da quanti, pur ponendosi ai margini della comunità ecclesiale, vivono a livello intimo contraddizioni mai risolte che alimentano il conflitto del dubbio.

Voglio dire, la Chiesa, la religione è una cosa che comunque ci tocca da vicino, perché ne stiamo parlando tutti i giorni, perché comunque abbiamo tutti questo bisogno fra virgolette di fede, della religione, di Dio, non essendo una certezza matematica abbiamo questo dubbio, ci tocca da vicino, è dentro di noi, siamo combattuti, bisogna riscoprirlo, però non è che la Chiesa faccia così tanto per diffondere, e comunque non dà neanche questo grande esempio in alcune occasioni».

Le critiche si concentrano sulla carenza di una comunicazione volta a sottolineare l'essenza della religione, ovvero quella tensione al soprannaturale che può avvicinare alla fede i figli della «razionalità occidentale» anche all'alba del terzo millennio:

«oggi manca qualcosa perché non c'è più questo senso di incanto che c'era prima, nell'anno 1000 era più semplice essere incantati, oggi è difficile».

#### 4.5 I giovani, il Giubileo, la religione: una tipologia (Perché non possiamo non dirci «cristiani»?)

Proponiamo, a conclusione di questo sintetico *excursus* dei risultati emersi dall'indagine condotta, una tipologia di giovani.

##### *Perplexi*

«Non riesco neanche a dichiararmi come lui cattolico piuttosto che cristiano, proprio perché mi mancano le conoscenze».

«Quindi una cosa che allontana anche dalla Chiesa e dal Giubileo è vedere questa megastruttura in cui molti soldi vengono spesi, vengono impiegati soprattutto per le cose esteriori».

Per questi giovani la sacralità rimanda alla sfera privata, è un fatto intimo, soggettivo. Guardano con attenzione alla Chiesa cattolica e ai cambiamenti che la attraversano, ma a distanza, per mancanza di motivazioni forti ed anche per un residuo di laicismo anticlericale. Rifiutano l'ortodossia religiosa ma subiscono la fascinazione della tensione al sacro.

## *Naufraghi*

«Però sarebbe bello se ci fosse realmente una fede, se io avessi una fede».

Educati alla religione, dopo esperienze infantili e giovanili di intensa partecipazione abbandonano la Chiesa. L'allontanamento dalla fede comporta un cambiamento di vita radicale dovuto ad una più generale perdita di certezze. Avviano una dolorosa ricerca intima che li porta a sperimentare anche forme di religiosità alternative. Contestano che il Giubileo del 2000 possa essere considerato un evento autenticamente religioso.

## *Ortodossi elitari*

«Il Giubileo affronta tematiche sulle quali non so fino a che punto molte persone sono ferrate, perché si viene a toccare questioni teologiche».

La conoscenza delle questioni teologiche, magari soltanto presunta, li autorizza a porsi su un piano di superiorità che non consente di condividere l'esperienza di fede maturata. Possedere il sapere, in questo caso *il verbo*, può forse generare intolleranza?

## *Religiosi integrati*

«Per questo la festa, accorrete! Il suono del corno ha proprio questa metafora fondamentale: la chiamata a tutti; *ecclesia* vuol dire assemblea, accorrete tutti».

Parlano di semplicità, della Chiesa e del Vangelo come punti di riferimento, della Chiesa come Giubileo, del Vangelo come lettera scritta aperta a tutto il mondo. Con l'umiltà di chi esprime una tensione autenticamente sponsale a Dio, dichiarano di vivere anche momenti di «buio», ammettendo che la religione non apre «uno spazio sereno» ma è, soprattutto, ricerca.

## *Religiosi senza ecclesia*

«Io ho sempre remore a nominare Dio, come poi anche la religione cristiana trasmette».

Sono i giovani che hanno superato i trenta anni; avvertano la mancanza della fede intesa innanzitutto come contatto con il soprannaturale, ma l'approccio alla vita maturato, eminentemente laico, fa escludere la possibilità di entrare veramente in contatto con la Chiesa. Dichiarano di non conoscere il mondo cattolico ma si sentono cristiani specificando che tale sentire è frutto delle esperienze di vita vissute. Imputano alla Chiesa la responsabilità di non aver saputo comunicare con chi non è riuscito ad arrivare da solo alla fede; questa incapacità di comunicare troverebbe conferma anche nell'impostazione del Giubileo del 2000.

## *Indifferenti*

«Io non mi considero credente. Sono stata abbastanza a contatto con questa realtà (...) ma sinceramente non sento trasporto».

«Non mi interessa il Giubileo, io vivo solamente dal punto di vista delle opere pubbliche che hanno fatto e dei vantaggi e degli svantaggi che mi hanno portato».

Razionali e disincantati, questi giovani affermano che in Italia si è più superstiziosi che credenti; dichiarano di «credere» nell'uomo e non in Dio. Per alcuni di loro il sentirsi estranei deriva da una decisa presa di distanza dalla Chiesa, in quanto istituzione, e dalla gerarchia ecclesiastica. In alcuni casi vivono il distacco come una liberazione interiore e psicologica, pur avvertendo una profonda tensione solidarista che li spinge ad un impegno fattivo nel sociale.

## 5. Osservazioni conclusive

La comunicazione della Chiesa sull'evento giubilare appare segnata da una profonda contraddizione interna, evidente nell'analisi delle differenti strategie informative adottate a livello locale o nazionale.

Nel complesso, il Vaticano ha saputo tematizzare l'evento religioso facendolo diventare una *issue* permanente nella copertura informativa dei media grazie ad una precisa strategia di targettizzazione realizzata in sinergia con soggetti esterni all'istituzione religiosa.

Allo stesso tempo, però, le Diocesi del territorio laziale non sono riuscite a soddisfare le esigenze informative di residenti e pellegrini, nelle zone di interesse artistico e religioso, rivelando un'incapacità di impostare politiche comunicative articolate ed efficienti a livello territoriale, capaci di fornire informazioni adeguate sui singoli appuntamenti giubilari.

A livello istituzionale, gli uffici preposti alle relazioni con il pubblico nella regione Lazio offrono una scarsa, ma soprattutto poco diffusa, presentazione di eventi significativi e, anzi, altamente notiziabili per i cittadini, riservando, perfino al Giubileo, una trattazione sostanzialmente sottotono e derubricata rispetto alle sue potenzialità.

Se ne può concludere che a Roma e nel Lazio i compiti, previsti dalla legge, di progettazione ed attuazione di politiche comunicative efficienti e coinvolgenti non siano stati adeguatamente interpretati e realizzati da parte degli Urp, che non sono stati in grado di favorire una comunicazione efficiente tra i cittadini e le istituzioni.

La qualità dell'informazione delle istituzioni sull'evento giubilare è stata, infatti, sostanzialmente stressata da alcune incoerenze: anche in questa occasione, pertanto, siamo costretti a registrare inadeguatezze e gap tra i bisogni informativi dei cittadini-utenti e la comunicazione istituzionale, ulteriore indicatore di una serie di difficoltà della comunicazione ad apparire come una cultura istituzionale professata e condivisa.

Di contro, l'efficienza nell'impostare strategie comunicative mostrata dalle istituzioni cattoliche centrali preposte all'organizzazione dell'evento e da numerosi soggetti privati testimonia una maggior reattività da parte di quei settori della società che, meno vincolati da freni burocratici e amministrativi, sono in grado di rispondere ad un evento significativo come quello giubilare, rivelando un'autonoma progettualità sui temi della cultura.

# IL GIUBILEO DEL 2000: PELEGRINAGGIO O TURISMO?

## Pellegrinaggio e Giubileo

di  
ROBERTO CIPRIANI \*

### *Premessa*

Secondo Turner «la base di un pellegrinaggio è segnata in modo tipico da visioni, miracoli o martirii. I primi pellegrini arrivano quasi per caso, individualmente e in modo intermittente, benché siano in gran numero, «facendo voto con i loro piedi; la loro devozione è pura e spontanea. Successivamente si verifica una routinizzazione e istituzionalizzazione del viaggio sacro. Adesso i pellegrini viaggiano organizzati in gruppi, in congregazioni, in confraternite e associazioni parrocchiali, in occasione di giorni di festa specifici, o in conformità ad un calendario stabilito attentamente. Nei pressi del santuario e lungo la strada vi sono possibilità di compra-vendita, si sviluppano feste laicizzate e fiere. Così come il numero di pellegrini cresce e i loro bisogni ed esigenze si moltiplicano, si sviluppa un sistema elaborato di licenze, permessi e ordinanze, che governano le operazioni commerciali, gli alloggi dei pellegrini e la gestione degli affari. In campo sacro si moltiplicano le preghiere speciali, le novene, le litanie, i rosari e altri modi di devozione verso il santo, Gesù o Maria. La stessa messa dei pellegrini è spesso l'apice di una crescente serie di preghiere fatte nelle stazioni minori ... Per provvedere ai ferventi bisogni spirituali del pellegrino, i commercianti di oggetti sacri installano bancarelle nel mercato e vendono statuette e immagini religiose, rosari, messali, opuscoli religiosi, altri oggetti e libri edificanti» [Turner 1997: 71-2].

Un'altra caratteristica della religiosità popolare connessa alla fenomenologia del pellegrinaggio è la tendenza a contrapporsi alle impostazioni di tipo religioso-istituzionale. In effetti le gerarchie ecclesiastiche mostrano qualche riserva nei riguardi di espressioni che nascono direttamente dalla base popolare e in chiave extra-liturgica. Il problema posto è quello dell'ortodossia e dell'ortoprassi. Pur senza rinnegare del tutto forme comportamentali che sono abbastanza radicate nel tessuto storico della confessione cattolica si tende infatti a distinguere fra culto ammesso, riconosciuto a tutti gli effetti, cioè ufficiale, e altre manifestazioni talora reputate «eccessive» perché non conformi al modello ufficiale di chiesa. Opportunamente

\* ROBERTO CIPRIANI, docente di Sociologia all'Università di Roma Tre.

Turner rileva che «il tutto è reso sospetto dall'apparente capricciosità della gente, dal ricco simbolismo e dalla qualità comunitaria dei sistemi di pellegrinaggio. Il pellegrinaggio è estremamente democratico e non sufficientemente gerarchico» [Turner 1997: 77].

In altri termini la stessa struttura informale del pellegrinaggio come modalità spontanea e autorganizzata dei fedeli ne sottolinea il significato alternativo rispetto alla struttura formalizzata di chiesa. Ma talora il «capriccio» è sottoposto a regola da parte degli stessi pellegrini, che da laici recuperano un loro terreno di azione e direzione.

Pure i simboli utilizzati non sono sempre gli stessi proposti dalla chiesa ufficiale. Certamente il patrimonio simbolico popolare è ben più variegato, fantasioso, irregolare di quello codificato dalla liturgia di chiesa.

Né va dimenticato il carattere fortemente solidaristico-comunitario dell'esperienza fatta dai pellegrini, da questi viaggiatori per motivi spirituali, alla ricerca di formule espiatorie che li pongano in condizione di purificarsi e di avvicinarsi all'entità sacra. In netta diversificazione dalla stratificazione piramidale di *status* e ruoli ecclesiastici l'esperienza del viaggio conosce soluzioni preferibilmente più democratiche di quelle classificatorie insite nell'approccio istituzionale, che appare invece abbastanza regolamentato e preordinato.

La differenziazione fra i due livelli di intenzionalità religiosa emerge in vari ambiti. Si individua comunque una zona di transizione, una liminalità — per dirla con Turner — che «è il movimento da un centro mondano a una periferia sacra che improvvisamente, transitoriamente, diviene centrale per l'individuo, una *axis mundi* della sua fede, il movimento stesso: un simbolo di *communitas* che cambia con il tempo, contro la stasi rappresentata dalla struttura; l'individualità proposta in cambio del gruppo istituzionalizzato e così via» [Turner 1997: 80].

In verità secondo Turner [1997: 283] i pellegrinaggi più che liminali sono quasi liminali, ovvero «liminoidi» e dunque rivelano caratteri che coincidono solo in parte con la liminalità, cioè con la transizione fra struttura e antistruttura (e quindi fra istituzionale e antistituzionale). In effetti

«i sistemi di pellegrinaggio sono “liminoidi” (aperti, non obbligatori, non concettualizzati come routine religiosa), piuttosto che “liminali” (appartenenti allo stadio medio in una struttura processuale religiosa che consiste in riti di separazione, *limen* o margine, e riaggregazione, come sostiene Van Gennep). I fenomeni liminali sono incorporati nel “lavoro” collettivo del ciclo annuale ecologico e socio-strutturale di società tribali o rurali, e sono obbligatori per tutti. I fenomeni liminoidi, benché presenti nelle società più semplici, prevalgono nelle società complesse, e tendono a essere generati dall'attività volontaria degli individui durante il tempo libero. Le religioni universali, che pongono l'accento sulla scelta individuale, e che sono volte alla salvezza degli individui, stabiliscono condizioni favorevoli per lo sviluppo di fenomeni e processi liminoidi nell'intera cultura. Le caratteristiche liminali, tuttavia, persistono nelle strutture liturgiche delle religioni universali e, per meglio dire, in molte istituzioni secolari» [Turner 1997: 283].

Invero «il fatto che il tempo sacrale del pellegrinaggio sia organicamente inverso dal tempo liturgico porta alla ... constatazione relativa al rituale del pellegrinaggio: la non-dipendenza di quest'ultimo, cioè, dalle liturgie ecclesiali. Benché sia ovunque più o meno inquadrato o recuperato dalla varie Chiese o dal loro

clero, il pellegrinaggio possiede un percorso religioso suo proprio» [Dupront 1993: 409-10].

Come scrive ancora Dupront [1993: 427-8] «*nell'esperienza religiosa della specie umana, il luogo sacro è una necessità ... È necessaria, quindi, nell'indeterminatezza dello spazio fisico, vissuto come omogeneo, l'esistenza di luoghi che appartengano a uno spazio di natura diversa dall'ambiente circostante, eterogenei rispetto ad esso, caratterizzati come tanti punti di un altrove determinato, che orientano e focalizzano la ricerca collettiva e individuale di uno stato altro. ... Il pellegrinaggio è gesto straordinario di una ricerca umana del sacrale ... è prova della forza personale di credere e dà testimonianza della verità sacrale del luogo in cui esso si compie. ... Il pellegrinaggio è volontà di potenza, collettiva o individuale. Nella pulsione istintiva di un cammino verso l'altrove, esso è ricerca di un'esistenza migliore. Questo desiderio ardente di un sovrappiù vitale mette a nudo una volontà di potenza. Potenza d'esistere in un corpo sano e di affermarsi al meglio, da un punto di vista sociale, nel gruppo umano in cui lo si vive: è il vertiginoso repertorio delle invocazioni di soccorso, l'allucinante concerto delle voci che dichiarano mali, pericoli, angosce, speranze, drammatica del quotidiano nella vita delle folle credenti». Questi tre caratteri fondanti del pellegrinaggio ne fanno «una delle forme più totali di compimento dei riti di passaggio» [Turner 1997: 429].*

Ma tale ritualità è «non semplice prova iniziatica, ma vittoria su quella realtà fisica dello spazio che di solito limita tutti i percorsi umani e che, nell'illimitato, assume il carattere dell'ostilità, al tempo stesso vertigine e annientamento. Com'è buona regola del pellegrinaggio, questo spazio va percorso a piedi. Tipico per la penna del calvinista Rousseau, questo binomio quasi naturale, nel momento in cui, richiamando alla memoria le sue lunghe camminate sulle strade della Val Travers, scrive: "Ritornavo come un pellegrino", cioè a piedi. Nel corso dei secoli, il pellegrino è l'uomo che cammina, nel pieno vigore del corpo trasportato dai piedi. Non c'è verità più sicura per affrontare lo spazio: spazio nudo, corpo eretto, un piede davanti all'altro; quei piedi che si ritrovano scolpiti sulle pareti dei templi egiziani e che si ripetono come *Leitmotiv* ossessivo nel compimento del pellegrinaggio a Gerusalemme. Impegno del corpo teso nel suo coraggioso avanzare verso l'altrove sacrale: ciò dà un fondamento terapeutico al pellegrinaggio, se non altro per il proseguimento vittorioso di questo cammino sino alla fine» [Dupront 1993: 388].

Sulla scorta delle suggestioni di Dupront, Policarpo Lopes [1989: 192] distingue tre modelli di pellegrino: il marciatore, il viaggiatore e il turista. Il primo è l'archetipo del pellegrino, perché va a piedi: «sin dai suoi primi passi, il pellegrino si fa straniero a se stesso e all'universo che scopre, egli si apre all'incognito, all'illimitato e all'infinito. Questo uscire da sé, il cui significato profondo deriva dalla *peregrinatio* ascetica, dal pellegrinaggio penitenziale del Medio-Evo, libera il pellegrino dall'esistenza ordinaria e lo coinvolge in un processo di superamento di sé e del mondo, perseguito lungo tutta la deambulazione più o meno lunga verso il luogo santo. Questo gesto eroico sfocia nella ricerca, perseguita di norma nel compimento dell'atto della promessa, che va a concludere il procedimento dell'uscire da sé e di spostarsi facendo l'esperienza della pratica dello spazio». Viaggio e promessa appaiono come gli elementi strutturanti del pellegrinaggio. Ma un terzo, rilevante aspetto si aggiunge: la folla, con il suo carattere dionisiaco (musiche, luci, balli, cibi, bevande) e mistico (il corpo insieme con altri corpi in un'atmosfera sognante, l'irruzione del meraviglioso).

## *Il pellegrinaggio come transizione*

Rachid Amirou [1995: 179-201] dedica molta attenzione al pellegrinaggio visto come rito di passaggio. In effetti il viaggio del pellegrino conduce verso un luogo diverso, altro, cui si attribuiscono quasi virtù terapeutiche, taumaturgiche. Tale posto di destinazione dell'itinerario religioso è considerato sacro, puro, ma per giungervi è necessario un forte impegno per lottare contro lo spazio e la distanza, che mettono a dura prova il pellegrino.

Di solito il santuario stesso è circondato da un paesaggio che di per sé desta meraviglia, dunque esso è luogo del meraviglioso ma non solo in senso metaforico. La sua attrazione, la sua maestosità, talora la sua grandiosità sopraffanno uomini e donne di ogni epoca e condizione. Si spiega anche così la perennità tendenziale della ritualità peregrinante, che induce sentimenti di umiltà, sottomissione a fronte di una montagna sacra, di un luogo alto e posto fra cielo e terra, sommità e centro che colpiscono l'immaginario popolare e non. Attingere un tal livello di altezza vuol dire conquistare almeno in parte anche la potenza. E vuol dire pure sfidare gli imprevisti dell'ascesa e superare i pericoli delle cadute, immettendosi dunque in un'operazione catartica, liberatoria, purificatrice e rasserenante. L'esito del viaggio con il raggiungimento di un luogo posto su di un'altura consente di rimirare ogni cosa dall'alto, di vedere quanto piccoli siano gli uomini negli spazi sconfinati della natura, di confrontare la limitatezza umana con la grandiosità del creato.

«La mobilità spaziale ha la sua origine in una motivazione religiosa. Scoprire, viaggiare, non è solo un allargare i confini del mondo, ma anche un "respingere il caos e le brume del mare tenebroso"» [Amirou 1995: 105-6]. Non a caso si può dire che, «all'interno del concetto di sacro, coesistono due sentimenti, l'inviolabilità e la desiderabilità, due dati che si ritrovano nelle manifestazioni moderne del viaggio» [Amirou 1995: 106]. Ma soprattutto è da considerare il carattere transizionale del viaggio con i suoi tre tempi di partenza, percorso e arrivo. In tale dinamica è insita l'idea del superamento di un limite, che giustifica l'uso del termine «liminoide» (già preferito da Turner) per indicare che il viaggio è un'esperienza di passaggio, un rito di trasformazione, una ritualizzazione del cambiamento. In realtà si tratta di una tappa *between and betwixt*, interposta fra due situazioni diversificate, indeterminata fra aspetti contrapposti (profano e sacro, feriale e festivo, quotidiano ed eccezionale), con un suo carattere di pericolosità. In realtà «è una fase che autorizza le trasgressioni e gli sconfinamenti. Un carattere importante rende singolare questa tappa: si tratta dell'aspetto di "inversione" dei comportamenti che si rileva nel pellegrinaggio e nei riti di passaggio. Il pellegrinaggio, i riti di passaggio, ed il turismo, sono considerati proprio come gli "inversi" della vita quotidiana; vi si osservano dei comportamenti che prendono in contropiede quelli di ogni giorno» [Amirou 1995: 181]. In proposito si può riportare anche qui la citazione che Amirou [1995: 182] trae da Branthomme e Chelini [1992: 237] per ricordare il carattere quasi da saturnale del pellegrinaggio: «le ragazze ne approfittano per gareggiare in civetteria, parla-

re e ridere con i ragazzi. I giovani di diversi villaggi si lanciano sfide che sfociano talora in risse. Si beve e si mangia abbondantemente. Nella veglia, si scherza, si canta poi si dorme alla rinfusa, in un pagliaio, al ridosso di un fossato, talora nella chiesa stessa... con grande scandalo di un clero particolarmente rigorista nel campo della morale sessuale». In tal modo il pellegrinaggio diventa una sfida alla stessa autorità ecclesiastica, che sospetta del suo carattere dionisiaco, festoso, trasgressivo, anarco-populista, rivendicativo, contadinesco. Di questa lettura si è spesso avvalsa la letteratura socio-antropologica di matrice marxista ortodossa.

La connotazione rituale e transizionale è però forse quella più convincente e confortata dai dati empirici disponibili. Per dirla con Amirou [1995: 184] nel pellegrinaggio e nei riti di passaggio c'è uno «stesso movimento d'isolamento dal mondo profano, una omogeneizzazione degli statuti, una semplicità nel comportamento e nell'abbigliamento, un ideale di *communitas* ed un ritorno alle origini nei valori originali della religione comunitaria».

Il pellegrinaggio è frutto di libera scelta ma è in pari tempo codificato e ritualizzato. Istituzionalizzatosi anche come un'abitudine sociale, il pellegrinaggio è diventato un viaggio e il viaggio a sua volta un pellegrinaggio. Insomma sacro e profano si mescolano, ma senza che l'uno escluda l'altro. I pellegrini vivono allo stesso modo l'esperienza della sacralità e le contingenze profane, integrandole insieme, senza soluzione di continuità.

Il pellegrinaggio può anche avere una valenza contestativa. In effetti «la mobilità spaziale degli individui ha sempre reso inquieti i poteri stabiliti. Tanto più che i culti resi a dei luoghi consacrati sono opera del gruppo di persone che procedono in processione, costituendo così delle folle potenzialmente minacciose. Quanto al pellegrino solitario, egli non fa che rivivere i momenti forti delle comunità che hanno adorato il santuario prima di lui, egli rimette i suoi piedi sulle tracce di migliaia di suoi simili venuti nel luogo sacro in cerca di un miracolo, di una guarigione, di una salvezza personale o collettiva» [Amirou 1995: 189].

Il pellegrino si impegna in una sfida che è materiale e spirituale allo stesso tempo. Non a caso il termine giapponese *henro* indica allo stesso tempo un cammino e un lavoro su se stessi che viene imposto dal viaggio e dalla strada [Amirou 1995: 198-9; Dupront 1993: 382-3]. Si tratta di un esercizio fisico e psichico di potenza, di capacità, di forza, messo in atto per chiedere salute, vigore, guarigione, salvezza, protezione, insieme con la ricerca di una rinascita e di una potenza altra, prettamente spirituale.

Ancora Amirou [1995: 193] osserva opportunamente che queste forme rituali appaiono presso comunità legate da un forte richiamo a valori condivisi, dunque soprattutto presso società contadine o comunque abbastanza caratterizzate dalla presenza di credenze popolari diffuse.

### *Il pellegrinaggio giubilare*

Lo svolgimento, a tutt'oggi, di ben novantacinque giubilei (con una media di tredici per ogni secolo) è un dato sociale di fatto, eppure ancora non se ne sono sottolineati a sufficienza la reale portata storico-sociologica, l'intenso significato religioso e gli stessi esiti socio-pastorali. Fatto sta che

oggi si riesce appena a ricordare l'anno santo del 1975 e sembrano del tutto usciti fuori dall'orizzonte mnemonico quelli del 1983 e del 1987, sebbene più recenti.

Evidentemente ogni anno santo fa quasi storia a sé. Alcuni di essi entrano decisamente a far parte della storia magari per un evento particolare, tragico o felice che sia, altri invece vengono presto dimenticati per non aver inciso abbastanza nell'esperienza dei soggetti comunque coinvolti (in prima persona o indirettamente).

Il pellegrinaggio giubilare ha peraltro un carattere del tutto particolare. Prima del 1300 la visita a Roma era già una consuetudine affermata, ma fu Bonifacio VIII che le diede maggior impulso con l'istituzione dell'anno santo, che si svolse appunto nel 1300 e fu ripreso da Clemente VI nel 1350 e venne ripetuto successivamente nel 1390, nel 1400, nel 1423, nel 1450, nel 1475 e così via.

Per favorire l'adempimento del pellegrinaggio giubilare anche in ambito locale vennero concesse indulgenze per le visite ai santuari diocesani, *ad instar jubilei*, cioè a mo' di giubileo.

Si ebbero inoltre molti grandi pellegrinaggi di massa, fra cui vale la pena di ricordare quelli dei bambini nel 1475 e nel 1487. Lungo questa direttrice si giunge, fra l'altro, alla grande manifestazione giovanile di EUR-HOPE che si è avuta a Loreto il 9 ed il 10 settembre 1995, con la partecipazione di molte migliaia di giovani raccolti attorno al papa.

Scopo di un pellegrinaggio può essere sia quello di chiedere un'assistenza speciale per qualcosa che sta particolarmente a cuore sia quello di ringraziare per il sostegno già ricevuto.

In ogni caso il pellegrinaggio costituisce un'offerta a carattere simbolico, che si basa su una mortificazione personale, espressa in particolare a livello corporale.

Il periodo giubilare dell'anno Duemila ha avuto una risonanza abbastanza ampia, non solo in termini di informazione diffusa a livello di *mass media* ma anche a ragione del richiamo simbolico nell'immaginario popolare per essere il primo legato a una scadenza millenaria.

Quanto ai problemi sociologici legati all'accoglienza dei pellegrini le discussioni che hanno preceduto l'evento non hanno tenuto talora debitamente conto delle possibilità di razionalizzazione e di dilazione dei flussi di mobilità entro l'intero periodo annuale. Detto altrimenti, non è verosimile pensare che l'organizzazione romana e italiana (in tutti i sensi ed in tutti i settori) sia stata da meno, nell'arco di circa quattrocento giorni, di quella che per esempio è stata messa in piedi in India per accogliere, *in un solo giorno*, circa trenta milioni di pellegrini (lo stesso numero — piuttosto in eccesso — previsto a Roma per il Duemila, secondo alcuni esperti), in occasione del celebre pellegrinaggio detto *kumbh mela*, celebrato agli inizi del 1995 nella città di Prayag, sulle rive del fiume Sangam, e ripetuto di recente, agli inizi del 2001, con presenze ancora più numerose.

Roma peraltro non è nuova a mettere in campo apposite risorse per i pellegrini giubilari. Fu così che nacquero la medievale *via Peregrinorum* (oggi via del Pellegrino) e la famosa «Trinità dei pellegrini», chiesa ed

ospizio fondati da san Filippo Neri per accogliere i pellegrini nell'anno santo del 1575 e in quelli successivi. Lo stesso dicasi per la Confraternita di San Giovanni dei Fiorentini sorta per i «pellegrini e convalescenti». E d'altra parte in questa opera di sostegno e assistenza si sono prodigate nel passato anche le città di transito dei «romei»: Loreto, Cascia e Norcia.

Anche nel 2000 sono state affrontate le problematiche complesse che preparano, accompagnano e seguono l'anno santo. Ma intanto è mancata ancora una volta una proposta conoscitiva adeguata all'evento e in grado di fornire informazioni preziose sul suo svolgimento.

In proposito la storia rischia di ripetersi. Ci sono dei precedenti ben documentati, e per l'affidabilità delle fonti e per la notorietà scientifica dei protagonisti, per di più molto vicini alle posizioni di chiesa e abbastanza lontani da ogni possibile sospetto in merito a un'eventuale strumentalizzazione antiecclesiale delle risultanze raccolte.

La vicenda, invero, risale all'anno santo 1975 che, indetto da Paolo VI, non sembrò iniziare sotto buoni auspici, tanto che il decollo e dunque il buon esito tardarono a venire. Per questo i timori della gerarchia cattolica erano fondati e avevano prodotto atteggiamenti e comportamenti che certo non avevano deposto a favore dell'iniziativa di una ricerca sui pellegrini del giubileo.

Opportuna traccia e documentazione puntuale in merito alle difficoltà incontrate dalla proposta di un'indagine sull'anno santo si ritrovano in una testimonianza dello storico Gabriele De Rosa, che all'epoca tentò — insieme con lo studioso francese Alphonse Dupront — di impiantare un'indagine sui «romei».

Ecco quanto ricorda De Rosa (nella rivista *Ricerche di storia sociale e religiosa*, anno XII, n.o 24, nuova serie, luglio-dicembre 1983, pp. 6-8): «Dupront osservò a me che non dovevo farmi molte illusioni sull'esito dell'inchiesta e che molto sarebbe dipeso dall'atteggiamento della Curia e dei vescovi. Trascrivo ancora dai miei appunti: «(Dupront) ha parlato con il Card. Villot ed ha avuto l'impressione che non si veda con favore l'iniziativa. Gli obietto: «Ma il papa si è espresso invece positivamente, quando fu informato da mons. Mazza, presidente del Comitato dell'Anno Santo, dell'inchiesta». Dupront: «È vero, lo so anch'io, ma tanti vescovi la pensano diversamente. Noi dovremmo seguire una linea di diplomazia spirituale, e fare capire che l'inchiesta può essere molto utile alla Chiesa».

Le inchieste, realizzate poi solo parzialmente, furono due. La prima ricerca venne organizzata da Dupront in Francia, con questionari fatti compilare a pellegrini e capi-pellegrinaggio soprattutto francesi, belgi, tedeschi e olandesi — lo storico francese non ricorse ad alcun campionamento ma si servì principalmente delle sue conoscenze personali — per un totale di circa trecento soggetti (va detto peraltro che per De Rosa il questionario predisposto da Dupront era tale che «avrebbero potuto rispondere solo persone di alta cultura»). La seconda inchiesta fu promossa da De Rosa stesso in Italia e raccolse solo una piccola parte degli ottomila questionari spediti ai vescovi italiani e ai collaboratori dell'istituto scientifico da lui diretto. Di fatto «sono stati restituiti 1.033 questionari, redatti prevalentemente da pellegrini che avevano ricevuto il questionario dal nostro Istituto. Il che confermava il dubbio della vigilia, che non avremmo avuto la collaborazione dei vescovi.

Di ciò possono darsi diverse spiegazioni: la iniziativa dell'inchiesta non era ufficiale, si presentava come laica e privata; i vescovi non avevano avuto alcun affidamento sull'uso che si sarebbe fatto dei questionari; un buon numero di domande (sulla pietà, sulle motivazioni del pellegrinaggio, sul significato *individuale* dell'Anno Santo) potevano sembrare indiscrete se non sospette. Insomma, non mi sembra che l'operazione Anno Santo 1975 sia stata circondata da molto entusiasmo. Ma non posso trascurare nemmeno la convinzione, che già affiorò nei colloqui con Dupront, che fosse diffusa nella gerarchia ecclesiastica e negli ambienti curiali una notevole diffidenza verso l'Anno Santo, sulla sua funzione, dopo il Concilio Vaticano II, e nel confronto con il movimento ecumenico; né, forse, è da sottovalutare l'ostacolo rappresentato da un fattore mentale: la prevenzione individualista, lo scetticismo tipico di una mondanità secolarizzatrice, che voleva vedere nel pellegrino un mezzo per rivitalizzare posizioni tradizionaliste della Chiesa. Obbiezioni del genere, sotto forma di critiche, appaiono d'altra parte anche in diverse risposte ai questionari, tanto al nord quanto al sud».

Non ha manifestato invece diffidenze il presidente della Conferenza Episcopale Italiana, il cardinale Camillo Ruini, in occasione della indagine su *La religiosità in Italia* (Cesareo, Cipriani, Garelli, Lanzetti, Rovati 1995). Non solo la stessa presidenza della C.E.I. ha finanziato la ricerca in buona misura ma ne ha apprezzato i risultati, utili a una migliore conoscenza della realtà socio-religiosa in Italia.

Intanto il «Gruppo di Ricerca sul Giubileo del 2000», promosso dal professor Costantino Cipolla dell'Università di Bologna e dall'autore di questo scritto, ha messo a punto da qualche anno precise proposte di analisi scientifica delle dinamiche socio-religiose interne ed esterne alla celebrazione giubilare.

Esiste già un dettagliato *dossier*, curato da Stefano Martelli, docente di Sociologia della Religione nell'Università di Napoli, che presentava undici proposte di ricerca sul giubileo 2000.

Per ragioni di brevità, si citano qui in forma sommaria le iniziative di indagine inserite in un insieme coordinato:

1. «Perché andare a Roma?». Pre-sondaggio motivazionale sui potenziali pellegrini e *tour operators*.
2. «Una religiosità in cammino». Osservazione partecipante tra i pellegrini provenienti dai cinque continenti.
3. «Una festa multicolore». Indagine sul campione plurinazionale dei pellegrini.
4. «La vita quotidiana nella Roma giubilare». Inchiesta di sociologia visuale, con immagini video-registrate.
5. «Il giubileo tra secolarizzazione e desecolarizzazione». Interviste a testimoni privilegiati di varie tendenze religiose e ideologiche.
6. «La mobilità doppia». Interviste durante il giubileo a *tour operators* e a capi-pellegrinaggio nei diversi paesi di provenienza.
7. «Al sole del sacro». Inchiesta sull'esperienza religiosa attraverso le storie di vita dei pellegrini.
8. «Il giubileo mediato». Analisi di contenuto dei *mass media* in cinque lingue. Costruzione di un archivio multimediale sul giubileo.

9. «Al di là della porta santa». Ricostruzione sociologica di una cerimonia simbolicamente qualificante e pregnante.

10. «L'Urbe stressata». Indagine sulle istituzioni e sui servizi socio-territoriali nell'impatto con le masse dei pellegrini.

11. «Pellegrini in poltrona». Ricerca sul giubileo visto da chi non vi ha preso parte (campione di controllo).

L'indagine nel frattempo è già stata completata. Se ne attendono ora i risultati, la cui pubblicazione è prevista per la fine del 2001.

## Conclusioni

Si è già detto della diffusione dei pellegrinaggi all'inizio del nostro millennio. La fase di incremento durò sino al XIV secolo. La crisi giunse in concomitanza con la Riforma protestante nei due secoli successivi. Grazie alla spinta controriformistica del Concilio di Trento, terminato nel 1563, si registrò una rinascita dei santuari e dei pellegrinaggi. Un nuovo periodo di stasi si ebbe nel XVIII secolo in Francia, sia per l'influsso esercitato dall'Illuminismo sia a seguito della Rivoluzione Francese; la stessa chiesa peraltro parve scoraggiare l'esperienza dei pellegrini. Ma in altri paesi europei il pellegrinaggio continuò ad essere un fatto importante nel quadro della religiosità di massa. Lo fu ancor di più nel secolo XIX con l'avvento e l'espandersi del sistema ferroviario, soprattutto nel periodo 1850-1875. Dopo la prima guerra mondiale cominciò a prendere piede l'uso del pellegrinaggio individuale, specialmente fra i giovani e non più solo fra le classi popolari.

Per l'intera Italia qualcuno stima che vi siano annualmente trentatré milioni e seicentomila persone che si dedicano a viaggi turistico-religiosi: nella sola Roma giungerebbero cinque milioni e mezzo di visitatori, quattro milioni a Padova, circa due milioni e mezzo a Loreto, due milioni e trecentomila ad Assisi, quasi un milione e mezzo a Pompei. Sono tutti dati piuttosto aleatori se non sostenuti da prove concrete (numero di comunioni distribuite, posti letto occupati negli alberghi, ecc.).

D'altra parte esiste tutta una miriade di santuari in cui è difficile conteggiare quanti siano i pellegrini. Da Siracusa ad Oropa, da san Giovanni Rotondo al Divino Amore, dalle Tre Fontane di Roma a Montenero di Livorno, da Bonaria (Cagliari) a La Verna e Camaldoli, da Fontanellato nel Parmense ai vari Sacri Monti dislocati soprattutto nel Nord, è tutto un pullulare di pellegrini, ora più numerosi ora un po' meno ma senza che si interrompa del tutto il flusso che porta uomini e donne in un viaggio più o meno lungo verso quel porto di salvezza che molti identificano con un santuario e, in occasione di un anno santo, con Roma e le sue basiliche.

## Riferimenti bibliografici

ACQUAVIVA S. (1995), in *Italia, il fattore C. Un Paese una Chiesa. Appuntamento a Palermo*, Roma, Adista.

- AMIROU R. (1995), *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BRANTHOMME H., CHELINI J., (1982), *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens dès origines à nos jours*, Paris, Hachette.
- CANTA C. C. (1995), *La religiosità in Sicilia. Indagine sulle tipologie religiose e culturali*, Roma-Caltanissetta, Sciascia.
- CAPRARO G. (1997), *La religiosità dei trentini. Verso una religione più personalizzata?*, Milano, Franco Angeli.
- CAZENEUVE J. (1971), *Sociologie du rite. (Tabou, magie, sacré)*, Paris, Presses Universitaires de France (Milano, Il Saggiatore, 1974).
- CESAREO V., R. CIPRIANI, F. GARELLI, C. LANZETTI, G. ROVATI (1995), *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori.
- CHEVALIER J., A. GHEERBRANT (1982), *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter.
- CIPRIANI R. (1992), *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, Roma-Caltanissetta, Sciascia.
- CIPRIANI R., a cura di (1997), *La religiosità a Roma*, Roma, Bulzoni.
- DUPRONT A. (1993), *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Boringhieri.
- ELIADE M. (1949), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard.
- Id. (1976), *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri (Paris, Payot, 1948).
- HOUSLEY N. (1987), «Pilgrimage, Western European», *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons, vol. 9, 654-661.
- KERÉNYI K. (1969), «Introduzione», in S. FREUD, *Totem e tabù*, Torino, Boringhieri.
- LOPES P. (1989), «Le pèlerinage à Fatima: une expression mystique du sacré populaire», *Social Compass*, 2, 187-199.
- OURSEL R. (1979), *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book.
- PACUCCI M., V. ORLANDO, R. CIPRIANI (1996), *La religiosità fra tradizione e modernità. Ricerca socio-religiosa nella diocesi di Cerignola-Ascoli Satriano*, Bari, Levante.
- PITRÈ G. (1900), *Feste patronali in Sicilia*, Palermo, Clausen.
- PRANDI C. (1995), «Il santuario: funzione, storia, modello», in F. DEMARCHI, S. ABBRUZZESE, a cura di, *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi. *Racconti e leggende cristiane* (1997), Milano, Gribaudi.
- RIES J., a cura di (1988), *I simboli nelle grandi religioni*, Milano, Jaca Book.
- Id. (1995), «L'homo religiosus, il sacro e il santuario», in F. DEMARCHI, S. ABBRUZZESE, a cura di, *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi.
- RIGOBELLO G. (1997), «Ulissidi, cavalieri erranti, viandanti, pellegrini e stranieri», in AA. VV., *Stranieri e pellegrini*, Roma, Meic.
- ROSSI A. (1971), *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza.
- SIGAL P. A. (1987), «Roman Catholic Pilgrimage in Europe», *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, vol. 11, 330-332.
- SIMMEL G. (1993), *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla.
- TURNER V. (1972), *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Morcelliana.
- TURNER V., E. TURNER (1997), *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo.

# Turismo e pellegrinaggio: immagini e pratiche spaziali dell'accoglienza giubilare a Roma

di  
NICOLÒ COSTA \*

## 1 - Obiettivo e metodo dello studio

1.1. - *Obiettivo.* Questo è uno studio sulle *immagini sociali* del turista e del pellegrino veicolate dall'élite ecclesiastica. Le rappresentazioni dell'accoglienza da loro elaborate hanno infatti condizionato i processi decisionali e le opzioni della Chiesa e spiegano perché non vi è stato sviluppo turistico legato a una specifica tipologia dell'offerta definita *turismo religioso*.

Le contrapposte immagini del turista e del pellegrino veicolate dall'élite ecclesiastica a livello di Comitato Centrale hanno avuto conseguenze pratiche. Hanno avuto implicazioni nella *pianificazione sociale delle interdipendenze settoriali* connesse al rapporto tra turismo, pellegrinaggio e sistemi locali di accoglienza, effetti sulle *politiche urbane* di accoglienza. In particolare, il diverso modo di affrontare le «connessioni» o di negarle ha condizionato i soggetti impegnati nelle attività operative — nelle case per ferie degli istituti religiosi, nei conventi e nei santuari, nella gestione dei beni culturali ecclesiastici, nell'organizzazione dei viaggi — sia nelle attività ordinarie che in occasione di un mega evento come il Grande Giubileo del 2000.

Questo è uno dei motivi che spiegano perché non si è costituito a Roma, in occasione del Giubileo, un *sistema del turismo religioso* capace di integrare a livello di offerta i beni culturali ecclesiastici, l'artigianato artistico, gli eventi, la ristorazione, le strutture ricettive extralberghiere o «non convenzionali». Infatti, rispetto alle aspettative, non sono sorte molte aziende e non si sono affermate nuove professioni operanti a livello interorganizzativo per progettare e gestire servizi innovativi nella valorizzazione dei giacimenti culturali e gastronomici in connessione con le strutture ricettive. Queste risorse, sedimentate nella memoria collettiva e scampate come preziosi relitti all'urbanesimo moderno, conservano a Roma il suo *genius*

\* Università di Milano Bicocca, dove insegna Sociologia del Turismo.

loci e le conferiscono una dotazione fattoriale eccezionale, tale da essere considerate potenzialità ancora inesprese per l'assenza di un sistema del turismo religioso.

1.2 - *Il metodo*. La preparazione del Giubileo in funzione dell'accoglienza dei visitatori ha visto un vasto dibattito pubblico sui rapporti tra turismo e pellegrinaggio condotto sul piano delle *politiche urbane*, in particolare sui modelli di organizzazione delle strutture ricettive e della mobilità territoriale a Roma (Costa; 2000b; Pipan, 2000) ma senza integrazione con gli studi socio-antropologici.

Questo articolo sviluppa un approccio socio-antropologico per comprendere «chi» è il turista e «chi» è il pellegrino allo scopo di documentare che tra turista e pellegrino vi è *continuità e contiguità* di ruoli e non *divergenza*, intesa come contrapposizione, né *convergenza*, intesa come sostituzione del pellegrino da parte del turista all'interno di un processo di ricostruzione del sacro con materiali della società secolarizzata. E si evidenzierà che ai margini tra alcuni tipi particolari di turisti e alcuni tipi pellegrini si è formato un viaggiatore definito *turista religioso*, che assorbe alcuni elementi di ciascuno dei due ruoli di viaggiatore. Le fonti scientifiche consistono nella letteratura scientifica internazionale riguardante le connessioni tra turismo e religione. A tal fine, si riprenderà il dibattito sul *centro*, così come è stato trattato:

— nella psicologia turistica: le figure psico-centriche e allo-centriche di Plog, (1974), le personalità de-centrate in *fuga* dalla città di residenza perché non rompono solo la routine per ri-crearsi ma cercano, attraverso il viaggio, di rimediare a una crisi *esistenziale* (Rojek, 1993; 1995; già Kelly, 1987 e Costa, 1993);

— nell'antropologia sociale e culturale: le definizioni di centri religiosi distinti in *elettivi e prescrittivi* (i primi sono liberamente scelti, i secondi condizionati e/o imposti dalla tradizione), *con-centrici e ex-centrici* (i primi intensificano l'appartenenza istituzionale, i secondi sono «fuori da qui» e celebrano lo scambio con l'esterno), e sviluppatisi in rapporto all'«*altro*» e all'«*altrove*» (il primo è il fondamento del sacro, il secondo è il luogo da cui si è richiamati) e alle geografie mitiche (Eliade, 1969; Turner, 1973; Turner e Turner, 1978; Hitrec, 1991; Cohen, 1992b, 1995-1996, 2000, p.438; Cohen, Ben-Yehuda, Aviad, 1987; Savelli, 1993; Selwyn, 1996; Vukonic, 1997, 2000, pp.497-500);

— nella sociologia economica e politica dello spazio turistico inserito nelle logiche del *potere*: la classica dinamica centro produttivo e consumi nelle periferie del piacere (Turner e Ash, 1975; Wall, 2000), con rinvii alle tematiche macrosociologiche sul potere religioso o politico «concentrato» in riti istituzionali che lo rinnovano creando una tradizione, ovvero il consenso attraverso il tempo (Shils, 1984; Bernardi, 1997). I riti possono celebrare sia un potere economico o politico che un potere religioso.

Infine, le categorie analitiche della ricerca socio-antropologica vengono utilizzate come strumenti di analisi per spiegare le immagini ecclesiastiche dell'accoglienza giubilare e per chiarire il senso di alcune pratiche spa-

ziali contrarie al turismo religioso. Infatti, evidenzieremo che la *teoria della divergenza-contrapposizione* tra turista e pellegrino ha guidato gli orientamenti dell'élite ecclesiastica con conseguenze inintenzionali sulla secolarizzazione dell'ospitalità organizzata dagli istituti religiosi, accentuandone l'omologazione sociale e culturale con gli alberghi e con le professioni del turismo convenzionale.

## 2 - Il turista e il pellegrino: Teoria della divergenza

Questa è la posizione più diffusa e consolidata all'interno dei documenti ufficiali delle religioni e delle stesse istituzioni culturali secolari. Essa è alimentata anche da alcune teorie sociali inerenti il rapporto tra turismo e religione.

Non riguarda soltanto l'eventuale *discontinuità storica* tra il pellegrinaggio medievale, basato su una concezione olistica della società, e i viaggi di scoperta, basati sul «disincanto» della società in funzione della libera ricerca e dell'«istinto esplorativo». Riguarda anche, e soprattutto, la società contemporanea. Essa mette in evidenza che il turista di massa è di «rango inferiore» rispetto sia al viaggiatore del Grand Tour (cfr. Turner e Ash, 1975, p. 137) che al pellegrino tradizionale (cfr. Scarvaglieri, 1987; 1999, ma anche Bauman, 1999, pp. 44-46) o al pellegrino medievale (Ferrarotti, 1997): al turista manca una profonda ricerca «spirituale», che caratterizza invece l'intellettuale del Sette-Ottocento sul piano secolare e il pellegrino tradizionale o medievale sul piano religioso.

Per Bauman, il turista è il viaggiatore che, a differenza del pellegrino, e in similitudine al *flâneur* bighellone o al disperato vagabondo o al giocatore, testimonia un macro-trend nell'economia e nella cultura postmoderna: la frammentarietà, la discontinuità e la superficialità dei contatti dominati dal dovere di agire «ora» e di sperimentare piaceri immediati, senza differimenti. Invece il pellegrino ha una strategia volta a costruire una identità. Di qui una sorta di passaggio epocale dal pellegrino al turista.

Gli elementi di diversità tra turista e pellegrino sono più importanti e significativi delle similitudini. Scrive Scarvaglieri (1999):

«I vari aspetti simili non portano all'identificazione tra due fenomeni intenzionali in quanto, oltre alle somiglianze nelle finalità e nella processualità di attuazione, risulta differente la portata ontologica del rispettivo contenuto» (p. 107).

Anche Ferrarotti (1998) condivide questo punto di vista e, parlando degli «affari» del Giubileo, scrive:

«Di fronte a queste contaminazioni, è facilmente intuibile lo scandalo del vero credente. La mente corre subito a Cristo che scaccia, con violenza, i mercanti del tempio» (p. 234).

Tale impostazione è analitica e normativa, non è un semplice lamento: tende ad auspicare che il turista di massa (l'«orda d'oro» di Turner e Ash) possa trasformarsi in «altro da sé», in viaggiatore consapevole o in pellegrino religioso. Di conseguenza, è prudente sulle recenti tendenze all'*ibridazione*

*dazione* tra turismo e cultura e tra turismo e religione, avviate anche in Italia nel corso degli anni novanta con provvedimenti legislativi volti a valorizzare la fruizione dei siti archeologici e dei beni culturali di proprietà statale o ecclesiastica.

I due ruoli sono divergenti e non vi possono essere contatti tra la «serietà» e la «solennità» del viaggiatore o del pellegrino e la «frivolezza» del turista (in generale sul rapporto tra religione e turismo cfr. Vukonic, 1997; 2000, pp. 497-500). Pertanto anche l'espressione *turismo religioso* (Aa. Vv. 1990; Aa 1993; Hitrec 1991, Mazza, 1993; Costa 1995; Vukonic 1997) è sospetta.

L'insistenza da parte delle massime autorità ecclesiastiche, durante la preparazione del Grande Giubileo del 2000, nel marcare la differenza tra pellegrinaggio e turismo e l'uso molto marginale dell'espressione *turismo religioso* — come ambito di progettazione e realizzazione di iniziative pastorali dedicate a modalità specificatamente religiose di organizzare l'accoglienza e la comunicazione turistica dei beni culturali ecclesiastici per un target di «indifferenti» o di tiepidi verso il messaggio cristiano — è la conseguenza di questa impostazione socio-antropologica.

Anche se nei documenti ufficiali della Chiesa si riconosce il fenomeno e il mercato è presidiato da operatori turistici riconducibili alle istituzioni religiose, sia ordini religiosi che parrocchie e vescovati, il turismo religioso è stato riconosciuto ma non promosso durante la preparazione del Giubileo (Costa, 2000, a,b).

La teoria della divergenza ha sottolineato che il viaggio a Roma è un viaggio al «centro» religioso del cattolicesimo, in cui si concentra l'adesione istituzionale (si pensi alla giornata mondiale della gioventù di fine agosto) o il dialogo ex-centricò (si pensi ad esempio all'ecumenismo). Roma è, seppur momentaneamente, il «centro del mondo» nell'accezione di Mircea Eliade, cioè la fonte unica della verità, un luogo trasfigurato in magnete. L'agire turistico di qualsiasi tipo è perciò inappropriato e da sanzionare negativamente.

### 3 - Teoria della convergenza

Questa è la teoria più recente, meno diffusa e più controversa. Può essere distinta in due sotto-tesi: la convergenza in quanto *similitudine* tra i due ruoli allo scopo di evidenziare che il turista è anche una persona morale e non soltanto un consumatore; e come *sostituzione* del ruolo del pellegrino da parte del turista, la tesi maggiormente criticata dai teorici della divergenza.

Derivata fondamentalmente da MacCannell (1976) e Graburn (1977), è stata sviluppata con ricerche empiriche e riflessioni teoriche da molti studiosi di lingua inglese su varie riviste, in particolare sugli «Annals of tourism research». Il dibattito è in corso (cfr. ad esempio, Fladmark, 1998).

La teoria sostiene con un'ardita metafora che il turista è un «pellegrino della modernità». Essa però *non* ha lo scopo di mostrare la *fine* del

pellegrino religioso sostituito dal turista secolarizzato, anche se Graburn non è chiaro su questo punto. Piuttosto, ha cercato di dimostrare che il turista non è necessariamente banale, frivolo e superficiale o un mero consumatore, ma appartiene alle «persone morali», che generano sogni, speranze, illusioni, miti, e perciò *converge* verso il ruolo di pellegrino. I valori della società ad economia avanzata hanno una loro spiritualità e non rappresentano una società desacralizzata, come sostenuto dai teorici della città secolare e del definitivo disincanto del mondo.

Il turista, come altri viaggiatori del passato e del presente, va alla ricerca di un *centro* e di un *altrove* «fuori da qui» (Cfr. Cohen 1992a; Savelli 1993); segue i classici step di un rito di passaggio (separazione, il soggiorno, ri-aggregazione); vuol rigenerare lo spirito immergendosi nella «back region» dell'*autenticità* (MacCannell, 1976); cerca rapporti sinceri e quindi tende a creare comunità anti-strutturali (Turner e Turner, 1978); accede allo straordinario attraverso l'inversione rituale della vita quotidiana, capovolgendo usi e costumi, e distingue tra il tempo profano del lavoro e il tempo straordinario delle vacanze; «deve» partire con periodicità ciclica (Graburn, 1977); venera alcune emergenze architettoniche e artistiche o naturalistiche esaltando lo «sguardo romantico» (cfr. Urry 1990); sfila davanti alle opere d'arte mostrando devozione e partecipando alla costruzione in 5 fasi del «rituale sacralizzato» descritto da MacCannell (1976); utilizza i souvenir come oggetti che trascendono le culture e talvolta trasformano l'abitazione in un pantheon di simboli (Allcock, 1088; Selwyn, 1996); anche i simboli del «paradiso marginale», tipica costruzione mitica dell'immaginario turistico, come l'isola selvaggia o la fusione degli essere umani con il mondo animale, non esprimono soltanto fantasie infantili ma sono costruzioni culturali che utilizzano materiale religioso (Cohen, 1982, a,b; Selwyn, 1996).

Con MacCannell (1976)

«il turismo assorbe qualcuna delle funzioni sociali della religione nel mondo moderno» (...) «il sightseeing è un rituale creato dalla differenziazione della società» (p. 13)

La sistemazione concettuale si è avuta con Edith e Victor Turner (1978):

«il turista è metà pellegrino se il pellegrino è metà turista. Anche quando la gente si immerge nell'anonima folla delle spiagge, sta cercando un modo quasi sacro, spesso simbolico, di stare in comunità, generalmente non disponibile nella vita strutturata dell'ufficio o del negozio. Anche quando gli intellettuali cercano il deserto per la solitudine personale, essi stanno cercando nella materiale molteplicità della natura una risorsa di vita» (p. 20).

Gli autori sostengono che esistono riti secolari «quasi sacri» e non pienamente «sacri» e che il turismo assorbe «qualcuna» delle funzioni sociali della religione e non tutte, per cui non ne è l'equivalente funzionale.

In tale contesto, non viene posto il problema dell'*ibridazione* tra turismo e religione, ma quello di considerare il turista come attore socioculturale trascurato dagli scienziati sociali, in particolare dagli economisti che vedono nel turista soltanto un razionale attore impegnato nella valutazione dei costi e dei benefici, trascurando l'incontro tra culture, la qualità relazionale e le esperienze cognitive di un attore morale che «celebra» apparte-

nenze attraverso la ricerca dell'autenticità e la strutturazione sociale dello sguardo «romantico».

Soltanto in alcune applicazioni del pensiero di Mac Cannell (1976) e di Graburn (1977), *la tesi della convergenza è stata abbinata a quella della sostituzione*, per cui si considera il turista come l'equivalente funzionale del pellegrino religioso: un unico viaggio sacro per due diversi viaggiatori, il turista e il pellegrino, che di fatto si distinguono solo nominalmente (cfr. Allcock, 1991).

Alcuni esempi. Nel turismo si generano miti sotto forma di «paesaggi interiori» che, scolpiti da esperienze personali e da influenze culturali, creano nuovi incantesimi, sogni ad occhi aperti che sono equivalenti ai «paesaggi sacri» pre-moderni (Selwyn, 1996; Tressider, 1999).

Oppure: tutti i mammiferi tendono a trascendere l'esperienza ordinaria attraverso riti che segnano il viaggio e il centro simbolico, per cui turismo e pellegrinaggio hanno una comune radice antropologica nel simbolismo dei mammiferi, e quindi anche i parchi ricreativi disneyani sono un centro del meta-pellegrinaggio delle folle impegnate a celebrare il capitalismo contemporaneo (Moore, 1980). Scrive Moore:

«i centri del pellegrinaggio tradizionale evocavano il soprannaturale, (...) Disneyworld evoca il soprannaturale in un contesto in cui il soprannaturale è stato esiliato» (p. 215) e «Walt Disney è il suo profeta» (p. 216)

La *convergenza*, intesa come sostituzione o scioglimento del pellegrinaggio nel turismo, è presente in autori come Rojek (1993), che ha analizzato il raduno periodico dei fan di Elvis Presley a Greceland come una forma di pellegrinaggio sacro perché

«i turisti sono invitati e rivivere l'esperienza del cantante camminando dove lui ha camminato, sedendo dove lui si è seduto, vedendo ciò che lui ha visto» (p. 143)

Anche Tressider (1999)

«noi possiamo vedere molte località turistiche come un rifugio dalla modernità, in cui possiamo trovare l'organico, il primitivo, l'originale e il sincero. Questi elementi sono paesaggi che possiamo definire sacri» (p. 138).

Anche Adams (1988) sostiene che un rito specifico del tempo libero contemporaneo, la maratona di massa, che si ripete ciclicamente in varie città ad economia avanzata (a New York e a Roma, ad esempio) è una forma di pellegrinaggio successivo alla «morte di Dio». Vi sono tutti gli ingredienti: inversione rituale periodica, mortificazione del corpo attraverso prove di resistenza fisica, abiti speciali, esperienza comunitaria anti-strutturale, volontà di superare i limiti fisici attraverso il rafforzamento del self, ecc.

Molti studi e ricerche raccontano i processi rituali di simbolizzazione espressi dal turismo di massa e dai riti aggregativi dello star system praticati durante il tempo libero utilizzando metafore mutuata dalla sociologia della religione per mostrare forme presunte di ri-sacralizzazione dei luoghi e dei paesaggi. In realtà, ci si limita alle similitudini esterne: il *senso profondo* dei fenomeni non è analizzato. Infatti, il senso religioso del pellegrinaggio è connesso al *senso ultimo* dell'esistenza che il viaggio del turismo di massa non contempla assolutamente perché indifferente al problema, nonostante elementi in comune come il gioco, la ricreazione, l'autenticità (Cohen, 1985;

2000, p. 438). Viene portato avanti anche il parallelismo con la religione intrecciata con la magia del pensiero primitivo perché i riferimenti della comparazione sono quelli del mondo selvaggio e di altre forme elementari di suggestione naturalistica. Questa enfasi oscura l'intuizione delle connessioni, forse più significative, che riguardano le motivazioni *esistenziali*, in particolare la ricerca dell'autenticità.

In ogni caso, è *soltanto* un filone di pensiero, assimilabile alla teoria della convergenza, a sostenere lo scioglimento del pellegrinaggio nel turismo, confondendo le trascendenze secolarizzate dei riti collettivi praticati durante il tempo libero con il pellegrinaggio perché, dal punto di vista metodologico, non tiene a freno il comparativismo *analogico*. Si vuol trovare ciò che vi è di comune sottovalutando le differenze, che sono altrettanto importanti. Infatti, in vari autori la teoria della convergenza agisce senza l'esplicita e potente teorizzazione sociologica di Mac Cannell o di Graburn o il controllato equilibrio di Cohen e porta ad una assimilazione del pellegrinaggio al *turismo religioso* senza particolari riflessioni, lasciandosi trascinare dalle analogie.

La convergenza è presente quando il turismo religioso è considerato un sottotipo del turismo culturale. Il pellegrinaggio scompare come fenomeno socioculturale specifico e si parla indifferentemente dei due fenomeni (cfr. Vukonic, 2000, pp. 497-2000, ma già Allcock, 1991, Hitrec, 1991). È il caso di Rinschede (1992):

«Il turismo religioso è un tipo di turismo in cui i partecipanti sono motivati in parte o esclusivamente da motivazioni religiose. Inteso come una forma separata, deve essere considerato un sottogruppo del turismo culturale» (p. 52).

Con Rinschede il turismo religioso diventa una categoria concettuale per descrivere anche i pellegrinaggi religiosi medievali. In tal modo, non si analizza il turismo religioso come un fenomeno affermatosi in modo specifico durante gli ultimi decenni con le sue regole e procedure di ibridazione consapevole delle sfere del turismo e della religione, come fenomeno *riflessivo* della recente modernità. Tutto il pellegrinaggio diventa turismo religioso. Un'idea condivisa anche da Cardini (1992) che, dopo aver confermato il mischiarsi di sacro e profano, sostiene che la storia del pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme è una «forma di turismo religioso» ante litteram.

La concezione storico-evoluzionistica della sostituzione e del superamento del pellegrino da parte del turista, più che interna alla teoria della convergenza sviluppata da Graburn e dai Turner, andrebbe definita come teoria dell'assimilazione mediante sradicamento del pellegrinaggio dalle pratiche di vita contemporanee. E le critiche di Scarvaglieri (1999) a tale tesi sono ben fondate.

In conclusione, la concezione analogica, spinta alle *estreme conseguenze*, teorizza la sostituzione funzionale del ruolo di pellegrino con quello di turista in due modi:

a) enfatizza le *celebrazioni secolari* del capitalismo più o meno «cari-

smatico» durante i riti del tempo libero, soprattutto sportivi e turistici: queste celebrazioni dell'economia esprimono una domanda di religione fluida e indeterminata. I turisti, gli sportivi, i fan dello spettacolo partecipano a riti collettivi che si svolgono in «centri elettivi», liberamente scelti e privi di tradizione, in cui viene incanalata un'energia emozionale finalizzata a esaltare, in ultima analisi, il mito capitalistico dell'autorealizzazione, del successo, della celebrità, dell'eccellenza individuale;

b) presuppone, dà per scontato che il turismo religioso, inteso come sottotipo del turismo culturale, *assorba* anche il pellegrinaggio perché viviamo in un'epoca secolarizzata in cui non si può non essere che turisti. Di qui l'idea che il turista sia il «pellegrino della modernità», il viaggiatore che porta a casa i souvenir tratti dalle varie tradizioni secolari o religiose per unificare le molteplicità delle differenze dentro il «tempio» della sua dimora, in cui si conservano foto, videotape, oggetti sacri e altri gadget tratti dal supermarket del sacro durante i viaggi compiuti nei centri elettivi e finalizzati a con-centrare a casa anche le esperienze più estreme, excentriche e allocentriche.

I turisti sono i pellegrini della società secolarizzata a larga scala e, tramite i riti turistici, celebrano la società nel suo complesso che, durkheimamente, ha preso il posto di Dio.

#### 4 - Teoria della contiguità o della continuità

4.1. A queste due teorie dominanti, se ne è aggiunta una terza. Quella della contiguità o continuità tra turista e pellegrino, che è vicina alla teoria della convergenza di Graburn (1977) e dei Turner (1978), di cui però non condivide alcuni risultati.

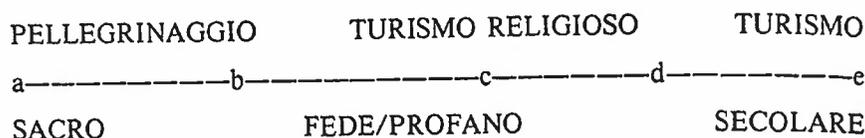
Nasce da alcune osservazioni di Cohen sul turismo come gioco (1985) ed è stata impostata da Valine Smith (1992) e poi ripresa da Costa (1995, ma già nel 1992) e codificata da Cohen (2000).

La teoria della contiguità evidenzia che — oggi, nella società pluralistica — non vi è un *solo tipo* di pellegrino o un *solo tipo* di turista. Non vi sono due categorie sociali o due nuclei esperienziali chiaramente distinti e contrapposti.

Vi sono invece molti tipi di turisti e molti tipi di pellegrini disposti secondo un *continuum sacro-secolare* rilevato dalla Smith (1992). Secondo l'antropologa americana, soltanto il tipo di pellegrino pio e solenne, decisamente contro-culturale, si contrappone a un tipo particolare di turista, quello evasivo-ricreativo, caratterizzato dalla ricerca del mero divertimento. Essi sono i poli opposti di «categorie» alternative di viaggiare, sia sul piano organizzativo che motivazionale:

La diversità è connessa al visibile, cioè alla domanda di riti collettivi che generano simboli dell'identità e dell'appartenenza, e all'*invisibile*, cioè alla domanda solitaria di *scegliere* «che cosa» e «chi» credere, all'opzione soggettiva (vedi figura 1).

Figura 1: il continuum pellegrinaggio-turismo



Secondo il modello della Smith, abbiamo le seguenti tipologie:

- a: pellegrino pio;
- b: più pellegrino che turista;
- c: pellegrino uguale/contiguo al turista;
- d: più turista che pellegrino
- e: turista secolare

Il modello ha il chiaro pregio di evidenziare che non tutti i pellegrini sono degli asceti o degli eremiti impegnati a tempo pieno in una scelta di vita radicale anti-moderna e che non tutti i turisti vivono immersi nel divertimentificio disimpegnato, banale e superficiale. Più in generale, il modello consente di delineare la seguente fenomenologia sociale:

a) *pellegrino pio*. Viaggiatore integralmente religioso. Il luogo in cui si reca in devozione è il «centro del mondo» rilevato da Eliade (1969, 1971) più che il «centro fuori da qui» evidenziato da Turner (1974) e da Turner e Turner (1978). Si pensi al pellegrino tradizionale che si reca in un luogo, sanzionato come sacro dalle istituzioni religiose, perchè *deve* partire, lo sa e lo vuole, è magnetizzato dal sacro, che gli si impone in modo prescrittivo. Oggi, nell'ambito della religione cristiana, può costituire una figura contro-culturale, per cui l'esperienza fondamentale consiste nel modo di viaggiare (ad esempio, va a piedi), e non nella tradizionale prescrittività istituzionale (si pensi ai pellegrini venuti a piedi, re-interpretando la tradizione). Ma può utilizzare anche i servizi della modernità e si avvicina al ruolo di pellegrino moderno. Partecipa ai riti istituzionali della liminalità normata dalle istituzioni religiose. I luoghi sono con-centrici, cioè finalizzati a celebrare la partecipazione a riti definiti e scanditi dall'istituzione religiosa.

b) *più pellegrino che turista*. Viaggiatore prevalentemente religioso con interessi anche turistici. Il luogo in cui si reca è «il centro del mondo», ma esso è stato scelto tra varie opportunità, per cui avrebbe potuto essere non scelto. È il *pellegrino moderno* ben studiato da Post (1994). Le pratiche spaziali religiose sono più numerose di quelle turistiche, decisamente marginali o integrative, e restano quelle che scandiscono il senso liminale del passaggio dalla vita secolare alla pratica religiosa normata dalle istituzioni religiose. Il passaggio dalla vita ordinaria a quella straordinaria è scandito da trasformazioni invisibili, connesse alle tacite esperienze della vita interiore. Osseva Post, studiando i pellegrini olandesi al ritorno da Assisi, che i *diari, più delle preghiere in comune*, sono gli strumenti con cui viene celebrata la trascendenza del self attraverso un rapporto interio-

rizzato con la trascendenza. I giovani che hanno scelto di partecipare alla giornata mondiale della gioventù al di fuori dei canali istituzionali appartengono alla categoria del pellegrinaggio moderno secolare perché hanno scelto di venire attraverso un atto solitario di fede.

c) *pellegrino contiguo o uguale al turista*. È l'area più creativa e ambigua del continuum perché le motivazioni si intrecciano. Il luogo non è il «centro del mondo» ma un «centro fuori da qui», la cui perifericità è la condizione della sua liminalità (Turner, 1973). Esso attrae sia pellegrini religiosi ex-centrici, interessati a esperienze vissute in posti lontani o difficili da raggiungere che viaggiatori allocentrici, interessati al radicalmente altro e a vivere esperienze forti. Mentre la domanda esistenziale del «senso ultimo» della vita è presente nel pellegrino, la ricerca dell'«autenticità» è più presente nel turista. Esso coinvolge anche i viaggi secolari. La ricerca di Acquaviva e Scarsini (1999) sui giovani che frequentano gli ostelli della gioventù dimostra la forte componente *esistenziale* di gruppi giovanili che sostanzialmente non frequentano le parrocchie e che gli autori definiscono come pellegrini sospesi tra «interiorità» e «viaggio culturale», impegnati nella ricerca e nell'esplorazione, cioè in qualcosa di fluido e di indeterminato:

«questi pellegrini possono essere tali soltanto nello spirito, ma anche fisicamente, quando ricerca religiosa e viaggio si sommano e partecipano l'uno dell'altro, coscientemente o incoscientemente» (p. 10).

Le personalità decentrate, che viaggiano alla ricerca di un centro di gravità permanente, sono i turisti esistenziali maggiormente in crisi e l'incontro religioso può costituire una metanoia. Il viaggio si può rivelare un'esperienza drammatica perché fa cambiare abitazione e stile di vita e fa precipitare definitivamente la situazione: tutto ciò è presente nelle «conversioni» occidentali al buddhismo subito dopo l'esperienza pionieristica di John Lennon ma anche in coloro che scelgono di utilizzare i servizi turistici per cambiare vita in un posto remoto e poco accessibile (Cfr. Costa, 1993; Rojeck, 1993; 1995).

Il punto «c» racchiude anche il turismo religioso (vedi più avanti).

d) *più turista che pellegrino*. Il viaggiatore è motivato da esigenze *estetiche* più che esistenziali o religiose. Si reca nei luoghi sacri allo scopo di soddisfare il proprio «sguardo romantico» (cfr. Urry, 1990) attraverso la visione delle opere d'arte o di paesaggi elevati a unici e straordinari, che si «devono» contemplare di persona. La celebrazione dei relictii antichi o degli ambienti naturali, scampati all'urbanesimo moderno sotto forma di capitale culturale pubblicamente esibita tramite competenze estetiche, delinea la figura del turista-pellegrino secolare, che ricostruisce una esperienza quasi-sacra con i simboli dell'eredità culturale e i consumi diventati merce culturale. Le motivazioni religiose sono aggiuntive, integrano quella *estetica*: i luoghi del pellegrinaggio e il pellegrinaggio stesso richiamano lo sguardo turistico e la loro «bellezza» è da immortalare con una macchina fotografica o una videocamera per poter essere esibita come segno-valore di una distinta pratica turistica intellettualizzata. In tale contesto il pellegrinaggio, visualizzato in libri d'arte con tante belle immagini riguardanti il passato e non il presente, per cui il fenomeno non è comunicato per essere

vissuto ma rappresentato, soddisfa la «rampante nostalgia» del passato genericamente inteso all'interno di nuove pratiche di iscrizione (Lowenthal, 1985, ma anche Fladmark, 1998)

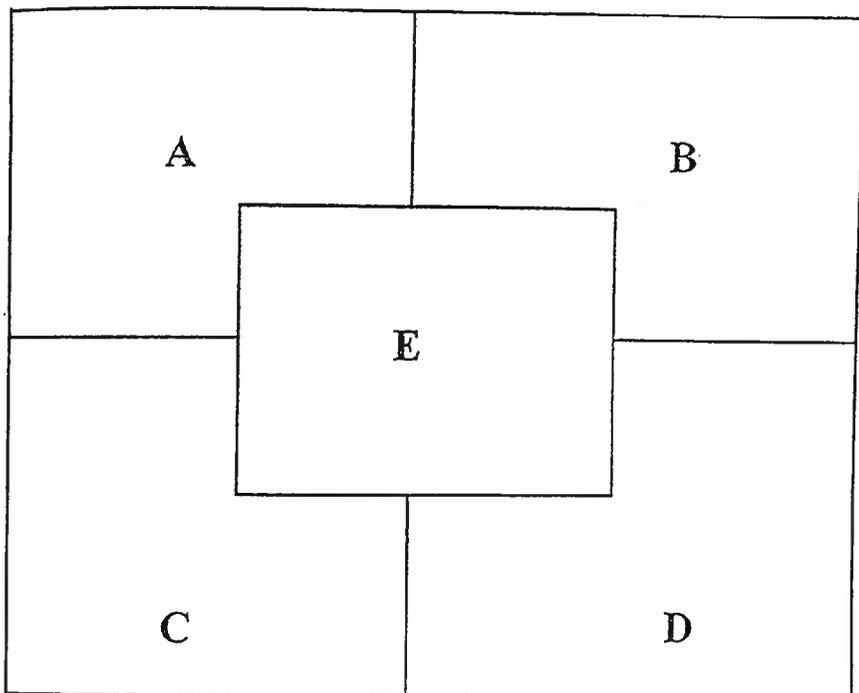
e) il turista ricreativo o evasivo, motivato dal divertimento, del tutto indifferente alla questione.

#### 4.2. Due osservazioni al modello:

a - la Smith, in sintonia con Jackowski (Jackowski e Smith, 1992), rappresenta l'area centrale del «turismo religioso» come un equilibrio perfetto tra i due ruoli. È invece un'area di 'convergenza' in cui si svolgono sia attività di *collaborazione* tra attori sociali e istituzionali che *discorsi in competizione* ed espliciti *conflitti* dovuti a questioni economiche o politiche o morali (Costa, 1995-1996, Vukotic, 1997). Il punto è meramente teorico: il turismo religioso è un'area dinamica in cui anche le teorie del conflitto sociale possono essere applicate per spiegare meglio quello che succede. L'esperienza *comunitaria* è una componente normativa presente a livello di intenzioni e di pratiche sociali, ma sul piano dell'organizzazione dei servizi del turismo religioso, i teorici della divergenza portano avanti il proprio punto di vista con divieti, mostrando così che l'arena è profondamente collegata a logiche di *potere* che competono tra di loro per l'egemonia spaziale, secondo una politica del giusto e dello sbagliato, del lecito e dell'illecito. E tutto ciò costituisce una parziale revisione del pensiero di Turner e Turner (1978): la comunità si costruisce dopo aver superato discorsi in competizione e anche conflitti sociali, non è una spontanea esperienza anti-strutturale (cfr. Eade e Sallnow, 1991; Eade, 1992).

b - la ricerca sociologica di Cohen (1992) e di Vukotic (1997) dimostra che il modello matematico *fuzzy set* è maggiormente adeguato a descrivere le attuali, creative ibridazioni tra turismo e religione e, quindi tra pellegrinaggio e turismo: alcuni elementi, intesi nel senso dell'insiemistica, della domanda di sacro, sono presenti nella domanda di esperienze secolarizzate e viceversa. A tal fine, Cohen (1979) ha evidenziato almeno 5 tipi di turisti (ricreativo, evasivo, esperienziale, sperimentale, esistenziale) e E. Turner (1987, pp. 328-330) almeno tre tipi di pellegrinaggi cristiani (arcaico, medievale o «high-period» e moderno); Scarvaglieri (1999) mette in rilievo la polivalenza del pellegrinaggio.

Figura 2: MODELLO FUZZY SET DELL'INSIEME TURISMO-RELIGIONE



*Legenda:*

- A: ISTITUZIONI RELIGIOSE
- B: BENI CULTURALI
- C: ATTIVITÀ COMMERCIALI
- D: ASSOCIAZIONI DEL NON PROFIT
- E: TURISMO RELIGIOSO

*Nota: Il modello fuzzy set evidenzia che il turismo religioso è un insieme di relazioni che coprono molteplici attività. Di volta in volta, a seconda dei casi e degli stakeholders, prevale un'interpretazione o un punto di vista.*

La figura 2 dimostra che molti sono i modi, nell'epoca attuale, in cui gli elementi di ciascun tipo di viaggio si ibridano a vicenda creando sia esclusioni selettive che collaborazioni e integrazione. Un elemento può appartenere contemporaneamente a più sistemi: il museo diocesano è allo stesso tempo un bene culturale, una risorsa della memoria religiosa, un'attrattiva turistica. Il turismo religioso è un insieme fluido di relazioni come il più generale rapporto tra sacro-pellegrinaggio e profano-turismo.

4.3. Il mixage fra motivazioni sacrali e uso e fruizione del tempo libero è affrontato da Simonicca (1997, pp. 162-169) come specifico aspetto del

turismo religioso, sia per il mondo cristiano che per altre regioni mondiali. Secondo l'autore, questa dimensione si è formata a seguito degli impatti culturali del turismo, secondo dinamiche indotte dal turismo, senza una progettazione da parte delle istituzioni religiose. Questo spontaneismo delle dinamiche economiche e culturali è un po' naif: il turismo religioso è una *consapevole costruzione istituzionale e sociale*, non è la mera «spontanea» mescolanza di mercato e religione. Ha richiesto e richiede un progetto che soddisfa con beni e servizi le esigenze di una domanda specifica di viaggi e, quindi, è soggetto a negoziati e regole. Infatti, in sintonia con Din (1993) e Cohen (1996-1997) si sostiene che l'espressione *turismo religioso* è stata coniata e istituzionalizzata per la prima volta dalla Chiesa cattolica subito dopo il Concilio Vaticano II allo scopo di migliorare la cura pastorale del turismo, soprattutto dal lato dell'offerta, mentre le altre religioni sono ancora imbarazzate dal punto di vista teologico su come orientare queste ibridazioni che, di per sé, non sono significative ma costituiscono soltanto problemi da risolvere (Costa, 2000b).

In sostanza, il turismo religioso nasce come progetto istituzionale finalizzato ad attuare «buone pratiche» di accoglienza. L'espressione si trova codificata nella *Peregrinans in terra* del 1969 e le prime fiere specializzate nel settore, «Itinera», in particolare, svoltesi durante gli anni Novanta, hanno il patrocinio della Cei e vengono attuate con la collaborazione della Confcommercio, l'associazione di rappresentanza delle imprese operanti nel commercio e nel turismo. Il turismo religioso non è allora un settore specifico delle libere dinamiche del mercato turistico, ma un fuzzy set di attività asistematiche di carattere economico e istituzionale.

Scrivono gli organizzatori di Itinera (Anonimo, ma lo scritto è influenzato dalla Cei):

«Il turismo religioso è definibile come turismo devozionale allorchè riguarda pellegrinaggi in luoghi di fede, e come turismo culturale quando riguarda la ricerca delle testimonianze e delle espressioni storico-artistiche della religione» (p. 1).

Il turismo religioso è la sintesi di viaggi tradizionali a santuari e di viaggi culturali orientati, guidati e regolati da organizzazioni religiose o di ispirazione religiosa.

Una definizione più aperta alle esigenze della domanda di viaggi espressa dalla società contemporanea è stata proposta da Costa (1995).

«Il turismo religioso riguarda, contemporaneamente, chi fa un pellegrinaggio e cerca le testimonianze artistiche ed etniche della propria fede, ma anche chi viaggia per conoscere, per apprendere, il senso religioso di opere d'arte e di riti appartenenti ad altre religioni» (p. 122).

Questa impostazione permette di inserire come rilevanti gli *aspetti congnitivi* e di incardinare il turismo religioso alle tematiche attuali del *turismo sostenibile* e ai connessi codici etici e disposizioni normative tendenti a favorire l'incontro tra culture anche attraverso la conoscenza delle diversità religiose. È turista religioso anche il giapponese shintoista che cerca di capire il significato religioso, e non soltanto la cifra stilistica, della Pietà di Michelangelo o le scene della vetrata istoriata di una cattedrale, ma anche il viaggiatore occidentale che cerca di capire i riti induisti e si reca in India

o in Nepal. Infatti, il turismo sostenibile, come ordinatore culturale e politico degli anni '90, favorisce l'intellettualizzazione e la professionalizzazione dei viaggi in funzione di una accentuata riflessività sull'uguaglianza delle culture e sul controllo degli impatti indesiderati del turismo di massa sulle popolazioni locali, favorendo rapporti più sinceri e autentici tra comunità ospitante e visitatori, anche a livello internazionale (cosmopolitismo).

## 5 - Comparazione delle teorie e applicazione al Giubileo

5.1. La teoria della divergenza come contrapposizione è interna agli aspetti istituzionali: tutte le religioni non possono non sviluppare approcci teologico-pastorali volti a trasformare il turista in una figura religiosa riconoscibile e sanzionata dall'istituzione (Cohen, 1996-1997).

Essa si è accentuata con il Giubileo, in un contesto dominato da aspettative apocalittiche sugli impatti ambientali e sociali dei pellegrini o da aspettative di business generico o dal global promo di politica, cultura e gioco sviluppato dall'élite politica locale per far giganteggiare il sindaco di Roma interessato ad avere una visibilità (Costa, 2000, a). La Chiesa ha marcato le distanze da tutto ciò accettando il *rischio* di bloccare la creatività insita nel turismo religioso marginalizzando le regole dettate già con la *Peregrinans in terra* e con le stesse note pastorali degli anni Novanta (Costa, b, 2000). Ha cercato perciò di veicolare la convinzione che vi siano soltanto due possibilità: l'opportunità che il turista diventi pellegrino o il rischio che il pellegrino si commercializzi e diventi turista.

La teoria della *divergenza come contrapposizione*, in sintonia con la teoria della *convergenza come sostituzione*, ha l'effetto di separare le pratiche economiche e sociali dell'accoglienza da qualsiasi etica dell'ospitalità ispirata dalla religione: l'aspetto spirituale ai sacerdoti, l'organizzazione dei servizi ricettivi ai tecnici.

Di qui, ad esempio, il fatto che la carta etica dell'ospitalità, realizzata dal Vicariato di Roma in occasione del Giubileo, non è stata esposta dalle case per ferie degli istituti religiosi: non vi è stata la preparazione necessaria per favorire un « apprendimento organizzativo » delle idee contenute nel documento in quanto l'energia emozionale e cognitiva della Chiesa cattolica si è indirizzata verso il giubileo con-centrico e ex-centrico per rendere il messaggio spirituale chiaro e « puro ». Il Vaticano ha attuato l'idea che tutto il turismo sia da assimilare alla figura del turista *ricreativo-evasivo*. Inutile quindi passare dall'etica religiosa alle « buone pratiche », il settore è giudicato come tecnicamente neutrale.

La « commistione » tra etica religiosa e ospitalità è rimasta perciò marginale, un « rischio » da non correre con interventi diretti.

Di qui, ad esempio, l'insistenza sull'ospitalità gratuita delle famiglie romane per i pellegrini e la freddezza per una formula innovativa, tipica dell'economia sociale, quale il *bed & breakfast*, promosso anche dalle istituzioni politiche locali per rendere Roma una città diffusamente ospitale. Di qui soprattutto la *contraddizione organizzativa* in cui si sono dibattute

le case per ferie degli istituti religiosi: da un lato sono state sollecitate esplicitamente dai vertici del Vicariato di Roma a fornire ospitalità gratuita e dall'altro sono state controllate dallo Stato perché realizzassero servizi costosi di adeguamento delle strutture in funzione della sicurezza degli ospiti con standard alberghieri e quindi all'interno di una logica di mercato. Questa contraddizione viene sciolta dalle strutture più redditizie in funzione del business in termini di liquidazione delle differenze socioculturali con gli alberghi: i responsabili amministrano la struttura ricettiva come veri e propri direttori d'albergo, accogliendo chiunque pur di fare gli affari e non soltanto gli iscritti alle associazioni del non profit.

Proprio perché la teoria della divergenza ha dominato il Giubileo, la Domus Pacis e la Domus Mariae, due delle più importanti «case per ferie» di Roma, sono state date in appalto, durante il 2001, all'Holliday Inn, a una multinazionale alberghiera, a seguito di gara d'appalto che ha premiato il miglior offerente: le cooperative sociali del non profit, promosse da ecclesiastici o dall'associazionismo laico, sono state escluse perché hanno offerto di meno. Si sviluppa ulteriormente l'idea radicalizzatasi durante il Giubileo secondo cui la gestione dell'accoglienza nelle strutture religiose non debba essere ispirata da valori religiosi ma essere uno spazio simile a quello di altre strutture ricettive secolari.

Del resto, il discorso pubblico sul Giubileo è stato incentrato sulla gestione degli impatti ambientali e sociali dei pellegrini attraverso la realizzazione di standard di *sicurezza sui modelli turistici*. Dalla vigilanza sul pullman 64, che collega la Stazione Termini con san Pietro all'adozione del sistema di qualità Hccp per l'igiene nella ristorazione delle case per ferie, all'applicazione della legge 111 sui viaggi «tutto compreso», l'organizzazione dei pellegrini ha mutuato le tecniche turistiche dal *sightseeng* di massa. A livello di accoglienza è stata celebrata l'autoreferenzialità della sicurezza come sinonimo di «buona pratica», come se ci fosse un nemico — il caos delle masse — pronto a minacciare l'ordine con-centrico del grande evento. La «buona pratica» non è connessa all'incontro tra comunità ospitante e visitatore ma principalmente e, in molte circostanze, in modo esclusivo alla creazione dell'ordine sociale come valore in sé.

La città ospitale per motivi religiosi non è entrata nell'agenda dell'accoglienza, non ha lasciato «buone pratiche» da riprodurre in futuro all'interno dei circuiti del turismo religioso. Invece, la Giubileo spa ha tentato di presentarsi come una *learning organization*, cioè come un sistema di esperti o «lavoratori della conoscenza», pronti a restare stabilmente nell'amministrazione pubblica per non disperdere le capacità (presunte) acquisite e gestire così la città turistica del dopo-Giubileo. Mancando il sistema del turismo religioso, difficilmente questa autocandidatura ha possibilità di essere realizzata, a meno che non serva in termini assistenziali come esempio di welfare locale.

5.2. La teoria della *covergenza come sostituzione* è interna al pensiero sociologico e antropologico che tende a evidenziare gli aspetti rituali e celebrativi del turismo contemporaneo allo scopo di mostrare come il turista

sia una persona morale che produce simboli e rappresentazioni e quindi nuove pratiche di relazione e di scambio tra comunità locale e visitatori.

L'«equivalenza funzionale» non spiega il permanere del pellegrinaggio religioso e soprattutto non prende atto che il viaggio del turista *non ha un senso ultimo*, egli reinventa «paradisi marginali» e «centri del mondo» soltanto per *gioco*: questi discorsi possono essere vicini al più a una «teologia del come se» (Cohen, 1985).

La teoria della sostituzione corre il *rischio* di escludere il pellegrino come viaggiatore particolare, accettando le semplificazioni correnti degli operatori del settore: *tutto è turismo e il pellegrinaggio è un residuo del passato*. E ciò contrasta con quanto si è verificato durante l'Anno Santo.

Certo, molti albergatori romani sono soddisfatti del Giubileo perché l'evento, dopo i primi mesi in cui le presenze sono diminuite, non ha inciso sulla clientela dei *metropolitan business men* e sul turismo culturale con forti capacità di spesa proveniente dagli Usa e dal Giappone che risultano essere ai primi posti a consuntivo (è difficile pensare che i giapponesi shintoisti siano diventati ferventi fedeli del Giubileo...). Tuttavia, occorre tenere a freno le metafore e disaggregare i dati con serietà: i pellegrini religiosi sono arrivati ma hanno assunto il valore anti-turistico voluto dal Vaticano. Essi si trovano soprattutto fuori dagli alberghi, nelle case per ferie, nelle parrocchie sommariaemente attrezzate, nelle case private senza bed & breakfast, tra i *daytrippers*.

I pellegrini sono le migliaia di persone venute a piedi, percorrendo alcune vie romee indicate fra l'altro anche dalla legge di finanziamento degli itinerari fuori del Lazio: hanno alloggiato nelle parrocchie o in case private, trasformando un progetto del turismo culturale in pratica esistenziale, in ricerca convinta di un'autenticità religiosa che i progettisti delle vie romee pensavano di risolvere in mero business editoriale o urbanistico (Costa, 2000a). I pellegrini sono anche i volontari venuti da varie città italiane e dall'estero che hanno dormito nelle caserme e hanno cercato di svolgere la loro attività di cooperatori per coscienza. I pellegrini sono coloro che sono venuti magari solo per mezza giornata per la celebrazione di uno specifico evento e poi sono ripartiti di notte. I pellegrini sono soprattutto i papa-boys della Giornata mondiale della gioventù.

Che il pellegrinaggio si sia commercializzato è un trend, che il pellegrinaggio anti-turistico, voluto e costruito dalle autorità religiose, sia inesistente va contro l'evidenza. Più che di sostituzione, occorre parlare di rivitalizzazione del pellegrinaggio come fenomeno contro-culturale.

5.3. La teoria della *continuità e della contiguità* nasce dalle pratiche di *intellettualizzazione* presenti nelle attività di intermediazione tra comunità ospitante e visitatori. Sul piano organizzativo ha cercato di incidere sulla qualità delle figure professionali come le guide turistiche e i direttori di «case per ferie» o di gestori dei musei diocesani allo scopo di soddisfare le diversificate esigenze di potenziali utenti, che vanno dai pellegrini religiosi in senso stretto ai turisti religiosi, ai turisti-esteti fino agli stessi ricreativi,

apparentemente indifferenti al sacro, con cui la Chiesa dialoga tramite gli uffici della pastorale del turismo.

La teoria evidenzia la presenza

— di un *capitale sociale*, cioè un mix creativo di relazioni sociali ispirate anche all'economia sociale e alla fiducia nella collaborazione con i laici nella gestione dei beni culturali con finalità molteplici, anche economiche (in generale, cfr. Fiorentini e Slavazza, 1998, sull'istituzione religiosa come «azienda non profit»);

— di un *capitale culturale*, cioè un insieme di conoscenze teoriche e di competenze professionali utili all'attività di evangelizzazione dei luoghi del consumo. Intellettualizzazione, professionalizzazione e cosmopolitismo sono i referenti della teoria.

Anch'essa ha i suoi rischi, corre il *rischio* dell'ibridazione e delle commistioni post-moderne degli stili argomentativi e delle interpretazioni culturali. Vediamo perché.

La teoria della *continuità e della contiguità* è prevalente negli ambienti economico-sociali più avanzati in funzione del *turismo sostenibile*, soprattutto tra i teorici del fatto che la religione è diventata anch'essa una delle opzioni tra cui *scegliere*.

Alcune caratteristiche del turismo religioso, soprattutto internazionale e interculturale (ad esempio, la comprensione del significato religioso di un'opera d'arte, e non soltanto il significato storico e artistico-architettonico) sono in sintonia con i valori post-consumistici del turismo di massa e alimentano l'ordinatore culturale del turismo consapevole, responsabile, incentrato sull'incontro con le culture locali e il rispetto neo-romantico della biodiversità e delle specifiche culture. Anche il turismo religioso è quindi «knowledge-based tourism» (Jackowski e Smith, 1992). Di qui, ad esempio, la collaborazione ex-centrica dei missionari con coloro che utilizzano le ferie per attività solidaristiche nel terzo mondo, in «centri fuori da qui», in luoghi diventati «centri elettivi» del turismo responsabile e relazionale attraverso i canali religiosi (Fazzini, 1997).

Dal punto di vista della teoria della continuità, c'è obbligatorietà normativa perché il viaggiatore venuto a Roma durante l'anno santo si approssimi al modello ideale del pellegrino, ma non automatica *gerarchizzazione* dei ruoli. Non è necessario che il viaggiatore diventi un pellegrino concentrico.

La guida ufficiale del Giubileo, «Pellegrini a Roma-Pellegrini in preghiera», si compone infatti di un unico volume separato in due parti: la prima si rivolge al turista religioso presentando il significato religioso delle opere d'arte e dei monumenti presenti a Roma, completando la comprensione storico-artistica dei luoghi e il senso cognitivo-esistenziale della visita, e può essere definita perciò ex-centrica; la seconda è un libro di preghiere e ha il compito di intensificare la fede con il momento orante, e può essere definita con-centrica. L'utente della guida acquista a basso costo — solo 8 mila lire — entrambi i volumetti, che sono cellophanati proprio per dare il senso dell'unicità, ma può utilizzare di più il primo o il secondo, dipende dal suo grado di coinvolgimento *esistenziale e dal capitale sociale e cultura-*

le di cui è in possesso. Poiché la guida è diventata un evento mediatico (cambiata la copertina, è stata distribuita in allegato al settimanale «Famiglia cristiana») e poco utilizzata come strumento di accoglienza e personalizzazione dalle case per ferie e molto poco dalle guide turistiche professionali, si può sostenere che la teoria della continuità è stata poco praticata a livello di pratiche relazionali dell'accoglienza.

Questa teoria consente di interpretare alcuni aspetti religiosi in modo innovativo, raggruppandoli all'interno di alcune sub-tipologie:

a) si è avuto *turismo religioso concentrico* quando i gruppi in visita alle basiliche si sono interrogati sul significato delle opere d'arte senza svolgere un ruolo attivo: non si sono confessati, non sono andati in piazza san Pietro a pregare con il papa, ecc.

b) si è avuto un *pellegrinaggio concentrico* quando i gruppi hanno partecipato a uno dei riti previsti dal programma ufficiale e hanno risposto consapevolmente all'appello del papa svolgendo un ruolo attivo all'interno dei riti sanzionati dall'istituzione. Il ruolo turistico può essere inesistente: si pensi ai *daytrippers*, ai viaggiatori che sono venuti a Roma per vivere un vento speciale come la beatificazione di un santo o per intensificare l'adesione a una corporazione professionale o a una diocesi.

In questi due casi, soprattutto nel secondo, Roma corrisponde, seppur momentaneamente più al «centro del mondo» di Eliade che al «centro fuori da qui» di Turner;

c) si è avuto *turismo religioso ex-centrico* quando il simbolismo cristiano di un evento o di un'opera d'arte è comunicato con successo ad amici indifferenti o desacralizzati: si tratta di uno scambio culturale bidirezionale fondato sull'ascolto reciproco e sul transfert all'interno dell'altro da sé;

d) si è avuto *pellegrinaggio ex-centrico* quando si è prolungato il viaggio ad Assisi o a Gerusalemme. Roma, seppur momentaneamente, perde il suo magnetismo e diventa la tappa di un itinerario.

In questi ultimi due casi, soprattutto nel secondo, Roma è più il «centro fuori da qui» di Turner e non «il centro del mondo» di Turner.

## 6 - Conclusione

6.1. La teoria della contiguità e della continuità ha una potenza esplicativa di gran lunga superiore alle altre due teorie. Essa però è stata poco applicata durante il Giubileo a livello di politiche pubbliche e di pratiche dell'accoglienza controllabili e verificabili. Non ha fatto parte di una *speciale* pianificazione economica, sociale e territoriale della città di Roma.

Non è stata sviluppata e applicata perché non vi è stata una direzione spirituale e politica finalizzata a gestire le interdipendenze settoriali tra esperienza religiosa, strutture ricettive extralberghiere e beni culturali ecclesiastici. Essa richiede infatti specifiche attività di regolazione e di collaborazione su scala locale che non coincidono con le norme etiche dedotte dalla religione sebbene non possa prescindere da un orientamento intellettuale e culturale basato sui valori sociali e territoriali dell'accoglienza religiosamente motivata.

Si pensi al cosiddetto ticket nelle chiese, alla commercializzazione dell'artigianato sacro maggiormente collegato all'autenticità dei luoghi, alla rivitalizzazione di ricette enogastronomiche e all'erboristeria, alle cooperative di gestione delle chiese chiuse, alla figura professionale della guida specializzata in turismo religioso, ecc. Soltanto se si ha fiducia istituzionale (nella Chiesa e da parte della Chiesa) e interpersonale tra i vari *stakeholders* impegnati nell'avviare attività liminali, ai margini tra economia turistica e organizzazione ecclesiale, lo spazio del turismo religioso è creativo e favorisce l'incontro tra comunità ospitante e visitatori. Il denaro ha uno scopo solidaristico connesso a servizi intellettualizzati effettivamente prestati e alla conservazione di beni culturali in abbandono o sconosciuti attraverso gli introiti turistici. Il denaro ha una funzione sociale all'interno della politica dell'offerta turistica incentrata sulla comunità locale.

Mancando i requisiti del capitale sociale e culturale, le pratiche spaziali del turismo religioso sono state frammentarie e marginali.

6.2. La teoria della contrapposizione tra pellegrinaggio e turismo è stata rivitalizzata dalle élite ecclesiastiche per separare, a livello di discorso pubblico, la religione dal turismo e dalle attività economiche ad esso connesse.

Essa ha avuto la funzione di ridurre in via precauzionale i rischi d'immagine connessi all'innovazione nella strutturazione inter-organizzativa degli spazi di accoglienza a livello territoriale e soprattutto ha favorito rendite di posizione e accomodamenti sul piano gestionale.

In tal modo, si è sanzionato il gap di fiducia istituzionale e interpersonale tra l'élite ecclesiastica che opera nella Chiesa e i fornitori di beni e servizi. I pochi sacerdoti o suore particolarmente votati alla gestione operano in modo individualistico proprio perché non c'è scambio di informazioni, se non limitatamente alle questioni fiscali e amministrative attraverso il Cnec (Consiglio nazionale economisti cattolici).

Le attività commerciali vengono affidate a operatori che agiscono in funzione del marketing management turistico senza riferimenti al non profit e all'economia sociale di mercato e alla collaborazione interorganizzativa sul territorio. E meno che mai rispetto ai codici etici del turismo sostenibile che la Chiesa cattolica ha contribuito a sviluppare con la *Peregrinans in terra* già nel 1969 (Costa, 2000, b). Di conseguenza, ad esempio, è capitato spesso che una casa per ferie era piena mentre quella accanto semivuota e non si è consolidata una professionalità di guida turistica specializzata in interpretazioni corrette del significato religioso di un'opera d'arte o di una vetrata istoriata, i cui racconti fanno fatica a capire perfino i sacerdoti.

Del resto il denaro o l'aspettativa del denaro ha condizionato i rapporti tra le persone a livello di accoglienza, in un contesto non soggetto a regolazione ma a esclusione formale, senza sanzioni però per chi ha trasgredito la regola della contrapposizione tra sacro e profano: si è andati dalla cessione supercommercializzata del «logo» del Giubileo all'esclusione di cooperative sociali o di piccole aziende interessate a mettere in rete i servizi di accoglienza in funzione della sostenibilità locale; si è favorito

il volontariato, che ha il vantaggio di fornire un servizio gratuitamente ma anche l'effetto di non stabilizzarlo, ma contemporaneamente si è cercato di blindare, senza riuscirci, i servizi di accoglienza con una «carta del pellegrino» allo scopo di centralizzare i profitti dell'incoming.

L'esperienza dell'autenticità è stata affidata esclusivamente alle pratiche contro-culturali dei romei e dei papa boys che hanno testimoniato il loro pellegrinaggio con i segni-valore della povertà e dell'assenza dei moderni confort e perfino con la sfida alla sicurezza personale. Questa pratica spaziale ha creato l'immagine complessiva dell'accoglienza giubilare mettendo in secondo piano le contraddizioni sociali e territoriali causate dalla stessa teoria della divergenza.

Il turista esistenziale excentrico — il segmento intellettualizzato della domanda turistica internazionale che costituisce il nuovo ceto medio contiguo al pellegrino moderno di Post (1994) — non è stato mai un interlocutore a cui rivolgere la comunicazione istituzionale dell'accoglienza giubilare perché tutto l'agire turistico è stato, a livello di discorsi pubblici, assimilato alle deresponsabilizzanti attività ricreative del turismo di massa espresso dalla società dei consumi.

Le citate dinamiche socioculturali spiegano perché, durante e dopo il Giubileo, non si è costituito un *sistema territoriale* del turismo religioso, in cui vi è frequenza e regolarità di scambi culturali ed economici tra operatori intellettualizzati e professionalizzati, cioè quella fiducia interpersonale e istituzionale che è il presupposto per praticare qualsiasi idea di collaborazione inter-organizzativa.

## Bibliografia

- AA.VV. (1990), *Le tourisme religieux*, Espaces, n. 102, febbraio-marzo, pp.3-37.
- AA.VV. (1993), *Le tourisme religieux*, Cahier Espaces, Paris, n. 30, pp. 1-176.
- ACQUAVIVA S., SCARSINI F. (1999), *Giovani sulle strade del terzo millennio. I giovani degli ostelli tra pellegrinaggio interiore e turismo culturale*, Milano, Paoline.
- ADAMS A. (1988), *Leisure's pilgrims*. NY, Washington DC, Pennsylvania free press.
- ALLCOCK J.B. (1988), *Tourism as a sacred journey*, Loisir et Societé, vol. 11, n. 1, pp. 7-29.
- ANONIMO, *Materiale vario della rassegna stampa di Itinera*, Ravenna 1992.
- BAUMAN Z.: (1999), *Da turista a pellegrino*, in BAUMAN Z., *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, pp. 27-54.
- BERNARDI U. (1997), *Del viaggiare*, Milano, F. Angeli.
- CARDINI F. (1992), *Una forma di turismo religioso: storia del pellegrinaggio italiano a Gerusalemme*, in MAZZA C. (a cura di), *Turismo religioso: fede, cultura, istituzioni e vita quotidiana*, Longo, Ravenna, pp. 63-67.
- COHEN E. (1982a), *The pacific islands from utopian myth to consumer product: the disenchantment of Paradise*, Chet, Aix-en-Provence, Serie B, n. 27.
- Id. (1982b), *Marginal Paradises: bungalow tourism on the islands of Southern Thailand*, Annals of Tourism Research, vol. 9, n. 2, pp. 189-228.
- Id. (1985), *Tourism as a play*, Religion, 15, 291-304.
- Id. (1988), *Authenticity and commodization in tourism*, Annals of Tourism Research, vol. 15, n. 3, pp. 371-386.

- Id. (1992a), *Pilgrimage and tourism. Convergence and divergence*, in Morinis A., *Sacred Journey. The anthropology of pilgrimage*, London, Greenwood Press, 44-61.
- Id. (1992 b), *Pilgrimage centers: concentric and excentric*, *Annals of Tourism Research*, vol. 19, n. 1, pp. 33-50.
- Id. (1995-1996), *Turismo e religione. Una prospettiva sociologica*, *Annali italiani del turismo internazionale*, 2, 1, pp. 11-27.
- Id. (2000), *Pilgrim*, in Jafari J., *Encyclopedia of tourism*, Londra, Routledge, p. 438.
- COHEN E., BEN-YEHUDA N., AVIAD J. (1987), *Recentering the world: the quest for elective centers in a secularized universe*, *Sociological Review*, vol. 35, pp. 320-346.
- COSTA N. (1989), *Sociologia del turismo. Interazioni e identità del tempo libero*, Milano, Cooperativa libraria IULM.
- Id. (1992), *Il pellegrino ed il turista: dalla contrapposizione alla continuità del ruolo*, in MAZZA C. (a cura di), *Turismo religioso: fede, cultura, istituzioni e vita quotidiana*, Ravenna, Longo, pp. 69-82.
- Id. (1993), *Decentralized personalities and the search for the good life in the elective centers of the tourism*, in Aa. Vv., *The tourism between tradition and modernity*, Nizza, Actees du colloque internationale de tourism, 27-29 novembre, pp. 417-437.
- Id. (1995), *Il turismo religioso*, *Annali Italiani del turismo internazionale*, 2, 1, 29-48.
- Id. (2000 a), *Le radici cristiane dei codici etici sul turismo*, AA. Vv. *Per un turismo autenticamente umano*, Santarcangelo di Romagna, Fara Editore, pp. 120-141.
- Id. (2000 b), *La politica urbana dei grandi eventi. Il caso del Giubileo*, *Religioni e Società*, 36, 1, 94-103.
- DIN K H (1993) *Religoius tourism*, in KHAN M.A. (a cura di), *Vnr's Enciclopedia of Hospitality and Tourism*, New York, Van R. Nostrand Reinhold, 822-829.
- EADE J., SALLNOW M.J. (1991), *Introduction*, in Eade J. E Sallonow M.J. (a cura di), *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*, Londra, Routledge.
- EADE J. (1992), *Pilgrimage and tourism at Lourdes, France*, *Annals of Tourism Research*, vol. 19, n. 1, pp. 18-32.
- ELIADE M. (1969), *Images and symbols*, New York, Sheed and Ward.
- Id. (1971), *The myth of the eternal return*, Priceton, Princeton University Press.
- FAZZINI G. (a cura di) (1997) *In Punta di piedi. Per un turismo responsabile*, *Mondo e Missione*, a. 23, n. 26, pp. 31-46.
- FERRAROTTI F. (1998), *La scena dei pellegrinaggi medievali e dei vacanzieri di oggi*, in «Lo Spettacolo», XIV, 5, 231-247.
- FIorentINI G. e SLAVAZZA S. (1998), *La Chiesa come azienda non profit*, Milano, Egea.
- FLADMARK J.M. (ed.) (1998), *In search of heritage as pilgrim or tourist?*, Aberdeen, the Robert Gordon University.
- GRABURN N.H. (1977), *Tourism. The sacred journey*, V. Smith, *The anthropology of tourism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 21-36.
- HITREC T. (1991), *Religious tourism: development, characteristics, perspectives*, Chet, Aix-en-Provence, Serie C, n. 164.
- JACKOWSKI A. e SMITH V.L. (1992), *Polish pilgrim-tourists*, *Annals of Tourism Research*, vol. 19, n. 1, pp. 92-106.

- KELLY J.R. (1987), *Freedom to be. A New sociology of leisure*, New York, McMillian.
- LOWENTHAL D., *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MACCANNELL D. (1976), *The tourist: a new theory of leisure class*, New York, Socken Book.
- MAZZA C. (1992), *Turismo religioso. Fede, cultura, istituzioni e vita quotidiana*, Ravenna, Longo.
- MORINIS E.A. (1991), *Journeys to sacred places*, Westport CT., Greenwood Press.
- Id. (1993), *Sacred journeys Anthropology of pilgrimages*, Westport CT., Greenwood Press.
- MOORE D. (1980), *Walt Disney World: bounded ritual space and the playfull pilgrimage center*, Anthropological Quaterly, vol. 53, n. 4, 207-218.
- PIPAN T. (2000), *Emergenza Giubileo*, Il Mulino, n. 388, pp. 296-309.
- PLOG (1974), *Why destination areas rise and fall in popularity*, in Cornell H.A. R., Quaderno 11, nov. Ithaca, New York, 13-16.
- POST P. (1994), *The modern pilgrim. A Study of contemporary pilgrims' accounts*, Ethnologia Europea, 24, 2, pp. 85-100.
- RINSCHÉDE G. (1992), *Forms of religious tourism*, Annals of Tourism Research, vol. 19, n. 1, pp. 51-67.
- ROJEK C. (1993), *Ways of escape. Modern transformations in leisure and travel*, Londra, Routledge.
- Id. (1995), *Decentring leisure. Rethinking leisure theory*, Londra, Sage.
- SAVELLI A. (1993), *Il Centro e l'Altro. Pellegrinaggio, turismo religioso al vaglio delle trasformazioni sociali*, Sociologia Urbana e Rurale, vol. 15, n. 41, pp. 122-144.
- SCARVAGLIERI G. (1987), *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, S. Giovanni Rotondo, Pietrelcina, Ed. Padre Pio da Pietrelcina.
- Id. (1999), *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio*, Milano, Paoline.
- SELWYN T. (1996), *Image. Miths and mith making in tourism*, Londra Wiley.
- SHILS E. (1984), *Centro e periferia*, Morcelliana, Brescia.
- SIMONICCA A. (1997), *Antropologia del turismo*, Roma-Firenze, La Nuova Italia.
- SMITH V. (1992), *Introduction: the quest in guest*, Annals of Tourism Research, vol. 19, n. 1, pp. 18-32.
- TALÉC P. (1993), *Definition du tourisme religieux*, in AA.VV., *Tourisme Religieux*, Cahier Espaces, Parigi, n. 30, pp. 19-23.
- TRESIDDER R. (1999), *Tourism and sacred landscapes*, in CROUCH D. (a cura di), *Leisure/tourism geographies*, Londra, Routledge, pp. 137-148.
- TURNER V., ASH J. (1975), *The golden hordes*, Londra, Constable.
- TURNER V., *The center out there: pilgrim's goal*, History of Religions, vol. 13, n. 22, pp. 191-230.
- TURNER V., TURNER E. (1978), *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*, Oxford, Basil Blackwell.
- TURNER E. (1987), *Pilgrimage*, in ELIADE M., *The encyclopedia of religion*, vol.11, pp. 327-330.
- URRY J. (1990), *The tourist gaze*, Londra, Sage.
- VUKONIC B. (1997), *Tourism and religion*, Londra, Routledge.
- VUCONIC B. (2000), *Religion*, in JAFARI J. (ed.), *Encyclopedia of tourism*, London, Routledge, pp. 497-500.
- WALL G. (2000), *Centre-and periphery*, in JAFARI J. (ed.) op. cit. p. 76.

# I Giubilei degli Olandesi: gli olandesi a Roma per l'Anno Santo 2000. Una cronistoria ragionata<sup>1</sup>

di  
PETER JAN MARGRY \*

## Premessa

Con la lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* papa Giovanni Paolo II ha annunciato nel 1994 il Grande Giubileo dell'anno 2000<sup>2</sup>. Un giubileo che intendeva sottolineare soprattutto l'evento dell'ingresso nel terzo millennio ma che avrebbe dato comunque centralità a temi come l'approfondimento della fede, della riconciliazione, l'ecumenismo e il dialogo con le altre religioni nonché l'approfondimento dell'impegno sociale. Per questo particolare anno giubilare « millenario » le prime stime davano l'arrivo a Roma tra i 40 e i 50 milioni di pellegrini da tutto il mondo<sup>3</sup>. Calcoli del tipo « 1 cattolico su 20 », tuttavia, se si fa eccezione per l'Italia, si sono rivelati un po' troppo ottimisti. Questo almeno per l'Olanda, con la sua variante personale del cattolicesimo<sup>4</sup>. In questa « terra calvinista »

\* Il Dr Peter J. Margry lavora presso l'Onderzoek en documentatie van nederlandse Taal en cultuur.

<sup>1</sup> L'autore ha soggiornato a Roma per motivi di studio dal marzo 2000 al febbraio 2001. Si ringraziano Rud Smit e il dottor Sander Dankelman, all'epoca a Roma, per le loro osservazioni a una precedente versione del presente articolo, la cui realizzazione è stata resa possibile anche grazie al contributo del NWO, « Ente Olandese per la Ricerca Scientifica » e alla collaborazione dell'organizzazione *Cultura Reizen* (I.B. Jorna) di Amsterdam per quanto attiene l'invio di questionari. Un ringraziamento anche a Cecilia Tavanti che ha curato la traduzione del testo in italiano.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio adveniente. Lettera apostolica all'episcopato, al clero e ai fedeli circa la preparazione del Giubileo dell'anno 2000*, Ed. Vaticana, Roma 1994; per la traduzione della lettera in olandese si veda il relativo volumetto nella collana « Kerkelijke documentatie », RKK, Utrecht (febbraio 1995); il Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000, istituito per l'occasione, ha pubblicato dal 1997 anche una rivista tutta dedicata al giubileo: « Tertium Millennium ». Come illustrato nella bolla *Incararnationis Mysterium*, la celebrazione del giubileo ha avuto luogo a Roma e nelle varie chiese locali oltre che in Terra Santa.

<sup>3</sup> Queste erano le previsioni del comune di Roma nel 1995, si veda: *Jubilee ends, appraisals begins*, in « International Herald Tribune, Italy Daily », 6-7 gennaio 2001, p. 3. Fatte le debite proporzioni, per l'Olanda ciò equivarrebbe alla poco realistica cifra di 300.000 pellegrini.

<sup>4</sup> Per alcuni aspetti particolari della storia ecclesiastica e della spiritualità olandese si veda: LUCIANO VACCARO (a cura di), *Storia religiosa di Belgio, Olanda e Lussemburgo, Gaz-*

il cattolico medio non può davvero definirsi entusiasta della Chiesa istituzionale così come opera da Roma. E prova scarsa inclinazione per cerimonie e rituali ai suoi occhi «arcaici» o espressione di una «devozionalità barocca», come la celebrazione di un Anno Santo, il varcare Porte Sante o il confessarsi e lucrare indulgenze<sup>5</sup>.

Ma com'è andato in concreto quest'Anno Santo<sup>6</sup>? Quanti pellegrini (olandesi) si sono fermati in effetti a Roma, come hanno fatto, quali esperienze hanno avuto? L'autore si propone in questa sede di illustrare con una certa coerenza e formulare qualche riflessione sulle varie attività olandesi programmate per l'anno giubilare.

L'anno giubilare 2000 (durato dal 24 dicembre 1999 al 6 gennaio 2001) ha ricevuto un assetto e un'articolazione nuovi rispetto ai giubilei del passato. Oltre alle consuete visite organizzate a livello nazionale, regionale, diocesano e parrocchiale, infatti, il calendario comprendeva soprattutto appuntamenti su base tematica di grandi gruppi di pellegrini. Per fare qualche esempio: il Giubileo dei Bambini (2 gennaio), quello dei Lavoratori (1 maggio), degli Artigiani (20 marzo), del Clero (18 maggio), dei Giornalisti (4 giugno), delle Famiglie (15 ottobre), degli Sportivi (29 ottobre) e quello dei Giovani (15-20 agosto), cui vanno aggiunti anche diversi raduni di grandi dimensioni in occasione di beatificazioni e canonizzazioni<sup>7</sup>. Essendo i raduni tematici di carattere universale ciò significa che nemmeno per

zada, Milano 2000, 2 voll.; per gli avvenimenti degli anni successivi al Concilio Vaticano II si rimanda a: LUCIANA DE VRIES ZANUCCOLI, *Cattolici d'Olanda ai confini della Chiesa di Roma*, Ed. Polistampa, Firenze 2000.

<sup>5</sup> A proposito dell'adeguamento della cultura cattolica a quella protestante nei Paesi Bassi si veda il saggio: *Accomodatie en innovatie met betrekking tot traditionele rituelen. Bedevaarten en processies in de moderne tijd*, in M. VAN UDEN e al. (ed.), *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek*, Gooi & Sticht, Baarn 1995, pp. 168-201. Nel 1996 il Comité olandese 2000 decise ad esempio di «tradurre» i temi proposti da Roma per il giubileo nella situazione olandese, si veda: JAN PEETERS, *Stiltaan bij het Heilig Jaar*, in «Katholiek Nieuwsblad», 6 settembre 1996, p. 11.

<sup>6</sup> Sull'Anno Santo 2000 in generale, è interessante leggere le seguenti riflessioni apparse durante e dopo l'anno giubilare: *Rome: la Bellissima*, in «Le Point», 1456, 11 agosto 2000, p. 83; MARIA I. MACIOTTI, *Giubileo e dintorni*, in «La Critica Sociologica», 134, estate 2000, pp. 89-94; un rapporto dell'Agenzia Romana per la preparazione al Giubileo, 1995-2000. *Cinque anni di attività*, Roma, 19 dicembre 2000; numero tematico *Anno Santo* di «Specchio/La Stampa», 254, 23 dicembre 2000, pp. 50-92; *2000 un anno di cronaca*, supplemento a «Il Tempo», 31 dicembre 2000, pp. 9-15; *2000, Cronache di un anno*, supplemento a «L'Osservatore Romano», 301, 31 dicembre 2000; *Giubileo*, in «La Repubblica», 6 gennaio 2001, pp. 1-4, 14; *Giubileo*, in «Corriere della Sera», 6 gennaio 2001, p. 1, 6-7, 43; *Un bilancio del Giubileo*, in «Famiglia Cristiana», 71, 14 gennaio 2001, pp. 28-33; *Anno Santo. La cronaca del Giubileo 2000*, due numeri speciali di «Famiglia Cristiana», Promedia, Milano 2001. Di natura più formale è il resoconto fornito in *L'Attività della Santa Sede nel 1999*, LED, Città del Vaticano 2000, pp. 744-747 e *L'Attività della Santa Sede nel 2000*, LED, Città del Vaticano 2001, *passim*. Una bibliografia sistematica degli scritti riguardanti l'Anno Santo 2000 è stata pubblicata come fascicolo singolo in «Comunidades. Publicación cuatrimestral de información bibliográfica», 37, maggio-agosto 2000, pp. 1-24.

<sup>7</sup> Per una rassegna completa di tutte le giornate a tema si rimanda ai vari calendari giubilari, ad esempio: *Calendario dell'Anno Santo 2000*, LED, Città del Vaticano 1999, e *Vademecum del Pellegrino*, San Paolo, Milano 1999, pp. 41-56.

l'Olanda era previsto un unico pellegrinaggio nazionale ma che nel corso dell'anno vi sono stati vari pellegrinaggi o giornate speciali di rilievo. Evento «nazionale» culminante della serie di appuntamenti, tuttavia, è stata la «Giornata degli Olandesi» il 7 novembre, festa del santo nazionale vescovo Villibrordo (658-739). La giornata del 7 novembre, nonché gli incontri con i giovani ad agosto e le altre manifestazioni e i pellegrinaggi collegati dell'anno 2000, saranno pertanto descritti qui di seguito come parti integranti di un insieme coerente.

Parlando di Roma e dei suoi anni santi, tuttavia, ai fini di un corretto inquadramento del fenomeno, non si potrà fare a meno di un breve sguardo al passato. Non per la storia in sé e per sé ma soprattutto in quanto entro una prospettiva diacronica emerge con maggiore chiarezza l'identità del «Grande giubileo» del 2000, crediamo utile illustrare in breve il contributo dell'Olanda ai precedenti giubilei del ventesimo secolo.

### Un po' di storia<sup>8</sup>

In effetti è solo dal 1900 — e cioè sei secoli dopo l'indizione del primo Anno Santo nel 1300 — che gli olandesi vanno in gran numero a Roma in occasione dell'anno giubilare<sup>9</sup>. Nei secoli precedenti, infatti, il viaggio era piuttosto frutto di iniziative individuali<sup>10</sup>. L'arrivo di gruppi più nutriti di pellegrini da terre lontane viene facilitato e incoraggiato dalla metà del XIX secolo soprattutto dalla realizzazione di una rete ferroviaria europea. In tal modo il continente risultava considerevolmente «rimpicciolito»

<sup>8</sup> Per la storia dei contatti tra la Chiesa in Olanda e a Roma si rimanda al saggio di M.P.M. MUSKENS, *Op bedevaart, voor studie, voor overleg in Rome. Een geschiedenis, een uitnodiging*, Pontificio Collegio Olandese, Roma 1988, 2ª ed. riv., anche se sugli anni santi (specialmente quelli dei tempi moderni) e sull'Olanda il libro contiene pochi dati. Sull'Anno Santo in generale esistono diversi studi specifici: TOMMASO-MARIA ALFANI, *Istoria degli Anni Santi ecc.*, Gennaro Muzio, Napoli 1725, rist. 1983; M. COLLET, *Traité historique, dogmatique et pratique des indulgences et du Jubilé*, J.F. van Overbeke, Louvain 1775, 2 voll.; HERMANUS SCHMIDT, *Bullarium Anni Sancti*, Pont. Un. Gregoriana, Roma 1949; PIERO BECCHETTI e al. (a cura di), *Dagli anni santi al giubileo del duemila. Storia di un evento in 150 anni di fotografia*, Alinari, Firenze 1996; E.M. JUNG-INGLESSIS, *L'Anno Santo a Roma. La storia e il presente*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1997; MEMMO CAPORILLI, *Dal primo giubileo del 1300 all'Anno Santo del 2000. Storia di 28 ricorrenze giubilari*, G. De Cristofaro ed., s.l. 1998; FRANCESCO GLIGORA, BLAGIA CATANZARO, *Il Giubileo. Segni - simboli - riti*, Armando, Roma 1998; SANTINO SPARTÀ, *Giubileo. Storia, simboli, luoghi*, SEI, s.l. 1999; MARIO D'ONOFRIO (a cura di), *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Electa, Milano 1999; CLAUDIO RENDINA, *Guida insolita ai misteri, alle curiosità, alla storia e ai luoghi di Roma dell'Anno Santo*, Newton Compton, Roma 1999; *Anno Santo. La storia dei giubilei*, tre numeri monografici della rivista «Famiglia Cristiana», Promedia, Milano 2000.

<sup>9</sup> Le ricorrenze giubilari del 1850 e del 1875 passarono quasi in sordina.

<sup>10</sup> Erano spesso singoli o piccole comitive che nel contesto del «Grand Tour» o meno, passavano per Roma, si veda ad esempio: A. FRANK-VAN WESTRIENEN, *De Groote Tour. Tekening van de educatiereis der Nederlanders in de zeventiende eeuw*, NH Uitgeversmaatschappij, Amsterdam 1983, pp. 289-290.

e un viaggio a Roma era ormai alla portata anche del « pellegrino comune »<sup>11</sup>.

I primi tre anni santi del ventesimo secolo, il 1900, 1925 e 1933, comunque, richiamarono un numero tutto sommato ancora modesto di pellegrini olandesi. Si trattava in genere di piccole compagnie di religiosi secolari e regolari e di borghesi benestanti; per dare un'idea, nella settimana del 16 maggio 1900 si riunirono a Roma alcune decine di pellegrini dall'Olanda, tra cui anche l'internunzio papale nei Paesi Bassi. Scopo della visita, consegnare al papa, a nome dell'Olanda cattolica, una « generosa offerta » quale obolo di San Pietro cogliendo l'occasione per fargli dono di una raccolta di magnifiche opere di calligrafia<sup>12</sup>. Secondo le stime nel 1900 andarono a Roma complessivamente 350.000 pellegrini circa<sup>13</sup>.

Nell'anno santo 1925 la compagine dei pellegrini arriva a sfiorare le 600.000 unità tra cui 1428 olandesi in nove pellegrinaggi; si ignora però in che percentuale fossero rappresentati gli olandesi. Comunque sia, per la santificazione del gesuita olandese Petrus Canisius (1521-1597) nella settimana del 21 maggio (festa dell'Ascensione) a Roma erano presenti tutti i vescovi olandesi, un ministro e qualche centinaio di altri olandesi<sup>14</sup>.

Il giubileo del 1950 rappresentò un chiaro momento di svolta nel fenomeno dell'Anno Santo. Le nuove possibilità di circolazione e comunicazione dell'Europa postbellica, migliori e più largamente accessibili, portarono schiere ancora più nutrite di *romei* in Italia. Ciò riguardò senz'altro anche gli olandesi cattolici che nel loro paese stavano vivendo una nuova « grande stagione del cattolicesimo » dopo quella dell'anteguerra. Quell'anno vennero a Roma ben 171 gruppi di pellegrini olandesi, per un totale di 12.738 persone. Secondo i calcoli del *Comité* olandese, nell'insieme, viaggiatori singoli e diversamente organizzati compresi, gli olandesi in visita a Roma erano stati quasi 20.000<sup>15</sup>. Si trattava di quattro diversi « pelle-

<sup>11</sup> I primi pellegrinaggi romani cui parteciparono gruppi più numerosi di cattolici olandesi risalgono al giubileo del 1893, durante il pontificato di Leone XIII; come quel gruppo eterogeneo, composto da un 300 persone, di cui racconta J.R. VAN DER LANS in *Aandenken van de Nederlandsche bedevaart naar Rome ter gelegenheid van het gouden bisschopsfeest van Z.H. paus Leo XIII, 30 april-1893-19 mei. Dagverhaal in brieven*, s.l. 1893, o la compagnia di una cinquantina di terziari francescani per cui si veda: J.E.H. MENTEN, *Bedevaart der Nederlandsche Tertiarissen naar Rome, Assisië, Loreto en Padua*, H. van der Marck, Roermond 1894.

<sup>12</sup> *Cronistoria dell'Anno Santo 1900. I primi sei mesi*, Tip. Vaticana, Roma 1901, pp. 159-160 e 314.

<sup>13</sup> *Anno Santo. La storia dei giubilei*, Speciale Famiglia Cristiana, Roma 2000, vol. 3, p. 6.

<sup>14</sup> Si veda ad esempio il servizio di [G. Hoogewerff], *'t Hoogtepunt van het Jubeljaar*, in « *Het Handelsblad* », giornale della sera del 26 maggio 1925. Molti, a coronamento del pellegrinaggio giubilare, sulla via del ritorno facevano visita alla tomba e alla cappella con la testa di Canisius nella svizzera Friburgo; si veda l'album fotografico: *Gedachtenis aan onze Roomsche reis. Jubeljaar 1925, 12-28 mei*, Verenigde missionarissen, s.l. 1925. Riguardo al numero di pellegrini si veda *Anno Santo. La storia dei giubilei*, Speciale Famiglia Cristiana, Milano 2000, vol. 3, p. 6, conteggio ufficiale: 582.243 persone.

<sup>15</sup> I pellegrini olandesi, giunti a Roma per lo più in treno o in *pullman*, si trattennero per il giubileo in media 4-5 giorni. Tra i 12.738 pellegrini si contavano 557 sacerdoti, 5.836

grinaggi nazionali» e di decine di comitive più piccole che costituivano un campionario dell'Olanda cattolica: organizzazioni studentesche, il gruppo di discussione *Het Probleem* di Oegstgeest, gli scout del Movimento Giovanile Cattolico di Amsterdam, compagnie di militari, l'Unione Cristiani Olandesi, motociclisti, i cattolici della Zelanda, il pellegrinaggio del Twente, gli insegnanti cattolici, eccetera. Poi c'era anche il viaggio-campeggio giubilare promosso da Philips, un'iniziativa legata al « dono nazionale » frutto dei risparmi dell'Olanda cattolica: Radio Anno Santo, una stazione radio dell'azienda elettronica Philips che venne consegnata nelle mani del pontefice Pio XII anche sotto forma di modellino. Rispetto al giubileo precedente il numero dei pellegrini (e turisti) era aumentato di 4 volte, raggiungendo grosso modo i 2,5 milioni <sup>16</sup>.

Ancora diverso il quadro offerto dal giubileo del 1975, tutto incentrato sui temi del « rinnovamento e della riconciliazione ». Un anno santo particolare anche perché costituito in effetti da due anni giubilari. Un anno nazionale, celebrato nei singoli paesi l'anno prima, nel 1974, e quindi il vero e proprio giubileo universale che, come di consueto, fu celebrato a Roma nel 1975 e inoltre fu anche il primo ad essere trasmesso in diretta in mondovisione <sup>17</sup>.

Gli effetti del Concilio Vaticano II sulla vita devozionale dei cattolici olandesi non sembrarono farsi sentire sul viaggio per il giubileo del 1975. Dietro coordinamento del Collegio Olandese vennero in pellegrinaggio a Roma 8171 olandesi mentre un numero analogo la raggiunse per il tramite di organizzazioni di natura religiosa e non solo (francescani, redentoristi, religiosi di Montfort e diverse organizzazioni di viaggi). Sommandovi quelle poche migliaia di pellegrini olandesi giunti individualmente si ottengono circa 20.000 presenze. Una differenza certo irrisoria se si guarda al 1950, relativamente parlando invero un calo rispetto al totale di pellegrini previsto per il 1975 dalle autorità (ecclesiastiche) che era, turisti compresi!, di

uomini e 6.345 donne. L'Ufficio per l'Anno Santo rilasciò ben 15.338 tessere per il viaggio a Roma. Furono pubblicati testi generici quali *Gebedenboek van de pilgrim Heilig Jaar MCML*, Comitato Centrale Anno Santo, Città del Vaticano 1949, e JAN O. SMIT, *Het Zilveren Jubeljaar 1950*, Geert Groote Genootschap, 's-Hertogenbosch 1949, accanto a volumetti più specifici come: *Pelgrimsboekje Rome-reis van de R.K. Universiteit 25 Aug.-8 Sept. 1950*: Centrale Drukkerij, Nijmegen 1950.

<sup>16</sup> Alcune fonti riportano anche cifre come 2,5 e 3,5 milioni (ad es. *Anno Santo. La storia dei giubili*, vol. 3, p. 7) ma i conteggi ufficiali parlano di 1,9 milioni di persone, tra l'altro senza alcuna distinzione tra pellegrini e visitatori qualunque. Che nel totale fossero compresi anche numerosi turisti, comunque, lo prova il fatto che compaiono in quel periodo guide turistiche più o meno professionali.

<sup>17</sup> Questo anno giubilare è stato oggetto di uno studio, che si è avvalso dei dati forniti da 450 questionari circa, condotto dall'antropologo Alphonse Dupront, *Année Sainte 1975, tradition et modernité*, in « Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome 2-4 juin 1983) », École Française, Roma 1984, pp. 333-359. Si veda inoltre: PHILIPPE BOUTRY, DOMINIQUE JULIA, *Une anthropologie religieuse de jubilé. L'Année Sainte d'Alphonse Dupront*, in « Revue d'histoire de l'église de France », 86, 2000, pp. 95-117.

8 milioni circa<sup>18</sup>. Anche in questo giubileo ebbe luogo la beatificazione di un olandese, di Arnold Janssen SVD (1837-1909) per la precisione, ma è lecito dubitare che questo poco noto fondatore dell'ordine Societas Verbi Divini abbia inciso in modo considerevole sulla partecipazione al giubileo.

L'anno santo straordinario della Redenzione, dal 25 marzo 1983 al 22 aprile 1984, richiamò un numero relativamente modesto di pellegrini a Roma. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che questo era stato annunciato con un solo anno d'anticipo e oltretutto era contemplata la possibilità di lucrare l'indulgenza anche nel proprio paese. Da parte olandese per quell'anno non furono promosse iniziative (di pellegrinaggio) particolari.

## Il Grande Giubileo del 2000 nel mondo e nei Paesi Bassi

Diversamente da quanto accaduto nel recente passato, il giubileo del 2000 è stato celebrato nel mondo intero, dunque anche fuori Roma, nel medesimo anno. Il ciclo in realtà non si è svolto sempre e ovunque in modo parallelo: se in Olanda l'Anno Santo ha avuto inizio, come a Roma, alla vigilia di Natale, il 24 dicembre 1999, si è invece concluso già nel giorno dell'Ascensione (1° giugno) e, in una diocesi, a Pentecoste (11 giugno)<sup>19</sup>. In quella metà anno i cattolici olandesi avevano l'opportunità nell'ambito di gruppi diocesani, parrocchiali o di altro genere, di meditare sulla propria fede e rinnovare la propria spiritualità.

L'atto simbolico centrale dell'anno santo, quello che ne sancisce formalmente l'inizio, e cioè l'apertura delle Porte Sante, è stato riproposto anche in Olanda. Per attualizzare anche qui questo diretto riferimento a Cristo nel Vangelo di Giovanni<sup>20</sup>, in una serie di chiese — di solito cattedrali diocesane, basiliche e santuari — sono state aperte le porte con una cerimonia solenne<sup>21</sup>. In questi luoghi il giubileo ha ricevuto ovviamente

<sup>18</sup> Per questi dati si rimanda al dossier sul giubileo nell'archivio del Pontificio Collegio Olandese a Roma; a proposito di quest'anno giubilare si veda anche: J.M. REINBOUD, *Heilig Jaar. De gids voor pelgrims et toeristen langs de paden van het geloof en aan de hand van de geschiedenis*, Gooi & Sticht, Hilversum 1974.

<sup>19</sup> Nella provincia del Limburgo, ad esempio, l'anno giubilare è stato chiuso con una «Giornata delle chiese aperte», cfr. F. VAN GALEN, *Open Kerkendag sloot Jubeljaar 2000 af*, in «De Sleutel», 27, giugno 2000, 8, pp. 14-15.

<sup>20</sup> Giovanni 10: 7-8: «Chi per me passerà, sarà salvo».

<sup>21</sup> Ogni vescovado aveva il compito di dare propri contenuti al giubileo nell'ambito della propria diocesi, si veda JAN PEETERS, *Viering 2000 in Nederland: onzichtbaar katholiek, veilig en vertrouwd*, in «Katholiek Nieuwsblad», 4 giugno 1999, pp. 4-5 e BEN VAN DE VENN, *Blijft het jubeljaar in Nederland een smeulend vuur*, in «Katholiek Nieuwsblad», 5 maggio 2000, pp. 16-17. Nella diocesi di Haarlem, ad esempio, sono state illustrate le motivazioni profonde del giubileo, storia e indulgenze incluse, mentre la cattedrale di S. Bavone e la meta di pellegrinaggio di O.L. Vrouw ter Nood («Nostra Signora del Bisogno»), venivano designati come luoghi dove era possibile lucrare l'indulgenza giubilare, si veda JOZEF M. PUNT, *Het Heilig Jaar 2000*, in «Samen Kerk», dicembre 1999, pp. 8-9. Per mancanza di tempo/denaro il Comité 2000 non ha potuto stilare una relazione di tutte le attività svoltesi in Olanda in relazione al giubileo.

grande risalto, con tanto di stendardi dell'Anno Santo affissi sulle facciate degli edifici, ma altrove nel paese eventuali iniziative dipendevano interamente dall'impegno del parroco locale.

Quasi sempre, a particolari condizioni, è stato possibile lucrare l'indulgenza straordinaria giubilare anche nel proprio paese, dunque senza recarsi necessariamente a Roma<sup>22</sup>. Un dato di fatto che spingeva qualcuno a chiedersi «perché allora proprio a Roma, perché andare alla tomba degli apostoli?». Nella premessa a una delle guide al giubileo in lingua olandese, i cardinali di Belgio e Paesi Bassi hanno dato a nome della Chiesa la seguente risposta:

«Il cristianesimo non è una fede astratta. È una religione incarnata: radicata nell'humus della storia umana, legata indissolubilmente a certi luoghi storici. Per questo diciamo che la Palestrina è una "Terra Santa" e Roma una "Città santa". La manifestazione di Dio non aleggia sopra il mondo, ma è incarnata negli esseri umani e nelle cose. Essa è penetrata nella storia. Per questo di tanto in tanto i cristiani sentono il vivo desiderio di prendere il bordone e mettersi in cammino. La grazia di Dio ha i suoi luoghi di sosta»<sup>23</sup>.

In questa «tradizione» si sono poi inseriti a loro volta, concretamente e simbolicamente, un «Anno Santo» e una «Porta Santa». Così un'esperienza di fede di tipo strumentale-rituale ha potuto essere legata a finalità spirituali.

### Preparativi in comitati

Il 17 luglio 1996 in Olanda venne istituito il *Bisschoppelijk Comité Jubileumjaar 2000*, («Comitato Vescovile Giubileo 2000») sotto la presidenza di Maria Martens<sup>24</sup>. In prima istanza il comitato doveva curare la celebrazione del giubileo nei Paesi Bassi<sup>25</sup> e ciò sotto il motto portante «La fede continua» perché fosse chiaro che la svolta del millennio rappresentava non un punto d'arrivo ma di partenza. Tra gli altri obiettivi vi erano quello di rafforzare la riconoscibilità dei cattolici, di promuovere l'importanza della Chiesa nella *società* e l'integrazione di gruppi costituiti di varia natura nell'Olanda cattolica e infine di promuovere l'ecumenismo

<sup>22</sup> Riguardo all'indulgenza giubilare si veda: *Il dono dell'indulgenza. Sussidio a cura del Comitato Centrale Grande Giubileo Anno Santo 2000*, Ed. Paoline, Roma 1999; JEAN-MARIE GERVAIS, *Giubileo e indulgenza. Alla luce della nuovissima edizione dell'Enchiridion indulgentiarum*, Ancora, Roma 1999.

<sup>23</sup> *Jubileum 2000. Gids voor de Rome pilgrim*, Halewijn, Antwerpen 1999, p. 6.

<sup>24</sup> JAN PEETER, *Stilstaan bij het Heilig Jaar*, in «Katholiek Nieuwsblad», 6 settembre 1996, p. 11.

<sup>25</sup> Si veda EUGÈNE BRUSSEE, *Comité 2000 wil grote groep christenen interesseren voor 2000*, in «Katholiek Nieuwsblad», 8 ottobre 1999, pp. 18-19.

in generale<sup>26</sup>. Il *Comité* pubblicava un bollettino nazionale, «Nieuwsbrief 2000», che in articoli molto diversi dava informazioni sull'argomento pellegrinaggio e sulle attività organizzative<sup>27</sup>. Il tutto per destare l'entusiasmo dei cattolici olandesi per il giubileo, tanto nei Paesi Bassi che a Roma<sup>28</sup>. La peculiare identità cattolica dell'Olanda ha avuto modo di manifestarsi con chiarezza in occasione delle riunioni dei presidenti dei vari comitati nazionali a Roma. La signora Martens risultò infatti essere l'unico rappresentante non religioso e quindi anche l'unica donna. Oltre al comitato nazionale, in ogni vescovado in Olanda era attivo un comitato diocesano, destinato al coordinamento di base delle attività.

Circa l'esito tutto sommato non troppo felice dell'Anno Santo in Olanda, un argomento sul quale non torneremo più in seguito, la posizione della chiesa cattolica è stata inequivocabile. Secondo le conclusioni del *Comité 2000*, a causa di una gestione decentrata e locale l'anno nel complesso è stato poco valorizzato e gli obiettivi sono stati mancati o raggiunti a stento<sup>29</sup>. L'Olanda, si legge, non è più in sintonia con Roma nella prassi religiosa e da qui nascerebbe la difficoltà a interessare veramente la gente. Oltretutto i cattolici olandesi non sembravano al corrente di quanto sarebbe accaduto in concreto in Olanda e a Roma; ai loro occhi la celebrazione del giubileo si sarebbe svolta soprattutto per Roma e per i vescovi, al fine di tenere coesa la chiesa universale<sup>30</sup>. Il cardinale Simonis ha definito le celebrazioni nel Paesi Bassi come un «capitolo molto buio» le cui cause andrebbero cercate in una crisi collettiva dell'individuo, determinata dal benessere economico e da ritmi di vita troppo frenetici che non lasciano spazio alla riflessione né agli interrogativi esistenziali<sup>31</sup>. La scarsa adesione sarebbe da attribuire a suo avviso ancora una volta alla «natura parsimoniosa del popolo olandese». L'unico successo che le celebrazioni per il giubileo possono vantare in Olanda è la Giornata dei conventi aperti (19 marzo) che ha richiamato oltre 50.000 visitatori. All'epoca della creazione del *Comité 2000*, nel 1996, non era ancora previsto alcun pellegrinag-

<sup>26</sup> *Rapport over de viering van het jubileumjaar 2000*, archivio Comité 2000, RKK Utrecht.

<sup>27</sup> Cfr. JAN PEETERS, *Prikkelende première van Comité 2000*, in «Katholiek Nieuwsblad», 3 ottobre 1997, p. 11.

<sup>28</sup> La *Nieuwsbrief 2000*, 1 (1997) - 4 (2000), usciva due volte l'anno. È stato pubblicato anche uno speciale libro liturgico ecumenico: Chr. Fictoor e al. (ed.), *Geloven gaat verder. Liturgie 2000*, Comité 2000, Utrecht 1999, e lo *Stilte-Atlas van Nederland*, Amsterdam 2000.

<sup>29</sup> Maria Martens: «*Er is meer gevoel van eenheid en verbondenheid*», in «Een-twee-  
een», 2001, pp. 111-112. Gli obiettivi comprendevano il rafforzare la riconoscibilità dei cattolici olandesi, promuovere la visibilità della Chiesa nella società e accrescere l'integrazione nell'ambito dell'Olanda cattolica e anche in una più ampia prospettiva ecumenica. Se la celebrazione del giubileo non è riuscita a realizzare l'integrazione dei vari movimenti religiosi — Mariënborg, 8-Mei [«8 Maggio»], CRK [«Contatto Cattolici Romani»], Charismatische Vernieuwing [«Rinnovamento Spirituale»] — è stata invece conseguita una maggiore riconoscibilità e importanza della Chiesa cattolica per la collettività; si veda al proposito *Rapport over de viering van het jubileumjaar 2000*, archivio Comité 2000, RKK Utrecht.

<sup>30</sup> Si veda REX BRICO, *8erop*, in «De Bazuin», dicembre 2000, p. 32.

<sup>31</sup> *Bisshoppen sluiten viering Jubeljaar in Nederland*, in «Een-twee-  
een», 2001, p. 14.

gio collettivo a Roma. All'inizio del 1998, tuttavia, il padre domenicano Tiemen Brouwer, in servizio in Santa Maria Maggiore a Roma, propose di istituire una «Giornata degli Olandesi». L'idea fu abbinata a un vecchio progetto-Roma della Fondazione *Pelgrimage* (gilde olandesi dei tiratori), nato dalla proposta di monsignor Muskens di Breda di andare a Roma nel 2000 tutti in gruppo. Le sue idee furono assembleate nel 1998 in occasione della visita *ad limina* dei vescovi olandesi. Una delegazione di prelati ha poi discusso l'ipotesi di una celebrazione del giubileo specifica per gli olandesi con il pontificio Comitato Centrale 2000, rappresentato in quella circostanza dal segretario generale Crescenzo Sepe<sup>32</sup>. Quale data per l'evento venne subito fissato il 7 novembre, in cui viene commemorato il *dies natalis* di san Villibrordo.

Non solo nei preparativi per i vari pellegrinaggi romani ma nel corso dello stesso anno 2000, il Pontificio Collegio Olandese, sotto la guida del rettore Rud Smit, fu la vera e propria centrale di coordinamento per la Giornata degli Olandesi<sup>33</sup>. Che continuò ovviamente a funzionare da «ambasciata» della provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi nonché come «alloggio per vescovi e sacerdoti» a Roma. In occasione delle Giornate della gioventù qui furono ospitati anche una «centrale operativa» e numerosi giovani.

## I pellegrinaggi tematici

Come si è detto, oltre che dai pellegrinaggi generali, di carattere nazionale, il giubileo 2000 fu caratterizzato in particolare da giornate dedicate a un tema specifico. Certi temi erano per l'Olanda più importanti di altri; si aggiunga, poi, che non tutte le volte veniva inviata una delegazione dall'Olanda; anzi, la presenza di olandesi nelle varie occasioni risultò dipendere in particolare da iniziative individuali e/o spontanee.

Uno dei primi gruppi di olandesi intervenuti per una giornata tematica è stato quello di diaconi permanenti e relative consorti (50 persone in tutto) che festeggiavano il loro giubileo dal 18 al 20 febbraio. Roma aveva fatto esplicita richiesta che in uno degli incontri fosse presente un diacono olandese sposato; fu così possibile per il diacono limburgese Gerard Sars raccontare delle esperienze legate al suo ministero. Il papa esortò i diaconi a divenire «apostoli attivi della nuova evangelizzazione», anche se per questo dovevano patire il «martirio» dell'incomprensione, fenomeno tutt'altro che raro in Olanda<sup>34</sup>. Pur non essendo di per sé una giornata giubilare, Pasqua portò comunque per la quindicesima volta sulla piazza San Pie-

<sup>32</sup> RUD SMITH, *Nederlandse dag in Rome: minipelgrimages in Jubileumjaar*, in «Een-twee-ee», 28, 2000, pp. 294-297.

<sup>33</sup> Per l'organizzazione pratica della Giornata degli Olandesi ne vennero mobilitati due, Sander Dankelman e Alexandeer Evers, che soggiornavano in quel periodo a Roma.

<sup>34</sup> *Permanent diakens vieren jubileumjaar in Rome*, in «Een-twee-ee», 28, 2000, p. 109.

tro fiori dall'Olanda<sup>35</sup>. Fu poi la volta del Giubileo dei Sacerdoti (14-18 maggio), che coincideva con i festeggiamenti per l'ottantesimo compleanno del pontefice. Sui 3000 sacerdoti convenuti per il loro giubileo, quindici erano giunti dai Paesi Bassi, sette solo dal vescovado di Breda<sup>36</sup>. Per quanto riguarda il Giubileo dei Giornalisti, invece, solo la redazione del conservatore «Katholiek Nieuwsblad» al completo è venuta espressamente a Roma dal 1 al 4 giugno, gli altri rappresentanti della stampa olandese, infatti, lavorano già come giornalisti a Roma<sup>37</sup>. Né sono stati dimenticati gli istituti scientifici stranieri presenti a Roma che, nell'ambito del Giubileo degli Scienziati, si sono visti riservare una giornata particolare, il 26 maggio, dove l'Istituto (storico) olandese a Roma era presente con una delegazione di tre persone. Ben 15 tra sacerdoti e docenti del Gran seminario Bovendonk di Breda sono stati nella capitale, in realtà nel quadro della loro formazione, il giorno 17 settembre. Per il Giubileo dei Docenti universitari, l'Olanda si è fatta davvero notare. Il 9 settembre il presidente della Fondazione cattolica Radboud di Nimega, Gerrit Braks e il suo direttore scientifico Wil Derkse fecero dono al papa del volume, curato dalla stessa fondazione, *In quest of humanity in a globalising world*, che raccoglieva i contributi di 22 scienziati per lo più cattolici, di nove università diverse, sulla questione della globalizzazione, uno dei temi del giubileo<sup>38</sup>. La libertà accademica venne tuttavia relativizzata nell'ambito del Giubileo delle Università, allorché emerse che, prima della consegna, il testo del libro sarebbe stato visionato dalla Congregazione per la dottrina della fede<sup>39</sup>.

Il 15 ottobre si è svolto il Giubileo delle Famiglie e per l'Olanda vi

<sup>35</sup> Per certuni il viaggio aveva di certo anche il significato di un pellegrinaggio, Meerens Instituut, questionari Anno Santo 2000. Per questo contributo dell'Olanda si veda inoltre: E. KIECKENS, *Paus bedankt voor de «opluisterende» bloemen*, in «Vakblad voor de bloemisterij», 17, 2000, pp. 14-15.

<sup>36</sup> HANS DE JONG, *Met zeven naar Rome*, in «Bisdomblad Breda», settembre 2000, p. 15.

<sup>37</sup> Riguardo al giubileo si veda: HEDWIG ZEEDUK, *Jubelende journalisten kussen de paus*, in «De journalist», 16 giugno 2000, p. 39 e poi anche ED ARONS, *Pelgrimage voor een ander gebruik van de media*, in «Katholiek Nieuwsblad», 9 giugno 2000 oltre alla serie di articoli pubblicati nel «Katholiek Nieuwsblad» del 16 giugno 2000, pp. 16-26.

<sup>38</sup> La pubblicazione venne avviata e curata dalla Fondazione Radboud: W.F.C.M., Derkse, J.M. van der Lans, S.J.M. Waanders (ed.), *In quest of humanity in a globalising world. Dutch contributions to the Jubilee of Universities in Rome 2000*, Damon, Leende 2000. Riporta le impressioni personali del partecipante Jean-Pierre Wils il *Romeins dagboek*, in «KU-Nieuws», 30, 22 settembre 2000, pp. 8-9. Utile anche guardare alla reazione dei media: E. NAAIJKENS, *Nederlandse wetenschappers debatteren mee in Rome*, in «Brabant's Dagblad», 8 settembre 2000; *Nederlandse hoogleraren gooien in Vaticaan hoge ogen met boek*, in «Eentwee-eeen», 28, 2000, p. 473 e 427. Il dono scatenò anche una piccola ma interessante polemica a proposito di un presunto silenzio degli intellettuali cattolici, nella fattispecie dei professori di Radboud, nel dibattito pubblico in corso in Olanda su questioni cattoliche di principio: HENK RIJKERS, *Stille Roomse wateren*, in «Katholiek Nieuwsblad», 15 settembre 2000, p. 13 e WIL DERKSE, *Stille Roomse wateren?*, in «Katholiek Nieuwsblad», 22 settembre 2000, p. 14 insieme a una breve risposta di Rijkers; segui poi un'altra replica di HEK RIJKERS, *In quest for catholicity in a humanising world*, in «Katholiek Nieuwsblad», 1 dicembre 2000, p. 13.

<sup>39</sup> WIL DERKSE, *Stille Roomse wateren*, in «Katholiek Nieuwsblad», 22 settembre 2000, p. 14.

erano due rappresentanze (gruppi di lavoro diocesani Matrimonio e Famiglia, la Comunità Emmanuel) per un totale di 65 persone tra uomini, donne e bambini. Erano all'incirca 35 i pellegrini del vicariato militare olandese, tra cui cappellani e relativi consorti, presenti il 19 novembre al Giubileo dei Militari e della Polizia. Mentre il 10 dicembre, giornata dedicata ai catechisti diocesani, dall'Olanda giunsero otto delegati.

Come previsto dal programma ufficiale del Comitato Centrale, poi, nel corso dell'anno vi sono state anche altre iniziative di pellegrinaggio dall'Olanda. Tra i più importanti, il pellegrinaggio della diocesi del Limburgo, dal 4 al 10 marzo, cui aderirono ben 209 partecipanti. Mentre ricevevano il saluto del papa durante un'udienza essi intonarono spontaneamente una strofa dell'inno limburgese: «abbiamo sentito i brividi per la commozione» riferì uno dei partecipanti<sup>40</sup>. Nel corso di un'omelia, il vescovo ausiliare che accompagnava il gruppo, monsignor E. de Jong de Roermond, invitò i partecipanti al loro rientro nell'Olanda-Terra di missione a «vivere la vita come missionari»<sup>41</sup>. L'Olanda secolarizzata aveva a suo avviso «bisogno di un'iniezione di fede». Si ricordano qui inoltre alcuni pellegrinaggi organizzati dalle parrocchie, tra cui Denekamp a giugno, la Fondazione *Heilig Land* a novembre e Rosmalen a ottobre<sup>42</sup>. Diversi anche i cori olandesi intervenuti per un'esibizione in occasione del *Iubilaeum in Musica*, per tutti citeremo i *Zangertjes* di Volendam, il coro della cattedrale di S. Bavone ad Haarlem, il *Gregoriaans Studiekoor* e quello Hartebrug di Leida<sup>43</sup>.

Accanto alle tante iniziative promosse dalla Chiesa vi era anche il viaggio organizzato, di carattere spesso religioso-turistico. Andava per la maggiore soprattutto la formula che abbinava spiritualità e cultura, vedi ad esempio i viaggi «francescani» di *Cultura-Reizen* o i *Montfort-Tochten* dei montfortani. Alcuni hanno contattato per l'occasione un partner nel

<sup>40</sup> FRANK CLEVERS, *De eeuwige stad werkt inspirerend*, in «De Sluutel», marzo 2000, p. 10, 16-17.

<sup>41</sup> Theo Schepens della Facoltà di Teologia di Tilburg sostiene che la diffidenza suscitata dal concetto di «missione» non ha motivo di essere e lo considera anzi connesso a «libertà», come un segno distintivo della società moderna. A suo giudizio l'Olanda è tre volte terra di missione: (1) vi si svolge effettivamente un'intensa attività missionaria (2) è infatti una terra ideale per l'attività missionaria (la metà del paese non fa parte di alcuna comunità ecclesiale) e (3) per la cura pastorale il paese comincia a dipendere da altri paesi. Si veda: THEO SCHEPENS, *Missieland*, in «Bisdomblad Breda», giugno 1999, p. 15.

<sup>42</sup> [Denekamp], *Pelgrim in Rome*, in «Katholiek Nieuwsblad», 16 giugno 2000, p. 17; *Parochie Heilig Landstichting trekt in het Heilig Jaar naar de eeuwige stad*, in «Bisdomblad», 25 agosto 2000, p. 7; [Rosmalen], *Op pelgrimstocht naar Rome in het heilig jaar 2000*, in «Bisdomblad», 19 novembre 1999.

<sup>43</sup> Si rimanda al programma della manifestazione *Vivimus in Musica* dal titolo *Iubilaeum in Musica, Roma novembre 1999 - gennaio 2001*; J.C.E.M. BROUWERS, *Feestelijke reis Bavokoor bekroond met bronzen medaille*, in «Samen Kerk», aprile 2000, p. 33; il coro dei *Zangertjes* di Volendam con relativi accompagnatori contava 65 persone intervenute per il Giubileo dei Bambini il 2 gennaio, si veda: *150.000 kinderen vieren feest met de paus*, in «Katholiek Nieuwsblad», 7 gennaio 2000, pp. 10-11. In Olanda poi sono stati composti per l'anno giubilare altri sei canti corali: RUUD HOOGENBOOM, *Met millenniumliederen zingend naar 2000*, in «Katholiek Nieuwsblad», 24 settembre 1999.

mondo religioso, come il tour operator *Bakreizen* e la Fondazione *Titus Brandsma* o anche l'organizzazione del viaggio giubilare dell'emittente televisiva cattolica *KRO*. Non sono mancate poi le organizzazioni, come la Fondazione *Heilige Michaël*, che hanno preferito invece non partecipare vuoi per la gran confusione che si preannunciava vuoi per le limitazioni disposte dal comune di Roma circa l'accesso dei pullman al centro storico.

Oltre a una rappresentanza «spirituale *ad limina*» della comunità dei fedeli olandesi, il 2000 ne ha fatta giungere a Roma anche una materiale costituita da mattoni «insigni». Perché le «pietre di costruzione della Chiesa cattolica romana in Olanda» fossero presenti sia simbolicamente che letteralmente anche nel cuore della Chiesa, su iniziativa di Lodewijk Damsma di Joure e grazie alla partecipazione di diversi gruppi, sono stati portati a Roma all'incirca 500 mattoni medievali, i cosiddetti *kloostermoppen*, provenienti da chiese, cappelle e conventi della regione compresa «tra l'Elba e la Schelda». Con queste pietre verrà realizzato dallo scultore Wim Caus un monumento commemorativo (muro della memoria) del giubileo nella cappella in cima alla Scala Santa della chiesa dei Ss. Michele e Magno, o chiesa dei Frisoni, al lato di San Pietro<sup>44</sup>.

## Le Giornate mondiali della gioventù<sup>45</sup>

In questa panoramica delle manifestazioni legate al giubileo la 15ª edizione delle Giornate mondiali della gioventù merita una menzione a parte<sup>46</sup>. Anzitutto perché si tratta di un evento che si ripete ormai regolar-

<sup>44</sup> L'idea fu suggerita da Damsma nel 1985, durante l'utilizzo, a quel tempo occasionale, della chiesa dei Frisoni per la beatificazione di Titus Brandsma. All'epoca il progetto prevedeva ancora un monumento stabile di 2500 pietre; in occasione della visita papale alla chiesa, nel 1995, la proposta è stata nuovamente presa in considerazione. Visto che non sono consentite nuove opere in muratura nella chiesa, durante i restauri della Scala Santa è nata l'idea di un monumento «provvisorio» di un piccolo numero di pietre.

<sup>45</sup> Il successo della pastorale dei giovani a Taizé (Fr.) ha spinto il Comitato romano per la Pastorale dei giovani nel 1984 a istituire le Giornate mondiali della gioventù come una sorta di «contraltare». Si tratta di un modello di chiaro intento ispiratore che prevede grandi raduni di giovani con l'auspicio che questi scoprano la «religiosità» e durante i quali vengono offerte insieme celebrazioni liturgiche e occasioni di catechesi. Solo con la riuscita delle giornate di Parigi, nel 1997, in Olanda è stato adottato il modello, che vede attivi due soggetti: da una parte le diocesi e dall'altra movimenti autonomi come la Comunità Emmanuel, Focolare e Opus Dei.

<sup>46</sup> Sulle Giornate della gioventù 2000 si veda il rapporto generale: HELEEN RANSDIN, AN-NEMARIE LATOUR, *Een avontuur van jong geloof. Van Rome naar Toronto*, Katholieke Centra voor Levensvorming, Utrecht 2000 e il sito web [www.rome2000.nl](http://www.rome2000.nl); inoltre *Vademecum del pellegrino. Roma 15-20 agosto 2000*, Fondazione Gioventù, Roma 2000; «the Pilgrim's Journal», *special edition WYD 2000*, 6 agosto 2000; MARC LEUENDEKKER, *In de rij staan om te biechten*, in «NRC-Handelsblad», 18 agosto 2000; EUGÈNE BRUSSEE, *Groot feest op weg naar Rome*, in «Katholiek Nieuwsblad», 18 agosto 2000, pp. 16-17; MARC LEUENDEKKER, *Een superster van tachtig*, in «NRC-Handelsblad», 21 agosto 2000; ALESSANDRA STANLEY, *The Catholic Woodstock draws 2 million to Rome*, in «International Herald Tribune», 21 agosto 2000; VERA VAN DIJK, *De paus straalt zoveel liefde uit*, in «Katholiek Nieuwsblad»,

mente, svoltosi stavolta, data la particolare ricorrenza, a Roma e poi perché queste giornate avevano la funzione di pellegrinaggi nazionali e insieme di pellegrinaggio giubilare mondiale dei giovani (di età compresa tra 18 e 35 anni). Già durante i preparativi gli olandesi coinvolti apparivano animati da un entusiasmo che nella Chiesa degli ultimi anni sarebbe stato difficile anche solo immaginare. La Domenica delle Palme in tutto il mondo i giovani hanno tenuto una giornata di preparazione per le Giornate della gioventù; in Olanda il programma prevedeva in ogni diocesi un incontro con il relativo vescovo e ad Haarlem, in particolare, un appuntamento con il rapper di Amsterdam Mario, autore di uno speciale *Rome-rap*<sup>47</sup>. Con effetti talmente contagiosi da elettrizzare lo stesso cardinale Adrianus Simonis<sup>48</sup>.

Le Giornate della gioventù erano in effetti già una sorta di prova generale per la Giornata degli Olandesi del 7 novembre, solo che in questa circostanza, eccezion fatta per gli incontri di catechesi, l'organizzazione non era nelle mani dell'Olanda. Evento giubilare dei grandi numeri per eccellenza, questo raduno, con un'inaugurazione salutata da poco meno di un milione di giovani che alla chiusura delle Giornate erano addirittura un milione e mezzo<sup>49</sup>. Ma al contempo, per sua ammissione, tra gli appuntamenti più importanti per lo stesso pontefice. Non solo lui e i giovani erano entusiasti di questa «Woodstock cristiana», l'entusiasmo si impadronì anche degli osservatori esterni. Di fronte al successo e alla marea di partecipanti la stampa raccontò l'avvenimento ricorrendo a metafore varie per cui il papa divenne «superstar» e «idolo pop extraterreno». I partiti della sinistra italiana in massa presero a consultarsi a vicenda: possibile che quel messaggio di cui erano portatori pure loro non faceva muovere la gente e nemmeno i giovani mentre il papa, dicendo le stesse cose, era riuscito a coinvolgere ben due milioni di giovani? «Dov'è che sbagliamo?» si chiedevano disperati<sup>50</sup>.

Di tutt'altro segno i commenti che circolavano in Olanda, dettati soprattutto dallo stupore per il fatto che i giovani potessero affidarsi così in massa a una guida spirituale tanto «vecchia» e «conservatrice». All'interno della «rigorosa cultura calvinista» dell'Olanda c'è sempre il dato che risulta difficile collocare in un modello esplicativo del reale. In base

25 agosto 2000, pp. 4-9; numero monografico di «Een-twee-eeen», 28, settembre 2000, 13, pp. 19-28; GUSBRECHT DIETEREN, *Eeuwenoud Rome even jong*, in «De Sleutel», settembre 2000, pp. 10-11; FIONA PRENEN, *Onvergetelijke Wereldjongerendagen Rome 2000*, in «Samen Kerk», ottobre 2000, 8, pp. 36-37; *Jongerendagen is proeven van het geloof*, in «Trouw», 30 ottobre 2000; EUGÈNE BRUSSEE, SHARON JONGKIND, *Rome even terug in Den Bosch*, in «Katholiek Nieuwsblad», 3 novembre 2000, pp. 4-5.

<sup>47</sup> EUGÈNE BRUSSEE, *Stap voor stap naar Rome*, in «Katholiek Nieuwsblad», 14 aprile 2000.

<sup>48</sup> EUGÈNE BRUSSEE, *Ik krijg een kick van Rome*, in «Katholiek Nieuwsblad», 7 luglio 2000.

<sup>49</sup> Per le nuove stime si vedano le cifre pubblicate dalla «Stampa».

<sup>50</sup> LAURA COLLURA, *Secular leftist pause to reflect on church jamboree*, in «International Herald Tribune», «Italy Daily», 22 agosto 2000.

alla cinica logica di molti olandesi, chi [= il papa] diffonde informazioni secondo loro politicamente non corrette (ad esempio sull'uso dei preservativi e l'Aids o sul matrimonio tra omosessuali) a priori non deve più essere preso sul serio. Il che vale a fortiori anche per i messaggi e le attività riguardanti la rinuncia alla violenza, la lotta contro l'oppressione e in favore della pace, della riconciliazione, del perdono, la lotta contro la povertà, la liberazione di prigionieri ecc. La conseguenza è poi che spesso in Olanda, nei mezzi di comunicazione ma anche nella vita quotidiana in generale, risulta impossibile scrivere o parlare sull'argomento in maniera seria e oggettiva. Significativo il caso del quotidiano nazionale «de Volkskrant» incapace, nel raccontare dei ragazzi olandesi in giro per Roma in maglietta arancione durante le Giornate della gioventù, di spingersi più in là di un'insulsa battuta, secondo la quale questi non si erano accorti che il campionato europeo di calcio era ormai concluso<sup>51</sup>.

Alcuni giorni prima dell'inizio delle Giornate della gioventù, la maggior parte dei giovani olandesi è partita in pullman da turismo, ad esempio con *Laat je verrassen-reis* (= pastori dei giovani, KCL e Focolare; 550 partecipanti), *De ontdekking van je leven* (= Comunità Emmanuel; 100) oppure *Retourtje Rome-reis* (= diocesi; 350); vi erano inoltre gruppi individuali, alcuni dei quali hanno poi compiuto il pellegrinaggio in bicicletta, come un gruppo di studenti dell'Opus Dei e l'associazione studentesca cattolica Titus Brandsma, quest'ultima sotto il motto «pedalando verso il papa»<sup>52</sup>. Non sono mancati nemmeno dei pre-raduni, come nel caso dei gruppi *Retourtje Rome* che avevano organizzato nel Nord Italia, tra 10 e 14 agosto, un appuntamento con altri giovani, con tanto di seminari, celebrazioni, colloqui sulla fede, incontri e musica. In totale hanno raggiunto la capitale grosso modo 1200 giovani olandesi<sup>53</sup>.

Veramente comico invece l'episodio — raccontato in lungo e in largo della stampa — che aveva visto tre (dei 150) giovani costretti a consegnare alla polizia i mattoni, provenienti dai conventi, che avevano portato nei loro zaini per la chiesa dei Frisoni. In vista della sicurezza del papa le tre pietre erano state temporaneamente sequestrate.

Il programma di carattere spirituale delle giornate si è svolto per i giovani olandesi nella chiesa S. Giuseppe al Trionfale a Roma. Nell'arco di tre incontri di catechesi (condotti rispettivamente da De Jong, Simonis e Van Luyn) sono stati approfonditi in particolare i temi dello Spirito Santo e del messaggio ai giovani di farsi «Santi del nuovo Millennio», riallac-

<sup>51</sup> WILLEM BEUSEKAMP, *JPII is buitenaards popidool*, in «de Volkskrant», 16 agosto 2000.

<sup>52</sup> RANSJN LATOUR, *Een avontuur van jong geloof*, cit., pp. 73-76; HENRY VAN ROOIJ, *Laurens Peeters kijkt terug op fietstocht naar wereldjongerendagen*, in «Bisdomblad», 1 settembre 2000; un resoconto dettagliato del viaggio in bicicletta è stato pubblicato con cadenza settimanale da «Katholiek Nieuwsblad» nei numeri del 28 luglio, 4, 11, e 18 agosto 2000.

<sup>53</sup> Un confronto per farsi un'idea: sul totale della relativa popolazione, i giovani francesi venuti a Roma per l'occasione rappresentavano lo 0,2%; nel caso dell'Olanda la percentuale era dello 0,008%, vale a dire un valore 25 volte inferiore.

ciandosi a quanto già sottolineato dal papa. Simonis ha spiegato in breve questa autosantificazione così: «vivere la vita come esseri umani integri e puri»<sup>54</sup>. Anche Van Luyn ha affrontato l'argomento davanti a un gruppo di giovani italiani definendo i giovani cattolici i «protagonisti del terzo millennio». Non senza chiedersi in che misura ciò sia ancora veramente realizzabile nella società postmoderna di oggi, in cui tanto si guarda alla libertà e all'autonomia. Alcuni giovani olandesi hanno dichiarato di riuscire a vedersi come nuovi «santi», ma di non sapere bene come tradurre la cosa in concreto. Molto importante per tutti si è rivelato l'appoggio e la solidarietà con gli altri numerosissimi giovani: «Ora almeno sono certo di non essere il solo giovane a credere», o la percezione di sé come santi del terzo millennio: «a Roma mi sono accorto di non essere l'unico ad avere questa meta»<sup>55</sup>.

Pochi sono rimasti impassibili durante la celebrazione di chiusura, la veglia notturna di Tor Vergata nell'immenso campus fuori città; i giovani presenti, cattolici e non, hanno sperimentato lì il «fuoco» sentendosi quindi trascinati dal «carisma» e dalla «letizia» del papa. «Come riesce il papa a mettere insieme tutte quelle nazionalità diverse e a far vivere una simile unità della Chiesa?», andava chiedendosi un giovane olandese. Alla luce suggestiva delle candele, che avevano ricevuto nella sacchetta blu realizzata per l'evento, collocate entro lucerne copie di modelli paleocristiani, i giovani hanno potuto trascorrere l'intera notte a discutere. Negli incontri ai giovani non interessava tanto ciò che il papa proibisce quanto tutti (gli altri) valori che la fede propaga. Il messaggio e il simbolismo del suo invito ai giovani di divenire i «santi del nuovo millennio» sono stati chiaramente recepiti. A tal fine sul terreno era stata eretta anche una sorta di Porta Santa, varcata sia dal papa che da alcuni giovani con alcuni passi simbolici: «la porta verso una vita migliore».

Altra esperienza molto sentita per i giovani olandesi è stata quella della «grandiosa solidarietà e la possibilità di parlare della fede», il poter professare la propria fede in pubblico: «da noi sarebbe impossibile senza esporsi a qualche commento»<sup>56</sup>. A volte è emerso che molti in Olanda non osano farlo e anzi provano ancora oggi una leggera vergogna: sentimento collegato al cinismo di cui si è detto prima e alla (in-)tolleranza selettiva marcatamente esistente in Olanda nei riguardi della religione e in particolare verso il cattolicesimo.

### Kaatje Dierkx e Maria

L'anno giubilare serbava per l'Olanda anche una sorpresa speciale di carattere sacrale. Verso metà marzo del 2000 si era diffusa la notizia che

<sup>54</sup> Si veda per il suo testo RANSIJN, LATOUR, *Een avontuur van jong geloof*, cit. pp. 35-39.

<sup>55</sup> G. DIETEREN, *Eeuwenoud Rome even jong*, in «De Sleutel», settembre 2000, p. 11.

<sup>56</sup> RANSIJN, LATOUR, *Een avontuur van jong geloof*, cit., p. 51.

il papa avrebbe canonizzato 120 beati, tra cattolici cinesi e missionari europei che erano stati attivi in Cina<sup>57</sup>. La solenne cerimonia, non del tutto priva di connotazioni politico-religiose (tanto che la Repubblica Popolare Cinese sollevò veementi proteste<sup>58</sup>), ebbe luogo il 1 ottobre e regalò anche all'Olanda un nuovo santo: Catharina o Kaatje Dierkx (1866-1900; nome da religiosa: Maria Adolphine). Appartenente a un gruppo di sette suore francescane (FMM), la missionaria aveva trovato la morte in Cina il 6 luglio 1900 durante la rivolta dei Boxer; beatificata già nel 1946, da allora gode in Olanda di una modesta venerazione sovralocale<sup>59</sup>.

La notizia portò il villaggio di Ossendrecht nel Brabante Occidentale, che aveva dato i natali alla missionaria, per qualche tempo, agli onori della cronaca. Così il piccolo centro organizzò un pellegrinaggio speciale (110 persone) per essere presente il 1 ottobre in occasione della sua santificazione. Nel quadro della cerimonia, tuttavia, l'attenzione riservata alla suora olandese canonizzata fu limitata, come prova il fatto che, diversamente dai sacerdoti cinesi, il vescovo olandese, monsignor Muskens di Breda, non poté concelebbrare la messa. Il giorno seguente, comunque, vi fu occasione per una riflessione collettiva con il vescovo. I compaesani della suora si riunirono a tal fine nella cappella del convento FMM di Grottaferrata, dove venne fatto loro dono di una reliquia (ex indumentis) della santa.

L'8 ottobre si ha una nuova testimonianza della particolare venerazione tributata dal papa Giovanni Paolo II alla Madonna; in quel giorno infatti egli dedica il terzo millennio alla Madre di Dio e per sottolineare l'evento fa venire a Roma la statua originale di Nostra Signora di Fatima. In linea con il pontefice, quel giorno il vescovo Hurkmans a 's-Hertogenbosch consacra anche l'Olanda e gli olandesi a Maria; per la cerimonia nella cattedrale di St. Jan erano invitati i rappresentanti dei maggiori santuari mariani dei Pasi Bassi<sup>60</sup>. Tutti avvenimenti che sottolineano ancora una volta la centralità del culto di Maria entro l'intenso programma di devozionalizzazione della Chiesa cattolica contemporanea.

<sup>57</sup> Si tratta di Agostino Zhao Rong e dei 119 martiri in Cina, si veda anche il libretto liturgico del 1 ottobre 2000 con tutti i nomi dei santi: *Cappella Papale presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II per la canonizzazione dei beati Agostino Zhao Rong presbitero e 119 compagni martiri in Cina ecc.*, Tip. Vaticana, Città del Vaticano 2000. Cfr. anche *Glorie purpuree. I ventinove martiri Cinesi del 1900 solennemente beatificati da Sua Santità il Papa Pio XII il 24 novembre 1946*, Tipogr. Superstampa, Roma 1946; *Testimoni di Cristo*, FMM, Roma 1946, pp. 77-82, PALMIDE GAMBA, *Più della morte*, FMM, Roma 1995; ROBERTO ZAVALLONI, *Martiri della Cina nel 50° della beatificazione*, Ed. Porziuncula, Assisi 1996.

<sup>58</sup> Il governo cinese rinfacciò al Vaticano tra l'altro di aver scelto espressamente per questa cerimonia l'anniversario della rivoluzione cinese; dal canto suo la Chiesa replicò che si trattava nient'altro che di una coincidenza, ricorrendo in quella data anche la festa della protettrice delle missioni santa Teresa di Lisieux; cfr. ALESSANDRA STANLEY, *The pope canonizes 120. Beijing calls them agents of imperialism*, in «International Herald Tribune», 2 ottobre 2000 (cfr. anche articolo del 27 settembre 2000).

<sup>59</sup> P.J. MARGRY, C.M.A. CASPERS, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, vol. 2, Verloren, Hilversum 1998, pp. 717-722.

<sup>60</sup> *Deide millennium toegewijd aan Maria*, in «Bisdomblad», 13 ottobre 2000, p. 7; *Paus en bisschoppen wijden en kerk en wereld aan Maria toe*, in «Katholiek Nieuwsblad», 13 ottobre 2000, pp. 8-9.

## Una Domus Aeterna presso una Scala Sancta

Il Giubileo degli Olandesi del 7 novembre fu preceduto da una serie di cerimonie e manifestazioni legate a quella giornata. Nell'ambito delle quali ha svolto un ruolo chiave quello che è il porto spirituale per gli olandesi a Roma, la chiesa dei Frisoni (ufficialmente, di Ss. Michele e Magno), che sorge al lato di San Pietro lì dove ha inizio Borgo Santo Spirito<sup>61</sup>.

Il giorno 4 novembre, dopo l'inaugurazione della mostra di giovani artisti olandesi, dal titolo *Domus Aeterna*<sup>62</sup>, ha avuto luogo anche una cerimonia religiosa: la (ri-)consacrazione della Scala santa connessa alla chiesa già dal sedicesimo secolo. Un restauro accuratissimo ha restituito la Scala alla comunità ecclesiale, — il capitolo di San Pietro, la Venerabile Arciconfraternita del SS.mo Sacramento e gli olandesi — e alla chiesa che con questa consacrazione torna ad avere la propria devozione della Passione di Cristo<sup>63</sup>. Tale culto per la Passione si diffuse nel tardo medioevo un po' ovunque in Europa e proprio in quel periodo venne introdotto anche nella chiesa dei Frisoni<sup>64</sup>. A differenza di quella comunemente nota come «vera» Scala Santa (dirimpetto a S. Giovanni in Laterano) che ha 28 gradini, la Scala «frisone» ne conta 33 (con un rimando agli anni di Cristo): si tratta di scalini alti e stretti che in origine dovevano essere saliti sulle ginocchia; durante l'ascesa, allora come oggi, si ha continuamente davanti agli occhi, in cima alle scale, il Cristo sofferente. Pure questo crocifisso settecentesco era stato sottoposto a restauro e collocato al suo posto attuale poco tempo prima, il 9 settembre. Dal momento che la porta esterna d'accesso alla Scala Santa sarà per forza di cose spesso chiusa, si è pensato per il passante, come sussidio devozionale, un *agioscopio*: uno spioncino cruciforme, realizzato in chiave moderna in vetro e acciaio, grazie al quale sia la scala che il crocifisso restano sempre e comunque visibili.

Il «diritto» all'utilizzo della *ex schola* frisone rivendicato dagli olandesi in forza del passato storico di questo complesso, non è affatto assoda-

<sup>61</sup> BEN VAN DE VENN, *Kerk van de Friezen klaar voor Nederlandse pelgrims*, in «Katholiek Nieuwsblad», 3 novembre 2000, pp. 16-17.

<sup>62</sup> Le opere d'arte esposte nella chiesa erano ispirate al mondo simbolico della cultura funeraria dell'antichità: la tomba come «casa eterna, come *domus aeterna*. La mostra, frutto di una collaborazione tra artisti olandesi e italiani, ha avuto una prima tappa nella cittadina olandese di Steijl. A Roma gli artisti italiani hanno potuto esporre nello spazio della Sala Uno, accanto alla Scala Santa, di fronte a San Giovanni in Laterano. Per ulteriori dettagli si rimanda al relativo catalogo: KRIEN CLEVIS (ed.), *Domus Aeterna*, Damon, Leende 2000; il volumetto venne presentato già il 2 novembre al Museo Laboratorio d'Arte Contemporanea dell'Università degli Studi La Sapienza a Roma.

<sup>63</sup> Nel corso del diciannovesimo secolo questa Scala santa cadde in disuso. Per la permanente chiusura del passaggio vennero interrotte la continuità devozionale e con questa (la conoscenza del)la prassi rituale.

<sup>64</sup> A mio giudizio, diversamente da quanto viene ipotizzato, il culto di questa Scala non è una filiazione diretta della Scala Santa a S. Giovanni in Laterano. A proposito della Scala olandese si veda M.P.M. MUSKENS, *De kerk van de Friezen bij het graf van Petrus. De geschiedenis van de kerk; de kerk in de geschiedenis*, Willibrordcentrum, Roma 1995, 4ª ed. riv., pp. 243-245.

to per il capitolo di San Pietro, che è proprietario della struttura dal XIV secolo<sup>65</sup>. L'utilizzo della chiesa da parte degli olandesi (insieme all'Arciconfraternita del SS.mo Sacramento), riconosciuto valido ormai dal 1989, rimane una questione delicata e, per assicurare la congruità dell'uso, in quello stesso anno è stato istituito il Centro san Villibrordo. Va letto come contributo al perpetuarsi di quest'uso ad esempio quel restauro scrupoloso cui si è accennato sopra nonché l'invito rivolto al cardinale Virgilio Noè, presidente della fabbrica e della confraternita, a voler benedire la Scala «frisone». E così nel corso della breve cerimonia del 4 novembre, dove tra l'altro questi ha illustrato il significato storico nonché attuale di una scala santa e il suo valore simbolico nell'ambito della vita umana, la Scala è stata consacrata.

### La centralità della chiesa dei Frisoni

Domenica 5 novembre, altro passo avanti nei preparativi del Giubileo degli Olandesi. Quella domenica gran parte della comunità olandese a Roma si riunì nella chiesa dei Frisoni per una celebrazione eucaristica che, come poi quella del 7 novembre, venne trasmessa in diretta in Olanda alla televisione<sup>66</sup>. Una trasmissione molto appropriata giacché da un punto di vista liturgico il 5 novembre in Olanda si festeggiava la «domenica di san Villibrordo».

Dopo il discorso di benvenuto del rettore del Collegio Olandese, Rud Smit, la celebrazione ha avuto inizio con una piccola processione, che lasciava la chiesa giù per la scalinata d'accesso e percorreva un tratto di Borgo Santo Spirito per poi salire la Scala santa, inaugurata così secondo la liturgia. Per quanto breve, la processione era comunque particolare perché gli olandesi non hanno spesso l'occasione di partecipare a Roma a una processione per strada<sup>67</sup>. L'omelia del rettore Smit si è soffermata quindi sul significato ultimo della Scala santa appena consacrata<sup>68</sup>.

Il Centro san Villibrordo fece in modo che la chiesa dei Frisoni fosse durante il giubileo, più ancora che negli anni precedenti, un punto di incontro nodale a Roma. Questa funzionò come centro per le celebrazioni e di incontro sia per la comunità (cattolica) olandese a Roma che per pellegrini e turisti olandesi, offrendosi al contempo come spazio per riunioni ed

<sup>66</sup> *Liturgie van de eucharistieviering in de Kerk van de Friezen. 31 e zondag in het Marcusjaar 5 november 2000*, Pauselijk Nederlands College, Roma 2000. La trasmissione in diretta era un «penserino» che l'emittente cattolica KRO, al suo settantacinquesimo anniversario, dedicava all'Olanda (cattolica).

<sup>67</sup> Il 22 giugno 2000, festa del SS.mo Sacramento, come d'abitudine da S. Giovanni in Laterano a S. Maria Maggiore ha sfilato la grande processione, cui hanno preso parte numerosi vescovi da tutto il mondo; per i Paesi Bassi erano presenti il cardinale A. Simonis e monsignor M. Muskens.

<sup>68</sup> L'omelia è stata riprodotta sul sito web della chiesa dei Frisoni: [www.kerkvdfriezen-rome.org](http://www.kerkvdfriezen-rome.org).

esposizioni. Inoltre la chiesa rappresentava il punto d'arrivo di quanti giungevano percorrendo la *Via Francigena*, antico itinerario dei pellegrini diretti a Roma, i *romei*, che, per iniziativa congiunta del quotidiano «de Volkskrant» e dell'organizzazione *SNP Natuurreizen*, è stato ripristinato con finalità commerciali anche per l'Olanda e che per le sue componenti storico-culturali e spiritual-sportive è divenuto una sorta di contraltare italiano al cammino di Santiago de Compostela<sup>69</sup>. Per rendere perfetta la finzione storica, il viandante che avesse infine raggiunto la meta, poteva ricevere nella chiesa dei Frisoni l'attestato «a piedi con il quotidiano Volkskrant». Delle 500 persone circa che avevano coperto l'ultimo tratto del percorso fino a Roma, più o meno 250 hanno ritirato in chiesa l'attestato, quasi esclusivamente semplici turisti sportivi, senza alcun particolare proposito religioso. Per tutte le attività in programma e la notevole affluenza di visitatori, la chiesa, abitualmente funzionante la mattina del mercoledì e della domenica, tenne aperte le porte per gran parte del 2000 anche la mattina del lunedì e del venerdì.

Con un riferimento all'alto medioevo, per la precisione all'VIII secolo, quando qui sorgeva già una *schola Frisonorum*, la chiesa dei Ss. Michele e Magno è chiamata correntemente «chiesa dei Frisoni». Sarebbe però lecito chiedersi perché nella denominazione olandese viene sempre fornita l'interpretazione limitata o ristretta di *Frisoni* quali «abitanti dell'odierna provincia di Frisia»<sup>70</sup>. La bandiera della Frisia, appesa in permanenza nella chiesa, e la presenza del culto filiale di *O.L. Vrouw van Zevenwouden*, [«N.S. delle Sette Foreste»] della cittadina frisone di Bolsward, quale rappresentante della cultura devozionale olandese, sembrerebbe pertanto in un certo senso politica culturale di stampo etnico. Così è successo che alcuni gruppi di pellegrini provenienti soprattutto dalle regioni meridionali dei Paesi Bassi hanno escluso dal loro soggiorno romano una visita alla chiesetta dei Frisoni. «Con i frisoni, la gente della Frisia, non abbiamo nessun legame diretto», era il loro commento.

## Sulla tomba di Paolo

Dopo tutte le attività «preliminari» sopra illustrate, il 6 novembre alle ore 17.00, vigilia della festa di san Villibrordo, venne dato effettivamente inizio alla Giornata degli Olandesi, che prevedeva come «entrée» una funzione vespertina in San Paolo fuori le Mura, l'arcibasilica eretta sopra la tomba dell'apostolo. Un luogo prevedibile, visto che questa chiesa

<sup>69</sup> RENATO STOPANI, *La Via Francigena*, Ente Nazionale Italiano per il Turismo, Salarno 1997. In Olanda il museo del Catharijneconvent ha dedicato nel 2000 un'esposizione a questo itinerario: *De weg der wonderen, op pelgrimstocht naar Rome*; cfr. anche REIN BLOEM, *De weg der wonderen. Pelgrims tussen Pavia en Rome*, Nijmegen 1998.

<sup>70</sup> I *Frisoni* erano a quei tempi gli abitanti di una regione che si estendeva dall'Elba alla Schelda; all'incirca la metà (sudovest, ovest e nord) dei futuri Paesi Bassi era dunque abitata dai *Frisoni*. La regione della Frisia, ben più recente, non ne costituiva che una parte.

può essere considerata come «pendant» della basilica di San Pietro. Del resto in queste due chiese sono sepolti Pietro e Paolo, i due apostoli più importanti e al contempo santi patroni della città.

Che questi «primi vespri» della festa di san Villibrordo non fossero che un preludio si deduceva dal fatto che solo parte dei pellegrini olandesi (all'incirca 1000) era presente. Molti erano comunque gli olandesi riconoscibili per il loro foulard del pellegrino, il fazzoletto distintivo per antonomasia dei diversi gruppi di fedeli durante il giubileo. Segno insieme di comune appartenenza e di riconoscimento, quello olandese, opportunamente arancione, recava scritto: «*Nederlandse Dag in Rome - Jubilaeum A.D. 2000 - 7 november*» [«Giornata degli Olandesi a Roma - Jubilaeum A.D. 2000 - 7 novembre»]. Il foulard faceva parte della confezione giubilare distribuita in partenza a tutti i partecipanti iscritti; un sacchetto contenente anche una cartina della città, il *Vademecum del pellegrino* per il 7 novembre e la videocassetta del film *Gesù*, un sussidio visivo per vivere più pienamente il giubileo. Certuni poi si erano muniti anche delle generiche guide per il pellegrino realizzate espressamente per l'olandese che nel 2000 fosse andato a Roma a piedi <sup>71</sup>.

Nell'enorme chiesa di San Paolo i pellegrini ebbero già modo nel corso della funzione di accostarsi al tema poi rivelatosi centrale del pellegrinaggio giubilare olandese: l'evangelizzazione e l'attività missionaria. Monsignor De Jong di Roermond, che officiava il rito, dedicò particolare attenzione al tema durante l'omelia creando in tal modo un raccordo diretto tra la messa e la celebrazione del 7 novembre. Il religioso affrontò anche il discorso del martirio dei tempi moderni, con citazione di Titus Brandsma ad esempio, poi approfondì il tema del 2000 dell'«autosantificazione» di ogni cristiano moderno <sup>72</sup>. Dal canto suo il presidente del Comité olandese 2000, Maria Martens, diede lettura di alcuni brani riguardanti il motto dell'anno giubilare olandese («La fede continua») e il ruolo della Chiesa in Olanda <sup>73</sup>.

Lo stesso giorno, per conto della Conferenza episcopale olandese, «L'Osservatore Romano» pubblicava un articolo in cui con riferimento alle gite a piedi del giorno seguente, veniva descritto «il cammino della Chiesa in Olanda». La sua storia, i problemi con il Vaticano, gli sviluppi

<sup>71</sup> Proprio per i pellegrini di lingua olandese l'editore (cattolico) Colomba di Oegstgeest ha pubblicato nell'aprile 2000 una traduzione in due volumi del vademecum ufficiale generale del pellegrino (ed. orig. Mondadori, Milano 1999) realizzato dal Comitato Centrale per il grande Giubileo 2000: *Pelgrim in Rome. Een kunsthistorisch en spirituele gids* (vol. 1) e *Pelgrim in gebed. Tijdens het Jubileum* (vol. 2). Solo nella versione olandese è stata inserita anche la chiesa dei Frisoni (vol. 1, p. 206); in Belgio invece è stata pubblicata la guida: *Jubilaeum 2000. Gids voor de Rome pelgrim*, Halweijn, Antwerpen 1999. Inoltre per il pellegrinaggio giubilare in Terra Santa è uscito anche: J. HERMANS, L. SIMONS, *Waar het woord is vles geworden. Overwegingen van de heilsgeheimen in het Land van de Verlosser. Ter gelegenheid van de viering van het Heilig Jubileumjaar 2000*, Stg. R.K. Voorlichting, Oegstgeest 1999.

<sup>72</sup> SIMONETTA ANTONELLI, *La Giornata degli Olandesi sui luoghi della testimonianza*, in «L'Osservatore Romano», 9 novembre 2000, p. 10.

<sup>73</sup> Essa è al contempo europarlamentare del partito CDA a Bruxelles.

socio-culturali nel paese, la necessità di evangelizzazione e le nuove possibilità per la Chiesa vengono presentati a nome della provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi come *mission-statement* al pubblico dei lettori e in questo caso alla chiesa universale<sup>74</sup>. L'articolo, firmato da Witte, esordisce chiedendosi se c'è ancora speranza per la Chiesa cattolica nei Paesi Bassi, considerando tutte le critiche al suo indirizzo e quindi richiama l'attenzione sul carattere particolare degli olandesi, sulla loro «propensione a prendere decisioni consultando tutti gli interessati» e alla condizione inderogabile di conformità tra la vita e le leggi. Segnala poi una nuova tendenza nella società olandese, e cioè la «sete di spiritualità, peraltro nutrita in modo non ovvio alle sorgenti cristiane». Sia come sia, per l'autore la Chiesa cattolica si è fatta nella società multiculturale olandese interamente «missionaria», quale diretta conseguenza di un drastico calo dei suoi fedeli e di un apparato troppo scarno, sproporzionato e poco energico di sacerdoti, diaconi e laici. Secondo le sue conclusioni, la provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi sta attraversando una fase di transizione e avrebbe bisogno di ritrovare un'identità forte affinché «la comunione interna abbia la meglio su sterili polarità» [= conflittualità?].

#### 7 novembre: la festa di san Villibrordo

Se la liturgia della Giornata degli Olandesi aveva avuto inizio il 6 novembre presso la tomba dell'apostolo Paolo, la cerimonia principale si è svolta il giorno seguente presso il sepolcro di Pietro nell'omonima basilica. Nello scenario fastoso e imponente di San Pietro si è creata «in maniera spontanea» tra gli olandesi un'atmosfera quasi trionfalistica, certo anche per l'ingresso di oltre ottanta gilde di tiratori olandesi che avanzavano con gran rullio di tamburi e sventolio di gonfaloni<sup>75</sup>. Nell'insieme un'esperienza (della liturgia) forte: l'Olanda cattolica tornava a essere presente nel cuore della Chiesa cattolica. Parecchi olandesi cattolici ammisero che la cosa dava «un po' di brividi».

Senza nulla togliere al fascino di questa sfilata, viene d'altro lato spontaneo interrogarsi circa il significato reale del folclore moderno e quale ne sia il fine. Tanto più che la partecipazione di questi gruppi storici

<sup>74</sup> Si veda l'articolo: HENK WITTE, *La fede continua: l'essenza del cammino della Chiesa che è in Olanda*, in «L'Osservatore Romano», 6-7 novembre 2000, p. 15 [riproposto in traduzione con il titolo «*Geloven gaat verder*»: *der kern van de weg van de Kerk in Nederland*, in «Een-twee-een, kerkelijke documentatie», 28, 1 dicembre 2000, pp. 337-342; e per quanto riguarda le cronache della giornata: PETER VAN ZOEST, *Vaderlandse jubileumviering*, in «Een-twee-een», 28, 2000, pp. 599-605; HANS RIJKERS, *Nederlandse Dag in Rome*, in «Katholiek Nieuwsblad», 10 novembre 2000, pp. 4-7.

<sup>75</sup> Oltre alla gilda di Soest, in provincia di Utrecht, e a quella dalla provincia del Limburgo, la maggioranza delle gilde (79) proveniva dal Brabante Settentrionale, ripartite tra i sei circoli della Federazione brabantina settentrionale delle Gilde dei tiratori: Land van Cuijk: 7 gilde; Kempenland: 13 gilde; Maasland: 29 gilde; Kwartier van Oirschot: 13 gilde; Peelland: 11 gilde; Baronie e Markezaat: 6 gilde.

era più casuale che parte del programma primitivo del Giubileo degli Olandesi.

Spentasi l'eco grave dei tamburi, ha avuto inizio la celebrazione eucaristica presieduta dal cardinale Adrianus Simonis all'altare papale: cerimonia solenne, svoltasi secondo la liturgia abituale per la festa di san Villibrordo<sup>76</sup>, concelebrata da dieci presuli insieme a sessanta sacerdoti olandesi, tutti disposti intorno alla mensa pontificale. L'accompagnamento musicale era nelle mani del coro della chiesa Hartebrug di Leida e degli organisti Sander Evers e Aart de Kort<sup>77</sup>.

Fulcro del rito l'omelia del cardinale ai pellegrini intervenuti, tutta incentrata sul tema dell'«Olanda come terra di missione»<sup>78</sup>. La Chiesa olandese aveva già fatto un primo passo in questa direzione celebrando il giubileo nazionale il giorno in cui viene commemorato san Villibrordo. Anche questo «Paolo» delle Terre Basse infatti era andato a Roma, nel 695, per essere ordinato vescovo di Utrecht da papa Sergio I e ottenere conferma della sua vocazione missionaria. Simonis ha affermato che è bene, seguendo l'esempio di Villibrordo, pregare come *peregrini* sulle tombe degli apostoli Pietro e Paolo. E ha invitato gli astanti a divenire, sottraendosi a tutte le «controversie interne alla Chiesa», attivi propagatori di fede nella propria terra proprio perché in Olanda «fede ed ecclesiasticità non sono più inseriti entro una subcultura cattolica». Con grande attenzione gli storici presenti hanno ascoltato il paragone tra il missionario Villibrordo e i prelati missionari dei giorni nostri che incontrano, secondo il cardinale, difficoltà molto maggiori di quelle vissute dal vescovo che fece opera di apostolato in epoca altomedievale. Tra gli astanti alcuni si sono chiesti se era quella la moderna novella di cui i duemila pellegrini «fedeli» erano in attesa. Il tutto aveva a volte «un vago sapore d'Ottocento».

Più tardi, durante l'udienza papale, Giovanni Paolo II avrebbe pronunciato davanti alla comunità olandese un messaggio simile, sottolineando la necessità dell'evangelizzazione, di annuncio del Vangelo<sup>79</sup>. Impresa ardua ma non impossibile per i Paesi Bassi, a suo avviso, dato che fin dal lontano passato nutrite schiere di missionari erano riuscite nell'intento.

<sup>76</sup> *Liturgie van de eucharistieviering in de Sint Pieter. 7 November 2000, H. Willibrord, bisschop, geloofsverkondiger, patroon van de Nederlandse kerkprovincie [Pelgrimsboekje Nederlandse dag Rome, 7 November 2000]*, Pauselijk Nederlands College, Roma 2000.

<sup>77</sup> Si veda: *Thijs den Otter, Zingen voor de paus in de Sint Pieter*, in «*Trouw*», 17 luglio 2000. Della messa è stato realizzato un CD: *Heilig Jaar Nederlandse Dag 7 november 2000, St. Pieter, Rome*, Mirasound BV, Musica Sacra/KRO nr. 299330.

<sup>78</sup> Per il testo dell'omelia: ADRIANUS SIMONIS, *Pelgrim voor de Heer*, in «*Een-twee-eeen, kerkelijke documentatie*», 28, 1 dicembre 2000, pp. 333-336; cfr. THEO SCHEPENS, *Missie-land*, in «*Bisdomblad Breda*», giugno 1999, p. 15.

<sup>79</sup> Per il testo del discorso del papa, si rimanda a: *Toespraak tot de Nederlandse pelgrims*, in «*Een-twee-eeen, kerkelijke documentatie*», 28, 1 dicembre 2000, pp. 331-332; *Wees getuigen van Christus*, in «*Katholiek Nieuwsblad*», 10 novembre 2000, p. 7 oltre all'*Osservatore Romano*, 8 Novembre 2000, pp. 8-9. Agli estensori dell'articolo è però sfuggito che il cardinale Willebrands, pure salutato dal pontefice, non era proprio venuto a Roma.

E ha colto l'occasione per richiamare la «splendida figura» della missionaria e martire olandese Kaatje Dierckx e delle sue consorelle, canonizzate il 1 ottobre.

### Un papa scorrevole

L'entrata del pontefice nella Basilica Vaticana (attraverso la sagrestia privata) lasciò quasi tutti letteralmente senza fiato e gli olandesi, tanto il pellegrino comune che l'invitato d'alto rango, assolutamente non curanti del protocollo, montarono sulle sedie per rimanervi sopra in piedi. In tal modo quanti stavano nelle file in fondo non vedevano altro che la testa del papa di tanto in tanto avanzare lentamente, mentre veniva condotto all'altare su una piattaforma mobile. Grande eccitazione serpeggiava tra gli astanti, per ciascuno con una diversa sfumatura. Ecco come un signore del Brabante Settentrionale descrive l'ingresso del papa in chiesa:

«Lo Spirito Santo entrò come un vortice in San Pietro. La chiesa intera fu attraversata da una forza possente che lasciò tutti senza parole. Un uomo magnifico che porta la sua sofferenza come Cristo la sua croce. Egli rimane concentrato sul suo compito e fa di tutto per essere un buon padre»<sup>80</sup>.

E come quest'uomo, molti sono rimasti profondamente colpiti dal «carisma» del papa e dal suo «sguardo intenso ed energico». Il «giovane nel corpo da vecchio», secondo la definizione di un'altra persona, ha risvegliato in diversi presenti una certa commozione. Un uomo dell'Olanda meridionale grazie all'udienza ha avuto la sensazione che «allora sì che è tutto vero!» e una donna (59) di Rotterdam ha scritto: «la sua benedizione mi dà grazia in abbondanza e mi fa sentire sempre più forte, soprattutto nella fede». Gli organizzatori della Giornata hanno visto piangere molti pellegrini per la commozione<sup>81</sup>. E in ogni caso per molti questo confronto diretto con il papa è stato uno dei momenti clou della giornata, se non quello culminante in assoluto.

Dato lo stato di salute del papa e dunque ai fini della comprensibilità, il suo discorso è stato in gran parte letto dal cardinale Simonis; nel testo vengono ricordati anche i pellegrini olandesi venuti a Roma in altri momenti dell'anno santo né manca un cenno allo studio sulla globalizzazione offertogli in occasione del giubileo delle università<sup>82</sup>. Al termine del discorso giunge un riferimento alla sua personale «mariolatria», quando af-

<sup>80</sup> Meertens Institut, questionario *Nederlandse Dag* [«Giornata degli Olandesi»], novembre 2000.

<sup>81</sup> ALESSANDRO IAPINO, *Seguire Cristo lungo tutte le strade della vita*, in «L'Osservatore Romano», 9 novembre 2000.

<sup>82</sup> Si veda nota 38.

della sua intercessione. Niente di che stupirsi, visto che in quest'anno giubilare egli ha dedicato il terzo millennio proprio a Maria. Perciò gli olandesi ferma che la Chiesa non indica solo Cristo ma anche Maria e l'importanza secondo lui potrebbero o dovrebbero rivolgersi in particolare ai santuari mariani di 's-Hertogenbosch e Maastricht dove godono di una gran devozione rispettivamente la «Dolce Madre» e la «*Stella maris*»<sup>83</sup>.

Il servizio sulla giornata dell'«Osservatore Romano», organo del Vaticano, apriva tuttavia enfaticamente con le parole del papa, che aveva affermato l'importanza di approfondire anzitutto la *communio* tra la Chiesa cattolica in Olanda e il successore di Pietro e, attraverso di lui, con la chiesa universale; «solo sul fondamento dell'unità le diversità possono dare un contributo...». In altre parole: la caparbia Olanda cattolica è pregata di uniformarsi all'autorità dottrinale del pontefice e della chiesa universale, un messaggio che i media olandesi peraltro non hanno riportato<sup>84</sup>.

Al termine della mattinata vi è stato anche un Incontro con il Santo Padre per una sessantina di olandesi a vario titolo coinvolti nell'organizzazione della Giornata degli Olandesi. Le strette di mano o il bacio dell'anello piuttosto pro forma non incontravano sempre il consenso del pellegrino olandese comune, suscitando a volte commenti tipicamente olandesi del genere: «e perché loro sì? Chi saranno mai?». Il clero olandese lì presente, raccolto intorno al pontefice, è stato quindi immortalato in una foto di gruppo ufficiale.

### La giornata degli *itinerari*

Senza nulla togliere all'importanza attribuita alla messa giubilare e all'udienza papale, i percorsi attraverso Roma previsti per il pomeriggio costituivano in effetti l'elemento centrale del programma della Giornata degli Olandesi. L'Olanda non sarebbe stata l'Olanda se non avesse inteso dare un proprio contenuto alla celebrazione del giubileo, un contenuto che in linea con la sua peculiare religiosità doveva avere poco di strumentale ed essere piuttosto spirituale, impegnato, essenziale. Quindi, oltre al pellegrinaggio più o meno tradizionale dai Paesi Bassi a Roma, al passaggio della Porta santa, alla messa e all'udienza papale in San Pietro, erano stati concepiti nove itinerari tematici a piedi o mini-pellegrinaggi, ciascuno condotto da un vescovo e abbinato a uno degli argomenti «che la Chiesa ha a cuore» o al centro dell'attenzione durante il giubileo come la povertà, i martiri, il battesimo e così via.

<sup>83</sup> Proprio come il terzo millennio, anche i Paesi Bassi sono stati consacrati a Maria nel 2000, si veda: *Derde millennium toegewijd aan Maria*, in «*Bisdomblad*», 13 ottobre 2000, p. 7.

<sup>84</sup> GIANFRANCO GRIECO, *Sono ritornati i pellegrini dei Paesi Bassi*, «*L'Osservatore Romano*», 8 nov. 2000, pp. 8-9.

---

## Elenco dei nove itinerari con i rispetti vescovi

---

1	Itinerario del Battesimo	cardinale Adriaan Simonis, arcivescovo di Utrecht
2	Itinerario delle Donne Sante	Anton Hurkmans, vescovo di 's-Hertogenbosch
3	Itinerario della Solidarietà	Ad van Luyn, vescovo di Rodderdam
4	Itinerario dell'Ecumenismo	Martinus Muskens, vescovo di Breda
5	Itinerario dei Martiri	Everard de Jong, vescovo ausiliare di Roermond
6	Itinerario della Creazione	Jan de Kok, vescovo ausiliare di Utrecht
7	Itinerario dei Fondatori	Frans Wiertz, vescovo di Roermond
8	Itinerario della Chiesa universale	Willem Eijk, vescovo di Groninga
9	Itinerario degli Apostoli	Jozef Punt, amministratore apostolico e Jan van Burgsteden, vescovo ausiliare di Haarlem

---

Nel corso di queste passeggiate attraverso il centro storico di Roma, il vescovo che accompagnava un gruppo proponeva meditazioni a tema offrendo altresì un supporto di natura catechetica. Tra l'altro ancora all'ultimo momento il progetto dei mini-pellegrinaggi fu messo in forse poiché il piano generale non aveva considerato l'eventualità che il papa avesse per quella giornata altri impegni. L'idea che i vari gruppi confluissero a San Pietro muovendo, come dalle punte di una stella, da una serie di chiese ai margini della città, per poi concludere la gita dopo un'udienza alla fine della giornata, venne respinta dalla Prefettura della Casa Pontificia e trasformata in una sorta di sciame di brevi pellegrinaggi che, partendo da San Pietro dopo un'udienza mattutina, dovevano attraversare a ventaglio il *centro storico* per ricongiungersi alla fine in San Giovanni in Laterano.

Un anno intero sono durati i preparativi della Giornata degli Olandesi, alla quale parte della comunità a Roma ha dato il proprio personale e spontaneo contributo: dalla pianificazione di un itinerario funzionale a quella della logistica, riguardante spuntini e servizi igienici, fino alla definizione delle distanze da percorrere commisurate all'età dei partecipanti, ecc. Per il pranzo era stato preparato il tipico lunch olandese, una colazione al sacco, in pratica, composta da panini, yogurt e frutta. Poco dopo mezzogiorno, sul lato ovest di piazza San Pietro, oltremodo adatta per la sua forma, i nove gruppi vengono fatti disporre a ventaglio. Per ogni gruppo un cartello o uno stendardo che reca scritto il tema specifico, un vescovo, una guida per l'itinerario con alcuni assistenti e un infermiere per il primo soccorso. Dopo aver mangiato, verso l'una, uno squillo di tromba segnalò che, una alla volta, i gruppi potevano mettersi in cammino.

Su ogni percorso, lungo in media sette chilometri, si incontravano tre chiese. Una breve visita alla prima chiesa consentiva di illustrare più in dettaglio l'argomento specifico e il resto dell'itinerario, nella seconda chiesa il vescovo svolgeva una catechesi; il tempo trascorso nella terza chiesa, infine, era tutto dedicato al silenzio e alla preghiera. Le tre chiese comprese

in ciascun cammino erano correlate con il tema specifico della passeggiata. Ecco qualche esempio: Santa Maria Sopra Minerva, nell'itinerario delle Donne Sante, racchiude la tomba di Caterina da Siena, Santa Maria in Trastevere con la sua base alloggio della comunità di S. Egidio presenta un legame forte con il discorso Solidarietà e infine la chiesa Metodista Valdese, che simboleggia in modo significativo la tematica dell'Ecumenismo<sup>85</sup>. In tal modo una parte considerevole delle numerose chiese del centro di Roma si trovavano inserite in modo funzionale entro i diversi mini-pellegrinaggi.

Dopo essere stati in giro per quattro ore, i gruppi si sono incontrati di nuovo verso le ore 18.00 in San Giovanni in Laterano, cattedrale di Roma. Per gli ulteriori contenuti e il significato ultimo di questi sette cammini e delle relative chiese, si rimanda qui al *Pelgrimsboekje* [*Vademecum per il pellegrino*] realizzato per i partecipanti<sup>86</sup>.

Ciascun gruppo era partito non solo sotto l'insegna di un tema specifico ma anche con la raffigurazione di un santo olandese, diverso per i vari gruppi, ognuno rappresentante una delle sette diocesi olandesi. Questi beati e santi «della propria terra» — che erano poi Titus Brandsma, Villibrordo, Bavone, Lorenzo, Kaatje Dierckx, Peerke Donders, Servazio — erano stati già portati solennemente dentro San Paolo fuori le Mura la sera di lunedì 6 novembre<sup>87</sup>. Le immagini dei diversi santi, portate da uno dei pellegrini e precedute dal vessillo del tema, accompagnarono il cammino di ciascun gruppo.

Dal momento che i nove pellegrinaggi erano stati portati a termine piuttosto rapidamente, la maggioranza dei partecipanti si trovò a San Giovanni con largo anticipo sulla prevista funzione conclusiva. Pioveva, i pellegrini non volevano aspettare fuori della chiesa per entrare, come da programma, tutti insieme in processione attraverso la Porta Santa. Mentre la chiesa si riempiva rapidamente e con gran rumore, prima del previsto, il vescovo Wiertz prese l'iniziativa e recitò con i presenti un rosario. Sebbene alcuni si sentissero disturbati da questo fuori programma marcatamente tradizionale, ciò ebbe l'effetto di far tornare la cacofonia olandese di garuli pellegrini nella cattedrale a un insieme composto, come si conviene in una chiesa. Alla luce della dedica dell'Anno Santo a Maria, da parte del papa e poi anche da parte del vescovo Hurkmans riguardo all'Olanda, si rivelò forse tanto opportuno quanto il *Salve Regina* al termine dell'incontro.

Il breve momento collettivo finale era costituito da alcuni canti, la litania di tutti i santi, un saluto del presidente del *Comité 2000*, Martens, un passo da Giovanni e il discorso conclusivo del cardinale. Del tutto im-

<sup>85</sup> Per saperne di più sulla Comunità di S. Egidio si rimanda al sito: [www.santegidio.org](http://www.santegidio.org).

<sup>86</sup> RUD SMIT, SANDER EVERS, *Nederlandse Dag - Pelgrimsboekje Rome, 7 November 2000*, Secretariat RKK, Utrecht 2000. Per un commento sugli itinerari e sulla conclusione della giornata si legga anche: S. ANTONELLI, *La Giornata degli Olandesi*, cit.

<sup>87</sup> Si veda: *Viering Sint Paulus-buiten-de-muren. Rome 6 november 2000 17.00 uur*, a cura di A. Evers, H. Quaedvlieg e R. Smit, Pauselijk Nederlands College, Roma 2000.

provvisata, invece, la «processione» con gli stendardi e le raffigurazioni dei santi dei vescovadi in luogo del progettato ingresso di gruppo in chiesa. Con un piccolo corteo i vessilli sono stati portati fuori dalla chiesa e quindi fatti entrare di nuovo ritualmente attraverso la Porta Santa prima di deporli davanti all'altare.

All'uscita dalla chiesa ogni olandese ha ricevuto una cartolina fotografica, piccolo promemoria d'incitamento a proseguire nello spirito di Villibrordo: il motto centrale del *Comité 2000*, «La fede continua», spiccava a chiare lettere vicino alla foto simbolica del campanile della chiesa dei Frisoni sbassato, in posizione «subordinata» davanti alla grandiosa cupola di San Pietro; alla cartolina era unita anche una singolare clip magnetica o segnalibro. Con la consegna di questo ricordo, piccolo omaggio della provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi, si concludeva la Giornata nazionale.

A monsignor Muskens venne chiesto infine di officiare il rito della preghiera serale (ore 19.00) del giorno seguente, 8 novembre, sulla piazza San Pietro. Il comitato organizzatore del giubileo prevedeva infatti che, data la contiguità con la Giornata degli Olandesi, all'incontro sarebbero intervenuti anche numerosi olandesi e ritenne opportuno interpellare un vescovo che potesse recitare parte dell'ufficio appunto nella loro lingua. Pochi furono tutto sommato gli olandesi presenti all'appuntamento<sup>88</sup>.

Quali furono a posteriori i giudizi sulla Giornata nel suo complesso? «L'Osservatore Romano», portavoce del Vaticano, fece le cose in grande, dedicando sia la prima pagina che quelle centrali quasi interamente ai *Pellegrini dei Paesi Bassi che ogni anno trasformano il sagrato di San Pietro in giardino*. Un sottotitolo informava che i pellegrini dei Paesi Bassi erano intervenuti «a migliaia»<sup>89</sup>. Anche il bollettino della provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi, «Een-twee-een», fornì una relazione degli avvenimenti astenendosi però da qualsiasi giudizio al riguardo. Sebbene il giornale rendesse noto con enfasi che «Giovanni Paolo II si era espresso positivamente sulla Chiesa in Olanda», nel suo discorso mancavano poi riscontri concreti a quanto asserito. Se non aveva mancato di lodare le iniziative giubilari promosse dai Paesi Bassi, rispetto alla Chiesa in Olanda il pontefice aveva sostenuto la necessità che questa si orientasse maggiormente verso il papa e verso Roma, invece di scegliere una strada (di testa) propria.

I media olandesi si concentrarono soprattutto sugli aspetti esteriori e meno sulla sostanza, mettendo in risalto fatti come l'esibizione delle gilde e la forte preponderanza di persone anziane tra gli olandesi presenti<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Si veda il servizio sull'incontro di preghiera: A. IAPINO, *Seguire Cristo*, cit.

<sup>89</sup> Nell'articolo si parlava addirittura di «oltre tremila pellegrini», un dato, questo che invita ad usare con cautela le cifre «ufficiali». Vi erano infatti 1998 prenotazioni; e per la messa e l'udienza erano venute altre 250 persone circa della comunità olandese a Roma; G. GRIECO, *Sono ritornati i pellegrini*, cit.

<sup>90</sup> MARC LEUENDEKKER, *Nederlanders jubelen in Rome*, in «NRC-Handelsblad», 7 novembre 2000; *Brabantse vendels in het Vaticaan*, in «Trouw», 8 novembre 2000; *Oranje-mis in Vaticaan*, in «De Telegraaf», 8 novembre 2000; JAN MEULEMEESTERS, *Nederlandse Dag in Rome kleurenfestijn*, in «Brabants Dagblad», 8 novembre 2000; WILLEM BEUSEKAMP, *Paus komt als standbeeld voorbij*, in «de Volkskrant», 8 novembre 2000; JAN BOUWMANS, *Neder-*

I primi effetti dei temi del giubileo non tardarono a farsi sentire in Olanda: sulle orme del papa, il 10 novembre 2000, il cardinale Simonis esortò l'Olanda a un «*mea culpa*» tra l'altro per i «peccati commessi contro l'unità della Chiesa», alludendo con ciò all'emancipazione dei cattolici e alla forte conflittualità tra cattolici e protestanti che aveva diviso la società nel XIX e XX secolo<sup>91</sup>. Cattolici e protestanti venivano invitati a riconoscere entrambi le proprie colpe<sup>92</sup>.

## I pellegrini in cifre

Comunque sia, nell'insieme l'Anno Santo 2000 è stato già solo sotto il profilo quantitativo il giubileo dei grandi record. Mai nel passato erano venute così tante persone in pellegrinaggio a Roma: stando alle stime delle organizzazioni coinvolte vi sarebbero stati ben 25 milioni di visitatori<sup>93</sup>. Il dato tuttavia, come per i precedenti giubilei, non si riferisce ai soli pellegrini, ma comprende anche numerosi turisti e per evidenti ragioni pratiche risulta complesso quantificare i due fenomeni in maniera separata.

I pellegrini sono venuti in genere in gruppo, mentre una piccola minoranza erano singoli o persone che non ricorrevano a forme organizzate di viaggio. La gran parte dei visitatori (stimata tra il 70 e il 75%) però proveniva dall'Italia, un paese come nessun altro legato direttamente al papa, alla Santa Sede, alla Chiesa e alla tradizione degli anni giubilari. Durante l'Anno Santo l'andirivieni dei tanti pellegrini italiani parrocchiali e diocesani è stato una vistosa costante sia all'interno che nei dintorni della Città del Vaticano.

L'apporto della maggioranza degli altri paesi e dell'Olanda fu, al confronto, poca cosa. Se, secondo calcoli tutti teorici, il Vaticano ipotizzò in un primo momento l'arrivo di 300.000 pellegrini dai Paesi Bassi, il *Comité 2000*, nel 1998, valutò realistico un apporto di 10 volte inferiore, affermando che sarebbero stati «certamente 30.000»<sup>94</sup>. Anche questa, però, si rivelò alla fine del giubileo una previsione troppo ottimistica. Quanti pellegrini sono venuti insomma dall'Olanda?

*lands vlagvertoon in Sint Pieter*, in «BN/De Stem», 8 novembre 2000; JAN BOUWMANS, *Die paus heeft toch wel wat. Een pelgrimage naar Rome met bus 24*, in «BN/De Stem», 11 novembre 2000.

<sup>91</sup> Riguardo a questo antagonismo è interessante leggere ad esempio: P.J. MARGRY, *Tedere quaesties. Religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland*, Verloren, Hilversum 2000.

<sup>92</sup> *Kardinal roept op tot Nederlands mea culpa*, in «Katholiek Nieuwsblad», 24 novembre 2000.

<sup>93</sup> A fine 2000 Censis e agenzia stampa ASCA hanno stimato, seppure con notevole approssimazione, 32 milioni di presenze turistiche o pernottamenti e 12,5 milioni di arrivi per Roma e provincia insieme, si veda «Newsletter ASCA», 1 dicembre 2000 e «International Herald Tribune», 6-7 gennaio 2001.

<sup>94</sup> Archivio del Pontificio Collegio Olandese, verbale della riunione del Comité 2000, 22 aprile 1998.

Il calcolo non presenta particolari difficoltà: durante le Giornate mondiali della gioventù erano presenti 1200 giovani olandesi, 200 erano i partecipanti al pellegrinaggio diocesano di Limburgo, 1998 quelli della Giornata degli Olandesi mentre alcuni altri piccoli pellegrinaggi e gruppi vari contavano nel complesso qualcosa come 450 persone. La somma del tutto è pari a 3800 pellegrini olandesi, un totale che comunque non tiene conto dei diversi viaggi organizzati dai tour operator, anche se è lecito chiedersi se i partecipanti a viaggi simili fossero poi tutti pellegrini. Un'indagine ha messo in luce che, perfino nel caso di organizzazioni di viaggio con una più forte impronta spirituale (come la francescana *Cultura Reizen*), la gran parte dei partecipanti non considerava né viveva la visita a Roma come un pellegrinaggio<sup>95</sup>. La percentuale di coloro che andavano a Roma per l'anno giubilare, sembra lecito supporre, deve essere stata, in viaggi del genere, ancora inferiore qualora il viaggio non era organizzato nell'ambito di un certo contesto o movente spirituale. Il numero di pellegrini sarà stato insomma limitato in simili viaggi, nel complesso comunque non più di qualche centinaio di persone. Né risulta più facile determinare il numero dei singoli che come pellegrini (e non come turisti) hanno raggiunto Roma a piedi, in bicicletta, macchina oppure aereo; probabilmente nemmeno mille persone. Sommate tutte queste cifre, si può affermare che i *romei* dell'Anno Santo non erano più di 5000.

Le cifre precise, tuttavia, non raccontano affatto tutto sul numero di «pellegrini». Una valutazione di tipo qualitativo spesso è in grado di fornire informazioni supplementari rilevanti. È oltremodo istruttivo ad esempio esaminare più in dettaglio le cifre relative alla Giornata degli Olandesi: infatti, sui 2000 partecipanti, chi è stato veramente mobilitato in Olanda per andare in pellegrinaggio?

---

**Numero partecipanti 7 novembre**

---

<i>Fondazione Pelgrimages</i>	1268
<i>Comité 2000</i>	231
<i>Cultura Reizen</i>	115
<i>Megatours</i> (incl. viaggio <i>KRO</i> )	112
<i>Bakreizen</i>	48
Coro <i>Hartebrug</i>	100
Volontari	70
Olandesi «di Roma»	30
Vescovi e membri dello staff	24

---

Totale

1998

---

<sup>95</sup> Nel corso dell'anno 2000 l'autore ha effettuato con l'ausilio di questionari dei sondaggi tra gli olandesi a Roma per conoscerne motivazioni e retroterra personali (nota 102).

La stragrande maggioranza (quasi 1300) dei partecipanti era formata da un gruppo di gilde di tiratori, per lo più del Brabante Settentrionale, e relativo seguito. Seppure in certo senso partito come pellegrinaggio di gruppo, il loro progetto di venire a Roma era stato concepito già da diversi anni, ben prima che si parlasse di una Giornata degli Olandesi e in questo senso non sono stati mobilitati espressamente per l'anno giubilare<sup>96</sup>. Si aggiunga che gli organizzatori della Giornata e tutte le persone a vario titolo coinvolte nella sua attuazione (vescovi, volontari, coro) nonché gli olandesi abitanti a Roma in modo più o meno permanente, in fondo non vanno annoverati tra i pellegrini in senso proprio. Restano dunque i membri del *Comité 2000*, i partecipanti ai viaggi *Megatours*, *Bakreizen* e *Cultura-Reizen*. Considerato però che anche in questi casi solo una piccola parte della compagnia era animata dallo spirito del «vero» pellegrino, la partecipazione di olandesi partiti con l'idea del pellegrinaggio è stata in realtà molto limitata. Non sarebbero insomma nemmeno 500 gli olandesi che hanno scelto di proposito Roma come meta di pellegrinaggio per l'Anno Santo 2000<sup>97</sup>.

Nonostante tutte le campagne condotte a livello sia nazionale che diocesano, per rappresentare il «pellegrinaggio nazionale dei Paesi Bassi» in occasione del Grande Giubileo 2000 non si lasciarono mobilitare che alcune centinaia di cattolici. Difficile individuare i motivi reali di risultati così magri. Alcune indicazioni utili alla lettura di questo dato si possono forse dedurre dall'indagine più sopra menzionata. Si scopre così che i canali di comunicazione sarebbero stati carenti a livello delle parrocchie. Se in effetti ancora nel marzo 2000 vescovi olandesi e *Comité 2000* mandarono a tutte le parrocchie una lettera comune d'informazione, il problema è che poi a livello della base, locale, l'impegno per divulgare le notizie pare sia stato minimo. Eloquenti al riguardo le parole di un partecipante:

«Nella nostra parrocchia non è stata fatta pubblicità per questo pellegrinaggio. Ci sarebbero andati senz'altro più parrocchiani se i sacerdoti avessero dato maggior risalto all'iniziativa»<sup>98</sup>.

La scarsa partecipazione degli stessi sacerdoti olandesi alla Giornata giubilare a loro dedicata a Roma potrebbe forse aver influito. Tuttavia, sullo sfondo dei rapporti attuali e delle concezioni correnti sulla religione nei Paesi Bassi, pare molto più probabile che il cattolico olandese in genere

<sup>96</sup> La Fondazione *Pelgrimages* è stata creata a Tilburg dalla Federazione delle gilde brabantine dei tiratori con lo scopo di fare visita ai vari luoghi di pellegrinaggio in tal modo rafforzando lo spirito della gilda e la confraternita. Per ulteriori informazioni sulla fondazione e i loro progetti: EUGÈNE BRUSSEE, *Nederlands spektakel in de Sint-Pieter*, in «Katholiek Nieuwsblad», 26 novembre 1999, pp. 18-19. La visita a Roma scaturisce dalla promessa formulata nel 1990 di tornare nella città eterna nel 2000 nel quadro della ricorrenza dell'anno di san Villibrordo.

<sup>97</sup> L'età media dei partecipanti al pellegrinaggio della diocesi del Limburgo svoltosi a marzo era di 58 anni.

<sup>98</sup> Meertens Instituut, questionario *Nederlandse Dag*, novembre 2000.

non sia (più) l'osservante di una religiosità di tipo devozionale-strumentale che intende partecipare attivamente a un Anno Santo o lucrare indulgenze. Un parroco del Brabante Settentrionale ha evidenziato un possibile nesso tra il modesto numero di partecipanti e la politica (conservatrice), molto contestata nei Paesi Bassi, che ha presieduto alla nomina degli attuali prelati olandesi. I credenti olandesi infatti non riuscirebbero a riconoscersi appieno in questi ultimi mentre i «nostri *propri* vescovi [degli anni 1960-1970], e cioè Alfrink, Ernst, Zwatkruis, Bluysen, avrebbero portato a Roma molta più gente»<sup>99</sup>.

Il messaggio del *Comité 2000* e della provincia ecclesiastica sembra aver avuto poco ascolto non solo a livello della base; anche ai vertici della società l'eco è stata scarsa: la partecipazione di dirigenti e politici cattolici olandesi all'anno giubilare è stata infatti quasi nulla. Né questa assenza è passata inosservata. Per quanto il pontefice avesse esplicitamente posto il giubileo anche sotto l'insegna dell'ecumenismo, il *Comité 2000* aveva deliberato già all'inizio delle sue attività che non si intendeva promuovere la collaborazione ecumenica riguardo al pellegrinaggio a Roma «in relazione allo specifico della spiritualità cattolica»<sup>100</sup>.

## Background, moventi e valutazione

A muoversi dai Paesi Bassi per andare a Roma in occasione dell'Anno Santo sono stati esclusivamente i cattolici<sup>101</sup>. Chi erano e che ne pensavano della città, del Vaticano, del papa, del Giubileo e dell'Olanda? Per dare risposta a queste domande e con l'obiettivo di una visione più chiara delle varie motivazioni del *romeo* olandese, nel corso del 2000 sono stati distribuiti su piccola scala dei questionari (demologici). Tenuto conto delle possibilità, per ragioni pratiche, limitate di un'indagine sistematica sul luogo e considerata anche la lunghezza e la natura del questionario (a domande aperte) la risposta fu tutto sommato buona; tuttavia per i limiti di tipo quantitativo e qualitativo i risultati non consentono analisi generali anche se offrono spunti per una caratterizzazione del fenomeno<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Meertens Institut, questionario *Nederlandse Dag*, novembre 2000.

<sup>100</sup> Archivio del Pontificio Collegio Olandese, Verbale della riunione del *Comité 2000*, 22 aprile 1998.

<sup>101</sup> Tra i «Romei del 7 novembre» interpellati non mancavano quelli che vi erano andati per conto proprio, la maggior parte comunque aveva saputo dell'evento tramite il notiziario parrocchiale o della diocesi, attraverso l'organizzazione *KRO/Megatours* o tramite il quotidiano «*Katholiek Nieuwsblad*».

<sup>102</sup> All'incirca 300 questionari sono stati inviati ai partecipanti alla Giornata degli Olandesi, per il tramite delle tre organizzazioni ai quali si era rivolta la maggioranza dei «veri» pellegrini (*Megatours/KRO*, *Bakreizen*, gruppo *Comité 2000*). Di questi 300 ne sono tornati 45 compilati (pari al 15%). Altri questionari sono stati spediti ai partecipanti dei diversi viaggi *Cultura Reizen* nel 2000; su 80 ne sono stati ricevuti compilati 18 (pari al 23%). Mentre per cause di forza maggiore l'invio del questionario agli aderenti al viaggio *Cultura* per il 7 novembre non ha avuto luogo. Per motivi di contenuto, poi, la provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi non ha consentito l'invio ai giovani di un questionario formulato appositamente per loro (in relazione alle Giornate mondiali della gioventù).

Sulla base dei moduli compilati è possibile anzitutto delineare a grandi linee il profilo dei partecipanti<sup>103</sup>. Una piccola maggioranza degli intervistati era di sesso maschile e quasi tre quarti aveva più di 55 anni<sup>104</sup>. Due terzi del campione proveniva dalle province settentrionali del paese e il restante terzo dal cattolico Sud. Dei partecipanti, due terzi era in possesso di un grado di istruzione superiore (di tipo professionale) se non universitario e oltre la metà lavorava in qualche settore dello stato. Relativamente numerosi quelli che rivestivano incarichi formali primari (parroci e sacerdoti) o assolvevano a compiti secondari supplementari (diaconi, membri del coro, lavoro di volontariato) all'interno della Chiesa. La stragrande maggioranza di quanti hanno compilato il questionario, all'incirca l'85%, andava a messa una volta a settimana o tutti i giorni<sup>105</sup>. Grosso modo un terzo degli interpellati avverte particolari affinità, oltre che con la Chiesa cattolica, anche con specifici movimenti religiosi o gruppi di preghiera cattolici<sup>106</sup>. Nel complesso si trattava di cattolici conservatori piuttosto che progressisti, alquanto attenti alle parole del papa e spesso legati direttamente alla Chiesa stessa.

### *Come e perché a Roma*

Quasi tutte le persone che hanno compilato il questionario sono andate a Roma espressamente per il Grande Giubileo del 2000, la maggior parte il viaggio lo ha vissuto in primo luogo veramente come pellegrinaggio<sup>107</sup>. I partecipanti alla Giornata degli Olandesi erano mossi in genere, oltre che da questa, anche da altre motivazioni come quella di esprimere il sentimento di unione con la chiesa universale, visitare Roma come culla della fede e soprattutto anche (l'incontro con) il papa. Anche se molti hanno guardato al viaggio come a un pellegrinaggio, un quarto circa degli interpellati ha poi realmente fatto qualcosa per prepararsi, per la conclusione di questo pellegrinaggio che spesso si è risolto nel dare una scorsa ai libretti appositi o nel recitare qualche preghiera. Comunque c'è stato chi ha fatto dire una messa, messo su il CD papale *Abba Pater* o compiuto, prima di partire, in silenzio e in preghiera, una camminata tra le montagne. Un parroco di 65 anni ha scritto, a proposito della sua preparazione: «mi sono

<sup>103</sup> Sulla base dunque di 63 questionari (45 relativi ai partecipanti ai «viaggi del 7 novembre» e 18 a quelli di *Cultura Reizen*). Queste testimonianze sono conservate nell'archivio del Meertens Instituut ad Amsterdam. Al fine di contenere il numero delle note, i risultati qui di seguito riportati non sono corredati da ulteriori note, tutti i dati sono tratti dai questionari.

<sup>104</sup> Fasce d'età in percentuale: più giovani di 40 anni: 7%; tra 41 e 55 anni: 21%; tra 56 e 70 anni: 50%; 71 anni e oltre: 22%.

<sup>105</sup> Partecipazione a messe, alla liturgia della parola e alla comunione: quotidiana: 21%; 2 volte a settimana: 13%; 1 volta al mese o meno: 10%.

<sup>106</sup> Le più menzionate sono: *Charismatische Vernieuwing* [«Rinnovamento Carismatico»], *Taizé*, *Gemeenschap Emmanuel* [«Comunità Emmanuel»], *Acht Mei* [«Otto Maggio»], *Contact Rooms-Katholieken* [«Contatto Cattolici Romani»], *Mariënborg*, *Focolare* e diversi gruppi locali di preghiera.

<sup>107</sup> Sono 40 persone sulle 45 partecipanti ai «viaggi del 7 novembre» (6 sulle 18 dei viaggi *Cultura Reizen*).

confessato, ho meditato, annotato le intenzioni, mi sono affidato a Maria». Non solo lui, anche molti altri partecipanti olandesi avevano elaborato una qualche forma di intenzione: al primo posto (80% dei partecipanti) quelle relative alla salute e al benessere dei figli, membri della famiglia, parenti e amici. Altre intenzioni oltre a questa, più diffusa: il lavoro, il papa, i sacerdoti, la provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi, la chiesa universale, il mondo, pace e giustizia o il «conoscere la fede dei padri».

### *Adesione spiritual-rituale*

Il formulare un'intenzione di per sé non è un'attività rituale, ma lo è il rafforzare quest'intenzione mediante preghiere e rituali. A questo proposito è stato chiesto ai partecipanti se avevano compiuto dei rituali in relazione con il pellegrinaggio giubilare. Così lucrare l'indulgenza in un Anno Santo è uno degli elementi più importanti per l'agognato rinnovamento spirituale. All'incirca la metà degli interpellati ha in effetti conseguito l'indulgenza. Due di loro lo avevano già fatto in precedenza in Olanda. Una percentuale ben più consistente (85%) ha varcato le Porte Sante di almeno due ma spesso di tutte e quattro le basiliche patriarcali (San Giovanni in Laterano, San Pietro, Santa Maria Maggiore e San Paolo fuori le Mura). Quasi nessun rituale è stato eseguito presso le Porte: alcuni si sono fatti il segno della croce, hanno toccato le Porte o hanno recitato una preghiera personale (Ave Maria, Padre Nostro o il Credo). A volte la folla era troppa, non si poteva fare altro che varcare la soglia, in silenzio, magari accompagnati da «qualche pensiero». Un trentanovenne signore di Groninga, cui il tradizionale rito (strumentale) di sfregamento delle porte proprio non piaceva, vi aveva volutamente rinunciato.

I vari programmi di viaggio non riservavano in genere molto spazio all'iniziativa personale dei pellegrini. Il programma prevedeva di solito una visita alle quattro basiliche patriarcali con l'eventuale extra delle altre due grandi basiliche (S. Croce in Gerusalemme e San Lorenzo), le catacombe e la chiesa dei Frisoni. Diversi olandesi poi hanno mostrato di tenere molto a una visita alla Scala Santa, di fronte a San Giovanni in Laterano, quella che Gesù avrebbe salito per andare da Ponzio Pilato.

### *Paesi Bassi versus Roma*

Il questionario chiedeva inoltre di riportare esperienze personali di realtà contrastanti, come ad esempio eventuali differenze riscontrate nel comportamento religioso e devozionale tra cattolici nei Paesi Bassi e quelli a Roma/Italia. Qui sono emersi soprattutto gli stereotipi classici: l'olandese è considerato più freddo, introverso e distaccato e la fede in Olanda viene definita «superficiale». Gli italiani invece sarebbero «più spontanei nelle pratiche religiose e soprattutto in quelle devozionali» e l'Italia darebbe prova di «fede profonda e intensa». «Il fervore che ho visto a Roma non l'ho mai incontrato in Olanda», ha dichiarato un uomo di Hilversum (61). Non tutto però viene sempre e comunque giudicato migliore: un uomo

della stessa età di Voorhout ha scritto che «i cattolici olandesi vivono il loro credo in maniera più adulta rispetto agli italiani, anche se a Roma trovo che ci sia più entusiasmo che in Olanda». C'è anche chi ritiene le celebrazioni liturgiche più curate in Olanda. Una considerazione cui un parroco del Brabante ha aggiunto:

«Gli olandesi sono in genere compassati e non così esuberanti, sono anche più sinceri, e comunque non mi sfugge il fascino dell'enfasi degli italiani e della loro sempre stupefacente devozione».

Molti hanno notato il carattere marcatamente strumentale dell'esperienza religiosa: ciò che ha colpito in particolare è stata la penitenza pubblica e la comunicazione con i santi, vale a dire il toccare, sfregare, baciare e «parlare» con le statue dei santi.

Anche riguardo alle gerarchie ecclesiastiche i pellegini hanno riscontrato notevoli diversità. «In Italia la fede viene ancora vissuta secondo i dettami dell'autorità dottrinale centrale mentre in Olanda ci si muove secondo "concezioni moderne"» ha affermato un quarantacinquenne di Ossenaar. Ecco il quadro fornito da un uomo (79) di Voorburg a proposito dei cambiamenti in Olanda:

«Se penso all'Olanda vedo davanti a me idee religiose *tutte particolari*, devianti da Roma [Schillebeeckx], nuove teologie [Kuitert], critiche verso l'istituzione chiesa [movimento *8-Mei*], sacerdoti che gettano via la tonaca, nomine di vescovi contestate, frequentazione della chiesa in forte calo, chiese vuote, smantellate, frequente esplicita presa in giro di questioni religiose da parte dei media (Jopi-Popi), conventi che vanno scomparendo, famiglie in frantumi, sesso libero, insegnamento della religione inesistente o quasi sia a scuola che a casa. Battesimi e matrimoni praticamente una rarità. L'usanza della confessione quasi scomparsa. E così potrei andare avanti ancora per un pezzo. Si sa. Chiunque tenga gli occhi aperti è in grado di vederlo. Non una visione pessimista ma la dura realtà».

### *La vergogna invitta*

Dai questionari è emerso un dato degno d'attenzione nella sfera dell'esperienza religiosa: i cattolici olandesi non hanno del tutto superato la vergogna per la loro fede, un sicuro retaggio ancora dell'epoca delle «chiese nascoste» e della marcata frammentazione della società. Una delle espressioni più tipiche, tanto tra i ragazzi durante le Giornate della gioventù (si veda sopra) che tra i meno giovani, è stata quella del sollievo di sentirsi in Italia «liberi» di poter praticare la propria fede in pubblico. La poca tolleranza esistente nei Paesi Bassi e l'atteggiamento spesso cinico del prossimo nei confronti della fede (cattolica) ha dissuaso in passato e trattiene tuttora molti di loro dal manifestare la propria religiosità in Olanda. Diversi viaggiatori hanno constatato che gli italiani sono tanto più estroversi nella loro vita religiosa e parlano in modo molto aperto e schietto del loro credo e che nel paese esiste «gran rispetto per la fede». Secondo le parole di un uomo di Voorburg

«sembrava quasi che [gli olandesi] osassero esporsi di più sulle loro idee religiose di quanto non facciano a casa loro, dove comunque uno teme osservazioni sprezzanti e offensive».

Per loro a Roma la fede è una «consuetudine assodata», non c'è nulla di cui vergognarsi e nessuno fa commenti. Proprio da questa prospettiva monsignor De Jong ha invitato i partecipanti al pellegrinaggio del Limburgo a divulgare poi anche in Olanda

«il messaggio cristiano senza paura né vergogna: infatti se voi avete vergogna di Me, Io dovrò provare vergogna di voi»

ha ricordato loro citando le parole di Cristo <sup>108</sup>. Lo stesso cardinale Simonis ha addotto una spiegazione simile di fronte alla debole risposta all'Anno Santo nei Paesi Bassi: «I credenti [olandesi] sono troppo timidi per manifestare apertamente la propria fede» <sup>109</sup>.

«Gli italiani sono spontanei nel loro comportamento religioso e non si chiedono cosa ne dice il prossimo», è stata la risposta di un uomo (32) di Drunen mentre una sorella (69) di Heemstede ha affermato che:

«Gli italiani sono estremamente devoti. A volte sembra quasi che la fede sia esclusivamente devozione. Poi però parlano allo stesso tempo in modo tanto aperto di Dio e della loro fede da essere commoventi. È un tutt'uno con la loro vita. Tutt'altra cosa in Olanda. Ti classificano subito in un *certo modo*. Questo lo trovo davvero opprimente in Olanda».

Stessa schiettezza viene osservata anche nei confronti della pratica della confessione. Più d'uno ha rilevato che nei diversi luoghi santi c'era gran folla, «molta gente a confessarsi». Un uomo di 46 anni di Twello ha scritto: «Noi olandesi siamo più discreti, soprattutto niente più confessione personale né inginocchiati davanti a Maria o ad altre statue». Mentre andare a confessarsi piace ormai a pochissimi cattolici in Olanda, sono stati invece relativamente numerosi gli olandesi che hanno sostato nei confessionali romani. Anche sotto questo profilo i cattolici olandesi si sono adeguati stando in Italia. Un padre confessore olandese, che esplicava il suo ufficio in un confessionale «per la lingua olandese» in Santa Maria Maggiore, ha segnalato diversità di ordine culturale anche nella prassi della confessione:

«Gli olandesi spesso si dilungano su piccolezze, ho la sensazione che il grosso lo tengano per sé. Si mostrano tanto misurati, ma intanto... Gli italiani sono molto più sciolti. E raccontano in maniera appassionata magari come hanno preso parte a una lite di famiglia» <sup>110</sup>.

<sup>108</sup> FRANK CLEVERS, *De eeuwige stad werkt inspirerend*, in «De Sleutel», marzo 2000, p. 17.

<sup>109</sup> *Bisschoppen sluiten viering Jubeljaar in Nederland*, in «Een-twee-eeen», 29, 2001, p. 14.

<sup>110</sup> LOTTE VAN DOORN, *Berouw komt na de zonde. Biechtvader klapt uit de stoel*, su [www.rnw.nl/special/nl/html/biechtvader001229.html](http://www.rnw.nl/special/nl/html/biechtvader001229.html).

Tutte queste esperienze di viaggio ovviamente hanno avuto i loro effetti sulla fede o sulle opinioni dei pellegrini circa la Chiesa cattolica romana. Talvolta la visita ha suscitato sentimenti particolari, come l'augurio di un ritorno «alla gioia e alla letizia della fede degli anni venti/trenta». Ma soprattutto veniva avvertito il forte vincolo con la chiesa: «A Roma mi sono sentita profondamente legata alla chiesa universale di Cristo. Ho dovuto rivolgere lo sguardo di nuovo alla base, lì dove si comincia» ha scritto una donna sessantasettenne di Eindhoven. «Sai bene di appartenere ad un'unica grande chiesa universale. A Roma, in San Pietro, il concetto viene ulteriormente ribadito. Ci si sente un'unica grande famiglia» ha asserito una donna di Valkenburg della stessa età; una partecipante di 39 anni, di Rijswijk, si è così espressa: «Mi ha dato grande forza il fatto di essere parte della chiesa universale che ha il suo cuore a Roma» e ancora, nelle parole di una signora di Gemert «ora sono più cosciente dell'universalità della Chiesa».

Accanto a questa sensazione di appartenenza alla chiesa universale, è emerso anche l'antagonismo considerato dannoso tra i due paesi (province ecclesiastiche). Un partecipante (73) di Heerlen ha fatto notare:

«Perché a Roma e in altri luoghi di pellegrinaggio esiste la comunione, la solidarietà dei credenti mentre tutto questo in Olanda è spesso difficile da trovare? Ritengo ciò sia dovuto in gran parte alla mancanza di posizioni chiare da parte dei vertici della Chiesa in Olanda».

Un parroco di Amsterdam ha scritto al proposito: «Il centro di gravità della Chiesa dovrebbe essere identificato in minor misura con il pontefice e risiedere piuttosto nella collegialità dei vescovi e delle tombe di Pietro, Paolo e di Lorenzo». Mentre il cruccio di un allevatore sessantaduenne di Ursum era:

«Questo viaggio ha evidenziato pesantemente la sconfessione totale di tutto ciò che riguarda Roma e, fin dove è possibile, il vescovo. Molta parte dei quadri ecclesiastici risulta anti-Roma e anti-vescovo. Perché non mettono su una chiesa loro invece di rubarsi la nostra? Ormai non c'è più intesa con Roma, non andiamo più d'accordo. Ognuno fa quel che gli pare e ciascuno crede di essere migliore dell'altro».

Infine ancora un'osservazione critica di un quarantenne di Groninga rivolta al «centralismo» di Roma:

«Ho imparato ad apprezzare l'esistenza di un centro della Chiesa cattolica. Ma i miei dubbi sulla natura dell'influenza del papa restano tali e quali. Ciò che mi aspetto è ispirazione, non direttive opprimenti. Spazio per credere in questa nostra epoca, questo vorrei, unica direttrice l'uomo e la sua felicità».

Tra quanti si sono recati a Roma, moderni *romei*, non esisteva insomma una visione chiara e omogenea. La metà circa, tuttavia, ha espresso il desiderio che venga dato maggiore ascolto a Roma o comunque si raf-

forzi il legame con essa e ha inoltre lamentato, auspicando un'inversione di tendenza, un certo «decadimento» della Chiesa cattolica in Olanda.

## Conclusioni

Come caratterizzare in breve l'anno giubilare e la partecipazione degli olandesi all'evento? In primo luogo si può affermare, senza tema di smentite, che il Grande Giubileo 2000 è stato per la Chiesa cattolica quasi sotto ogni punto di vista un vero successo: sia per quanto riguarda le adesioni e gli eventi che per l'attenzione di cui la Chiesa, tra l'altro da parte della televisione e di altri media, è stata fatto oggetto nel mondo intero<sup>111</sup>. Già nel 1994 il papa Giovanni Paolo II aveva scelto l'inizio del terzo millennio per avviare un processo di riposizionamento e rafforzamento della Chiesa cattolica nel mondo intero, in corso di secolarizzazione, e nei confronti delle altre confessioni esistenti. Il 2000 rappresentava il punto di svolta e l'anno per eccellenza del rinnovamento spirituale. Nel contempo la Chiesa si è vista assegnare il ruolo di missionaria all'offensiva, che intende rivolgere maggior attenzione a terre centrali da missione, tanto nei paesi (ex) comunisti, nel terzo mondo, che nei paesi postmoderni alle prese con realtà di dis- o ri-orientamento religioso, come ad esempio i Paesi Bassi. Una condizione che l'episcopato olandese ha confermato per le regioni entro la sua giurisdizione, come evidenziato senza sosta in tutte le attività giubilari olandesi.

Osservazioni condotte a Roma nel corso dell'Anno Santo hanno una volta ancora messo in luce il divario esistente tra l'identità religiosa del cattolico olandese e quanto il Vaticano, nello specifico il papa, sostiene e divulga. Questo scollamento è emerso ad esempio nel fatto che solo pochi cattolici in Olanda si sentono coinvolti da un Anno Santo. Per il cattolico olandese medio l'anno giubilare, con tutto l'apparato di indulgenze e rituali, praticamente non fa più parte della sua vita ecclesiastico-religiosa. Gli effetti del giubileo 2000 sull'Olanda cattolica sono, in effetti, trascurabili.

Gli olandesi che si sono recati a Roma per il giubileo costituivano tutto sommato un gruppo poco rappresentativo, formato in prevalenza da cattolici di stampo leggermente conservatore e persone legate per le loro funzioni alla Chiesa. Per questi il pellegrinaggio e il conseguimento dell'indulgenza erano elementi rilevanti dell'Anno Santo; essi attribuivano anche grande importanza all'incontro con il papa, al rafforzamento del «sentimento della chiesa universale» e alla visita ai santuari di Roma.

Nelle esperienze religiose da loro vissute in questi luoghi ha avuto mo-

<sup>111</sup> Giudizi negativi sono stati espressi per la modesta elaborazione del tema dell'ecumenismo, mentre il testo *Dominus Iesus* ha addirittura suscitato indignazione; un documento che è stato per lo più letto come un'esclusione delle altre religioni rispetto alla Chiesa cattolica come unica in grado di recare grazia e salvezza. Un altro episodio è stato quello del Gay-Pride, la manifestazione degli omosessuali a Roma, che la Chiesa ha vissuto come una macchia sull'Anno Santo.

do di esprimersi anche la cultura nazionale olandese. L'idea fortemente radicata, tra i giovani come tra i meno giovani, che la fede (cattolica) nei Paesi Bassi non viene presa abbastanza sul serio, sembra causare spesso vergogna e chiusure nel proprio paese e, al contrario, schiettezza e una più libera esperienza religiosa al di fuori di questo [nella fattispecie a Roma]. Ancora oggi insomma, alle soglie del XXI secolo, gli effetti di quell'antagonismo che non risparmiò nessun aspetto della vita quotidiana, si fanno sentire pesantemente nella società olandese.

[www.windpress.com](http://www.windpress.com)

**WINDPRESS**  
Dove, Quando e Cosa sulla Stampa

Anche  
PRIMA  
e su Windpress  
COMUNICAZIONE

- WindPress è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere subito
- quali riviste ordinare o ricercare in
- edicola.

• WindPress è consultabile al sito  
• [www.windpress.com](http://www.windpress.com)

Windpress è un progetto de

**L'ECO DELLA STAMPA**  
ECOSTAMPA MEDIA MONITOR SPA

Windpress è realizzato da

**INTELESTAMP**

Data Bank Service

MEDIADATA srl - Via G. Compagnoni 28 - 20129 Milano  
Tel. (02) 70.00.41.50 - Fax (02) 70.00.41.48  
E-Mail: [info@windpress.com](mailto:info@windpress.com)

# Il Giubileo in Abruzzo

di  
GABRIELLA MARUCCI \*

Qualunque discorso riguardante la religiosità in Abruzzo, soprattutto in tema di culti pellegrinali, non può prescindere da una premessa d'obbligo sull'atteggiamento tenuto dagli abitanti di questa regione nei confronti del Giubileo del Duemila: è una religiosità che fra le sue caratteristiche più rilevanti annovera la tendenza ad esprimersi in ambiti prevalentemente territoriali. Ho potuto notare e verificare questa peculiarità nel corso delle molte ricerche effettuate sul terreno ma soprattutto in occasione dell'ultima, incentrata sui culti pellegrinali e i *loca sanctorum* della regione. Ne sono stati visitati e classificati da me e dai miei collaboratori più di centoventi, numero ragguardevole in considerazione anche del fatto che sono stati volutamente esclusi pellegrinaggi antichi e obsoleti<sup>1</sup>.

In pratica, ogni zona della regione dispone di propri percorsi pellegrinali e di santuari ai quali recarsi, affezionarsi, rivolgersi abitualmente, senza avvertire l'esigenza di cercare altrove il luogo privilegiato dell'incontro con l'Altro.

A caratterizzare ulteriormente la religiosità e le pratiche rituali in Abruzzo interviene un elemento che è un denominatore comune: la sempre perseguita e quasi sempre conseguita autonomia delle iniziative dalle strutture religiose ufficiali. Desiderio questo che ha motivato, ad esempio, la fondazione e la preservazione di centinaia di confraternite laicali. È poi ineludibile, assistendo a feste e celebrazioni religiose, l'impressione che i rappresentanti del clero siano non gli attori principali ma degli ospiti tollerati in quanto indispensabili per alcuni adempimenti liturgici.

Il successo in Abruzzo dei culti pellegrinali, e quei centoventi santuari ne sono testimonianza, è in gran parte dovuto a questa tendenza della gente a gestire in proprio gli eventi religiosi e rituali. Il pellegrinaggio, infatti,

\* GABRIELLA MARUCCI è docente di Etnologia presso la Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università dell'Aquila. Si interessa di Antropologia religiosa. Tra le sue pubblicazioni: *Il viaggio sacro: culti pellegrinali e santuari in Abruzzo* (andromeda 2000).

<sup>1</sup> G. MARUCCI (a cura di) «*Il viaggio sacro. Culti pellegrinali e santuari in Abruzzo*». Colledara, Andromeda, 2000.

è una istituzione originariamente creata proprio per i laici, per dare loro un margine di gestione autonoma della spiritualità.

Comprendibilmente, quindi, il più diffuso atteggiamento mostrato dagli abruzzesi nei confronti del Giubileo romano del Duemila è stato di tranquillo distacco. La regione, oltretutto, dispone di propri santuari presso i quali si può lucrare l'indulgenza plenaria e che sono regolarmente meta di pellegrinaggi. Ne citerò alcuni dei più noti e frequentati:

*Sacra Spina*, a Vasto (CH). Il santuario prende il nome da una spina ritenuta provenire dalla corona imposta a Cristo durante la Passione. Portata in Spagna dai crociati e donata al Re, fu da questi ceduta ai principi d'Avalos, giunti a governare la zona di Vasto nel XVI secolo. I d'Avalos, devotissimi, fecero costruire una cappella nel loro palazzo per ospitare la preziosa reliquia, ora conservata nella chiesa di S. Maria Maggiore. Una tradizione locale vuole che la spina fiorisca di tanto in tanto, a seconda di particolari e non definite congiunzioni astrali.

In corrispondenza dei Giubilei di Roma, i pellegrini che visitino la reliquia nei sette giorni che precedono il Venerdì Santo, ottengono l'indulgenza plenaria.

*Scala Santa*, Campi (TE). Si tratta di una scala costituita di ventotto gradini, inserita nel XVIII secolo nella chiesa di San Francesco, per concessione di Papa Clemente XIV alla locale confraternita delle Stimate di San Francesco.

I pellegrini la salgono in ginocchio, come avviene per la più nota Scala Santa di Roma; a coloro che vi si recano nel periodo compreso fra la terza domenica dopo Pasqua e il lunedì di Pentecoste, è concessa l'indulgenza plenaria. Molti altri santuari abruzzesi, in primo luogo quelli rupestri o sotterranei dedicati a culti litici e litoterapeutici, sono dotati di scale definite sante che vengono percorse ritualmente, in ginocchio o con particolari soste e preghiere.

*Miracolo Eucaristico*, a Lanciano (CH). La denominazione del santuario si riferisce al mito di fondazione del culto, secondo il quale nel VII secolo un monaco basiliano mentre celebrava l'Eucarestia fu preso dal dubbio sulla reale presenza di Cristo nel pane e nel vino eucarestici; prodigiosamente, questi si sarebbero trasformati in sangue e carne. Le reliquie sono ora conservate in un ostensorio. Papa Leone XIII nel 1887 concesse l'indulgenza plenaria *in perpetuo* ai pellegrini che si fossero recati a visitare il santuario nei sette giorni precedenti l'ultima domenica di ottobre.

*La Perdonanza*, a L'Aquila, il più importante e noto pellegrinaggio abruzzese. La Perdonanza, che costituì il primo perdono generale dei peccati istituzionalizzato nel mondo cristiano, fu istituita da Pietro del Morrone, in occasione della sua elevazione al soglio papale con il nome di Celestino V. Fattosi incoronare nella basilica aquilana di Santa Maria di Collemaggio il 28 agosto 1294, Papa Celestino emanò una Bolla che sanciva l'indulgenza in perpetuo «per colpa e per pena», a chiunque avesse varcato

la porta della basilica, ogni anno in quello stesso giorno<sup>2</sup>. Da allora, la Perdonanza è stata celebrata ininterrottamente. Si ottiene l'indulgenza plenaria varcando la Porta Santa dalle 19,30 del 28 fino alla stessa ora del giorno dopo.

Richiamo l'attenzione del lettore su di un particolare curioso: questa Porta, la cui apertura è tradizionalmente attribuita allo stesso Celestino V, che l'avrebbe attraversata il giorno della sua incoronazione, è stata in realtà costruita alla fine del 1300, molto in anticipo rispetto a quella fatta aprire nel 1500 da Papa Borgia, evidentemente desideroso di arricchire il «suo» Giubileo con un simbolo forte, connesso al concetto di *passaggio*. Se vi sia stata una connessione fra le due Porte è difficile a dirsi, in totale mancanza di documentazioni. In linea con quanto detto è una tradizione aquilana secondo la quale la Bolla celestiniana sarebbe stata utilizzata da Bonifacio VIII come prototipo per quella emanata per il I Giubileo di Roma, sei anni dopo la prima Perdonanza. Questa leggenda, probabilmente veridica, suona come una sottile ritorsione nei confronti di quello stesso Papa che contestò la legittimità della Bolla celestiniana, suscitando grande sdegno fra gli abruzzesi e, forse, offrendo un pretesto «storico» alla distanza presa da questi ultimi, anche se non apertamente dichiarata, nei confronti del Giubileo di Roma. A completamento di questo quadro «autonomista», va aggiunto che la basilica è meta di pellegrini provenienti da tutta la regione, compresi molti emigrati che tornano appositamente in patria, richiamati anche dalla presenza delle spoglie di Celestino, l'unico Papa che, per sua volontà, non fu sepolto in San Pietro.

Questa che potremmo definire autosufficienza religiosa regionale, non ha però impedito che, in previsione del Giubileo del 2000, si mettesse in moto con un paio d'anni d'anticipo, la macchina organizzativa<sup>3</sup>. La Regione Abruzzo, per gestire i fondi della legge 270/97, ha costituito il Consorzio Giubileo 2000, coinvolgendo varie aziende ed enti pubblici e privati, con lo scopo di organizzare il flusso dei pellegrini, di divulgare itinerari, di formare accompagnatori. Per aiutare i turisti-pellegrini, dei quali si sperava un fortissimo incremento, sono state edite decine di guide, mappe e dépliant.

Ogni iniziativa, santuario, luogo di accoglienza è stato opportunamente reclamizzato anche all'estero, per attirare il maggior numero possibile di emigrati. In realtà, molte speranze sono andate deluse e l'auspicato ritorno economico e di immagine non si è verificato, almeno non nella misura che ci si attendeva.

Vorrei accennare ad alcuni tratti salienti di questo evento giubilare, così come sono stati vissuti in Abruzzo.

<sup>2</sup> G. CIMMINO, G. Cimmino (a cura di), «La porta per il terzo millennio: L'Aquila». L'Aquila, 1999, pp. 64-66.

<sup>3</sup> G. MARUCCI, «Aspettando il Giubileo: cosa si fa' in Abruzzo» in *La Critica Sociologica*, 1998, 126, pp. 79-81.

Innanzitutto la Perdonanza. Dall'anno della sua fondazione, il Municipio aquilano ha in consegna la Bolla (che, sottolineo, è affidata alla cittadinanza e non alla Diocesi). La cerimonia dell'apertura della Porta Santa è dunque da secoli preceduta da un corteo che dal municipio, attraversando la città, porta il prezioso documento sino alla basilica, dove rimarrà fino alla chiusura della Porta stessa.

Il corteo, come migliaia di suoi consimili, ha lo scopo, antico e sottinteso, di rappresentare nei suoi settori le varie categorie e istituzioni cittadine, gruppi professionali o di mestiere. È una sorta di foto di gruppo, in cui la collettività si riflette e rifonda la propria identità. Da molti decenni, alcuni figuranti in costume duecentesco, fra cui la Dama della Bolla, costituiscono dei flash sul passato, in un «come eravamo», che ricostruisce le origini del rito.

Negli ultimi sette, otto anni questa idea di base è andata lentamente modificandosi: il corteo si è arricchito di delegazioni comunali ospiti, con sindaci e gonfaloni, di gruppi di sbandieratori, mai apparsi in precedenza nelle pur numerosissime feste regionali, di musicanti e di comparse in costume. Come tanti altri cortei «storici» realizzati ovunque in Italia.

La Perdonanza del Duemila, giunta alla sua 706<sup>a</sup> edizione, è stata la più ricca e fastosa mai celebrata. Un numero maggiore di rappresentanze comunali hanno tenuto a parteciparvi, accompagnate da ragazze in costume; i figuranti in abiti medievali erano ben ottocento, suddivisi in ventotto gruppi; alcune personalità politiche nazionali hanno per la prima volta sfilato accanto alle autorità civili e religiose della città, accentuando l'eccezionalità dell'evento.

Il Vescovo, che in questa particolare circostanza agisce in veste di delegato pontificio, per valorizzare il santuario e il pellegrinaggio aveva in precedenza chiesto alle istituzioni vaticane preposte al Giubileo di prorogare l'apertura della Porta Santa aquilana fino al 6 gennaio 2001, data di chiusura del Giubileo di Roma. Il Vaticano ha rifiutato, non potendo ovviamente consentire la contemporanea esistenza di un simbolo così emblematico a L'Aquila, a soli 120 Km da San Pietro, mai come quest'anno al centro dell'attenzione universale. In cambio, ha prolungato la concessione dell'indulgenza plenaria fino all'Epifania del 2001 a chiunque visiterà il Santuario di Collemaggio.

Il giorno successivo all'imponente e dispendiosissima celebrazione è iniziato sulle pagine locali dei quotidiani l'usuale balletto delle cifre: Il Messaggero dava per certa la presenza di almeno trentamila persone; Il Tempo, nella stesso numero ma in pagine diverse e per mano di due diversi giornalisti stimava che ve ne fossero state rispettivamente ventimila e cinquantamila. Più semplicemente, calcolando a vista, la gente, sia quella che ha assistito al corteo che quella che ha varcato la Porta Santa, non è sembrata superare in numero a quella degli anni precedenti.

Le sere del 28 e 29 agosto il Comune ha offerto alla cittadinanza e agli ospiti due grandi spettacoli, riallacciandosi a una antica e gentile usanza aquilana per la quale ogni anno in queste date ogni piazza, angolo o incrocio della città ospita le cosiddette «isole sonanti», orchestre che

suonano vari generi musicali, bande, spettacoli di mimi. L'occasione giubilare del 2000 ha però richiesto iniziative più vistose e di maggior impatto sul pubblico. A tal fine, è stato appositamente allestito un teatro all'aperto davanti a una delle chiese più centrali della città, per raccogliere una celebre rock star statunitense e lo spettacolo teatrale di un notissimo attore italiano. Enorme e scontato il successo, straripante la folla.

Il giorno dopo il Vescovo ha rilasciato un'intervista in cui esprimeva il giustificabile timore che la Perdonanza, da rito penitenziale e devozionale si trasformasse in un grande contenitore di spettacolo; che insomma cedesse alla «tentazione della piazza»<sup>4</sup>, mettendo in ombra il lato più autenticamente pellegrinale dell'evento.

Altre città hanno organizzato celebrazioni in concomitanza con il Giubileo del 2000. Per citare un esempio, la diocesi e la municipalità di Avezzano hanno creato occasioni di preghiera e di socializzazione che seguivano puntualmente il calendario vaticano: Giubileo dei Giovani, delle Famiglie, degli Anziani e via dicendo.

Non so se anche in altre regioni siano state prese simili iniziative, probabilmente sì, ma certo queste di Avezzano mi sembrano molto in sintonia con lo spirito regionale, secondo il quale sono stati apprezzati gli eventi predisposti dalla Chiesa di Roma, che poi sono stati «clonati» in proprio, localmente.

L'avvenimento che ha riscosso il maggior successo è stato senza dubbio il Giubileo dei Giovani. Millecinquecento ragazzi sono giunti ad Avezzano fin dai primi giorni di agosto, provenendo da ben cento nazioni. Solo una piccola parte di loro ha partecipato al reclamizzatissimo Giubileo dei Giovani svoltosi a Roma a Tor Vergata. La maggior parte di loro è rimasta in città, ospite delle strutture diocesane e di privati. Il 14 agosto è stata concelebrata per loro una Messa solenne nella piazza principale, seguita da un corteo cui hanno partecipato, riferisce il quotidiano locale, non meno di 5000 persone. Molte attività ludiche hanno fatto da contorno alla permanenza dei ragazzi: partite di calcio, spettacoli di musica e di danza e, attesissimo, un concerto rock del cosiddetto Padre Nike, un giovane sacerdote del santuario di San Gabriele dell'Addolorata, che deve il suo soprannome all'abitudine di indossare sotto la tonaca d'ordinanza jeans e scarpe tecniche. Queste iniziative hanno suscitato nei mass-media regionali un'eco simile a quella prodotta dall'«analogo» macroscopico evento romano sui mezzi di informazione nazionali.

Le Università de L'Aquila e di Chieti hanno ospitato due dei cinquantanove convegni organizzati in occasione del Giubileo delle Università e dell'Incontro Mondiale dei Docenti Universitari. Ad eccezione del convegno di Chieti, nel corso del quale è stata resa nota un'importante scoperta nel settore della genetica umana, i due eventi sono passati quasi sotto silenzio. Analogamente a quanto è successo a Roma: in definitiva, un avveni-

<sup>4</sup> Cfr. M. I. MACIOTI, «Verso la fine del Giubileo», in *La Critica Sociologica*, 2000, 134, pp. 89-94.

mento culturale a mio avviso senza precedenti, che ha visto studiosi di tutto il mondo incontrarsi e negli stessi due giorni, il 7 e 8 settembre, scambiarsi esperienze e opinioni, condividendo risultati di ricerche svolte nei più disparati campi scientifici, non ha praticamente avuto alcuna risonanza; solo scarni trafiletti sui quotidiani e un unico passaggio televisivo riguardante l'udienza papale concessa ai docenti. Alla quale, peraltro, ha partecipato solo una parte degli studiosi presenti all'Incontro. Si potrebbe insinuare con un pizzico di malizia che il Giubileo delle Università non ha attirato l'attenzione dei media, perché non sottolineato da alcun tipo di attività ludico-artistica.

Per concludere, il Giubileo del Duemila non ha prodotto grande impressione sulla popolazione abruzzese.

L'evento principale, la Perdonanza Celestiniana, è stato unanimemente giudicato un grande successo e una bella prova superata brillantemente dalle autorità municipali, ma il tradizionale pellegrinaggio alla Porta Santa e alle spoglie del Papa non ha subito variazioni rispetto agli altri anni. La stessa proroga della concessione dell'indulgenza plenaria non ha modificato le secolari abitudini regionali e non sembra aver ricevuto l'apprezzamento che l'istituzione donatrice forse auspicava. I pellegrini sono accorsi al santuario aquilano nel giorno prescritto e hanno continuato a frequentare nei giorni previsti i loro luoghi sacri tradizionali, come sempre. È irrilevante il numero di coloro che si sono recati a Roma per visitare le basiliche giubilari. Gli stessi emigrati, adempiuti nei loro paesi d'origine i doveri devozionali, solo in pochi casi hanno approfittato del loro passaggio obbligato a Roma per una veloce visita alla sola basilica di San Pietro, prima di imbarcarsi sugli aerei che li avrebbero riportati oltreoceano.

Gli organizzatori del Giubileo in Abruzzo hanno molto curato le manifestazioni grandi e piccole che hanno un po' ovunque costellato quest'anno speciale, o almeno tale nelle loro aspettative. Ogni celebrazione è stata pubblicizzata e circondata di molta spettacolarità. Non mi riferisco alla teatralità che da sempre è fisiologicamente connessa alle liturgie e ai rituali, che parla con il linguaggio del simbolo, che evoca significati comuni e che coinvolge in emozioni condivise; mi riferisco alla teatralità di stampo televisivo, costruita sul divertimento e sull'effimero. In scala ridotta, è esattamente quanto si è spesso verificato a Roma, in alcune «spettacolari» giornate giubilari, dove il cedimento alle tentazioni dei *media* sembra essere stato pensato e predisposto per «forare» il video e l'immaginazione di milioni di persone: un grande evento mediatico che ha frequentemente assunto un carattere merciforme.

E la spiritualità? E il raccoglimento penitenziale? Non dovrebbero essere queste le colonne portanti di un Giubileo e come tali insegnate, incoraggiate, sottolineate? Troppo spesso si è provata l'impressione che nell'ottica delle istituzioni organizzatrici, questi valori giocassero un ruolo secondario rispetto alla «regia» degli eventi.

Per quanto riguarda l'Abruzzo, l'accennata distanza della religiosità «locale» dalle istituzioni e il conservatorismo che caratterizza questo particolare settore della vita comunitaria hanno permesso il mantenimento di

quegli intimistici sentimenti, che hanno continuato a manifestarsi lontano dalle ribalte, nei tanti piccoli santuari privi di notorietà sparsi ovunque a protezione del territorio.

## Bibliografia

- G. CIMMINO, G. Cimmino (a cura di), «*La porta per il terzo millennio: L'Aquila*». L'Aquila, 1999.
- M.I. MACIOTI, «*Verso la fine del Giubileo*», in *La Critica Sociologica*, 2000, 134.
- G. MARUCCI, «*Aspettando il Giubileo: cosa si fa' in Abruzzo*», in *La Critica Sociologica*, 1998, 126.
- G. MARUCCI (a cura di), «*Il viaggio sacro. Culti Pellegrinali e santuari in Abruzzo*». Colledara, Andromeda, 2000.
- L. SCARAFFIA, «*Il Giubileo*». Bologna, Il Mulino, 1999.

## **L'ECO DELLA STAMPA®**

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

# DAL GIUBILEO ALLA CITTADINANZA, DALLA CITTADINANZA AL GIUBILEO

## Il Giubileo in mostra. Papi, santi, pellegrini e pellegrine, artisti e diseredati

di  
RITA C. FOTT \*

Mostre, convegni, spettacoli, spazi opportunamente restaurati hanno qualificato gli innumerevoli momenti artistico-culturali nel corso dell'anno giubilare del 2000 nella città di Roma e in tutto il territorio italiano. Il fenomeno «mostra» ha assunto già da decenni a Roma proporzioni tali da meritare — non solo da un punto di vista quantitativo — una più approfondita analisi. Oggi più che mai il ritmo continuo con il quale una grande città produce momenti di comunicazione, informazione, promozione artistica e culturale ne evidenzia la sostanza e il valore di nuovi strumenti conoscitivi. Esposizioni importanti hanno visto un notevole impiego di mezzi, altre, allestite con pochi materiali, sono state ben curate sotto il profilo degli studi e degli approfondimenti. Un'esposizione, quindi, che è solo un momento nell'evoluzione continua dei processi artistici e culturali, richiede, pur tuttavia, il lavoro, l'impegno e la professionalità di tutta una serie di soggetti qualificati come artisti, critici d'arte, storici, galleristi, editori e finanche sociologi. Tutti questi operatori con il loro lavoro sinergico — dalle schede espositive ai cataloghi, agli articoli specializzati e non, alla grafica pubblicitaria — concorrono alla definizione di un nuovo modello espositivo non più come mera presentazione di oggetti d'arte ma vero e proprio fenomeno culturale di massa. Il Grande Giubileo del millennio non poteva non promuovere iniziative volte a una maggiore comprensione dell'evento. Da qui il fiorire di rassegne dedicate ai temi del pellegrinaggio, delle origini della Chiesa, dei passati giubilei e dei loro protagonisti. Il Giubileo, nelle rassegne romane scelte a questo fine nel più ampio panorama espositivo, è stato presentato nelle più svariate vesti, dalla pompa magna di Bonifacio VIII ai miseri abiti dei pellegrini del medioevo. Ha assun-

\* Laureata in Sociologia, ha seguito il corso di Perfezionamento in «Movimenti e Istanze Religiose: giubilei e pellegrinaggi» e quello in «Teoria e analisi qualitative nella ricerca sociale» presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Roma «La Sapienza».

to toni diversi: spiccatamente religiosi nell'acostarsi ai Padri della Chiesa, laici e interrogativi con le esposizioni di alcuni artisti contemporanei. Irrompendo nel sociale con i «poveri della terra» di Salgado e rompendo il silenzio per omissione rievocando i percorsi delle donne pellegrine. Arte e storia, cultura e curiosità, fede e laicità hanno caratterizzato le mostre romane del Giubileo. Alcune tra queste hanno proposto dei cammini: un viaggio verso le radici della cristianità lungo l'antica via romea alla volta della Città Santa; la ricerca del contatto con il sacro sulle tombe degli apostoli; le ideali orme di Cristo sulla Scala Santa; le strade verso le sette chiese; le trasformazioni della città attraverso i secoli; la pompa della Chiesa e la miseria del popolo. Viaggi al maschile e al femminile, lunghi e brevi, penitenziali e liberatori, avventurosi e programmati, con e senza ritorno, fisici e spirituali, antichi e moderni, nel tempo ed attraverso il tempo. Ogni manifestazione artistica e culturale, ispirata da motivazioni laiche o religiose, straripante di opere o realizzata con pochi mezzi, storica, archeologica, pittorica, letteraria o sociale che sia, serve alla riflessione, alla comprensione dei grandi e piccoli eventi che sono stati e che sono momenti della nostra società, del nostro vivere e del nostro divenire. Il Grande Giubileo del 2000 per la sua propria connotazione di *fatto sociale totale* — concetto regalatici da Marcel Mauss e del quale in questo caso non si può fare assolutamente a meno — ha bisogno di essere guardato, osservato, scrutato, studiato, scavato da tutte le angolazioni, compresa quella, che è forse la più importante, dell'uomo «comune». Il notevole afflusso di pubblico che sempre più registra gli eventi culturali sta a dimostrare che il visitatore sembra voler porre più attenzione a ciò che vede, raggiungere un maggior senso critico, opporre resistenza a una eterodirezione sempre in agguato, ricercare un qualche protagonismo rispetto a una distratta fruizione. Le tele, i disegni, le incisioni, le fotografie, le opere d'arte nel loro complesso, oltretutto naturalmente i materiali documentari, forniscono conoscenze che riguardano non solo la società che le ha espresse ma consentono anche una comprensione più generale dei fenomeni della vita sociale nei più diversi periodi. Si possono così meglio intendere, per loro tramite, sia i processi di devozione religiosa che quelli di socializzazione, di stratificazione e controllo sociali, d'integrazione. Nei materiali artistici l'indagine sociologica può ricercare i segni della cultura che li ha prodotti: di élite, popolare, subalterna. L'Arte è, infatti, nelle sue diverse forme, un'importantissima risorsa per la sociologia. I «grandi» e i «piccoli» personaggi del passato e del presente che si materializzano davanti agli occhi di un visitatore risultano soggetti — oggetti di una nuova attenzione sociologica: agenti sociali che stimolano la riflessione sui fenomeni di mutamento sociale e culturale, su ciò che cambia, su ciò che permane, su ciò che scompare. Papi, santi, pellegrini, artisti e diseredati come testimoni — nell'anno giubilare 2000 - di un'umanità in cammino.

### *Pellegrini*

La lunga serie di esposizioni romane che ha accompagnato l'Anno Santo è iniziata già nell'ottobre del 1999 con una grande mostra al Museo

Nazionale di Palazzo Venezia: «*Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*»<sup>1</sup>. Il tema di questa prima esposizione ufficiale del Giubileo del 2000 è stato il pellegrinaggio medievale. Proprio in quanto prima mostra ufficiale, d'introduzione quindi al Grande Giubileo, essa ha avuto un'importante inaugurazione e una notevole risonanza. Obiettivo della mostra, articolata in XIV sezioni, è stato, secondo l'ideatore e curatore Marco D'Onofrio, quello di aiutare la conoscenza del senso del pellegrinaggio moderno attraverso le sue radici culturali, attraverso cioè la conoscenza della fase pre-giubilare del pellegrinaggio, antecedente al 1300, data del primo giubileo ufficiale, e quella proto-giubilare, dal 1330 al 1350 circa. Un pellegrinaggio che nasceva come viaggio religioso ma, poi, necessariamente comportava un incontro tra popoli e culture diverse. Era infatti fonte di nuove conoscenze per gli stessi pellegrini che diventavano veicoli di diffusione di saperi e tradizioni altrimenti isolati e sconosciuti, contribuendo per vari aspetti all'interazione ed anche all'unificazione di territori diversi. Nonostante il titolo, la mostra non è stata dedicata ai Giubilei se non, in minima parte, nell'ultima sala. L'esposizione ha privilegiato il fenomeno del pellegrinaggio medievale *romeo*, cioè quello diretto a Roma, per risalire in qualche modo alle origini della Chiesa romana e dei giubilei. La mostra non è risultata di facile comprensione, potrebbe quasi essere definita «intellettuale», più apprezzabile dagli «addetti ai lavori» che dai semplici visitatori, poiché ha riunito, oltre a significativi codici miniati, molto materiale documentario. L'esposizione, infatti, ha proposto da un lato, gli aspetti storico-religiosi del pellegrinaggio romeo ma anche compostellano e gerosolimitano, dall'altro, gli aspetti relativi alla vita quotidiana dei pellegrini presentando materiali solitamente adoperati da storici, antropologi, sociologi qualitativi: i diari, i testamenti, le cronache di viaggio, gli atti notarili, le lettere. Tra questi, molto interessante, l'*Itinerario* di Egeria, un codice miscelaneo membranaceo del secolo XI-XII (dall'originale della seconda metà del sec. IV) proveniente dalla biblioteca provinciale di Arezzo e contenente il resoconto di un viaggio in Terrasanta compiuto da una pellegrina di nome Egeria. Molti i pezzi forti esposti tra cui il vetro d'oro con Pietro e Paolo; i reliquiari, veri e propri capolavori di oreficeria, come la teca argentea dorata per la santa croce voluta da papa Pasquale I (817 - 824), in origine presso il *Sancta Sanctorum* al Laterano, o il *Reliquario di Notre-Dame*, realizzato nel 1205 in argento dorato, smalti, fili-

<sup>1</sup> «*Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*», Roma — Museo Nazionale di Palazzo Venezia - ottobre 1999-febbraio 2000 — La mostra è promossa dalla Soprintendenza per i Beni artistici e storici di Roma con il patrocinio della Regione Lazio e del Comune di Roma. Sezioni che compongono l'esposizione: I: Pellegrinaggio come cammino esistenziale; II: L'Orbe medievale e i sacri itinerari; III: I Pellegrinaggi Maggiori; IV: Il pellegrino e le sue insegne; V: Santi pellegrini alla tomba di San Pietro; VI: L'assistenza ai pellegrini; VII: Espressioni letterarie; VIII: Forme artistiche; IX: La guida del pellegrino: i «*Mirabilia Urbis Romae*»; X Il Giubileo del 1300; XI: Il Giubileo del 1350; XII: La Veronica; XIII: Culto e iconografia di San Pietro; XIV: L'immagine di Roma e la basilica vaticana dal IV al XIV secolo.

grana e pietre preziose dal mastro Nicolas de Verdun; le pitture, con opere di Andrea di Bartolo (*Quattro storie di San Galgano*, circa 1400), Simone Martini (*San Pietro*, 1320), Lippo Vanni, Taddeo Gaddi; le sculture, con pezzi provenienti da tutta l'Europa. Particolarmente degne di attenzione, poi, le testimonianze sul tema del pellegrino, con la presenza di numerose ampolle in piombo e stagno che contenevano l'olio benedetto che bruciava nelle lampade del Santo Sepolcro e con le insegne (*signa super vestes*), a volte semplici rilievi in metallo, del luogo santo visitato che i pellegrini acquistavano fuori dei santuari e che appuntavano sulle loro vesti per dimostrare di aver raggiunto la meta finale ma anche per la loro funzione di lasciapassare durante il lungo viaggio di ritorno e per il loro valore quasi di reliquia secondaria. Ma chi erano i pellegrini del medioevo? Coloro che per scelta o per condanna si trovavano *per* (di là dal) *ager* (campo, territorio)? Chi erano i *romei*? È Dante nella sua «Vita Nova» a stabilire le distinzioni fra i pellegrini, indicando con la parola «pellegrino» il viaggiatore che si recava a Santiago de Compostela per motivi religiosi, con «palmiere»<sup>2</sup> colui che si recava in Terrasanta e con «romeo» colui che aveva Roma come meta. Il termine pellegrino indicava generalmente il viaggiatore verso mete religiose. Il pellegrino era considerato un uomo pio, degno di venerazione. In un periodo in cui il clero non era presente in maniera capillare, diventava egli stesso veicolo del cristianesimo e poteva sostituire il prete nell'amministrazione dei sacramenti nei piccoli centri isolati. Tanti si mettevano in viaggio, molti andavano a piedi, qualcuno a cavallo. Raramente si viaggiava da soli per i molti pericoli, più spesso, invece, in gruppo. I pellegrini indossavano, come ha illustrato la mostra, misere vesti ben riconoscibili. Elementi connotativi dell'*homo viator* del Medioevo erano: la mantella (*pellegrina*, *schivaina*, *sanrocchina*), il cappello a falde larghe ingrassato per proteggersi dalla pioggia (*pétaso*); il bastone (*bordone*) che serviva per aiutarsi nel cammino; la bisaccia (*scarsella*) per conservare pochi viveri; una zucca per bere. Ogni oggetto sembrava possedere un doppio significato: reale e simbolico. Così la scarsella doveva essere piccola perché il pellegrino viveva di elemosina, fatta di ruvida pelle per mortificare i vizi e il bordone, la sua terza gamba, serviva sia per difendersi dai pericoli eventuali del viaggio sia per scacciare le tentazioni del demonio che insidiavano la sua solitudine. Come fa notare Maria Immacolata Maciotti, i pellegrini di un tempo erano pellegrini singoli anche se in viaggio per ovvi motivi di sicurezza si aggregavano tra loro. I pellegrinaggi, sia quelli volontari sia quelli penitenziali, erano pertanto da considerarsi individuali. Un pellegrinaggio inteso, quindi, come ricerca spirituale<sup>3</sup>, come cammino esistenziale. Nel Medioevo, soprattutto dopo la metà dell'XI secolo, ci fu un notevole incremento dei viaggi, soprattutto religiosi, che divennero un fatto davvero comune e molto diffuso nella società del tempo, un cammino che

<sup>2</sup> Dalla palma che si prendeva nell'oasi di Gerico.

<sup>3</sup> MARIA IMMACOLATA MACIOTTI, *Pellegrinaggi e giubilei. I luoghi del culto*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

molte volte era di sola andata a causa dei pericoli e delle malattie che spingevano, perciò, i futuri pellegrini a «fare testamento». Redigere il proprio testamento era, infatti, parte fondamentale della ritualità del partire come ben prova quello di un mercante del XII secolo esposto in originale nella prima sezione della mostra. Penitente e fortemente motivato, inequivocabilmente abbigliato con l'insegna della Veronica (*vera icona*) sul cappello, quasi sempre a piedi percorrendo un cammino molto lungo, difficile e ignoto: questa è l'immagine del romeo medievale che si concretizza dopo la visione della mostra. Una figura affascinante, evocativa, coinvolgente, per molti tratti ancora misteriosa e perciò ancor più interessante. Nell'età moderna gli aspetti organizzativi ed assistenziali si fanno sempre più evidenti e necessari. Con l'istituzione dei giubilei diventa difficile dissociare la storia degli anni santi da quella delle confraternite che, ospitando e assistendo i pellegrini, li educano a una devozione meno individuale, più disciplinata e solidaristica. Oggi sono tanti, troppi, chiassosi i romei, riconoscibili dall'immane capo gruppo con bandierina (come per i migliori gruppi turistici) o, come si è visto nella Giornata Mondiale della Gioventù grazie ai cappelli, ai «fazzolettoni» e ai passi, indispensabili per partecipare alle manifestazioni e fondamentali per una connotazione identitaria, distribuiti a tutti i giovani con la «sacca del pellegrino». Arrivano in aereo, in treno, in autobus e sono organizzati, organizzatissimi, non c'è nulla di ignoto, di oscuro, programmi e tempi sono rigidamente stabiliti in grande anticipo. L'arrivo di un pellegrino a piedi rimanda a un fatto eccezionale, folclorico oppure originale. C'è chi, infatti, organizza una corsa in bicicletta da Padova a Roma, un «Raid giubilare»<sup>4</sup> con 150 ciclisti che vogliono così testimoniare la propria fede oppure chi decide di partire per un pellegrinaggio lungo 3.178 chilometri a piedi, come gli antichi pellegrini, da Macerata, passando per Roma, verso Compostela trainando un carretto, solo che, al posto del bordone e della bisaccia, il novello *jacquaire*<sup>5</sup> si dota dell'immane cellulare ed apre un sito internet per raccogliere i fondi per il viaggio di ritorno. Un pellegrino per così dire «informatico». Non molto tempo fa anche Herman Hesse si era espresso sulla vita del pellegrino ponendo l'accento su una dimensione *altra* della realtà, che fa a meno di tutte quelle istituzioni che appartengono al mondo contemporaneo:

«Intanto il nostro gruppo si era messo in cammino, presto incontrammo altri gruppi e sempre più provammo la gioia di sentirci concordi e tendenti ad una meta comune. Ossequienti ai precetti, si viveva da pellegrini senza far uso di tutte quelle istituzioni che provengono da un mondo accecato dal denaro, dal numero e dal tempo, e svuotano la vita del suo contenuto; ne fanno parte innanzitutto le macchine come possono essere le ferrovie, gli orologi e simili». (*Il pellegrinaggio in Oriente*, 1932).

<sup>4</sup> 150 ciclisti veneti partono il 25 maggio 2000 dal velodromo di Padova e giungono il 28 dello stesso mese a Roma.

<sup>5</sup> Colui che si è recato al Santuario di Saint-Jacques a Compostella.

Per quanto riguarda le motivazioni, secondo Franco Ferrarotti<sup>6</sup>, ad un pellegrinaggio compiuto per ragioni di fede si sostituirà un pellegrinaggio turistico. Come fa notare Lucetta Scaraffia, i pellegrini moderni si comportano come turisti veri e propri e l'arte sacra non fa più parte del percorso penitenziale e religioso ma diventa oggetto di ammirazione estetica nei musei<sup>7</sup>. Per non parlare poi del viaggio, del cammino, dell'andare. Il viaggio disagiato costituiva una parte fondamentale della pratica penitenziale. La concezione del viaggio come penitenza risale alla cacciata della coppia originaria dal giardino dell'Eden. Oggi, anche se in un editoriale de La Civiltà Cattolica<sup>8</sup> viene riaffermato che lo spirito penitenziale, cioè il senso del peccato, è «essenziale all'Anno Santo», si è persa completamente la funzione purificatrice, redentrice del viaggio, lo star soli con se stessi nell'attesa della meta sacra, ultima, finale. Svanisce quella che anche Jack Kerouac definisce la «purezza della strada». Non si affrontano più le gravose prove, le sofferenze alle quali il corpo era sottoposto per la durezza, le asprezze del viaggio. L'anima e il corpo nel pellegrino di ieri erano intimamente collegate. Se l'uomo si metteva in cammino per salvare l'anima, allora era il suo corpo che doveva soffrire. Per purificarsi, per rinnovarsi. Si perde a poco a poco, nell'epoca moderna, l'idea del rinnovamento. Dopo la dura prova, dopo il lungo cammino, vi era un tempo la purificazione ed il rinnovamento. Oggi si è persa la fase di *limen* (soglia), di transizione che era propria del pellegrinaggio, come c'insegnano Van Gennepe e i Turner<sup>9</sup>. Non c'è rottura con i vecchi schemi (con la famiglia, con la solita vita) non c'è passaggio (il viaggio), non c'è ritorno (il rinnovamento). Si contrae il tempo. Per ottenere ciò che quei fedeli riuscivano forse a raggiungere dopo anni di cammino basta una veloce visita alle sette Chiese o ancor meno. Romei di ieri e romei di oggi, dal fitto bosco avvolgente che fa paura al collegamento in rete con il computer portatile. Scompare il pellegrinaggio individuale fagocitato da quello di massa. Il pellegrinaggio, infatti, a partire dagli anni '70, dopo un periodo di appannamento dovuto al mutamento politico-sociale proprio di quegli anni in cui era visto come un'eredità arcaica di una ormai obsoleta religiosità, si è connotato come un significativo fenomeno di massa. Oggetto di interesse di studio e di indagini interdisciplinari di cui la sociologia della religione, interessata ai mutamenti della pratica religiosa, non può non tener conto.

<sup>6</sup> Franco Ferrarotti, *Partire, tornare. Viaggiatori e pellegrini alla fine del millennio*, Donzelli, Roma, 1999.

<sup>7</sup> LUCETTA SCARAFFIA, *Il giubileo*, Il Mulino, Bologna 1999.

<sup>8</sup> Editoriale della «La Civiltà Cattolica», 2000 1 3-13, quaderno 3589, 1 gennaio 2000.

<sup>9</sup> ARNOLD VAN GENNEPE, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1985. Edith e Victor Turner, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce, 1997.

Il più antico giubileo della Chiesa è stato illustrato da 200 opere tra affreschi, mosaici, miniature, tavole dipinte, sculture, monete, codici, sigilli, pergamene e ori provenienti dai più importanti musei nazionali e internazionali raccolte nella mostra «Anno 1300: il primo giubileo. Bonifacio VIII e il suo tempo»<sup>10</sup>. Obiettivo dell'esposizione è stata la ricostruzione del volto della città come si presentò in quell'anno ai pellegrini. Il tema principale di questa mostra è stato, quindi, la cultura artistica della Roma del 1300. In quel tempo, l'Urbe si presentava rinnovata architettonicamente, dotata, oltre che di monumenti, di edilizia privata e di servizi pubblici<sup>11</sup> e percorsa da intensi fermenti culturali. La fondazione, in questo periodo, dell'Università, lo Studium Urbis, la mette a livello di centri importanti come Parigi e Bologna. Mirabili opere d'arte, analizzate da studiose come Angiola Maria Romanini e Marina Righetti Tosti-Croce, curatrici del progetto scientifico della mostra, ne ricostruiscono l'immagine. Tra gli artisti che dominarono la scena nell'ultimo quarto del Duecento, alla vigilia, cioè del primo giubileo, spiccano Cavallini, Torriti, Arnolfo di Cambio, Giotto. Presenti in mostra molte opere importanti tra cui il busto di Bonifacio VIII, la *Madonna* della tomba del cardinal De Braye di Arnolfo di Cambio e due frammenti del mosaico di Jacopo Torriti eseguiti per la tomba del Papa, provenienti da Mosca e da New York. Questa esposizione si è articolata in dieci sezioni tra cui quella dedicata alla Roma ebraica che ha compreso numerosi codici commissionati dalla comunità ebraica ai migliori *scriptoria* romani. In questo periodo la società vive un'eccezionale accelerazione e profondi mutamenti. La fecondità della vita cristiana dell'epoca non si manifesta solo sul piano dell'espressione artistica, figurativa e letteraria, ma è anche riscontrabile nelle spinte dinamiche che provengono dagli ambienti dei cristiani comuni e dai ceti minori, come la borghesia e il popolo, a differenza del secolo precedente, il Duecento, quando l'iniziativa era soprattutto monastica e impartita dall'alto<sup>12</sup>. Il giubileo istituito da papa Bonifacio VIII con la bolla *Antiquorum habet digna fide relatio* del 22 febbraio 1300 — che ha accolto, in originale, i visitatori

<sup>10</sup> «Anno 1300: il primo giubileo. Bonifacio VIII e il suo tempo». Roma, Palazzo Venezia, 12 aprile-16 luglio 2000. Ministero dei Beni Culturali. Soprintendenza per i beni artistici e storici di Roma. Regione Lazio — Assessorato alla Cultura. Comune di Roma — Assessorato alle politiche culturali. Università degli studi di Roma «La Sapienza». Sezione I: «*E andovvi grandissima gente...*». Roma nel primo Giubileo. Sezione II: Il papa. Immagine e propaganda. Sezione III: La curia romana. Arte e committenza. Sezione IV: Un artista e l'antico: Arnolfo di Cambio. Sezione V: «*O Roma nobilis...*». Antico e moderno nello spazio della città. Sezione VI: Roma cristiana: liturgia e cerimoniale. Sezione VII: Immagini e devozione: Sezione VIII: Gli ordini religiosi e la città. Sezione IX: Roma ebraica. Sezione X: La cultura profana.

<sup>11</sup> LUDOVICO GATTO, *Breve storia degli Anni Santi*, Newton & Compton editori, Roma, 1999.

<sup>12</sup> GIUSEPPE ALBERIGO, *Il Cristianesimo in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

della mostra — rispose alle generali attese del perdono dei peccati che, in corrispondenza del passaggio del secolo caratterizzato da un forte clima escatologico e dal centenario della nascita di Cristo, una moltitudine di penitenti invocò per giorni e giorni assediando la sede pontificia del Palazzo del Laterano. Come fa notare Lucetta Scaraffia, il probabile avvento della fine dei tempi costituì una forte spinta al rinnovamento della vita cristiana che già si era verificato nel corso del papato di Celestino V. L'introduzione dell'Anno Centesimo consentì così anche di istituzionalizzare i timori e le spinte escatologiche in una sorta d'incontro periodico tra la storia e il sacro. Con la bolla fu concessa l'indulgenza plenaria<sup>13</sup>, un immenso dono fino allora dispensato solo ai crociati diretti in Terrasanta, che fu salutato con grande entusiasmo e attirò a Roma da tutto il mondo allora conosciuto una folla, secondo i cronisti dell'epoca, di centinaia di migliaia di pellegrini. È difficile cogliere un dato certo sul numero di romei che arrivarono nella Città Santa in quell'occasione, anche se un cronista molto attendibile come Giovanni Villani parlò di una presenza costante di circa duecentomila pellegrini «sanza quelli che erano per li cammini andando e tornando». Come ha illustrato la ricca sezione numismatica della mostra, il segno tangibile delle visite presso le tombe degli apostoli - meta obbligatoria per la concessione della «pienissima perdonanza di tutti i peccati» — è testimoniato dalla grande quantità di monete lasciate colà dai romei. La grande indulgenza, il giubileo del 1300 insomma, ebbe sui contemporanei un fortissimo impatto entrando nella memoria collettiva e nel mondo delle rappresentazioni, tanto che da più parti si chiese che il tempo intercorrente tra gli anni giubilari fosse ridotto a cinquanta. Dalla scadenza cinquantennale si passò — dopo un breve periodo in cui la scadenza giubilare fu fissata ogni 33 anni, gli stessi di Cristo — a quella venticinquennale.

C'è da chiedersi quanti dei milioni di pellegrini venuti a Roma per il Giubileo del 2000 abbiano avuto come intento la grande indulgenza intesa nel senso tradizionale della remissione dinanzi a Dio, per effetto di un atto giurisdizionale della Chiesa, delle pene temporali che rimangono da scontare in Purgatorio per i peccati commessi in vita. Peccati, la cui colpa è stata già perdonata e cancellata con la confessione. Oggi, con le moderne disposizioni per l'acquisto dell'indulgenza giubilare emanate da Giovanni Paolo II, per la remissione dei peccati è sufficiente un pio pellegrinaggio

<sup>13</sup> «In forza del mandato di Gesù Cristo la Chiesa ha il potere di rimettere i peccati, cioè di cancellare le colpe degli uomini e questo potere si esercita attraverso il sacramento della penitenza e della confessione. Con l'estinzione del peccato si estinguono le pene eterne, le quali escludono l'anima dalla visione di Dio, non però quelle temporali che rimangono a carico di chi le ha commesse; queste se non vengono condonate in vita, debbono poi esparsi in Purgatorio. Uno dei mezzi offerti dalla Chiesa per la remissione delle pene è l'indulgenza che rimette la pena in parte (parziale) o integralmente (plenaria), si lucra a determinate condizioni. (...) È prassi della Chiesa — Papa, per la Chiesa universale e Vescovi, per i rispettivi fedeli — concedere indulgenze per la consacrazione o dedizione delle chiese, per il pellegrinaggio e per il Giubileo». Estratto da *Il Giornale del Pellegrino*, anno I, n. 1, 24 dicembre 1999.

a una sola delle basiliche patriarcali partecipando alla santa messa o alla *via crucis*, invocando la beata vergine Maria e concludendo con il «padre nostro» e l'adorazione eucaristica. L'indulgenza plenaria giubilare poi, secondo le disposizioni papali, può essere acquistata «in ogni luogo purché i fedeli si rechino in visita ai fratelli che si trovano in difficoltà (infermi, carcerati, anziani, handicappati)». È la grande novità di questo giubileo che potrebbe definirsi quasi «a rete», che coinvolge e fa emergere le chiese locali dato che, fa notare il cardinale Etchegaray: «Per la prima volta nella storia dei giubilei l'anno santo avrà due poli, Roma e la Terra Santa e abbraccerà simultaneamente tutte le Chiese locali»<sup>14</sup>. Viene accentuato, inoltre, una sorta di carattere «sociale», quindi umano e concreto, dell'indulgenza che può ottenersi tramite attività caritative verso persone bisognose di aiuto e assistenza. Nel *Decretum* della Penitenzieria Apostolica, annesso alla bolla di indizione *Incarnationis mysterium*, che contiene le prescrizioni per il lucro dell'indulgenza giubilare, vengono infatti integrate le possibilità tradizionali di acquisto con le visite ai più bisognosi, quasi a compiere «un pellegrinaggio verso Cristo presente in loro». Ancor prima Paolo VI, «principe riformatore» e «papa del dubbio», nella sua volontà di rinnovamento della fede cattolica, era intervenuto sul problema delle indulgenze con due documenti<sup>15</sup> nei quali non si menzionava il purgatorio e si insisteva molto sulla disposizione interiore del penitente. La pratica delle indulgenze perde così al giorno d'oggi il legame con l'aldilà e presenta grandi cambiamenti. È interessante, come fa notare Lucetta Scaraffia<sup>16</sup>, come l'acquisto, il «lucro» delle indulgenze creasse un collegamento tra il mondo materiale e quello trascendente mentre oggi la separazione dei due mondi è diventata assoluta e il paradiso sembra completamente scomparso dalla nostra cultura. Con il danaro si possono acquistare soltanto beni materiali mentre l'aldilà viene utilizzato quasi esclusivamente dal cinema e dalla pubblicità.

## Santi

A metà dell'anno giubilare il Comitato Centrale del Grande Giubileo del 2000 ha varato l'apertura della rassegna «*Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*»<sup>17</sup>. La mostra ha affrontato il tema

<sup>14</sup> *L'Osservatore romano*, 18 marzo 1995.

<sup>15</sup> *Lumen gentium e Indulgentiarum doctrina* del 1967.

<sup>16</sup> Lucetta Scaraffia, *op. cit.*

<sup>17</sup> «*Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*». Roma — Palazzo della Cancelleria — 30 giugno-10 dicembre 2000. La mostra è organizzata dall'Associazione «Meeting per l'Amicizia tra i popoli» di Rimini e dalla Direzione Generale dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie della Città del Vaticano. Il percorso espositivo è articolato in 5 sezioni: I, Le origini di Roma cristiana; II, Il clima spirituale nella Roma tardoimperiale; III, Pietro e Paolo. La storia; IV, Pietro e Paolo: l'invenzione delle immagini, la rievocazione delle storie, la genesi delle teofanie; V, Il culto degli apostoli Pietro e Paolo, dalle origini al V secolo.

delle radici della cristianità. È innegabile che Roma, la Città Eterna, abbia un rapporto profondo, quasi esclusivo, con la fede e la santità cristiana. Senza i santi questa città non sarebbe quella che è, né dal punto di vista spirituale né da quello artistico, monumentale e urbanistico. Tutti i santi del cattolicesimo hanno un forte legame con Roma ma, ovviamente, i santi «romani», quelli nati, vissuti o morti nell'Urbe, hanno lasciato delle tracce visibili e ripercorribili, hanno inciso profondamente nel tessuto della città modificandolo sotto gli aspetti più vari, non solo religiosi ma anche sociali. La scelta dei due apostoli è dovuta alla consapevolezza che la Chiesa di Roma li ha sempre considerati come proprio fondamento ed essi erano visti come complementari prima che Pietro prendesse il sopravvento del primato pontificio. La loro complementarietà è ben suggerita dalle raffigurazioni artistiche presenti nella mostra e il loro abbraccio riportato sulla placchetta d'avorio del V-VI secolo ben rappresenta, così come afferma il prof. Francesco Buranelli<sup>18</sup>, le due facce dei santi: l'una, l'universalità della Chiesa e l'altra, la particolare vocazione della chiesa romana. Come dichiara Mons. Crescenzo Sepe<sup>19</sup>, Roma è «una città che a Pietro e Paolo deve praticamente tutto: senza il messaggio dei due apostoli la sua storia si sarebbe fermata alla fine dell'Impero romano». La città degli imperatori divenne la città dei Santi Pietro e Paolo. Le prime immagini dei Principi degli Apostoli appaiono sin dal III secolo ma è durante il IV che l'iconografia si fa più complessa ricreando l'atmosfera della corte imperiale con la rappresentazione del Cristo come un imperatore e di Pietro e Paolo come i primi dignitari (*Reliquario* in argento della fine del IV sec. proveniente dal Museo di Cultura Bizantina di Salonico). I volti dei due santi vengono rappresentati idealmente con tratti che ne mostrano il carattere: Pietro è canuto e con una folta capigliatura, il suo volto mostra lineamenti marcati e decisi a testimonianza di una grande solidità; Paolo, l'Apostolo delle Genti, viene raffigurato con il volto di un filosofo, calvo e con una barba bruna a punta. «Talora sembrava un uomo, tal'altra il volto di un angelo» così è descritto negli *Atti apocrifi di Paolo e Tecla*. È in questo periodo che l'iconografia riflette anche significati politici oltre che religiosi — soprattutto per quanto riguarda il concetto della *concordia apostolorum* — che esprimono l'unità delle chiese d'Oriente e d'Occidente e l'incontro di due vite condotte, fino al momento del martirio, separatamente. Nelle rappresentazioni romane le immagini di Pietro e Paolo compaiono spesso unite, a volte indissolubilmente legate proprio perché accomunate dal martirio. Si racconta, infatti, che i due santi andarono insieme al martirio e furono separati dai soldati che li accompagnavano durante il cammino sull'Ostiense. Uno fu condotto al Vaticano, o al Gianicolo, e l'altro alle Acque Salvie. L'ultimo abbraccio fra i due è ricordato con un modesto basso-

<sup>18</sup> Prof. Francesco Buranelli, componente del Comitato Scientifico della mostra, reggente della Direzione Generale dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie, Città del Vaticano.

<sup>19</sup> Mons. Crescenzo Sepe, segretario generale del Comitato Centrale per il Grande Giubileo dell'anno 2000.

rilievo e una lapide apposti dal Comune di Roma e dall'Associazione fra i Romani nel 1975 lì dove adesso è la prima centrale termoelettrica dell'Accea<sup>20</sup>. Il martirio dei due apostoli ebbe grande risonanza e richiamò comprensibilmente l'attenzione delle prime generazioni cristiane su Roma e sulla sua chiesa. Sui luoghi del loro supplizio e della loro sepoltura si recarono moltitudini di pellegrini per onorarli. Questo pellegrinaggio assumerà forme tanto significative che intorno al IV secolo si cominceranno a edificare le prime basiliche di cui sono stati presentati in mostra i plastici delle prime costruzioni di San Pietro, San Paolo e San Sebastiano. La basilica di San Pietro fu costruita per volere di Costantino e la tomba del santo ne condizionò la posizione e l'orientamento. Alla fine del IV secolo San Paolo, a differenza di San Pietro, che già aveva la sua basilica in Vaticano, non aveva ancora un luogo di culto autonomo. Papa Damaso esortò, quindi, gli imperatori Valentiniano II, Teodosio e Arcadio a finanziare la nuova costruzione sul luogo in cui San Paolo si credeva sepolto. La basilica di San Sebastiano, denominazione medievale, era già nota come la *Basilica Apostolorum* poiché in quel luogo, già nel III secolo, il 29 giugno si svolgevano i *refrigeria*, sorta di pranzi rituali in onore dei due santi a ricordo del loro martirio. Della prima comunità cristiana di Roma, tuttavia, a causa delle persecuzioni e della distruzione delle testimonianze, si hanno informazioni incerte e poco precise. I 150 reperti archeologici, provenienti da musei italiani e stranieri, che sono stati esposti nella rassegna, aiutano indubbiamente a ricostruire gli inizi del cristianesimo a Roma dal I al V secolo e il progressivo e lento affermarsi del culto dei due apostoli.

Pietro e Paolo sono indubbiamente i principali, i più pertinenti e più illustri protagonisti delle mostre romane del Grande Giubileo ma altre figure misconosciute sono presenti all'interno della vastissima produzione di rassegne: le donne pellegrine.

### *Pellegrine*

Il tema del Giubileo al femminile è stato affrontato dalla mostra «*Le donne ai tempi del Giubileo. Con singolar modestia e insolita devozione*»<sup>21</sup>. La rassegna, grazie alla realizzazione dovuta alla Fondazione Marisa Bellisario, alla consulenza scientifica di Lucetta Scaraffia e Angela Groppi e al patrocinio, tra gli altri, del Ministero per le Pari Opportunità,

<sup>20</sup> MARIO SPINELLI, *I santi di Roma. Storia, luoghi e vicende dei personaggi più vicini alla religiosità dei romani*, Newton & Compton editori srl, Roma, 1999.

<sup>21</sup> *Le donne ai tempi del Giubileo. «Con singolar modestia e insolita devozione»*, Roma, Complesso del Vittoriano, 5 luglio-1 ottobre 2000. Il percorso espositivo è articolato in 4 Sezioni. Introduzione: Giubileo al femminile; I sezione: Elena e Veronica, o della materialità del sacro; II sezione: Pellegrine e devote; III sezione: L'accoglienza romana; IV sezione: Protagoniste. È stata curata da Lucetta Scaraffia e Angela Groppi, organizzata dalla Fondazione Bellisario con il Comune di Roma.

ha avuto il merito di aver aperto una breccia nel panorama della storia dei giubilei su un argomento fino al momento largamente ignorato. Di averlo affrontato dal punto di vista femminile, di aver sottolineato l'importanza di incrociare la storia delle donne con la cosiddetta storia generale e di aver permesso alle donne di costituirsi come attrici anche nel campo della storia religiosa. Quadri, bolle papali, editti, stendardi, incisioni, costumi, macchine devozionali e altri oggetti hanno formato il percorso espositivo della mostra che ha ripercorso sette secoli di storia giubilare. Se, infatti, il primo giubileo di Bonifacio VIII si configurava come un evento quasi esclusivamente maschile, se il pellegrinaggio cristiano era stato fino allora prerogativa degli uomini, se il movimento per gran parte della storia umana ha avuto una caratterizzazione maschile e la stanzialità quella femminile, non si può tralasciare il fatto che la partecipazione delle donne agli Anni Santi sia stata importante, per niente secondaria e, dopo il Seicento, anche numerosa. L'attenzione dedicata alle donne come protagoniste dei pellegrinaggi ai tempi dei passati giubilei — e non di quelli novecenteschi in cui la presenza femminile è notoriamente maggioritaria — permette in qualche misura di scavalcare l'immagine stereotipata di una donna confinata all'interno della dimensione familiare, senza attività lavorative e senza partecipazione ai percorsi spirituali, culturali e rituali propri degli Anni Santi. Per molti, sia uomini sia donne, la speranza nella vita eterna, nella salvezza era forse l'unica cosa che illuminava una dura vita quotidiana, una costante lotta per la sopravvivenza. Le donne, però, erano più esposte alla miseria e alle ingiustizie per la loro condizione di dipendenza. La vita dopo la morte offriva la parità dei sessi che in terra era sicuramente non prevista né raggiungibile. Sicuramente, partire in pellegrinaggio per ottenere la completa remissione dei peccati e, quindi, la salvezza eterna era più difficile per una donna che non poteva permettersi di abbandonare la famiglia e tralasciare la cura dei figli. Una donna completamente sottomessa al marito e che aveva bisogno del suo permesso per intraprendere un viaggio estremamente pericoloso e denso di insidie, soprattutto se intrapreso da sola. Così si mettevano in viaggio soltanto le nobildonne che potevano permettersi una scorta oppure le donne senza famiglia, quelle emarginate, strane, bizzarre, fuori degli schemi e trasgressive. Le donne pellegrine erano perciò mal considerate forse anche perché, come sottolinea Genoveffa Palumbo, «il pellegrinaggio sembra essere stato, un po' in tutti i tempi, anche uno spazio più o meno significativo di libertà femminile»<sup>22</sup>, altrimenti impensabile. Inoltre, un altro elemento contribuiva alla disapprovazione del pellegrinaggio femminile ed era la curiosità, un atteggiamento da sempre associato alla donna, che si poneva, secondo i denigratori di tale pratica, in primo piano rispetto alla motivazione della preghiera e della devozione del mettersi in cammino. Così fu per Egeria la pellegrina<sup>23</sup>, di

<sup>22</sup> GENOVEFFA PALUMBO, «Donne pellegrine» in *Giubileo Giubilei*, Rai-Eri, Roma, 1999, pag. 347.

<sup>23</sup> Egeria fu probabilmente una badessa spagnola che si recò in Terrasanta alla fine del IV secolo. Il suo *Diario di viaggio* è edito dalle Edizioni Paoline, Torino, 1992.

cui permane il diario, che rivelò come le fatiche del viaggio fossero da lei sostenute grazie ad un profondo spirito religioso ma sollevate, altresì, da un reale piacere di conoscere il mondo. Desiderio di libertà e di conoscenza, curiosità e forse anche una sorta di voglia di emancipazione, oltre che la devozione, probabilmente animarono il cammino delle pellegrine. Il pellegrinaggio femminile fu comunque molto modesto fino a quando i pellegrinaggi, intorno alla seconda metà del Cinquecento, non furono organizzati dalle Confraternite che, sotto l'influenza della Chiesa, assunsero un fondamentale compito di supporto tra i numerosi devoti che arrivavano a Roma. Tra questi istituti spicca la confraternita della SS. Trinità dei Pellegrini, fondata da Filippo Neri nel 1548, che ritualizza tra l'altro il lavaggio dei piedi e il servire i pasti coinvolgendo in queste attività di assistenza il clero stesso e la nobiltà. Tuttavia, il vero pellegrinaggio femminile che si impose come modello, per la grande importanza che esso ebbe per la raccolta delle reliquie, fu quello realizzato nel 326 dalla madre di Costantino, Elena. Alla donna si concedeva il legame con la cura del corpo, che coincideva in questo caso con quello dei santi martiri, che è all'origine della venerazione di reliquie nella religione cristiana. La prima sezione della mostra è stata, infatti, dedicata a Elena e a Veronica e ha affrontato il tema della materialità del sacro. Si deve all'instancabile attività di Elena la scoperta di quello che fu ritenuto il più grande patrimonio di reliquie — prime su tutte la Scala Santa e i resti della Santa Croce — del cristianesimo. L'affermazione di una religione fatta anche di oggetti concreti sarà una caratteristica fondamentale del cristianesimo prima e del cattolicesimo poi. Elena e Veronica (*vera icona*), figura reale o leggendaria che sia, forniscono, quindi, quello che sarà un «supporto indispensabile, perché comprensibile ed accettato da tutti, per la trasformazione di Roma in un forte polo d'attrazione del pellegrinaggio»<sup>24</sup>. Tra le molte opere presenti in mostra — oli, tempere, disegni, incisioni — che ritraggono il Cristo e la Veronica, particolarmente degno di attenzione l'olio su tela di Simon Vouet del 1630 (*La Veronica*). Elena, Veronica, poi Brigida confermano l'idea che vuole proprio della donna il bisogno, il desiderio, l'aspirazione, la realizzazione del contatto diretto, della reale vicinanza, del concreto incontro, dell'unione, dell'Incarnazione — come fu per Maria — con il divino. Il pellegrinaggio legato alle reliquie, che tendeva all'incontro con i segni tangibili del sacro, cede il passo, con la Controriforma<sup>25</sup>, al pellegrinaggio perlopiù penitenziale. Ma il pellegrinaggio femminile registra, in questo periodo, un notevole incremento grazie all'organizzazione in gruppi dovuta alle confraternite e al ruolo riconosciuto e attribuito alle donne nell'accoglienza e nell'assistenza. La presenza delle donne ai giubilei era comunque per certi versi inquietante, contaminante, creava spesso disordini per cui il loro corpo necessitava modestia e discrezione, come sottolineato dal

<sup>24</sup> LUCETTA SCARAFFIA, *Il giubileo dell'anno 2000*, Palumbo, 1999, pag. 294.

<sup>25</sup> A partire dal XVI secolo.

titolo della mostra. All'accoglienza dei pellegrini si interessavano anche le nobildonne, quelle romane e quelle che potevano permettersi di viaggiare da sole alla volta di Roma. Le donne, quindi, diventano le protagoniste dell'accoglienza romana, sia quella a pagamento sia quella organizzata dalle aristocratiche, come hanno ben illustrato le opere, in buona parte provenienti dalla Chiesa della SS. Trinità dei Pellegrini e Convalescenti di Roma, presenti nella terza sezione della rassegna riservata appunto a questo tema. Immagini di un giubileo quotidiano: osterie, alberghi, case tramutate per l'occasione in luoghi d'accoglienza, alloggi di pellegrini e anche la nuova iconografia de *La Carità Romana* che si mostra come una giovane e bella donna che allatta un vecchio povero e malato. La IV ed ultima sezione della mostra è stata dedicata a tre importanti protagoniste dei Giubilei: Brigida di Vadstena, Olimpia Maidalchini Pamphili e Cristina di Svezia. Tre figure estremamente significative, diverse eppure simili. Brigida Birgersdatter, protagonista del Giubileo del 1350, era una santa mistica, visionaria e profetica. Era una nordica di nobile stirpe che fu spinta verso la città eterna dalla forte ondata di misticismo che in quegli anni pervadeva l'Europa. Dio in persona aveva detto a Brigida di recarsi a Roma, una città desolata e sconvolta dal terremoto, in cui il bestiame pascolava nelle piazze e le chiese andavano in rovina<sup>26</sup>. La città era prostrata per la lunga assenza dei pontefici costretti in Avignone dal 1305 dalle lotte tra gli Orsini e i Colonna, dalle gesta infruttuose di Cola di Rienzo, dalle ripetute incursioni imperiali. Brigida reclamò a gran voce, insieme con altri personaggi illustri dell'epoca, il rientro del papa a Roma<sup>27</sup>. Lei, vestita da pellegrina, così come era spesso raffigurata, visitava le tombe degli apostoli, preferendo per le sue preghiere quella più isolata di Paolo, si recava negli ospedali e serviva i malati. La sua figura, tuttavia, segnata da non poche ambiguità, fu fortemente discussa. Era la santa-strega che induceva profondi dubbi sull'origine delle proprie profezie: celeste per alcuni, infernale per altri. Anche donna Olimpia Pamphili, cognata del pontefice Innocenzo X, non presentava tratti del tutto limpidi. Il forte ascendente che esercitò sul papa diede adito al continuo scherno del popolo romano che la soprannominò «la Papessa» e anche «Pimpaccia» per le sue numerose malefatte. Abile organizzatrice durante il giubileo del 1650, fu nominata priora della confraternita della Trinità dei Pellegrini, si occupò di procurare finanziamenti e mobilità le aristocratiche romane per l'ospitalità dei pellegrini. Ci furono in quell'anno circa settecentomila pellegrini e in quell'occasione donna Olimpia si appropriò di un gran numero di alloggi dai quali ricavò una vera fortuna. Olimpia si mostrò devota, generosa e carica di pietà religiosa ma, di fatto, fu una accumulatrice, una fredda calcolatrice, una donna avida di potere. Similmente a lei ma con forti diversità, la Regina

<sup>26</sup> ALMO PAITA, *La vita quotidiana a Roma negli Anni Santi*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1999.

<sup>27</sup> LAURA MARINO, *Le donne di Roma. Dalla fondazione della città a Roma capitale*, Newton Compton Editori, Roma, 1995.

Cristina Alessandra di Svezia era una donna estremamente controversa. Nel 1653 si convertiva alla fede cattolica rinunciando così al trono. La Svezia con il rigore del luteranesimo le stava alquanto stretta e la sua conversione fu più culturale che religiosa. Nel 1655 si recava a Roma affascinata dalla città barocca che attirava una moltitudine di artisti, filosofi, letterati. Così, infatti, un anonimo del '600 inizia il suo racconto sulla vita di Cristina: «Roma, che è il centro della religione, è ancora il teatro delle più belle commedie del mondo»<sup>28</sup>. Munifica, grandiosa, tanto devota da venerare San Pietro ogni giorno, fare il giro completo delle basiliche, salire in ginocchio per molte volte la Scala Santa indossando abiti modesti e penitenziali, traboccante di carità cristiana tanto da lavare i piedi ad alcune donne pellegrine e servire alla loro mensa, Cristina amava molto i piaceri, in particolare quelli della carne<sup>29</sup>. L'esposizione si conclude con tele, incisioni, stampe, manoscritti — tra cui il *Ritratto di Olympia Maidalchini* del Cavalier d'Arpino — che testimoniano il protagonismo di queste e di altre donne illustri durante i giubilei. Una mostra che certamente non può competere, per le opere esposte, per l'affluenza di visitatori e per la risonanza, con le mostre storiche e artistiche che l'hanno preceduta e accompagnata ma che forse più di queste ha offerto spunti di riflessione: per la novità, per l'originalità, per l'esplorazione di materiali poco utilizzati, per la ricerca di notizie poco diffuse, per la scarsità dei dati esistenti sull'argomento e per l'ottica profonda, verticale, incisiva, dissotterrante come sa essere quella femminile. Ma così come si è voluto porre attenzione alle donne, un anno così denso di significati, laici oltreché cristiani, quale necessariamente si presenta il 2000, obbliga a un'attenta, specifica, accurata, obiettiva nonché costante riflessione su un'altra categoria di persone: i migranti, i poveri e gli Ultimi della Terra, i profughi, i rifugiati, i diseredati.

### Diseredati

Questa triste realtà umana è la protagonista dell'importante esposizione fotografica di Sebastiao Salgado dal titolo «*In cammino*»<sup>30</sup> ospitata

<sup>28</sup> J. BIGNAMI ODIER E G. MORELLI (a cura di), *Anonimo del '600. Istoria degli intrighi galanti della regina Cristina di Svezia e della sua corte durante il di lei soggiorno a Roma*, Fratelli Palombi Editori, Roma, 1979, pag. 25.

<sup>29</sup> «ell'amava i piaceri, né aveva riguardo a misura né a convenienza, et in prendergli si è vista abbassarsi fino a rendersi familiare più volte con i suoi ufficiali, et i suoi domestici che la vedevano prendere tutte le sorti di libertà con tante persone di differente sesso, anco qualche volta dubitato del suo» (Anonimo del '600), *op. cit.*

<sup>30</sup> «*Sebastiao Salgado. In cammino*», a cura di Lélia Wanick Salgado. Roma, Scuderie Papali al Quirinale, 29 giugno-3 settembre 2000, con il patrocinio di: Presidenza del Consiglio dei Ministri; Ministero degli Affari Esteri; Ministero per i Beni e le Attività Culturali; Ministero dell'Interno; Ministero della Pubblica Istruzione; Comune di Roma. Presentata dall'Agenzia Romana per la preparazione del Giubileo in collaborazione con Contrasto. 5 Sezioni: 1. Emigranti e rifugiati: l'istinto di sopravvivenza; 2. La tragedia dell'Africa: un continente alla deriva; 3. America Latina: esodo dalle campagne, caos nelle città; 4. Asia: il volto nuovo del mondo urbano; 5. Ritratti di bambini in cammino.

negli splendidi ambienti, restaurati da Gae Aulenti, delle ex Scuderie Papali al Quirinale che sono stati dati in gestione per tutto l'anno in corso all'Agenzia Romana per il Giubileo<sup>31</sup>. Ed è Luigi Zanda, presidente dell'Agenzia, che motiva la scelta della realizzazione di questa mostra nella Capitale proprio nel periodo in cui il Grande Giubileo attirerà una moltitudine di giovani provenienti da tutti i continenti del mondo offrendo a loro e a milioni di visitatori e pellegrini la possibilità di comprendere in miglior modo, grazie alla testimonianza di un grande fotografo, «la drammatica storia delle migrazioni del nostro tempo e le cause che le determinano». «In cammino» è una mostra-progetto itinerante, viaggerà, infatti, per circa due anni per tutto il mondo, e nella Roma dell'Anno Santo vuole celebrare, attraverso trecento immagini in sapiente e nitido bianco e nero, una sorta di «Giubileo in cammino». Il significato simbolico dei temi rappresentati nella mostra ha una certa connessione con i grandi movimenti umani degli anni giubilari. Donne, uomini, bambini condividono con gli antichi pellegrini il cammino, il viaggio ma non le motivazioni, non la spinta a partire né l'arrivo, la meta ultima. Sono avvicinati solo per il cammino difficile, insidioso, oscuro, pericoloso e forse anche per la speranza in una vita migliore, in terra però e non in cielo, e per la ricerca di pace, anche se non quella spirituale dell'anima ma quella tangibile segnata dalla fine di persecuzioni, guerre e torture. La migrazione, come il pellegrinaggio pregiubilare, rappresenta sempre una rottura con la propria famiglia, i propri amici, il proprio paese. È un «pellegrinaggio forzato», senza colpa, senza peccato quello degli emigranti e dei rifugiati impressionanti nelle immagini che compongono la prima sezione della rassegna. Pochi, infatti, sono coloro che emigrano per scelta, perché vogliono conoscere il mondo. Più spesso sono le guerre, le dittature, la miseria a trasformare le persone in rifugiati, migranti o esuli. Degli emigranti, messicani, marocchini, vietnamiti, russi e altri, Salgado riesce a cogliere la speranza in una vita migliore ma negli occhi dei rifugiati curdi, afgani, kossovani, bosniaci, serbi, palestinesi, vi è in primo piano la paura e non il sogno di una vita diversa. L'unica speranza è per loro quella del ritorno a casa che però spesso non si realizza cosicché anch'essi finiscono per diventare migranti ed esuli per sempre. La seconda sezione è dedicata alla tragedia africana, ad un continente alla deriva che reca i segni della sofferenza e della disperazione delle sue genti. È questa la sezione che mostra le immagini più dure e toccanti come quelle del 1994 che ritraggono l'inumazione di oltre quattromila persone nel campo profughi di Kibumba, nello Zaire: morte di fame o di colera. Una tragedia infinita, quella del continente africano che vede aggiungersi ai perenni problemi anche flagelli come l'Aids. Anche gli *indios* dell'Amazzonia, i *campesinos* del Messico, gli abitanti delle *favelas* nella gran-

<sup>31</sup> L'Agenzia Romana per la preparazione del Giubileo è una società per azioni a capitale interamente pubblico. I suoi azionisti sono il Comune di Roma, la Provincia di Roma, la Regione Lazio e lo Stato Italiano attraverso la Cassa Depositi e Prestiti, la Camera di Commercio di Roma, il Comune di Firenze e il Comune di Napoli.

di città o dei *pueblos* andini, soggetti delle immagini della terza parte della rassegna, non si sottraggono alla miseria, al degrado e al sottosviluppo. Ma se i contadini procedono in massa verso i grandi insediamenti urbani attratti dal miraggio di una vita decente ma contribuiscono, invece, soltanto alla formazione di megalopoli piene di violenza e ingestibili, c'è chi tenta di salvare il proprio territorio, come gli *indios* amazzonici, c'è chi lotta per riconquistare le terre, come gli *zapatisti* del Chiapas in Messico o come, in Brasile, il *Movimento dei Senza Terra*. Nel IV segmento della mostra, le foto ritraggono disumane megalopoli nelle quali migliaia di migranti si riversano vedendo soffocata ogni speranza di riscatto negli stenti e nelle privazioni. Straordinarie le immagini di Bombay del 1995, come una scena di strada presso la Victoria Station (foto 387) o la bidonville di Worli (foto 375). L'esposizione si conclude con una bellissima serie di ritratti di bambini che Salgado ha incontrato durante il suo cammino durato sette anni. Posano tutti frontalmente, guardando dritti nell'obiettivo. Pare che con gli occhi vogliano comunicare e raccontare a Salgado che li ritrae e a noi che li osserviamo la loro storia « — i loro occhi erano come delle finestre aperte sulle loro anime e, attraverso queste, la tristezza e la sofferenza vissute nel corso della loro breve esistenza apparivano in modo pungente » (Sebastiao Salgado). Questa mostra è un documento sociale di grande importanza e lo stesso autore, anche se egli ama definirsi un semplice fotoreporter e non un autore, ne sottolinea il carattere politico e sociale. Questa esposizione, infatti, si innesta ad altre manifestazioni aventi come tema le migrazioni. Innanzi tutto è stata preceduta dal *Giubileo dei Migranti e Itineranti*. Migranti, Rifugiati, Studenti Esteri, Operatori del Turismo, Nomadi, Circensi, Gente del Mare e dell'Aviazione civile sono stati i soggetti di questa manifestazione. Categorie di uomini molto diverse tra loro che, secondo l'arcivescovo giapponese Stephen Fumio Hamao<sup>32</sup>, sono legate da un filo comune che però non è soltanto la fede — visto che tra i partecipanti compaiono musulmani, nomadi, rifugiati — ma soprattutto la mobilità. Al Giubileo dei Migranti, il 2 giugno, tuttavia, si è presentata, non invitata, un'altra categoria di migranti: gli immigrati irregolari che hanno cercato di richiamare l'attenzione sui tanti lavoratori stranieri che non riescono, nel nostro paese, a ottenere il permesso di soggiorno. Il Papa si è mostrato favorevole a una cultura dell'accoglienza — rivolgendosi ai Paesi ricchi un invito all'ospitalità — che si coniughi però con leggi e norme prudenti e lungimiranti « che permettano di valorizzare il positivo della mobilità umana ». Del resto, lo slogan più diffuso presente su ogni divisa dei volontari del Giubileo è « Ero forestiero e mi avete accolto ». Il tema dell'accoglienza e del ruolo della Chiesa italiana nell'assistenza ai migranti - ruolo incentrato sull'attenzione ai diritti fondamentali della persona mi-

<sup>32</sup> STEPHEN FUMIO HAMAQ, Presidente del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti. Intervista di Andrea Sarubbi per *Jubilaeum*.

grante<sup>33</sup> — è stato affrontato anche dal Convegno internazionale «Migrazioni. Scenari per il XXI secolo», una manifestazione, anch'essa organizzata dall'Agenzia Romana per il Giubileo, che ha accompagnato, nelle giornate dal 12 al 14 luglio, e in qualche misura ad essa collegata, la mostra di Salgado. La fotografia, anche se ufficialmente riconosciuta come arte, è soprattutto un linguaggio e, per Salgado, «un linguaggio completo» perché è comune a tutta l'umanità e non necessita di traduzione.

## Artisti

Il linguaggio della fotografia cede il posto, in un'altra interessante esposizione, a quello dei più avanzati strumenti della ricerca artistica contemporanea. È il tema del viaggio interiore che si propone al visitatore della mostra a Castel Sant'Angelo «*L'assenza invadente del divino*»<sup>34</sup>. Dal titolo assolutamente paradossale, intellettualmente impegnativo, di non facile comprensione, fortemente intrigante, con la proposta dell'ossimoro assenza/invadenza questa esposizione, nel panorama delle numerosissime mostre dell'anno giubilare, con un taglio più propriamente laico, muove a una riflessione sul tema della trascendenza, introduce e stimola a un possibile discorso su Dio. Un discorso che non può però essere lineare, dove due concetti opposti non si annullano, non confliggono ma coesistono. I due termini, secondo Franco Speroni e Luisa Valeriani, ideatori insieme con Alberto Abruzzese ed Enzo Papetti della mostra, non sono dualistici bensì simultanei. Il percorso della mostra è articolato in cinque «stazioni esperienziali» precedute da uno spazio introduttivo. Passaggi non lineari e non consequenziali guidano lo spettatore in un viaggio interiore verso la presenza/assenza del divino. Ogni stazione affronta un

<sup>33</sup> Estratto dalla relazione della Fondazione Migrantes «Ruolo della Chiesa Italiana nell'assistenza ai migranti» in *Sintesi dei dossier di ricerca*, Convegno Internazionale «Migrazioni. Scenari per il XXI secolo», Roma, 12-14 luglio 2000: «In questo campo delle migrazioni la Chiesa, in base ai suoi principi e in base alla sua lunga esperienza, ha ormai elaborato un corpo di dottrine e di orientamenti operativi, che costituiscono un importante capitolo della sua Dottrina sociale. Esso riguarda i diritti fondamentali della persona migrante, il diritto sia a emigrare che a rimanere nella propria patria, le cause profonde che inducono oggi a espatriare, in particolare gli squilibri socio-economici fra le varie parti del mondo, un'equa valutazione sull'immigrazione anche irregolare e clandestina, la necessità di una politica migratoria nazionale e internazionale, la formazione della mentalità e delle coscienze, il doveroso processo integrativo che eviti da una parte l'emarginazione dall'altra l'assorbimento poco riguardoso delle identità individuali ed etniche, la tutela dell'unità familiare, il coraggio di affrontare i problemi connessi col costituirsi di una società multietnica e multiculturale».

<sup>34</sup> «*L'assenza invadente del divino*», Roma, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 18 luglio-31 dicembre 2000. Promotori: Comune di Roma - Assessorato alle Politiche Culturali, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, Poste Italiane. Così si articola il percorso della mostra: Stazione zero: il disturbo; Stazione uno: il simulacro; Stazione due: il codice; Stazione tre: l'esperienza; Stazione quattro: la via mistica (della tecnologia); Stazione cinque: la via (politica) dell'immanenza.

tema e presenta installazioni, o meglio suggestioni, di artisti contemporanei: John Cage con le sue musiche, Haim Steinbach, Joseph Kosuth, Grazia Toderi, Studio Azzurro, Ciriaco Campus. In questa mostra l'idea di Dio diventa «esperienza» del divino, viene per così dire «messa in scena» dagli artisti che utilizzano gli spazi carichi di suggestione e fascinazione del Castello/Mausoleo. Il visitatore ha, durante tutto il cammino, una sorta di «compagni di viaggio», attivi, stimolanti, onnipresenti: sono frammenti di pensieri, di preghiere, brevi riflessioni sul divino trascritti o proiettati sui muri e sulle scale come l'espressione letteraria che accoglie all'ingresso chi si appresta alla visita:

«Queste storie si aprono al mondo divino, in parole *sufi* che predichino la fine delle distinzioni. Cristiano, musulmano, ebreo — tutto ciò non avrà senso, per colui che sa vedere. Esse sono rivolte agli amici, affinché imparino a guardare. E intraprendano il cammino, se già non si sono messi in viaggio» (Ghalal ad-Din Rumi, 1207-1273).

Una stazione introduttiva — la Stazione zero: il disturbo — con la musica di John Cage e la voce di Marcel Duchamp, invita alla sospensione, a una pausa, a percepire meglio i tempi del sacro, a prepararsi a un percorso altamente suggestivo. Il primo passaggio è nella Sala del Tesoro di Castel Sant'Angelo che ha ispirato a Haim Steinbach l'opera *Untitled (the treasure room)*. Una sorta di messa in scena, di rappresentazione teatrale con l'utilizzo di casse, bauli e anfore che significano le finanze della Chiesa cattolica. In questo spazio l'artista ripropone così il senso dell'ambiente storico attraverso un *simulacro*, immagina una sorta di «sala votiva» in cui il valore esposto è il denaro. La seconda stazione propone il tema delle codificazioni, della condivisione sociale dei codici. Joseph Kosuth lavora propriamente sulla parola «significato», riproponendola, in ognuna delle sei sale a lui in dotazione, in una lingua diversa: *meaning, sens, Bedeutung, significado...* Secondo lo stesso autore, «l'opera creata per questa mostra cerca di affrontare quello che di solito costituisce un contesto pericolosamente definitivo per le opere dell'arte contemporanea: la religione». La realizzazione di Studio Azzurro *Origine e Deposizione*<sup>35</sup>, due quadri scenici ispirati a due opere d'arte famose, il *Cristo in scurto* di Andrea Mantegna e *L'origine del mondo* di Courbet, impegna la terza stazione. È una installazione estremamente interessante perché niente di più che le rappresentazioni della vita e della morte, o meglio, di ciò che è prima della vita e di ciò che oltrepassa la morte, possono partecipare al fruitore le possibilità estreme di una presenza-assenza del sacro. Grazia Toderi propone un universo incorporeo, un'inversione di percezione. Con un video che offre una veduta aerea del Castello lo spettatore è chiamato a *vedersi* e non a vedere, a guardarsi attraverso un occhio non umano, a non riuscire più

<sup>35</sup> *Origine e Deposizione, 1997-2000*, sono due quadri scenici tratti dall'opera musicale *The Cenci* ispirata al dramma di Antonin Artaud, rappresentata a Londra nel 1997 e inedita in Italia.

a definire chi sta guardando. Uno sguardo tecnologico dal cielo alla terra che si sostituisce a quello che da sempre è stato di Dio. Sul bastione San Marco, nell'ultima stazione Ciriaco Campus con la sua installazione *By life camp*, una ricostruzione minuziosa e perfetta di un campo per gli aiuti umanitari, costringe il visitatore a diventare uno *spettatore etico* di fronte a un umanesimo che deve obbligatoriamente rispondere ai modi reali e concreti in cui si manifesta l'assenza del divino, cioè la sofferenza, il dolore, la miseria, la guerra. Fin dal 1300 i Giubilei sono stati motivo di ispirazione per gli artisti e occasione per la realizzazione di opere d'arte e anche oggi, nell'anno del Grande Giubileo, l'arte contemporanea si interroga su Dio. Alla domanda perché parlare di Dio attraverso l'arte, Franco Speroni e Luisa Valeriani rispondono: «Perché l'arte contemporanea rappresenta oggi — più di ogni altro sistema visuale — il punto di crisi della rappresentabilità e della dissolvenza: da una parte inevitabilmente formalizza, dall'altra parte mette continuamente in scena i limiti di tale formalizzazione»<sup>36</sup>. Del resto, lungo il percorso della mostra, attraverso le opere contemporanee si sperimenta una decostruzione della staticità e della fissità dell'idea di Dio avvertendo un divino che è indistinto, fluido, che non si identifica in un qualcosa di particolare, che travalica il senso stabilito. Nel considerare i rapporti tra l'arte e il sacro, non sfugga l'atteggiamento odierno della Chiesa che ha voluto coinvolgere in prima persona gli artisti nelle celebrazioni giubilari<sup>37</sup>. Nei secoli passati, è noto, l'arte dipendeva in larga misura dalla committenza della Chiesa. Le opere d'arte esercitavano sotto il diretto controllo del clero una funzione didascalica e giustificativa che rendesse ragione del dominio spirituale e temporale della religione. In un recente passato, viceversa, la Chiesa aveva trovato difficoltà nel confrontarsi con l'arte. Già Paolo VI si era rivolto agli artisti ammettendo alcune incomprensioni, come si evince dall'Allocuzione *Incontro con gli artisti nella Cappella Sistina* del 7 maggio 1964: «Vi abbiamo talvolta messo una cappa di piombo addosso, possiamo dirlo; perdonateci! E poi vi abbiamo abbandonato anche noi. Non vi abbiamo spiegato le nostre cose, non vi abbiamo introdotto nella cella segreta, dove i misteri di Dio fanno balzare il cuore dell'uomo di gioia, di speranza, di letizia, di ebbrezza. Non vi abbiamo avuti allievi, amici, conversatori; perciò voi non ci avete conosciuto. E allora il linguaggio vostro per il mondo è stato docile, sì, ma quasi legato, stentato, incapace di trovare la sua libera voce. (...) Vi abbiamo peggio trattato, siamo ricorsi ai surrogati, all'oleografia, all'opera d'arte dai pochi pregi e di poca spesa, anche perché, a nostra discolpa, non avevamo mezzi di compiere cose grandi, cose belle, cose degne di essere ammirate». Oggi, nuovamente e più che mai, la Chiesa avverte il bisogno dell'arte e invita gli artisti a ritrovare nel sacro fonte d'ispirazione. Il senso ecclesiale del *Giubileo degli artisti* risulta chiaro dalle parole della

<sup>36</sup> FRANCO SPERONI E LUISA VALERIANI (a cura di) *Catalogo della mostra «L'assenza invadente del divino»*, Edizioni De Luca, Roma, 2000.

<sup>37</sup> *Il Giubileo degli Artisti* il 18 febbraio del 2000 nella Basilica di San Pietro.

*Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti* del 4 aprile del 1999: «Per trasmettere il messaggio affidatole da Cristo, la Chiesa ha dunque bisogno dell'arte. Essa deve, infatti, rendere percepibile e, anzi, per quanto possibile, affascinante il mondo dello spirito, dell'invisibile, di Dio (...) Ora l'arte ha una capacità tutta sua di cogliere l'uno e l'altro aspetto del messaggio traducendolo in colori, forme, suoni che assecondano l'intuizione di chi guarda o ascolta». Il riconoscimento dato all'arte dalla Chiesa in quanto veicolo di comunicazione, di conoscenza e di comprensione anche del mondo dello spirito conferma l'interesse della sociologia più recente verso lo studio non soltanto del «consumo culturale» — quale può essere la frequentazione dei musei o dei concerti, i gusti del pubblico, i modi di fruizione delle opere che pure offrono informazioni importanti su una società in mutamento — ma verso studi orientati anche sulla percezione estetica, sulla creatività. Le esposizioni sono uno tra i tanti modi di «fare arte» o «cultura» ma producono in ogni caso conoscenza e «intelligenza». Ogni rassegna — sia essa dedicata a personaggi o a movimenti del passato, sia che ricerchi le potenzialità del nuovo — innesca nella mente del fruitore catene di riflessioni e rappresenta oggi un'irrinunciabile testimonianza del mutamento continuo dei processi artistici, culturali e sociali.

# I doni musicali del Giubileo

## La nuova *eusebeia*.

### Accoglienza musicale a Roma, nella cornice dell'Anno Santo 2000

di  
FEDERICO DEL SORDO \*

#### Introduzione

In che modo le aspettative critiche sulle zone d'ombra del giubileo cattolico del 2000 hanno effettivamente preso corpo? In che misura, per esempio, la mercificazione di articoli religiosi e non, si è valsa dell'Anno Santo — direttamente o indirettamente — come *slogan* pubblicitario? Sotto questo punto di vista, chi si aspettava di vedere la reclame della Coca-Cola in Piazza San Pietro è rimasto profondamente deluso dagli eventi giubilari, a proposito dei quali, più volte, si era detto che avrebbero segnato il trionfo incondizionato delle *holding* commerciali legate al *media system*.

Quantomeno al di sotto delle pessimistiche previsioni — pronunciate soprattutto in campo giornalistico —, la presenza di radio e Tv nelle manifestazioni dell'Anno Santo del 2000 è servita a diffondere la celebrazione del giubileo a livello planetario e in tempo reale, e quindi, più che altro, ha rappresentato per molti un'opportunità di seguire l'avvenimento da un punto di vista diverso, quello delle regie dei grandi raduni, la cui tecnica e tecnologia hanno conosciuto enormi sviluppi rispetto solo a qualche decennio fa. La dislocabilità e detemporalità dell'oggetto radiotelevisivo, perciò, non ha affatto assunto il ruolo di intrusore nella *consecutio* delle celebrazioni giubilari trasformate in *media-event*, il quale si è presentato, una volta tanto, in forma di dono.

Durante il giubileo, qualche videogiornalista ha inopportuna-mente accostato le masse di pellegrini visibili nelle dirette televisive, ai raduni norimberghesi e moscoviti di triste memoria. Qualche altro commento, come quello di Rossana Rossanda [2000] — per niente capacitata dalla forte ri-

\* Professore al Conservatorio di Santa Cecilia, è altresì docente di Semiologia della musica presso la Facoltà di Scienze della Comunicazione all'Università degli Studi di Roma «La Sapienza».

sposta al giubileo del mondo giovanile avvenuto intorno al 15 agosto —, ha posto invece un quesito di ben altro spessore intellettuale: come mai i valori della [vera] sinistra italiana non esercitano più un così forte richiamo fra i giovani? Dove è finita l'eredità del '68, della Rivoluzione? Che strano svegliarsi la mattina e scoprire nuove spontaneità nel mondo giovanile. Stupore o rimpianto?

Ma quel tipo di spontaneità non poteva certo definirsi una sorpresa. La forte presenza del volontariato — fenomeno che ha radici anche al di fuori del cattolicesimo — fra le fila di coloro che hanno sostenuto l'apparato organizzativo del giubileo del 2000 all'interno delle strutture logistiche messe a disposizione dei pellegrini lasciava già presagire l'esistenza di forti valori identificativi e aggregativi. Questi sono stati accolti nel mondo giovanile sulla scorta di impulsi che, anche se non facili da analizzare nel loro complesso, appaiono per buona parte provenienti da un terreno formatosi soprattutto negli anni che hanno preceduto immediatamente il giubileo. È noto, infatti, come — sullo slancio promosso dalla lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Tertio Millennio Adveniente* — nelle parrocchie di tutta Italia siano state intraprese numerose iniziative che avevano come obiettivo la formazione di una «coscienza» giubilare, soprattutto attraverso una formazione permanente e una partecipazione attiva del laicato. Partecipazione e accoglienza sembrano perciò essersi coniugati nelle zone di luce di questo giubileo sostanziando e riempiendo di significati, anche non strettamente «religiosi», un anno che facilmente poteva venire giudicato come intriso di formalismo esteriore e di mercificazione coatta.

Una funzione non secondaria, in questo contesto, è stata assunta dal ciclo di concerti organizzati per volere del *Comitato Centrale per il Grande Giubileo dell'Anno 2000*. Anche in questo caso siamo di fronte a una struttura di accoglienza che ha voluto porre il binomio partecipazione/accolgienza come nucleo centrale del dono. Basata per buona parte sul concorso solidale di associazioni, sponsor e musicisti, la rassegna «Concerti del Giubileo» si presenta come un ulteriore segno di incontro fra offerta e ricezione che cercano di tendere il loro senso al di là di una partecipazione formalistica. In altre parole, un tipo di dono che mette in relazione l'etica dell'ospitalità, allontanandosi, contemporaneamente, dalla logica spettacolaristica. Questo ciclo di manifestazioni, infatti, ha avuto come oggetto repertori musicali non *massmediatici* e, forse anche per questo motivo, non è stato in alcun modo destinato al consumo delocalizzato e detemporizzato delle riprese audiovisive.

È questo un fatto piuttosto singolare, tutto sommato, se si pensa a tutte le operazioni di costruzione di un'immagine giubilare basata sui valori esteriori dell'arte, che ha preceduto l'inizio dell'anno santo [Ferrarotti 1999]. Effluvio di denari pubblici che hanno interessato soprattutto il ripristino di opere architettoniche e lanciato in chiave audiovisiva versioni di una Roma in gran decoro e ordine, certamente non corrispondenti alla realtà di una città che — secondo molte opinioni — non ha saputo cogliere il giubileo come occasione per modernizzarsi e rispondere agli squilibri sociali di cui è cronicamente affetta [Maciotti 1999].

## 1. Radici, sviluppi

Il valore rappresentativo di maggior peso nel termine «Giubileo» — perlomeno stando alla tradizione ebraica — è senz'altro riferito alla musica. Anche se è fin troppo noto, vale la pena ricordare anche in questa occasione che lo *Yovel* — da cui appunto viene fatto derivare «Giubileo» — era nell'antichità uno strumento musicale a fiato, più o meno propriamente definito «tromba» [Sacchi 1987], al suono del quale si dava inizio ufficiale, per un anno ogni cinquanta, a quella serie di eventi eccezionali come, per esempio, il rientro in possesso dei propri patrimoni e l'obbligo di lasciare incolti i terreni coltivati (Lv 25).

Cosa fosse lo *Yovel* è cosa ormai certa. Si trattava di uno strumento musicale a fiato costruito con un corno di montone (per i giorni di digiuno, che non coincidevano mai con la Luna Nuova) o di stambecco o di capro selvatico (per le cerimonie della Luna Nuova) [Sachs 1980, 120] e che offriva richiami sonori e iconici dalle forti suggestioni. Come simbolo, infatti, esso si legava allo scampato sacrificio di Isacco (all'animale che viene donato in modo soprannaturale per sostituire l'olocausto umano), alla rivelazione del Sinai [Gherson-Kiwi 1980, 95], all'idea di «liberazione» per mano di Jahve, anche se, in quest'ultimo caso, la tradizione scritturistica sembra piuttosto riferirsi a strumenti foggiate in metallo [Sachs 1980, 122-124], secondo una forma che è rimasta nell'immaginario iconografico musicale dei secoli successivi [cfr. p.e., Bonanni 1716, 45].

Non va dimenticato che la parola *Yovel* si lega, a sua volta, con il nome di Jubal, figura biblica che l'AT (Gen 4,21) presenta come il «padre di tutti i suonatori di arpa [*Kinnor*] e di flauto [*Ugab*]». Nella trattatistica musicale di matrice cristiana ed europea che va da Isidoro di Siviglia (560 ca-636) a Michael Praetorius (1571-1621), Jubal assume inoltre il non trascurabile ruolo di «inventore dell'arte musica» e viene affiancato — in chiave quasi mitologica — alla figura di Pitagora, che invece sarebbe stato il codificatore delle leggi fisiche del suono [Mc Kinnon 1980]. Resta ancora da dire che il legame fra musica e mnestica, del resto, è ben presente nella mitologia greca. Mnemosine è madre delle nove Muse, da cui deriva *Mousiké*, che nel mondo ellenico indicava l'insieme di musica e danza. Mnemosine è anche l'impersonificazione della memoria: come dire che la miglior maniera di rappresentare il ricordo è la musica.

Anche la storia giubilare cristiana è intensamente correlata con eventi di tipo musicale. Il primo Giubileo dell'epoca cristiana venne indetto nel periodo di piena fioritura dell'*Ars Nova* musicale. L'attenzione rivolta da un pontefice — Giovanni XXII — allo sviluppo tecnico della polifonia a discapito della chiarezza dei testi sacri (parliamo della bolla *Docta Sanctorum Patrum*, del 1324-25 [Sartore-Triacca 1995, 194]), autorizza a immaginare che negli anni in cui Bonifacio VIII (pontefice dal 1294 al 1303) indice, con la bolla *Antiquorum habet fidem* (22 febbraio 1300) [Rendina 1990, 506-515], sono anni di accentuata dinamica stilistica all'interno mondo musicale cristiano. I monumenti musicali eretti in occasione dei giubilei dei secoli successivi sono numerosi: dal superbo organo di Luca Blasi (1599,

per l'Anno Santo del 1600) ubicato nel transeto destro della Basilica lateranense a Roma [Moretti 1973, 490], alle offerte del XX sec. [Maciotti 2000, 152], come l'inno per il Giubileo del 1950 composto da Lorenzo Perosi (1872-1956) [Sacchetti 1998; Comitato Nazionale Italiano per l'Anno Santo del 1950] e il poema sinfonico «S. Padre Pio XII» di Cosimo Castelnovo [Sacchetti 1998]. Costituiscono una traccia ancora presente ma non esclusiva del rapporto fra musica e pellegrinaggio. È noto, infatti, come la peregrinazione verso luoghi sacri sia stata sempre accompagnata da eventi musicali. In questo senso, valgono anche i lasciti in *musica picta* di Giovanni Animuccia (1514 ca-1575) e di musica su supporto pergameneo (probabilmente) di Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-1594) presso il santuario della Madonna di Loreto, consistenti in due tele con l'effigie della Vergine Lauretana e due canoni da decrittare, composti dai donatori [Luisi 1992].

## 2. La musica nei «gradi» del pellegrinaggio

Non è possibile, comunque, restringere il campo della donazione musicale peregrinatoria a questi eccezionali documenti di storia dell'arte. Per chiarire meglio i rapporti fra evento storico e movimento corporeo distinguerò tre tipi di *peregrinatio*: una *minima*, riferita allo spostamento di uno spazio ristretto ben circoscritto come quello di un tempio; una *media*, riferita ad una processione che si svolge in uno spazio urbanistico o nell'ambito di un territorio culturalmente ben caratterizzato; una *lunga* che prevede un allontanamento dai propri luoghi esistenziali quotidiani e/o consueti, e che costituisce la *peregrinatio* vera e propria.

Come legame primario fra suono e dislocazione individuale o collettiva è necessario considerare il rapporto fra musica e movimento processionale nell'ambito rituale. Il movimento all'interno di un luogo architettonico, all'interno dei luoghi di culto — e quindi siamo alla *peregrinatio minima* — è sempre sottolineato da un particolare trattamento della forma musicale, come avveniva, nel caso della «monodia» medievale, per l'*Intritus*, l'*Offertorium* e il *Communio* [Ferretti 1934, 290-193]; il movimento processionale, anche se per un breve tratto — quale quello della navata di una chiesa — può considerarsi una variabile indipendente dall'oggetto musicale, il quale assume durate e dinamiche in funzione della lunghezza del percorso. La durata dell'esecuzione di queste parti del repertorio liturgicomusicale veniva regolata dalla lunghezza di testo immessa *ad libitum* nella cantilena dei salmi — la quale veniva conclusa al termine del rito di deambulazione [*ibidem*] — o con altri accorgimenti (formule melodiche alternative da aggiungere o da rimuovere, come nel caso delle *antiphonae ad Offertorium*). Il rapporto *tempo a disposizione/esecuzione musicale* acquisisce in questo caso un ruolo fondamentale. Mentre tutte le altre parti del rito eucaristico si svolgono in una situazione di *stasima* da parte dell'assemblea dei fedeli e del presbiterio, i canti processionali (*Intritus*, *Offertorium* e *Communio*) segnano una diffrazione della luce immobile che permea gli attori dell'atto rituale. Il corteo di sacerdoti e accoliti che ambula

dal sagrato all'altare, la processione di consegna delle offerte, e la fuoriuscita dai ranghi dell'assemblea per raggiungere il luogo di distribuzione delle particole costituiscono una rottura del gioco teatrale dell'immobilità, quasi un'interruzione del *colligere populum* che avviene entro le mura dell'edificio sacro e che ha come scopo il ritorno all'unità temporaneamente interrotta. Le forme musicali «aperte» — che hanno, cioè, un fine determinato solo dalla durata effettiva della *deambulatio* — sono il segno con cui si imprime la crisi fra staticità e movimento, fra essere e divenire. Un'opposizione, questa, ben radicata nella cultura biblica e metaforizzata midrashicamente con il contrasto fra vita stabile e vita nomade, fra Caino (cultura agricola) e Abele (cultura nomade) (Gen 4, 1-15), fra cibi vegetali (simbolo della produzione stanziale) e cibi di origine animale (simbolo della vita nomade) [cfr. Pinell 1990, 19].

Per quanto riguarda la *peregrinatio media*, certamente va considerato il suo carattere extraliturgico, vale a dire la sua natura — per usare una definizione pre-conciliare — di *pia cristiani populi exercitium* [Martimort 1987, 30-32; Capelle 1930, 3-15]. Nella rappresentazione drammatica che avviene con la processione di un simbolo ostentato (una statua, una reliquia, un attore umano personificante), è forte la presenza del repertorio popolare, il cui grado di complessità può spaziare dalla semplice litania alla composizione eseguita polifonicamente [Macchiarella 1996, 168-170]. Si tratta spesso quindi di esperienze musicali legate al mondo dell'oralità e quindi della località e che, dopo molti secoli di permanenza, si sottraggono all'avvicendamento di opere scritte e oggettivizzate attraverso i canali della grafo- e fono- fissazione e della diffusione mediatica. La forza di queste esperienze musicali, è tale che esse, talvolta, riescono a travalicare l'ambito ristretto del santuario in sé e giungere a una diffusione planetaria. È il caso dell'*Ave* di Lourdes [cfr. p.e., Commissione Liturgica Piemontese 1988, 279] e di altre melodie di origine peregrinistica ormai usate ovunque.

La musica in un contesto «orale-aurale» interagisce con il concetto di spazio e di tempo. Come è stato giustamente sottolineato in più occasioni [cfr. p.e. Sheperd 1988, 36-43], il mondo in cui non vengono fissati per iscritto i simboli relativizza sia la «storia» che la collocazione spaziale dell'individuo. Il suono, in questo particolare tipo di contesto, assume il ruolo di messaggio onnidirezionale, il cui luogo di provenienza — come del resto tutto il mondo circostante — appare incerto. La musica di tradizione orale, come quella popolare, scava nelle radici dell'uomo proiettandolo di nuovo in una dimensione a-spaziale e a-storica, seguendo cioè una delle molteplici logiche del pellegrinaggio, pratica antichissima dagli aspetti interiori ed esteriori. La de-costruzione della propria individualità e la sua ri-costruzione attraverso la fuoriuscita del contesto ordinario costituiscono infatti due aspetti centrali nell'azione (consapevole o inconsapevole che sia) del pellegrino. Perfino la *peregrinatio* di espiazione [Merlo 1993, 559], che può essere vista come motivazione estrema, contiene in modo preponderante questi elementi, che in definitiva rappresentano il passaggio da una vita «fasulla» a una vita autentica, e che — come ricorda V. Turner — sono metaforicamente ricollegabili alla visione soteriologia della funzione

della vita, sia nella chiave di lettura cristiana, che in quella di altre religioni [cfr. Browker 1997, 752].

La *peregrinatio* che abbiamo definito *lunga* offre spunti per fare alcune considerazioni dal punto di vista dei doni che la meta promette. Spesso il pellegrino intraprende il suo viaggio nella prospettiva di ricevere, nel luogo in cui giunge, acquisizione di forza e di pace interiori, guarigioni fisiche, miglioramenti delle condizioni di vita [cfr. p.e., Caggiano 1990, 15]. La meta del pellegrinaggio viene così vista come una fonte di offerte che vengono profuse soprattutto — ma non solo — dall'oggetto del pellegrinaggio. Non può mancare, in quei luoghi, l'elemento dell'accoglienza, il senso di ospitalità che il pellegrino desidera percepire al suo arrivo. Un'accoglienza a cui partecipano anche componenti esterne all'oggetto e agli spazi che hanno spinto l'individuo a distaccarsi temporaneamente dal suo corso ordinario di esistenza e a intraprendere il suo cammino *per ager*.

### 3. Opera, accoglienza e musica

«L'accoglienza dello straniero» fin dall'epoca apostolica, era considerata condizione necessaria per considerarsi cristiani. È nella *xenophilía* — esorta a credere S. Paolo (Rm 12,13) —, che manifestano l'*agápe* e la *philadelphía* («carità» e «solidarietà», diremo oggi) [Gioia 1998, 146-150]; un pensiero che, d'altra parte, era proprio anche della cultura classica in genere.

Filosofi e moralisti greci presentano la *philoxenia* come uno dei tanti aspetti della *philanthropía*. È noto come la tradizione omerica affermasse che la *philanthropía* potesse effondersi soprattutto attraverso la conoscenza degli «stranieri» (*xénoi*) (*Odissea*, XIX, 329). Si tratta di una presa di posizione sostanziale, che assume un valore particolare, soprattutto in relazione al rito nel mondo greco-romano. La *philanthropía*, infatti, vale anche a rimuovere il senso formalistico, come osserva Gustave Bardy [1981, 26-38], che pervadeva — ad Atene come a Roma — tanto le azioni cultuali, quanto la rivelazione che avveniva attraverso un libro sacro (*hieròs logos*). L'interpretazione che Cicerone dà al termine *religio* depone in questo senso: si tratta del comportamento di coloro (i *religiosi*) che «rileggono» in continuazione con scrupolo e dedizione tutte le cose riguardanti gli déi, in opposizione ai *superstitiosi* che, invece «passano tutto il giorno a fare sacrifici affinché i loro figli («superstiti») sopravvivano» [Otto 1909, 533]. Il carattere formalistico delle liturgie di questo mondo è tale da sopravanzare la «pietà». Anche l'*eusebeia*, che viene ordinariamente tradotta oggi proprio con «pietà», è in realtà per l'antico greco una sorta di «esattezza formale dei sacrifici», il saper dire con correttezza e con sicurezza le cose al divino. È — secondo Platone — «la scienza dei doni e delle domande da fare agli déi» (*Politico*, 290, d). In questa cornice anche l'offerta estetica rientra nell'atto formale: «[...] pii sono gli artisti dionisiaci che vengono a esibirsi gratis a Delfi in onore di Apollo, pio è il poeta melico il quale a sue spese vi fa eseguire dal coro un canto di sua composizione» [cfr. Bardy 1981, 28].

Non sarebbe meno lecito parlare di formalismo anche a proposito della musica cristiana, in termini di analisi di classe. Un filone, questo, percorso più volte dalla sociologia della musica teoretica, specie di stampo marxista [cfr. p.e., Lissa 1954] — ma anche all'interno della stessa Chiesa [Costa-Rainoldi 1995, 190] — e che mette in luce quanto lo stile della musica liturgica sia stato poi condizionato dalla sua funzione rappresentativa all'interno della gerarchia degli strati sociali. A questo carattere teleologico delle opere offerte nell'ambito della cultura cristiana — proiettate piuttosto a mantenere una differenziazione di universi simbolici fra ceti — si è peraltro opposto il movimento di rinnovamento della prassi liturgico-musicale che si è sviluppato dopo il Concilio Vaticano II a seguito della «Costituzione sulla Sacra Liturgia» [Del Sordo 1999], nell'esplicito, ma non sempre riuscito, intento di recuperare una funzione partecipativa.

L'organizzazione degli eventi musicali programmati per il giubileo del 2000, rappresenta un fatto straordinario e senza precedenti soprattutto alla luce del significato che la musica ha avuto occasione di assumere rispetto all'accoglienza dell'itinerante. Il recupero della funzione oblativa della musica ha fatto nascere una nuova *eusebeia*, un'opera volta non più ad assecondare la prassi ricorrente e ideologizzata di un linguaggio colto, ma a rigenerare e ad amplificare la *xenophilia* dell'Urbe che si presenta nelle vesti di meta di un pellegrinaggio.

#### 4. I Concerti del Giubileo

L'idea di organizzare una serie di concerti destinati soprattutto alla fruizione dei pellegrini che si fossero recati a Roma in occasione del giubileo del 2000 nacque nell'estate del 1998, allorquando il Segretario Generale del *Comitato Centrale per il Grande Giubileo dell'Anno 2000*, Mons. Crescenzo Sepe, espresse il suo vivo interesse per avviare una forma d'accoglienza che avrebbe potuto dar modo di «completare la giornata tipica di pellegrinaggio». Per la realizzazione del progetto venne incaricato Mons. Francesco Gioia, Segretario del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti, il cui primo passo fu quello di far convergere su questa iniziativa le maggiori istituzioni musicali della capitale: istituti di formazione, associazioni musicali, enti lirici e Sinfonici, cappelle musicali pontificie, Vicariato.

Nonostante i proponimenti, in questo senso, furono generosamente protesi ad allargare il più possibile lo spettro della Commissione preposta per la progettazione, solamente alcune istituzioni si resero disponibili a parteciparvi. Intorno alla metà del settembre 1998 ebbe luogo la prima riunione presso Palazzo San Calisto — in pieno Trastevere, ma in zona extraterritoriale — alla quale parteciparono quelli che poi furono i membri attivi della «Commissione per i Concerti del Grande Giubileo del 2000 (CCGG)»: Enrico Castiglione (presidente e direttore artistico del «Festival di Pasqua»), Marco Frisina (Direttore della Corale «Ss. Salvatore», della Basilica di San Giovanni in Laterano, nonché Responsabile del Centro Pa-

storale per il Culto e la Santificazione del Vicariato di Roma), Giuseppe Liberto (Maestro della Cappella Sistina), Federico Del Sordo (in qualità di Prefetto degli Studi del Pontificio Istituto di Musica Sacra).

Sull'assenza degli enti lirici e sinfonici — che pure furono ripetutamente invitati a partecipare attivamente al progetto — si può, oggi, ipotizzare che essa sia stata cagionata soprattutto dall'esistenza di alcuni progetti autonomi, indipendenti dall'iniziativa presa dal Comitato Centrale per il Giubileo; alcuni concerti organizzati durante il 2000 sia dall'Accademia di Santa Cecilia che dal Teatro dell'Opera di Roma (quest'ultimo coopererà poi con il Pontificio Istituto di Musica Sacra) darebbero ragione a questa supposizione. Circa l'altra istituzione assente dal progetto di Gioia, l'Accademia Filarmonica, non si può rilevare che un inspiegabile disinteresse.

L'altro punto centrale del progetto consisteva nell'individuazione degli spazi entro cui avrebbero avuto luogo le manifestazioni. Dopo poche riunioni emerse subito la necessità di avere a disposizione luoghi che, data l'affluenza di pellegrini prevista *pro die*, contenessero almeno mille persone e che fossero facilmente raggiungibili. Per questo, nel piano dei concerti che è stato successivamente elaborato, sono state escluse alcune sale ben conosciute (come la Sala Baldini a Piazza Campitelli, la Sala Accademica del Pontificio Istituto di Musica Sacra a Piazza Sant'Agostino, per esempio) benché vicine ai terminali del trasporto pubblico e malgrado il fatto che in esse la presenza di concerti rappresentava già una *routine* consolidata. Nell'ambito dei luoghi ritenuti idonei, fu poi effettuata un'ulteriore scrematura, dando rilievo al loro peso storico (dal punto di vista religioso) e architettonico.

La disponibilità dei responsabili di questi luoghi venne accertata, soprattutto grazie alla presenza, all'interno del CCGG di un «funzionario» del Vicariato, il quale avrebbe pure fornito a quest'ultimo le opportune garanzie circa l'osservanza di alcune norme particolari. Da circa un decennio, infatti, a differenza di quanto accadeva precedentemente, l'uso extraliturgico delle chiese è stato assoggettato a una serie di norme restrittive che avevano lo scopo di porre riparo ad alcuni abusi che — effettivamente — avevano trasformato di fatto alcuni luoghi di culto in vere e proprie sale da concerto. Un aspetto su cui, negli ambienti musicali si è discusso molto: una delle prescrizioni principali emanate dal Vicariato, all'epoca, fu quella di impedire qualsiasi forma di ingresso a pagamento (dal biglietto alla semplice «offerta spontanea»), cosa che effettivamente limitò l'attività di molte associazioni musicali, che riuscivano a sopravvivere soprattutto proprio grazie alla vendita dei biglietti di ingresso, e — conseguentemente — l'offerta quantitativa e qualitativa di concerti nella capitale. In un certo qual modo, perciò, i «Concerti per il Giubileo» avrebbero potuto rilanciare l'attività musicale nelle chiese romane, che, per i motivi detti, aveva conosciuto una notevole *impasse* a partire dalla fine degli anni '80.

Restavano da chiarire due altri importanti punti: chi avrebbe preso parte alle esecuzioni dei concerti e chi avrebbe finanziato queste ultime. È facile intuire che, per entrambe le questioni, la Commissione avrebbe fatto leva soprattutto sulla solidarietà di *sponsor* e di musicisti. Per i primi, che

erano stati chiamati in causa a sostenere tutta la «macchina» del giubileo, si sarebbe fatto appello a un loro sforzo «ulteriore». Per i secondi, si pensò di attingere soprattutto al mondo orbitante intorno alle istituzioni ecclesiali.

La Commissione elaborò, infatti, una lettera da inviare ai Vescovi di tutto il mondo, nella quale si chiedeva di segnalare la disponibilità di solisti, complessi vocali e/o strumentali, orchestre sinfoniche e quant'altro, a offrire gratuitamente il loro contributo all'iniziativa. Le risposte non tardarono ad arrivare e a partire dai primi mesi del '99, già numerosi musicisti si erano dichiarati pronti a contribuire ai concerti.

Lo spettro dell'offerta musicale raccolta si presentò subito piuttosto ampio sia sotto l'aspetto delle risorse umane, sia sotto quello dei programmi musicali proposti: dal semplice coro parrocchiale, a solisti di un certo valore (cattedratici e concertisti di una certa fama); da programmi che avrebbero richiesto un grande impegno esecutivo e fruitivo, a proposte molto più semplici e prevedibilmente adatte anche a un pubblico meno avvezzo alla musica sacra. Ciò rese possibile una differenziazione dell'offerta musicale, che fu programmata, quindi, variando i livelli di ampiezza e i gradi di accesso per la fruizione.

Per quanto riguarda l'ampiezza, vennero perciò prospettati «grandi concerti» — che implicavano perciò l'uso di orchestra e coro —, «concerti medi» — con piccole orchestre e complessi vocali/strumentali — e di «piccoli concerti» — solisti accompagnati da una tastiera. Secondo la distinzione che andava per gradi di accesso, furono selezionati i repertori in base all'interesse previsto: da una parte programmi contenenti musica «famosa», e dall'altra, programmi per un pubblico maggiormente raffinato. Questo secondo criterio di distinzione (in base al presupposto gusto del pubblico) si è rivelato, in realtà, inutile, dato che a tutti i concerti si è poi registrata una notevole affluenza che trascendeva la qualità del programma. Per fare un esempio, basti pensare che un folto pubblico ha riempito la chiesa del Gesù in occasione del concerto de «I solisti Veneti» (originariamente programmato alla Basilica di S. Maria in Campitelli) — un complesso dall'indubbia fama, soprattutto tra il pubblico dei meno specializzati —, quanto la Basilica di S. Paolo, quando è stata presentata la «Rappresentazione di Anima e Corpo» (Emilio del Cavaliere, Roma 1600), una composizione assai meno nota e appartenente a un genere (quello della *sacra rappresentazione*) che — nonostante la presenza della *stella* lirica Cecilia Gasdia — non forniva molte aspettative da parte del Comitato organizzatore a causa della scarsa diffusione della musica seicentesca.

Non è il momento culminante, quello dell'esperienza musicale, che pellegrini e spettatori occasionali hanno vissuto per un anno intero, ma certamente un momento sintetico dell'esperienza giubilare. Nelle guide ai concerti — libelli finemente decorati e distribuiti gratuitamente in più di cinquantamila copie — il cardinale Roger Etchegaray [Comitato Centrale per il Grande Giubileo dell'anno 2000 1999, 5] presentando ufficialmente la rassegna di concerti e riprendendo un passo della *Tertio Millennio Adveniente*, ricorda che il «“Giubileo” parla di gioia; non soltanto di gioia interiore, ma di un giubilo che si manifesta all'estero [...]». I cinquantaset-

te concerti sono stati programmati per le rispettive domeniche che coprono il periodo giubilare (fatte alcune eccezioni: il concerto di apertura di lunedì 20 dicembre, giovedì 23 dicembre del 1999, giovedì 1° giugno 2000 e il concerto di chiusura di sabato 6 gennaio 2001). La loro collocazione al termine della domenica, non è stata casuale: sta a conferire ridondanza al *microgiubileo*, che è quello che nella cultura cristiana si celebra, appunto, ogni domenica, giorno consacrato alla risurrezione.

## 5. L'ordinario che assedia

L'evento musicale perciò da *incipit* diviene conclusione e riflessione del *kerigma* giubilare. Sotto questo aspetto, va registrata ancora una volta la carica di ritualità intrinseca dell'evento musicale, in grado di inserirsi nelle dinamiche *extra-ordinarie*, assorbendo in sé tutti i linguaggi attraverso cui s'esprime l'*ordinario*. Questa rottura fra *ordinario* ed *extra-ordinario* è resa oggi ancor più evidente dall'omogeneizzazione degli universi simbolici — ivi compresi gli spazi architettonici e i comportamenti — derivante da quella pervasione *massmediatica* che, in buona sostanza, ha alimentato tutte le previsioni apocalittiche sulla fagocitazione dell'icona religiosa da parte del *Molok* televisivo. La metropoli, come spazio vitale, certamente non è sfuggita a questo nefasto banchetto: «Vivo la televisione come la mia città, il mio territorio, il mio paese e allo stesso tempo città, territorio e paese li vivo come televisione» [Abruzzese 1981, 38]. Il consenso raccolto dai Concerti per il Giubileo induce, perciò, a fare una riflessione: quanto la cornice posta indirettamente intorno a loro dall'informazione mediatizzata ha potuto ingrandire e stimolare la partecipazione del pubblico? È l'oggetto dello spettacolo che fa nascere l'avvenimento o, piuttosto, è l'avvenimento in sé che rende attendibile e appetibile l'oggetto dello spettacolo?

A pochi è sfuggita la proliferazione di manifestazioni che facevano a gara per accaparrarsi, in un modo o nell'altro, la targa del giubileo. In campo musicale, il termine giubileo ha marcato numerose manifestazioni, per alcune delle quali il richiamo all'avvenimento religioso è chiaramente apparso pretestuoso. La coincidenza dell'anno santo con l'importante ricorrenza dei duecentocinquanta anni della morte di Johann Sebastian Bach (avvenuta nel 1750) ha reso chiaro quanto casuale e disconnesso sia stato, a volte, il criterio celebrativo appiccicato ad alcune manifestazioni, che accostavano infelicemente la spiritualità della musica bachiana (impregnata di pietismo luterano) allo spirito partecipativo di matrice cattolica; nulla di più improvevole!

In un periodo in cui nella Chiesa cattolica si parla di erosione della fede dovuta al «cristianesimo ridotto ad etica» [Brunelli 1997, 14-15], l'adesione alle forme esteriori della fede — in cui possiamo includere tanto un ciclo di concerti, quanto la porzione iconica pura delle stesse celebrazioni liturgiche — appare come la resa che l'*extra-ordinario* concede all'assedio dell'*ordinario*, laddove per *ordinario* si intende un ordinamento al quale non si riconosce più genesi e fine soprannaturali, divine. In particolare,

nel cristianesimo, qualcuno accosta il fenomeno di erosione all'attenuazione della certezza sull'unicità del Cristo [*ibidem*], fatto alimentato senz'altro dalla sua contestualizzazione storica e storico-mistica [cfr. p.e. Schuré 1999 407-500], avvenuta in tempi recenti, soprattutto grazie all'antropologia religiosa e — a livelli più diffusi — conseguente al crescente interesse per l'esoterismo che ha caratterizzato la relativizzazione del messaggio soteriologico. Ossia un cristianesimo non cristocentrico.

L'attrazione per il sacro, nella sua concrezione musicale, non potrebbe essere quindi sempre imputata alla sua matrice di appartenenza, piuttosto a un bisogno generalizzato che assume via via forme e caratteri sempre diversi e che può coincidere, in alcuni casi, con la musica sacra di provenienza cattolica. Non si può dar torto a questa interpretazione, anche se non è possibile conoscere — al di là della quantità — la qualità della fruizione dei Concerti per il Giubileo. Non abbiamo dati per poter dire, in altre parole, quanto l'intenzione dell'offerta giubilare dei concerti sia stata recepita come forma di nuova *eusebeia* o, quanto essa sia rimasta una delle molte risposte alle richieste di *extra-ordinario* che provengono dallo scenario urbano adorno dei segni dell'anno santo. Abbiamo visto, però, che musica non oggettivizzata (materiale sonico, cioè, che non rientra attualmente nell'universo simbolico dei *media*) e pubblico possono incontrarsi in quei luoghi che, conservando la loro autenticità, si sottraggono al gioco di finzioni fra paesaggio urbano reale e icona mediatica.

Del resto, la musica «non fa che confermare ciò che è già presente nella società e nella cultura e, a parte le strutture sonore, non vi aggiunge niente di nuovo» [Blacking 1986, 73].

## Riferimenti bibliografici

- ABRUZZESE ALBERTO, 1981, *Fingere la metropoli*, in Alberto Abruzzese (et al.), *Spettacolo e metropoli*, Liguori, Napoli.
- BARDY GUSTAVE, 1981, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano [*La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Editions Montaigne, Paris].
- BLACKING JOHN, 1986, *Come è musicale l'uomo?*, Ricordi-LIM, Milano-Lucca [*How musical is man?*, University of Washington Press, Washington 1973].
- BONANNI FILIPPO, 1716, *Gabinetto Armonico*, Roma [Ediz. moderna a cura di Franck Harrison e Joan Rimmel, Dover, New York 1964].
- BROWKER JOHN (ed.), 1997, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford U.P., Oxford.
- BRUNELLI LUCIO, 1997, *Il nemico? La religione. Intervista al cardinale Godfried Danneels*, in Pina Baglioni-Lorenzo Cappelletti (ed.), *Il cristianesimo invisibile. Attualità di antiche eresie*, SEI, Torino.
- CAGGIANO PIETRO (et alii), 1990, *La madre bella*, Santuario di Pompei, Pompei.
- COSTA EUGENIO-RAINOLDI FELICE, 1995, *Canto e musica*, in Domenico Sartore-Achille Triaca (ed.), *Nuovo dizionario di liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, p. 185-205.

- COMITATO CENTRALE PER IL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, 1999, *Concerti del Giubileo nel giorno del Signore*, Pan Logos, Roma.
- COMITATO NAZIONALE ITALIANO PER L'ANNON SANTO DEL 1950, 1949, Lorenzo Perosi. *Canto dei Pellegrini*, Roma.
- COMMISSIONE LITURGICA PIEMONTESE, 1988, *Nella casa del Padre*, LDC, Leumann.
- DEL SORDO FEDERICO, 1999, *Società, Musica, Chiesa. L'appartenenza religiosa attraverso la nuova prassi liturgico-musicale*, in «La Critica Sociologica», n. 128, p. 35-62.
- FERRAROTTI FRANCO, 1934, *Un Giubileo più mite, meno trionfalistico; meno romano, più cristiano*, in «La Critica Sociologica», 131-132, pp. v-vi.
- FERRETTI PAOLO, 1934, *Estetica gregoriana. Ossia trattato delle forme musicali del canto gregoriano*, Pontificio Istituto di Musica Sacra, Roma.
- GHERSON-KIWI EDITH, 1987, *Musica Ebraica*, in *Dizionario della Musica e dei Musicisti*, UTET, Torino, *Il lessico*, v. II, p. 95-100.
- GIOIA FRANCESCO, 1998, *Pellegrini e forestieri nel mondo antico. Egitto, Mesopotamia, Grecia, Roma, Israele e Cristianesimo primitivo*, Mondadori, Milano.
- LISSA ZOFIA, 1954, *Fragen der Musikästhetik — Einige Probleme der Musikästhetik im Lichte der Arbeit J.M. Stalin «Der Marxismus un die Frage der Sprachwissenschaft»*, Henschel, Berlin.
- LUISE FRANCESCO, 1992, *Mottetti canonici in due dipinti votivi di Loreto*, in «Notizie da Palazzo Albani. Rivista di storia e teoria delle arti», XXI, 2, pp. 49-58.
- MACCHIARELLA IGNAZIO, 1996, *Il canto a più voci di tradizione orale*, in Roberto Leydi (ed.), *Guida alla musica popolare in Italia. 1. Forme e strutture*, LIM, Lucca.
- MACIOTTI MARIA IMMACOLATA, 1999, *Da La Sapienza e dal Ministero degli Esteri: Roma nei giubilei. Pro commodate peregrinorum*, in «La Critica Sociologica», 132-133, p. 51-52.
- 2000, *Pellegrinaggi e giubilei. I luoghi del culto*, Laterza, Roma-Bari.
- MARTIMORT AIMÉ GEORGES (ed.), 1987, *La Chiesa in preghiera. 1. I principi della liturgia*, Queriniana, Brescia.
- MC KINNON JAMES W., 1980, *Jubal*, in *The New Grove Dictionary of Music & Musicians*, Macmillan, London, v. IX, p. 743.
- MERLO GRADO G., 1993, *Pellegrinaggio*, in Giovanni Filoramo (ed.), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino, p. 593-594.
- MORETTI CORRADO, 1973, *L'organo italiano*, Eco, Milano.
- OTTO WALTHER, 1981, *Religio und Superstitio*, in «Archiv für Religionwissenschaft», 12, p. 533-546.
- PINELL JORDI, 1990, *Liturgia delle ore*, Marietti, Casale Monferrato.
- RENDINA CLAUDIO, 1990, *I papi. Storia e segreti*, Newton Compton, Roma.
- ROSSANDA ROSSANA, 2000, *L'assassinio dei laici*, in «Il Manifesto», del 20 agosto, p. 1.
- SACCHETTI ARTURO, 1998, *L.P. musicista non solo sacro*, intervento al convegno tenutosi presso il Pontificio Istituto di Musica Sacra, 2-3 aprile 1998, Roma (inedito). Nella conferenza si dà notizia anche di un *Adoramus te Christe*, a 8 voci in due cori, composto per il Giubileo straordinario del 1933.
- SACCHI PAOLO, 1987, *Giubileo*, in *Grande Dizionario Enciclopedico*, UTET, Torino, v. IX, p. 606.
- SACHS CURT, 1987, *Storia degli strumenti musicali*, Arnoldo Mondadori, Milano [*The History of Musical Instrument*, Norton, New York, 1940].
- SARTORE DOMENICO-TRACCA SALVATORE (ed.), 1995, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

- SCHURÉ ÉDOUARD, 1999, *I grandi iniziati. Elementi per una storia segreta delle religioni*, Rizzoli, Milano [*Les grands initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*].
- SHEPHERD JOHN, 1988, *La musica come sapere sociale*, Ricordi-Unicopli, Milano [vari articoli, in particolare alcuni tratti da *Whose music?*, Transaction Books, New Brunswick 1977].

## IL POLITICO

197

(maggio-agosto 2001)

- Mario Galizia, *Paolo Barile, il liberalsocialismo e il costituzionalismo*
- Norman Barry, *The Philosophy and Politics of Welfare Reform in the United States*
- Rosario García Mahamut, *Il sistema dei partiti durante la II Repubblica spagnola*
- Antonio Masala, *Bruno Leoni filosofo della politica*
- Alberto Majocchi, *Sviluppo sostenibile e globalizzazione: conflitto o compatibilità?*
- Carlo Lottieri, *Ordine policentrico e diritti individuali. Considerazione sulla teoria neofederale di Daniel J. Elazar*
- Fabio Rugge, *I regimi municipali in Italia e Germania tra Ottocento e Novecento. Una comparazione*

### RECENSIONI E SEGNALAZIONI

# L'Università e il Giubileo

## Brevi riflessioni a margine

di  
ERNESTO DI RENZO \*

In questa spedita comunicazione mi propongo di tracciare alcune personalissime e sintetiche considerazioni riguardo uno degli eventi culturali a mio avviso più interessanti che abbiano trovato spazio all'interno del fitto calendario delle celebrazioni giubilari giunte oramai al loro definitivo epilogo.

Intendo riferirmi al «Giubileo delle Università» che si è svolto nella settimana dal 3 al 10 settembre 2000 e che ha visto coinvolti decine di atenei, italiani e stranieri, e numerose personalità del mondo della cultura e della ricerca scientifica internazionale.

Tale evento, che portava il titolo significativo «L'università per un nuovo umanesimo», si è articolato in un folto programma di incontri e di manifestazioni, alcune delle quali di natura prettamente celebrativa e religiosa, altre di natura più strettamente scientifico-culturale.

Tra le prime si possono citare l'incontro in Vaticano del Papa con i ministri per l'università, con i rettori, con i docenti, con i dirigenti amministrativi, nonché varie esibizioni di cori universitari, allestimenti di mostre, presentazioni di libri e via dicendo.

Tra le seconde, quelle che a mio parere meriterebbero spazi di riflessione più ampi ed approfonditi, vanno menzionate le oltre cinquanta giornate congressuali, cinquantanove per la precisione, che quasi in totale contemporaneità si sono svolte in una dozzina di città italiane coinvolgendo consorsi inter-universitari, istituti di ricerca, oltreché un numero ragguardevole di scienziati, cattedratici di fama e semplici ricercatori come me i quali, tutti insieme, hanno avuto la possibilità di mettere a confronto il proprio bagaglio di esperienze personali, conoscenze, metodi ed orientamenti.

Purtroppo, forse per la cospicua entità degli appuntamenti, forse per l'eccessiva frammentazione delle sedi, forse per una frettolosa e facile etichettatura ideologica che su tale evento è stata sicuramente fatta dal mon-

\* Università degli Studi de L'Aquila, etnologo.

do dell'intellettualismo laico, o forse per questioni legate a meri problemi di *audience* e di tiratura, dello svolgimento di questi incontri si è letto e si è potuto vedere assai poco nei mezzi di comunicazione di massa: sia negli spazi destinati alle informazioni di cronaca che in quelli consacrati agli approfondimenti culturali. Eccezion fatta per alcune rubriche radiofoniche e per alcune testate giornalistiche il cui target di riferimento, o la cui tiratura, non possono tuttavia essere definiti di largo consumo.

Non si è potuto vedere o leggere molto salvo in occasione di alcuni appuntamenti del tutto particolari in cui sono state affrontate tematiche di più generale dominio o in cui sono state rese note scoperte scientifiche di più facile presa popolare.

Mi riferisco, ad esempio, al convegno su «La condizione della donna» svoltosi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore in Roma dal 6 all'8 settembre; oppure al convegno su «Le problematiche etiche nella sperimentazione clinica», tenutosi presso l'Università D'Annunzio di Chieti dal 5 all'8 settembre, in riferimento al quale alcuni tra gli scienziati convenuti hanno prospettato la reale possibilità per l'uomo di vivere oltre i 120 anni.

In ogni caso, nulla a che vedere neanche lontanamente con l'enorme risonanza massmediatica che è stata invece tributata al «Giubileo dei calciatori», o al «Giubileo dei politici» che hanno letteralmente riempito le cronache dei quotidiani e i servizi dei telegiornali con le immagini commosse di un Cragnotti (e relativo seguito laziale) inginocchiato davanti al pontefice; oppure con le immagini commoventi di un Rutelli e di un Veltroni che cantavano in piena seraficità gli inni liturgici in piazza S. Pietro.

Degli altri convegni in programma, molti dei quali dagli indiscussi valori scientifici e dai sicuri contenuti culturali, è risultato praticamente arduo, se non del tutto vano, trovare notizie significative all'interno dei mezzi d'informazione.

Di conseguenza, affermare che nella nostra nazione il peso che viene dato ai problemi della cultura e dell'impegno universitario corrisponde pressappoco a quello che nei paesi dell'Equatore viene attribuito ai problemi della dispersione termica delle abitazioni sarebbe una troppo facile *boutade*, se non fosse per il fatto che l'evento di cui stiamo trattando, indipendentemente dalla circostanza che lo ha determinato, ha rappresentato davvero un momento di elevato significato scientifico-culturale e forse di irripetibile possibilità di replica.

Un momento il cui obiettivo doveva essere quello di stimolare, attraverso l'enorme cassa di risonanza fornita dall'evento giubilare, una maggiore esigenza ed una più approfondita sensibilità verso quel nuovo «umanesimo universale» di cui tanto si avverte il bisogno. Un momento, invece, a cui pochi hanno voluto, o saputo, o potuto prestare il dovuto riguardo e la dovuta attenzione: vuoi per questioni di tipo ideologico, vuoi per motivi legati alle conseguenze della mancata informazione.

Ma se a livello di interesse e di effetti generali il «Giubileo delle Università» non ha avuto quegli esiti che si potevano ottimisticamente sperare, e che in ogni caso ci si doveva aspettare da una occasione con un così eccezionale confluire di eventi, di temi di dibattito e di presenze qualificate, a livello di «effetti collaterali» (sarebbe più opportuno dire di «addetti

ai lavori») ha prodotto certamente dei risultati la cui positività e la cui importanza possono sfuggire solo a chi non tenga nel dovuto conto la capitale importanza dello scambio dialettico e del confronto interdisciplinare nella pratica della ricerca: riuscendo, cioè, a propiziare l'incontro di diversi orientamenti teorici e metodologici su temi di discussione comuni.

Un fatto del genere è accaduto, per esempio, in occasione del convegno «Il fenomeno religioso oggi: persistenze mutamento, negazione» svoltosi nelle giornate del 7 e dell'8 settembre 2000 presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma.

In rapporto ad esso, intervenendo personalmente con il gruppo di ricerca aquilano cui appartengo alla sessione tematica interdisciplinare su «Pellegrinaggi, giubilei e religioni», sia io che gli altri partecipanti — antropologi e sociologi — abbiamo avuto modo di mettere a confronto le nostre rispettive esperienze di lavoro compiute negli ultimi anni nel campo dello studio monografico sui pellegrinaggi.

Dall'immediato confronto è subito emerso che, aldilà delle originalità e degli indiscussi valori scientifici delle ricerche compiute, le ricerche stesse sembravano denunciare tutte sottili limiti interpretativi e di analisi le cui cause, come si è avuto modo di verificare e di dibattere, erano certamente da addurre a quella ricorrente consuetudine per la quale le due discipline spesso si «costringono» a procedere autonomamente su di un percorso lungo il quale potrebbero invece andare avanti congiuntamente: con la sicura prospettiva di risultati di gran lunga più fecondi.

In ciò mi è sembrato un po' di leggere metaforicamente l'antica situazione della convivenza tra contadini e pastori in Abruzzo.

In questa regione, nella quale sono nato e sono vissuto per molto tempo (mi riferisco naturalmente a quell'Abruzzo contadino e tradizionale oggi praticamente scomparso), sono convissute per secoli due grandi categorie produttive: quella degli agricoltori e quella dei pastori. Benché entrambe abbiano partecipato di un medesimo ambiente naturale e ne abbiano sfruttato le stesse risorse, tuttavia hanno nutrito l'una rispetto all'altra sentimenti di preclusione e di mutuo antagonismo.

Così, pur di non ammettere ciascuno la necessità dell'altro, accadeva che i contadini, benché forniti di un ottimo pane, si costringessero spesso ad accompagnarlo con cipolle o carni poco saporite; viceversa i pastori, pur disponendo di ottimi formaggi e carni prelibate, si costringevano altrettanto spesso ad accompagnarlo con pane secco, nero o di scadente qualità.

Il risultato era che entrambi, per incomprensioni e salvaguardia di interessi esclusivi, si trovavano frequentemente a rinunciare al meglio delle altrui prelibatezze.

In conclusione, e rimanendo sempre in campo di metafora, se all'interno di un avvenimento scientifico che si proponeva di promuovere un serrato e costruttivo confronto interdisciplinare sulle scienze dell'uomo volessimo ricercare un sicuro merito sul piano dei risultati conseguiti, direi che lo si potrebbe riconoscere e identificare proprio in quel sapiente proverbio abruzzese che individua nel dittico «carne del pastore e pane dell'agricoltore» il modo migliore di rendere più ricco e completo il pasto (umano).

# La ricerca operativa in aiuto al Giubileo

di  
G. STORCHI

## Introduzione

Prima di entrare nel merito degli «aiuti» è bene spendere due parole per definire in modo più preciso cosa è o cosa si intende per Ricerca Operativa. Tra le definizioni che si trovano in letteratura, quelle che maggiormente emergono sono: metodologia matematica, scienza delle decisioni, risolutore di problemi. Forse nessuna o forse tutte possono essere valide definizioni, ma più semplicemente possiamo definire la Ricerca Operativa come quella disciplina che si caratterizza per l'utilizzazione del metodo scientifico nei processi decisionali.

Operativamente il Giubileo è stato, infatti, considerato come una serie di decisioni che dovevano essere prese al fine di permettere lo svolgersi di una sequenza di eventi senza ostacoli.

## 1. Il problema

L'obiettivo primario richiesto è stato quello di far convivere le esigenze di movimento dei pellegrini con quelle della cittadinanza di Roma. I punti chiave del problema sono stati individuati nell'organizzazione di grandi manifestazioni e nella viabilità urbana e per entrambi la Ricerca Operativa ha potuto fornire un importante contributo.

Questi problemi hanno nel loro interno una grande varietà di sottoproblemi che sono stati affrontati separatamente tenendo conto delle rispettive e forti interrelazioni. I problemi che principalmente emergono nell'organizzazione di grandi manifestazioni sono l'individuazione di aree sufficienti ad ospitare le presenze previste, una facile accessibilità alle zone

\* Giovanni Storchi è docente di Grafi e Reti di flusso presso la Facoltà di Scienze Statistiche dell'Università di Roma «La Sapienza». Ha collaborato con l'Agenzia per la preparazione del Giubileo per lo studio della mobilità dei pellegrini, con le Univ. di Montreal e Città del Messico per l'analisi e lo studio di traffico e trasporto.

candidate, la localizzazione e la calibrazione dei servizi di assistenza, di sicurezza e di ristoro ed infine una capillare logistica di accoglienza. La viabilità urbana viene poi sottoposta a una dura prova, infatti la massa di pellegrini è in continuo movimento nella città che, viste le distanze e i già gravi problemi della viabilità ordinaria, dovrà essere organizzata e gestita nel modo più rigoroso possibile. I mezzi per il trasporto e le aree di sosta devono essere disegnati e calibrati in funzione degli eventi. Nuove linee di trasporto pubblico devono essere previste seguendo percorsi legati ai luoghi giubilari.

Ulteriore ma non certo di minore importanza è il problema della gestione delle emergenze. Si devono studiare piani di intervento da attuarsi con efficienza in tempi rapidi per sopperire a qualunque scenario ipotizzabile.

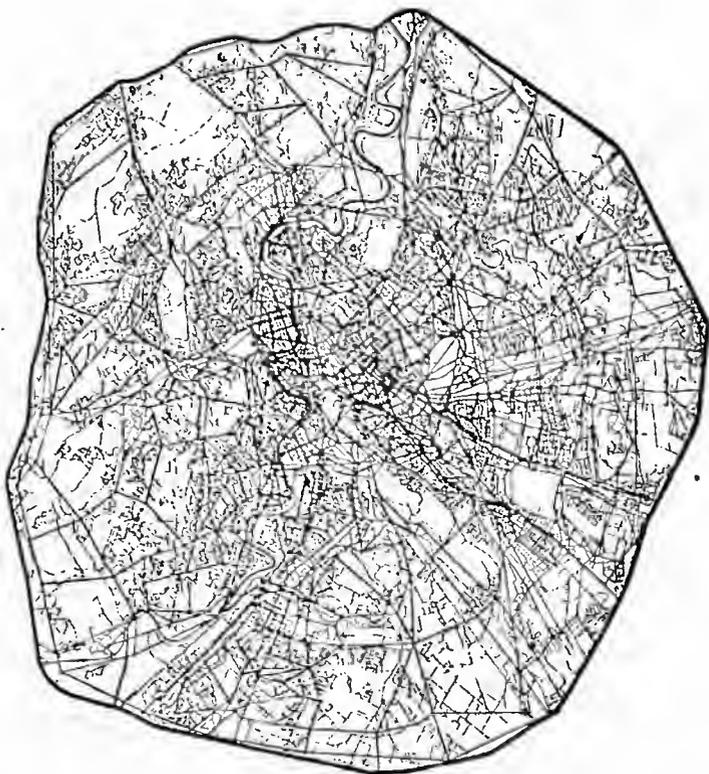
L'anno giubilare è caratterizzato da un'alternanza di giornate di «Giubileo ordinario» e di giornate di «eventi speciali». La diversificazione tra eventi ordinari ed eventi speciali si rende necessaria in quanto impone un differente comportamento nei pellegrini. Un evento speciale è caratterizzato da una forte concentrazione di persone in soli uno o due luoghi con un intento religioso comune mentre gli eventi ordinari interessano più luoghi di visita con un numero (forse) minore di pellegrini mossi dal duplice interesse sia religioso che turistico. Conseguentemente se la prima tipologia di eventi presenta problematiche legate alla gestione di un flusso di grande dimensione e lo studio della sua incidenza sulla rete di trasporto nell'area interessata, la seconda tipologia solleva invece il problema della visita spaziale e temporale di più luoghi che si sovrappone alla vita quotidiana della città mentre la prima è «organizzabile», la seconda non lo è essendo caratterizzata da forti individualità.

Attraverso l'utilizzo di tecniche di simulazione è stato possibile studiare lo svolgimento di un evento e gli effetti di interazione con i sottosistemi di servizio, quali ricettività, mobilità e sicurezza. La conoscenza dei tempi di riempimento e di svuotamento delle aree interessate ha reso possibile ottenere un'anticipazione dei problemi, una verifica delle risorse allocate nonché uno studio della flessibilità del sistema in varie ipotesi di scenario.

Come in tutti i problemi applicati a scenari reali, è evidente l'importanza di avere a disposizione una buona banca dati e una buona rappresentazione della rete viaria della città. Le immagini dei «media» sul Giubileo ci hanno sempre mostrato chiese, piazze e musei, invece la «nostra Roma», quella che abbiamo dovuto utilizzare per i nostri studi è quella rappresentata dalla seguente figura che rappresenta lo schema della viabilità principale all'interno del Grande Raccordo Anulare. Per noi è il *grafo* della viabilità composto da 1111 *nodi* (incroci) e da 4403 archi (segmenti stradali).

L'utilizzo congiunto di questo grafo, degli algoritmi della Ricerca Operativa e della tecnologia informatica ci ha permesso l'analisi e lo studio fatti.

Tra i diversi sottoproblemi presenti, la determinazione di percorsi e l'allocazione di risorse assumono un aspetto prioritario.



## 2. Determinazione di percorsi

Di grande importanza al fine di minimizzare fenomeni di congestione è stato quello di determinare un insieme di percorsi sia per gli autobus sia per i pellegrini tali da non interferire «troppo» con la viabilità ordinaria. Obiettivo fondamentale è stata la necessità di soddisfare le esigenze di mobilità dei pellegrini; a tal fine sono stati presi in considerazione percorsi con diverse caratteristiche, è infatti la tipologia del percorso a richiedere specifiche analisi:

- percorsi di avvicinamento
- percorsi alternativi di visita giubilare
- percorsi di emergenza

### 2.1 Percorsi di avvicinamento

I percorsi di avvicinamento sono stati suddivisi nella parte effettuata con l'autobus turistico e in quella effettuata a piedi o eventualmente con

i mezzi pubblici. A seconda della provenienza e in relazione all'area di parcheggio assegnata sono stati definiti i percorsi cittadini degli autobus. I percorsi multimodali dei pellegrini dal parcheggio all'area dell'evento sono stati determinati con l'obiettivo di minimizzare il numero di scambi modali, considerando i vincoli di tipo temporale e strutturale come le frequenze e le capacità della rete di trasporto pubblico.

Le principali tecniche della Ricerca Operativa utilizzate sono state quelle relative alla determinazione dei cammini di «minimo costo» e quelle per l'analisi dei flussi al fine di evitare o almeno limitare fenomeni di congestione.

## *2.2 Percorsi alternativi di visita Giubilare*

Al fine di santificare il Giubileo la Santa Sede ha invitato i pellegrini a fare «un pio pellegrinaggio» ad una o più chiese romane nelle quali partecipare ad un rito religioso.

Di qui la necessità di determinare sia i percorsi che gli orari di visita ai vari siti con l'obiettivo di distribuire i pellegrini su percorsi diversificati per non ingolfare né i percorsi né i luoghi di culto, ma volendo massimizzare il numero di visite giornaliere. Questi problemi sono stati formalizzati come problemi di «routing e scheduling» combinando i vincoli strutturali legati alla capacità delle chiese e degli altri luoghi di visita con vincoli temporali. Per questi ultimi sono stati considerati sia la durata totale dei percorsi che la durata delle singole funzioni o visite.

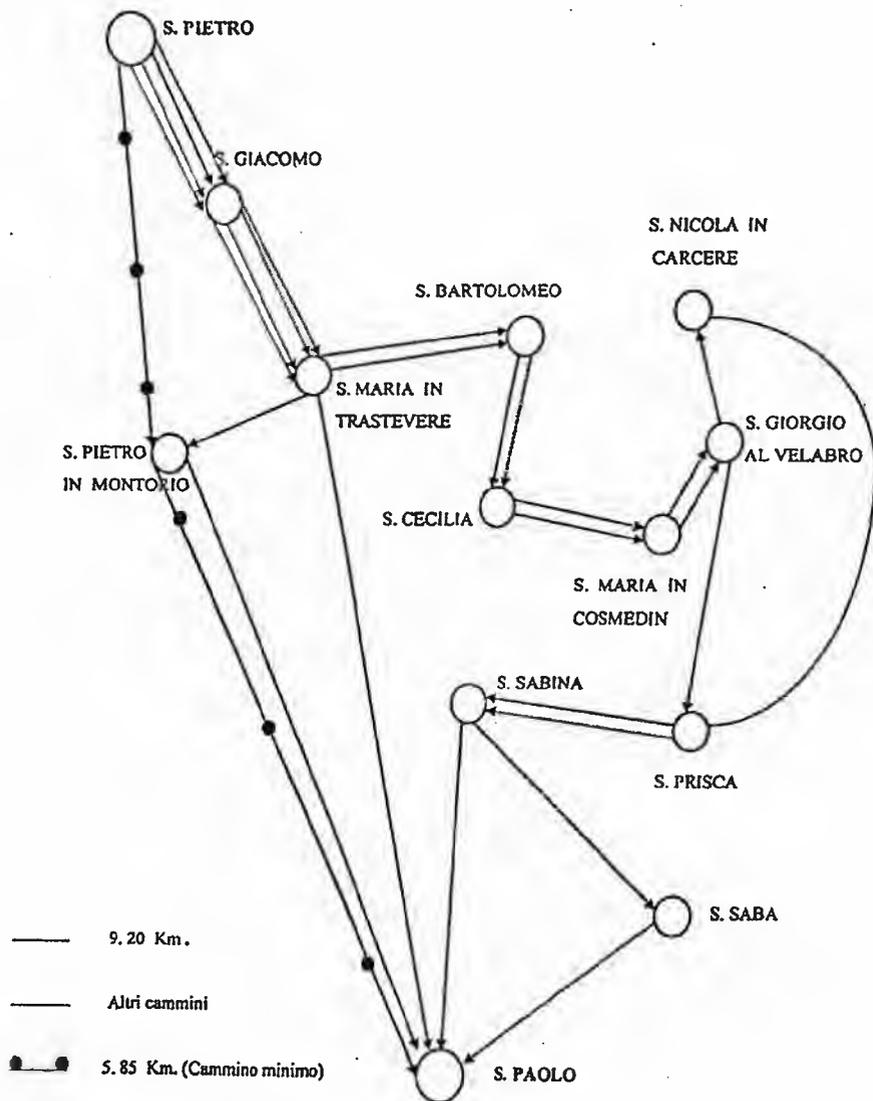
Appare quindi evidente come la determinazione di «particolari» cammini sia essenziale per distribuire i flussi lungo i vari itinerari al fine di ridurre tempi di attesa o fenomeni di congestione. L'importanza degli eventi e la conseguente numerosità dei pellegrini rende necessaria la definizione non di un solo percorso, ma di un insieme di «buoni» cammini in grado di minimizzare le interferenze tra flussi, rispettando eventuali vincoli di afflusso e deflusso. In tal modo viene tra l'altro offerta la possibilità ai pellegrini di scegliere tra differenti percorsi con differenti possibilità di visita.

Tra i vari suggerimenti proposti, a titolo di esempio, si ripropongono i due itinerari classici da S. Pietro a San Paolo ed il giro delle sette chiese. I cammini differiscono per lunghezza e numero di chiese visitate durante il percorso.

## *2.3. Percorsi di emergenza*

Più delicata è la gestione dell'emergenza; infatti se su un cammino un incidente o un fenomeno di congestione blocca il flusso, in tempi rapidissimi si devono individuare cammini alternativi su cui ripristinare i flussi interrotti prevedendo anche l'onda di espansione dell'ingorgo mantenendo sempre disponibili in ambedue le direzioni la percorribilità delle strade per i mezzi di soccorso. Tale analisi è stata effettuata stimando la numerosità prevista per l'evento e calcolando i tempi di afflusso e deflusso dall'area interessata. Questa analisi è correlata strettamente con la definizione dei percorsi di avvicinamento ai siti dell'evento con la considerazione ulteriore della localizzazione dei mezzi di soccorso e delle vie di fuga.

Cammini alternativi tra *S. Pietro* e *S. Paolo*



Cammini alternativi per il "Giro delle Sette Chiese"

S. PIETRO

S. I. LORENZO  
AL VERANO

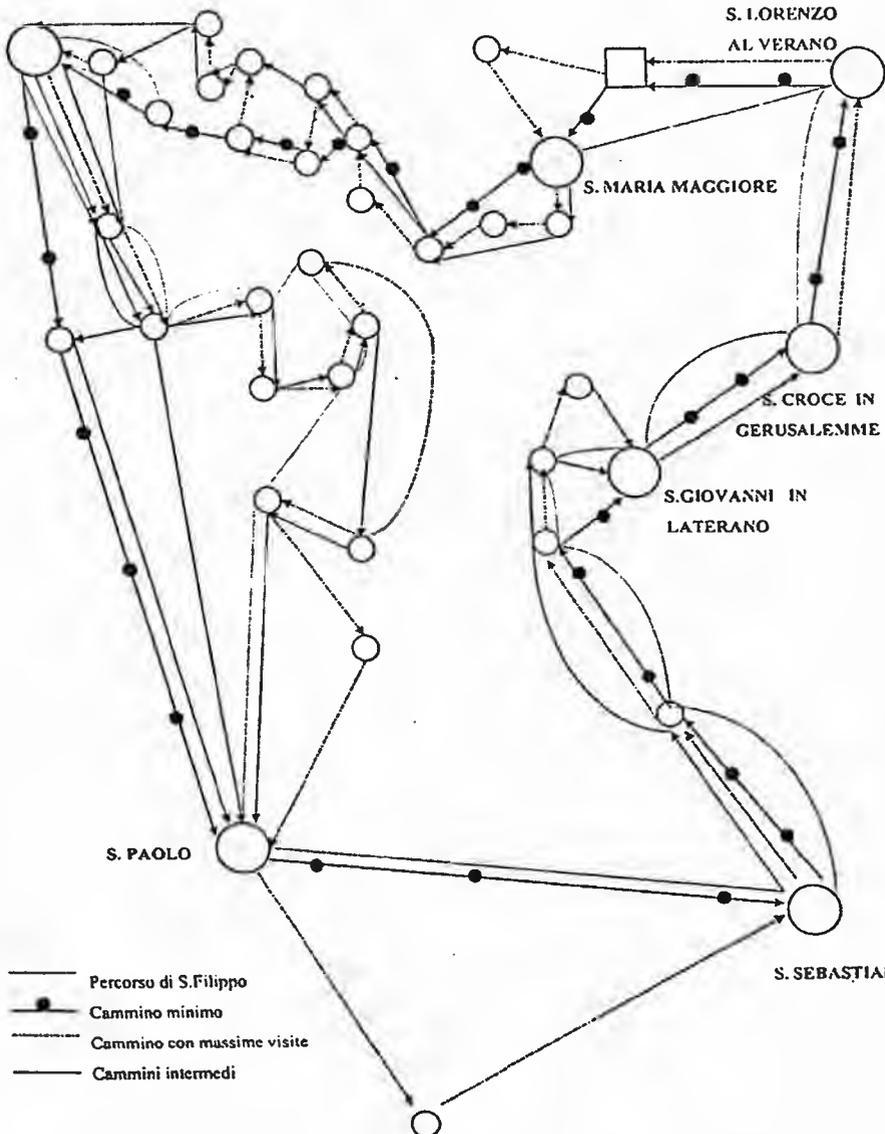
S. MARIA MAGGIORE

S. CROCE IN  
GERUSALENIME

S. GIOVANNI IN  
LATERANO

S. PAOLO

S. SEBASTIANO



### 3. Localizzazione delle ambulanze

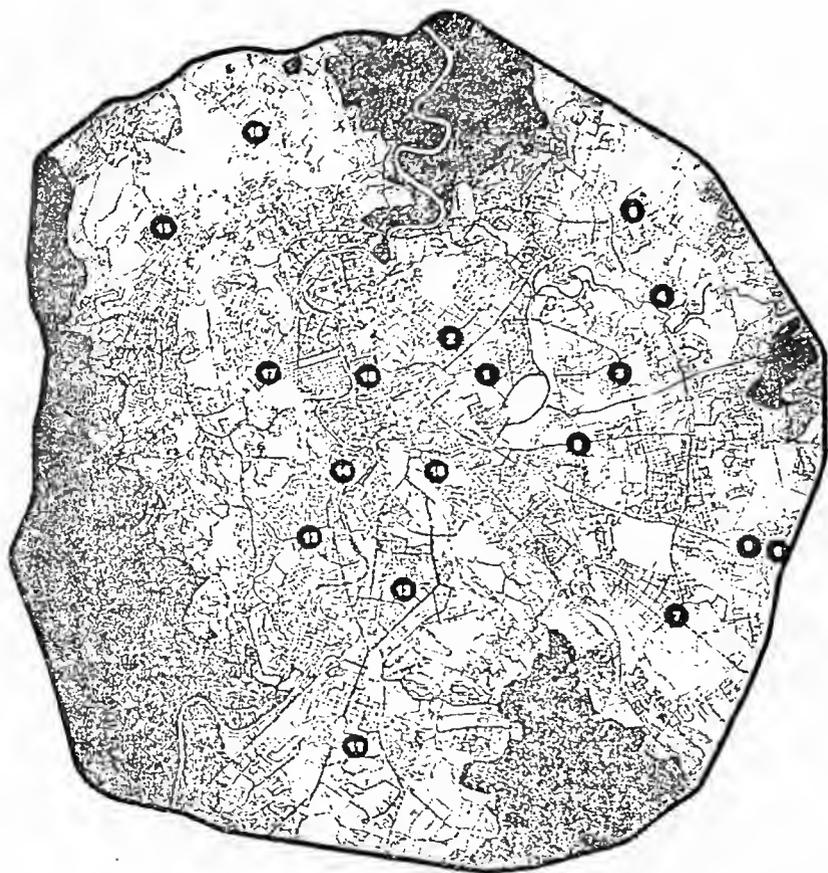
Lo studio della localizzazione ottima riguarda dove collocare le risorse con il fine di soddisfare la domanda (tutta o la maggior parte). Questo problema è stato affrontato con due diversi obiettivi: «Set Covering Location Problem»: questa formulazione del problema permette di minimizzare il numero di postazioni da localizzare necessarie al soddisfacimento di tutta la domanda.

«Maximal Covering Location Problem»: quest'altra permette di massimizzare la domanda che è possibile soddisfare utilizzando un numero prefissato di postazioni.

Le due formulazioni dei problemi sopra esposte sono state applicate per studiare il problema della localizzazione di servizi ed in particolare della localizzazione delle ambulanze.

La prima analisi che abbiamo voluto affrontare è stata quella di determinare quale era la copertura in termini di tempo di intervento all'interno del GRA delle 18 postazioni del servizio di emergenza del 118 (numero di postazioni presenti prima del Giubileo).

La necessità di allocare le ambulanze sul territorio in modo da garantire la presenza nel luogo in cui si richiede l'intervento, entro un tempo di cinque minuti dalla chiamata, prescinde dall'evento giubilare. Primo passo per determinare questo obiettivo, che deve essere sempre garantito, è quello di determinare il numero minimo di ambulanze necessarie e loro localizzazione sul territorio. L'evento giubilare modificherà sensibilmente sia i dati della popolazione residente che la percorribilità delle strade, provocando una variazione della probabilità di richiesta di intervento. Fermi restando i punti di Pronto Soccorso fissi, dovranno essere istituiti punti di Pronto Soccorso mobile, con disponibilità autoambulanze e localizzati sia in prossimità dei luoghi di raduno sia lungo i percorsi di avvicinamento. Dalle analisi fatte è risultato che dovevano essere localizzate almeno 55 postazioni di ambulanze per coprire l'intero territorio del GRA. La seguente figura mostra invece come con la sola localizzazione di 18 postazioni di ambulanze non si raggiungeva la copertura di tutta l'area interna al GRA. L'aumentare dei toni di grigio corrisponde ad un aumento dei tempi di intervento.



## Conclusioni

L'integrazione dei modelli della Ricerca Operativa con l'Informatica e con la Tecnologia dei Sistemi Informativi Territoriali ha così permesso di affrontare i diversi problemi posti dall'evento giubilare. Tale sinergia ha potuto fornire sia le soluzioni sia la loro rappresentazione grafica per un utilizzo più rapido e una più facile interpretazione.

## Bibliografia

- AA. VV., *Gli anni Santi*, Istituto di Studi Romani, Torino (1934).
- R. BECKER, I. LARI, A. SCOZZARI, G. STORCHI, «On the Problem of Finding Median Paths on Grid Graphs», *Technical Report DSPSA n. 6* (2000).
- R. BERCHI, M. GENTILI, N. RICCIARDI, G. STORCHI, «ACCESSIBILITY THROUGH OPTIMIZATION AND SIMULATION APPROACHES», *AIRO news*, IV, n. 2 - Summer '99, pp. 11-12 (1999).
- L. BODIN, B. GOLDEN, A. ASSAD, M. BALL, *Routing and Scheduling of Vehicles and Crews The State of the Art*, Computers & Operations research, v. 10, n. 2, (1983).
- M. BULTRINI, M. GENTILI, M. MASSARI, G. MOSIELLO, A. ROSCIONI, G. STORCHI, «GIS e Ricerca Operativa come Supporto Decisionale per la Centrale Operativa del 118», *Atti della seconda conferenza di Mondo GIS, Mondo GIS*, pp. 151-158 (2000).
- M. CARAMIA, N. RICCIARDI, A. SCOZZARI E G. STORCHI, «Tourist Flows Organization in an Artistic Town», «CUPUM'99: Computer in Urban Planning & Urban Management», Proceedings of the 6<sup>th</sup> International Conference, Franco Angeli, CD-ROM S33, pdf (1999).
- P. COEN, *Le sette chiese*, Newton & Compton, Roma, (1996).
- B. GOLDEN, G. STORCHI, L. LEVY, A Time-Relaxed Version of the Orienteering Problem, *College of Business and Management, Univ. of Maryland*, w.p. 86-014, (1986).
- G. MOSCONI, *La Roma del Giubileo*, Massari Editore, (1999).
- A. LAZZARINI, *La spettacolarità del «Gaudium»*, Fratelli Palombi Ed., Roma (1947).
- A. SCOZZARI, UNA TECNICA DI OTTIMIZZAZIONE PER LA VISITA ALLE SETTE CHIESE, TESI DI LAUREA, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA «LA SAPIENZA». (1997).
- A. SCOZZARI, G. STORCHI, «AN O.R. APPLICATION FOR THE CATHOLIC JUBILEE IN ROME», *Ricerca Operativa*, v. 28, n. 87, pp. 49-55 (1999).

# IL GIUBILEO E IL CREDITO AI POVERI

## Regole della finanza e istanze di solidarietà

di  
CARLO PISANTI \*

### Introduzione

Ringrazio gli organizzatori del Convegno per l'invito, che mi ha dato modo di continuare ad approfondire un tema, quello del problema del credito ai poveri, sul quale rifletto da tempo. Il motivo per il quale mi è sembrato possibile collegare queste riflessioni all'argomento di questo convegno, l'evento del Giubileo, può essere espresso con una citazione. Si tratta del discorso rivolto da Giovanni Paolo II alla benemerita Fondazione *Centesimus Annus* l'11 settembre 1999: «Avete compreso, carissimi, che l'anno giubilare vi invita ad offrire un contributo specifico... affinché la parola di Cristo, che è venuto ad evangelizzare i poveri possa trovare riscontro».

Muoverò da alcune considerazioni generali sui rapporti tra etica, mercato, regole per approfondire la natura e la funzione economica delle banche. Affronterò la «questione tecnica» del credito ai poveri, analizzando i limiti delle strutture finanziarie prevalenti. Descriverò il funzionamento e segnalerò probabilità e condizioni di successo di intermediari o soggetti specializzati che sono stati costituiti in base a forti motivazioni solidali. Concluderò tentando di sintetizzare gli elementi di possibili modelli organizzativi, economicamente razionali, per il finanziamento degli emarginati «meritevoli» di credito.

### Etica e mercato

L'interesse per il tema dei rapporti tra l'etica e il mercato, «luogo» della produzione, dello scambio e del consumo dei beni e dei servizi economici, si è nei tempi recenti grandemente accresciuto. Tra le ragioni vi è

\* Condirettore Centrale nella Banca d'Italia

N.B. Le opinioni espresse in questo scritto riflettono esclusivamente il pensiero dell'autore e non sono pertanto riferibili alla Banca d'Italia.

senza dubbio il diffondersi della convinzione che l'economia di mercato si dimostra nell'attuale fase storica il sistema in grado di produrre e scambiare la quantità di beni maggiore, di creare maggiore ricchezza.

Si è osservato che la stessa enciclica *Centesimus Annus* considera il capitalismo come l'unico orizzonte possibile della produzione economica e anzi l'elemento di vera novità consisterebbe in un « apprezzamento antropologico dello spirito capitalistico ». Sembra in sostanza acquisita l'idea di una funzione positiva del mercato alla quale contribuisce la riflessione, condotta in particolare dai teologi americani, sullo spirito capitalistico come espressione piena della libertà riconosciuta da Dio all'uomo.

Le considerazioni che seguono intendono segnalare alcuni temi da approfondire, nel solco della riflessione sui rapporti tra etica ed economia, etica e finanza. La tesi di fondo è che gli obiettivi di equità non possono che giovare della accettazione delle « leggi » di funzionamento del mercato: la condizione per coglierne appieno le opportunità è quella di rispettarne rigorosamente i meccanismi. Diversamente, sussiste il rischio di distorsioni, concretamente sperimentato in più occasioni; possono ottenersi risultati diversi o addirittura opposti rispetto a quelli perseguiti.

La scienza economica definisce i criteri di efficienza. Il giudizio sulla rispondenza a tali criteri di un certo sistema di produzione o di scambio non può essere discusso con strumenti concettuali diversi da quelli che propriamente le appartengono. In questa dimensione essa è assimilabile alla scienza sperimentale, il cui metodo consiste nel ricercare la corrispondenza tra ipotesi e verifiche fattuali.

Valorizzare il criterio della neutralità tecnico-scientifica non comporta tuttavia la rinuncia ad approfondire le relazioni tra etica ed economia, che sono molteplici e complesse. L'altruismo, la solidarietà possono essere innanzitutto presenti tra le *motivazioni* dell'agire economico: l'esperienza dimostra che le pulsioni altruistiche possono dare impulso a iniziative imprenditoriali di successo; per altro verso, sicuramente concorrono a ispirare finalità di *politica economica*.

L'interazione tra etica ed economia si manifesta altresì nel funzionamento stesso del mercato, nelle regole alle quali devono attenersi gli operatori.

Il mercato, per generare risultati efficienti, richiede di essere presidiato da regole, da arbitri che le facciano rispettare, da organi che accertino e sanzionino i comportamenti devianti; questo insieme di regole e di istituzioni va inteso come una sua fondamentale *componente organizzativa*.

Anche i principi deontologici sono una componente importante del mercato regolato. Essi possono avere una matrice tecnico-professionale (il *giusto modo* di praticare un certo mestiere) ovvero una derivazione etica (norme di correttezza, codici di comportamento); sempre più di frequente sono assunti sul piano giuridico come « clausole generali », valide per definire gli *standard* degli adempimenti contrattuali degli operatori.

Regole e principi riducono *ex ante* le probabilità di conflitti intersoggettivi; apprestano criteri e procedure per comporli *ex post*. Consentono di ridurre i costi che si dovrebbero sostenere se l'uniformità dei comporta-

menti dovesse ricercarsi con una serie tendenzialmente infinita di accordi bilaterali. Questa funzione può assumersi come la principale ragione economica dell'ordinamento giuridico del mercato.

La capacità del mercato di organizzare al meglio la produzione, lo scambio e il consumo della maggior quantità di beni non si accompagna tuttavia necessariamente a risultati di giustizia distributiva. Il mercato e la concorrenza, in quanto tali, non possono strutturalmente esprimere anche il risultato dell'equa distribuzione dei benefici. Non si può chiedere al mercato ciò che non può dare. Come è stato rilevato, sul mercato si soddisfano domande, non bisogni.

La complessa tematica della redistribuzione della ricchezza prodotta è dominio della politica, si alimenta di ispirazioni etiche e deve fondarsi sulla conoscenza delle relazioni tra le variabili macroeconomiche. Si tratta di una questione che va oltre i confini di queste riflessioni. E tuttavia appare intuitiva la sua importanza non solo in generale, ma anche sotto il particolare aspetto che qui si vuole mettere in evidenza: la necessità che le politiche redistributive, come qualsiasi intervento di ispirazione equitativa, operino in modo da non ostacolare i processi di produzione della ricchezza.

## La funzione delle banche

Con il termine di finanza indichiamo l'attività che consiste nella trasformazione del risparmio collettivo in finanziamento degli investimenti produttivi e dell'acquisto di beni di consumo. La banca condivide la cruciale opera di trasformazione delle attività finanziarie con un'altra struttura organizzata: il mercato dei valori mobiliari. Le implicazioni, anche di natura etica, della straordinaria espansione che i mercati finanziari hanno conosciuto in epoca recente sono ben note.

I fenomeni di globalizzazione della finanza e di finanziarizzazione dell'economia sono densi di interrogativi per la sproporzione che si registra tra la crescita delle attività finanziarie e quella dei beni reali nonché per gli effetti che possono conseguire sul finanziamento dello sviluppo su scala mondiale e sulla questione dei paesi poveri. In questa occasione si è scelto di limitare la riflessione su finanza e solidarietà al tema specifico del rapporto tra la banca e i poveri, vale a dire le persone per vari motivi socialmente escluse, che esprimono tuttavia un bisogno di credito.

Nel mercato bancario la componente istituzionale, nelle varie articolazioni della *regolamentazione*, dei *controlli pubblici*, dei *codici deontologici*, è particolarmente rilevante per l'esistenza di asimmetrie informative, che limitano la «naturale» capacità di valutazione del mercato e giustificano l'esistenza di intermediari che svolgono cruciali funzioni di selezione e allocazione delle risorse finanziarie collettive.

Le ragioni della speciale importanza di regolamentazione e controllo pubblico nel settore dove principalmente operano le banche si leggono nella configurazione dei loro bilanci.

Le risorse che costituiscono l'*input* del prodotto bancario tipico consi-

stono in attività immateriali e volatili (i depositi), frutto del risparmio di milioni di clienti che in parte lo riservano per consumi futuri e in parte lo utilizzano come strumenti di pagamento per l'acquisto di beni e di servizi. Rilevante è anche l'aspetto, per così dire, quantitativo: i depositi dei risparmiatori sono multipli, anche di molte volte, dei mezzi propri della banca.

Nella trasformazione dei depositi in prestiti si realizza la tipica funzione economica di intermediazione della banca. Essa, utilizzando i fondi temporaneamente acquisiti dai depositanti, valuta il merito di credito dei potenziali prenditori e accorda il prestito in ragione della più conveniente combinazione tra rischio e rendimento, applicando un tasso di interesse correlato con le probabilità di rimborso.

Una condizione importante di efficienza della banca riguardo all'erogazione del credito è che nessun altro elemento di valutazione interferisca con la scelta di affidamento fondata sui criteri professionali; le procedure organizzative specifiche devono essere orientate allo scopo di garantire la *neutralità allocativa* e il *controllo costante* sull'evoluzione del rapporto di credito.

Tutto ciò, pur costituendo una rappresentazione stilizzata e incompleta dell'attività bancaria, fa agevolmente comprendere che esiste un interesse generale al corretto funzionamento degli intermediari e alla loro stabilità complessiva, e quindi le ragioni per cui nel tempo moderno e in ogni Paese l'attività bancaria è soggetta alla vigilanza di un'Autorità pubblica. Il compito di quest'ultima, in estrema sintesi, è quello di far rispettare regole di comportamento sano e prudente.

In Italia la riforma dell'ordinamento giuridico della banca e della finanza culminata nell'emanazione dei testi unici del 1993 e del 1998 ha avuto solide motivazioni nell'esigenza di recuperare efficienza e anche criteri, in senso lato, etici di utilizzo delle risorse. In questa chiave possono essere lette l'apertura del mercato e la sua integrazione in quello europeo, con una caratterizzazione che registra la centralità della concorrenza.

Il riconoscimento dell'autonomia delle imprese bancarie e finanziarie e la rivalutazione della Borsa, come canale di acquisizione diretta di capitali da parte delle imprese e di ricambio della proprietà, sono considerati essenziali per ottimizzare la funzione di finanziamento dell'economia. Al rafforzamento dei meccanismi di mercato si associa il disegno di affinare gli strumenti giuridici di protezione dei contraenti «deboli» (clienti-depositanti, clienti-investitori, consumatori) e della stessa concorrenza tra gli intermediari.

Al recupero della dimensione di mercato, si accompagna una maggiore tensione sugli aspetti etico deontologici della finanza. Al centro della riflessione vi è la radicale revisione dell'antico adagio secondo cui *pecunia non olet*, quasi un ribaltamento di mentalità. Nella letteratura scientifica si sostiene il valore economico dell'integrità del mercato.

### **I limiti del mercato bancario. La questione tecnica del credito ai soggetti marginali**

In questo quadro di ricomposizione tra etica e mercato, possono non essere di immediata percezione i motivi alla base della mancata concessione

di credito da parte delle banche a soggetti «meritevoli». L'apparenza è, infatti, che l'agire in base alla tecnica della professione dia un risultato moralmente discutibile. La difficoltà sta nel comprendere che derogare alle regole tecniche per ragioni anche moralmente apprezzabili comporta il rischio di compromettere gli equilibri di gestione. Potrebbe affermarsi che una condotta tecnicamente corretta è anche etica, in quanto in tal modo l'operatore fa il migliore uso delle risorse.

Nella visione più generale della politica delle strutture finanziarie, il fenomeno del razionamento dei meritevoli può essere spiegato come un vincolo, propriamente un *limite del mercato*, sostanzialmente riconducibile alla scarsità del capitale ma anche alle caratteristiche di quel particolare mercato.

Nel proprio modello di funzionamento tipico, la banca commerciale finanzia al tasso di interesse *inferiore* i clienti migliori (i più solvibili) e che ricevono i finanziamenti di maggiore importo (su cui incidono poco i costi di struttura che fruttano elevati ammontari di interessi), e al tasso *maggiore* i clienti più rischiosi (per effetto del «premio» al rischio) e i debitori di somme minori (per effetto dell'alta incidenza dei costi di istruttoria). A parità delle altre condizioni, saranno altresì più bassi i tassi delle esposizioni meglio *garantite* (poiché la garanzia attenua il rischio) mediante vincoli su beni o patrimoni separatamente escutibili, in funzione della realizzabilità effettiva della garanzia stessa.

Esistono limiti inferiori e superiori alla determinazione dei tassi attivi per le banche in regime di concorrenza. Quello inferiore si approssima al tasso sulle attività finanziarie prive di rischio (titoli dello Stato). Quello più alto è applicato all'esposizione, come descritto, che richiede di sostenere il costo maggiore. Anche a prescindere da eventuali tetti legali anti usura, esiste un limite, non facilmente predeterminabile in generale, oltre il quale la correlazione tra tasso e rischiosità perde di significato e il credito, secondo i criteri professionali, *non può (non deve) essere concesso a nessun tasso di interesse*, anche se esiste disponibilità di provvista. È questa la fisiologia del razionamento del credito, che discende dai canoni di una gestione sana e prudente, dalla responsabilità connessa con l'amministrazione di denaro che appartiene a migliaia di risparmiatori.

La pratica criminale dell'usura non coincide fortunatamente con l'area dei razionati dal sistema legale. Non poter ottenere credito da una banca o da una società finanziaria non comporta l'automatico ricorso all'usuraio da parte della maggioranza delle persone che agiscono responsabilmente. Il debitore, o meglio la vittima, compie una scelta irrazionale, la cui principale spiegazione è la situazione disperata in cui versa e che altera gravemente le sue capacità di valutazione.

La constatazione della irrazionalità del ricorso all'usura non esaurisce tuttavia l'analisi. È un fatto che una certa quantità di persone, in misura variabile nel tempo e sul territorio, specie nelle fasi di restrizione creditizia, ha un'effettiva difficoltà ad accedere al credito legale, benché in astratto si tratti di soggetti potenzialmente meritevoli. Si tratta di un bisogno socialmente apprezzabile, che resta insoddisfatto.

Per delimitare correttamente la questione occorre rilevare che i soggetti di cui si parla vanno identificati tra le famiglie a più basso reddito e le più piccole imprese e sono situati ai margini dell'area della clientela potenziale in base ai normali criteri di valutazione degli intermediari. La situazione descritta si verifica anche in società ricche, nei Paesi occidentali, specialmente nelle grandi aree metropolitane e nelle regioni meno sviluppate. Si tratta di soggetti percepiti come strutturalmente più rischiosi. Eppure si percepisce una qualche incompletezza delle strutture che offrono i servizi finanziari.

La causa potrebbe rinvenirsi nel fatto che gli intermediari finanziari si attengono, e le Autorità di vigilanza sono ben attente a che si attengano, a un modello di funzionamento e di organizzazione considerato il migliore in una certa fase. Questo modello tuttavia riflette le esigenze finanziarie di economie a un determinato stadio di sviluppo, che *tuttavia non è dappertutto eguale* (neanche nel medesimo Paese), e di ampie categorie di famiglie e di imprese, *ma non di tutte, non di quelle marginali*.

La questione tecnica del credito ai soggetti marginali è propriamente questa: individuare meccanismi che consentano di ridurre i costi d'istruttoria e quelli di monitoraggio successivo (i costi di informazione) sui debitori per consentire l'erogazione di prestiti di importo, per definizione, modesto; un debitore che tipicamente non può offrire garanzie reali né possiede un patrimonio di qualche rilevanza.

È nota la critica che accusa le banche, non soltanto in Italia, di scarsa attenzione alle qualità personali di coloro che chiedono il fido e, in generale, alla bontà dell'iniziativa che il cliente propone di finanziare. Questa critica si carica non di rado di significati etico religiosi, sembrando questo il caso, in qualche modo esemplare, di un'attività economica che dovrebbe porre, e invece non pone, in primo piano la persona umana nella sua interezza, nella ricchezza delle sue dimensioni.

La qualità delle procedure e la formazione del personale addetto alla istruttoria del credito nelle banche e nelle società finanziarie sono certamente, specie in determinati casi, suscettibili di miglioramenti anche rilevanti. Ed è necessario che questo problema sia percepito dai dirigenti bancari come un aspetto importante della gestione; la stessa Banca d'Italia ha raccomandato alle banche di sviluppare una cultura orientata al cliente.

In una determinata struttura organizzativa, tipicamente in una banca commerciale, esiste tuttavia un limite in concreto non superabile all'approfondimento delle caratteristiche del debitore, ancor più se l'istruttoria implica la valutazione complessa e rischiosa di un'iniziativa imprenditoriale. Quel limite che abbiamo in precedenza analizzato che è insito nel modello dell'intermediario e strettamente collegato alla struttura dei suoi costi.

### **Modelli «creditizi» alternativi**

Nell'esperienza italiana più recente due esperimenti si segnalano per l'originalità dell'approccio ai problemi del finanziamento di soggetti mar-

ginali. La banca «etica» e le Fondazioni anti usura istituite dalle diocesi cattoliche. È utile analizzarne le caratteristiche per verificarne, da un lato, le ragioni di un possibile successo e, dall'altro, per saggiare le capacità espansive dei modelli.

In entrambi i casi, una solida motivazione solidaristica ispira la costituzione di organismi di natura creditizia il cui scopo è di convogliare risorse finanziarie verso soggetti con bassa capacità di reddito. Il modello giuridico che ha assunto in Italia la banca «etica», dopo una lunga riflessione, è quello di una banca cooperativa popolare, assoggettata alla comune regolamentazione bancaria e alla vigilanza della Banca d'Italia. L'obiettivo aziendale è quello del finanziamento delle organizzazioni dette *non profit* (appartenenti al cosiddetto «terzo settore»), caratterizzate da un elevato merito sociale, con prestiti a tasso di interesse inferiore a quello corrente sul mercato.

La banca «etica» dispone di capitali e di depositi raccolti tra persone e organismi altamente motivati, che rinunciano alla normale remunerazione e si accontentano di interessi e di dividendi molto contenuti. Il personale esperto in materia bancaria collabora secondo le regole professionali comuni alle altre banche ed è normalmente retribuito; è essenziale tuttavia che l'istruttoria tecnica sia preceduta dall'intervento gratuito delle strutture collaterali del volontariato da cui la stessa banca etica promana. Queste strutture, sparse sul territorio, effettuano una selezione preliminare del debitore, lo introducono in banca dopo un'istruttoria per così dire *etica*, basata sul riscontro delle motivazioni *non profit* e sulla natura fiduciaria dei rapporti. Altro elemento rilevante è la trasparenza sulle operazioni di credito, i cui destinatari e i relativi importi sono resi noti ai depositanti, che hanno indicato la loro preferenza per i settori da finanziare.

Nel caso delle Fondazioni diocesane i prestiti a tasso contenuto sono erogati dalle banche. Tra queste e le Fondazioni sono stipulate convenzioni in base alle quali i fondi ricevuti da benefattori o stanziati dallo Stato (dopo la legge contro l'usura del 1996) sono posti a *garanzia* del prestito bancario. La scelta dei prenditori è effettuata dalle Fondazioni, in base a una duplice selezione, a livello territoriale (dalle parrocchie) e presso la Fondazione da parte di esperti che operano gratuitamente. La banca conduce a sua volta un'istruttoria semplificata.

In entrambi i casi esaminati può ipotizzarsi che, se sono rispettate rigorosamente le condizioni assunte, si possa ottenere, come in parte si è già constatato, un risultato efficiente, intendendosi per quest'ultimo la concessione del prestito a un soggetto (normalmente razionato) in grado di rimborsarlo in base al suo ridotto reddito. Ciò che rende possibile questo risultato non è la «contenutezza» dei tassi, che è piuttosto un effetto del meccanismo che abbassa il rischio; e neppure, nel caso delle Fondazioni diocesane, l'affidamento che la banca fa sulla garanzia prestata.

Il meccanismo, se funziona efficacemente, funziona grazie al ruolo decisivo delle istruttorie parallele, che, per il senso di responsabilità e la partecipazione eticamente motivata di coloro che le conducono, consentono di stabilire il rapporto fiduciario, l'affidamento, che è il nocciolo della decisione di credito.

Un elemento di differenziazione della banca «etica» rispetto alle Fondazioni anti usura consiste nella natura privata di questo intermediario e dei fondi raccolti. Ciò da un lato comporta che l'attività della banca etica incontra una costante difficoltà operativa: contare sulla spontanea e duratura «convergenza etica» di tutti gli attori coinvolti, che pure subiscono l'attrazione del mercato: depositanti, azionisti, collaboratori volontari, debitori; dall'altro rappresenta un caso interessante, istruttivo su un piano più generale, di una forma specializzata di credito, quello appunto ad organismi con bassa capacità di reddito, che convive con il mercato *nonostante* le peculiari motivazioni solidaristiche. Le Fondazioni diocesane funzionano a loro volta come istituti di garanzia per il piccolo credito alle famiglie.

Non è facile valutare quanto le esperienze in questione possano costituire dei modelli imitabili.

Il congegno delle Fondazioni esige una stretta sorveglianza sulla procedura di selezione, che può essere inficiata da impulsi emotivi e dall'utilizzo non sufficientemente oculato della garanzia (la migliore gestione del fondo di garanzie è quella che riesce a evitare di utilizzarlo). La tensione morale delle strutture ecclesiastiche e laiche coinvolte, unitamente alla sorveglianza che le banche convenzionate devono esercitare, rassicura sul buon uso dei fondi. Se ciò non fosse, verrebbe meno il sostegno di coloro che gratuitamente devolvono le disponibilità finanziarie costituite in garanzia (oltre ai benefattori, anche lo Stato che ha stanziato fondi con la legge anti usura). Di questa esperienza sul piano tecnico si coglie l'importanza del fondo di garanzia, uno strumento che ha altre ed efficaci applicazioni nel finanziamento delle piccole imprese (confidi), e, come vedremo, nella *fair lending legislation* degli Stati Uniti. Ciò che è caratteristico, tuttavia, è il duplice fattore della motivazione altruistica e, soprattutto, della funzione selettiva che fa leva sulla sperimentata capacità e sulla capillare presenza della Chiesa cattolica sul territorio.

Lo sviluppo dell'intermediazione etica, nel modello e per i fini che abbiamo esaminato, presenta alcuni specifici problemi. Anche qui appare da un lato cruciale il mantenimento della tensione solidale che è alla base dell'iniziativa (che esista, come si è visto, un numero sufficientemente alto e costante di *stakeholders* motivati, che alimentino i flussi finanziari, collaborino gratuitamente ecc.), dall'altro appare alto il rischio di strumentalizzazione o anche semplicemente di reputazione: una banca mal sopporta in genere un insuccesso o errori di valutazione, una banca «etica» non potrebbe sopravvivere a un appannamento di immagine.

I due modelli «creditizi» descritti possono in conclusione considerarsi non tanto come soluzioni di portata generale, replicabili allo stesso modo e con le stesse caratteristiche, quanto piuttosto applicazioni particolari incentrate sulla messa in opera di meccanismi economicamente razionali. Essi registrano un evidente successo, ma devono ancora completare la fase di sperimentazione.

## **Soluzioni di mercato originate da fini di solidarietà. Le banche di credito cooperativo, il credito su pegno, la Grameen Bank**

Una chiara affermazione hanno avuto altre esperienze bancarie storicamente originate da finalità solidaristiche. Il tratto comune che ne contraddistingue le origini consiste nell'intento di emancipare dall'usura e di sostenere l'attività di lavoratori autonomi e di piccoli imprenditori (artigiani, contadini), restituendo attraverso il credito dignità di vita a migliaia di famiglie povere. Sul piano finanziario, la questione cruciale dell'affidamento dei debitori è risolta associando alla conoscenza profonda del contesto locale meccanismi di controllo reciproco e di responsabilizzazione dei clienti, che sono al tempo stesso anche soci e depositanti.

Occorre innanzitutto richiamare il modello europeo della piccola impresa bancaria cooperativa, che può contare su stretti rapporti di collaborazione all'interno di un movimento più ampio, e, in particolare, su articolazioni federali che, a diversi livelli regionali e nazionali, associano e sostengono con servizi comuni migliaia di piccole banche locali.

È importante osservare come questo modello, diffusosi nella seconda metà dell'ottocento e sospinto da profonde ispirazioni sociali e religiose, abbia dimostrato grande vitalità e tuttora appaia in grado di assolvere la sua funzione creditizia in contesti radicalmente modificati rispetto alle origini.

Per le loro dimensioni e il radicamento locale esse erogano credito a famiglie e piccole imprese che in larga misura sarebbero invisibili alle banche più grandi. È probabile che esse non costituiscano oggi uno strumento per supportare i bisogni finanziari degli emarginati; ma non perché praticano «tassi di mercato», o perché avrebbero smarrito l'orientamento al piccolo cliente, ma piuttosto perché la loro collocazione geografica, i riferimenti sociali, la loro stessa storia che si riflette nella struttura attuale non le pongono generalmente a diretto contatto con gli emarginati, i bisognevoli di oggi.

Interessante appare anche il caso del credito su pegno. È noto come questa forma di credito è quella praticata storicamente per prima in favore delle famiglie dei monti di pegno di ispirazione prevalentemente religiosa. Tuttora è apprezzabilmente diffusa nel cuore delle grandi aree metropolitane e gestita da sezioni di grandi banche e da agenzie di pegno. Si tratta di prestiti di importo minimo, ottenuti con grande speditezza e senza particolari formalità, alla base dei quali non c'è valutazione del merito di credito ma l'acquisizione di un oggetto in pegno, il cui valore di stima è significativamente superiore a quello del prestito stesso.

I prestiti su pegno sono concessi a tassi che non possono certamente definirsi contenuti: nella distribuzione statistica dei tassi di interesse bancari e finanziari del mercato italiano si collocano, nonostante la garanzia reale, su livelli di poco inferiori a quelli del credito per l'acquisto di beni di consumo. In effetti, sui tassi incide il costo di una struttura organizzativa dedicata che si occupa anche delle ricorrenti vendite all'asta degli oggetti non riscattati. Un recente intervento legislativo ha liberalizzato il settore con l'intento di suscitare maggiore concorrenza e positivi effetti sul livello dei tassi.

Nondimeno, può osservarsi che, in una situazione di concorrenza e di apertura del mercato, il tasso di volta in volta applicato a un determinato finanziamento, in relazione alla forma tecnica, all'entità del prestito e alla rischiosità del debitore, è quello teoricamente meno elevato in quel tempo e in quel mercato. Anche il credito su pegno non sfugge a questa regola: ciò vuol dire, a parità di tutte le altre condizioni, che, sotto quel livello di costo per il debitore, la banca erogatrice non concederebbe il prestito.

Quel che conta è che la banca, che ha iniziato secoli addietro quell'attività sulla spinta di una motivazione caritatevole, continua a praticarla in condizioni di equilibrio economico e con vantaggio della clientela minima, molta della quale ancora oggi non entrerebbe in un'azienda normale per chiedere un prestito, oppure non lo otterrebbe se lo chiedesse. A questo risultato si perviene attraverso un'attività che è piuttosto atipica rispetto alla stessa normale operatività delle banche e delle società finanziarie e tuttavia è condotta in una logica di mercato, come una forma *specializzata* di credito.

Come le banche di credito cooperativo, anche le banche che esercitano credito su pegno sono esempi di duratura efficacia di intermediari finanziari nati per un'intuizione fondata su motivazioni etiche, solidali, caritatevoli, consolidatisi in una forma compatibile con il mercato.

Nella stessa linea di riflessione occorre accennare allo straordinario caso della *Grameen Bank*, fondata nel Bangladesh da Muhammad Yunus, il «banchiere dei poveri». Nell'analizzare questa esperienza si può dimostrare che, se alla sua base vi è l'afflato umanitario di assoluta eccezione del suo ispiratore, il suo successo e le condizioni future di esso dipendono da meccanismi economici del tutto razionali. È questo il motivo per il quale, anche astrendo dal contesto di arretratezza del Bangladesh, si sostiene che il congegno di base può essere replicato altrove, non solo in Africa, come già accade, ma anche nelle aree dell'emarginazione e del disagio delle metropoli americane ed europee.

La *Grameen Bank*, che oggi ha 12.000 dipendenti, distribuiti in 1.086 «agenzie», che visitano settimanalmente 2.200.000 clienti di cui il 94 per cento donne, ha erogato crediti per 1.600 milioni di dollari. Il meccanismo fondamentale è costituito dalla formazione dei «gruppi», che sono composti da non più di cinque individui provenienti dallo stesso villaggio e dunque già si conoscono. Dopo un mese dedicato a spiegare il funzionamento della banca e ad assimilare le «16 risoluzioni» (regole di condotta sociale a cui devono uniformarsi), sono erogati i prestiti con l'approvazione del gruppo, due alla volta; la durata del prestito è generalmente annuale e il rimborso avviene con rate settimanali che iniziano immediatamente a decorrere. In caso di inadempimento, intervengono gli altri membri del gruppo, ciascuno dei quali è tenuto a versare una parte del denaro preso in prestito in un fondo di garanzia.

Si vede bene che il metodo «*Grameen*» è un metodo severo, che si ispira nella sostanza al medesimo schema di funzionamento di una banca commerciale. La sua peculiarità sta nel riuscire ad affidare un grandissimo numero di clienti, disseminati su un territorio assai vasto, nessuno dei quali

può offrire altra garanzia se non l'impegno a fare l'uso più corretto del denaro avuto in prestito. È ovviamente cruciale il ruolo del gruppo, sia nella fase istruttoria (i membri si scelgono tra loro), sia in quella del controllo successivo; e non solo per il vantaggio della conoscenza e del controllo reciproco, ma forse, anche di più per lo stimolo a ben rispondere alla fiducia che gli altri hanno dimostrato di avere nei suoi confronti associandolo e garantendo per lui. La riduzione dei costi e del rischio derivante dal meccanismo analizzato non può completamente neutralizzare l'onerosità di un'organizzazione capillare che, per quanto altamente motivata nei suoi membri interni ed esterni, vuole tenacemente rispettare condizioni di equilibrio economico. Anche per questo, il tasso medio dei prestiti si aggira intorno al 20 per cento, e non può dirsi contenuto neppure tenendo conto del più alto tasso di inflazione del Bangladesh.

Ma non si deve sopravvalutare la questione dell'entità del tasso, che deve coprire i costi: nella forma tecnica del prestito con rimborso rateale (es.: nel credito al consumo), il livello dell'interesse può essere relativamente compensato per il debitore da una maggiore durata del prestito, a parità di rata periodica. Il risultato veramente importante è aver costituito una struttura di intermediazione che rispetta condizioni di equilibrio economico ed è specializzata nel microcredito in favore di categorie normalmente escluse dal credito ordinario.

### **L'esperienza statunitense della *fair lending legislation***

Questa legislazione fu emanata dal Congresso degli Stati Uniti allo scopo di assicurare alle varie minoranze e ai cittadini residenti in aree a basso reddito uguali opportunità di accesso al credito. Dopo il primo periodo di applicazione, l'utilità di queste leggi è stata messa ripetutamente in discussione e le comunità locali hanno sostenuto che esse erano disapplicate dalle banche. Queste ultime ritenevano a loro volta di operare correttamente e di non poter distorcere i criteri di allocazione del credito senza violare il criteri di sana e prudente gestione.

Nel corso degli anni novanta si è avuto un rinnovato interesse negli Stati Uniti per la ricerca economica sugli effetti della razza e della residenza del cliente, sulle decisioni di credito per l'acquisto della casa, il settore nel quale la discriminazione da parte delle banche avrebbe le conseguenze sociali ed economiche più rovinose. In estrema sintesi è risultato che il comportamento delle banche che avevano rifiutato il credito era ispirato non tanto a pregiudizio sociale quanto a motivazioni economiche.

Ma la conclusione più interessante è che la redditività delle banche specializzate nei prestiti alle aree a basso reddito è apparsa accettabile: una volta sopportati i costi di avviamento per la penetrazione in questo particolare segmento del mercato, l'attività è redditizia come qualunque altra, laddove i maggiori costi siano recuperati da maggiori tassi di interesse.

Nel 1994 l'Amministrazione Clinton ha promosso il *Community Development Financial Institutions Act* (CDFIA), segnando un cambiamento

di strategia nell'intervento in favore delle comunità povere; nel 1995 è stato modificato anche il *Community Reinvestment Act*.

La nuova impostazione mirava a consentire uno sviluppo autonomo delle istituzioni finanziarie specializzate (CDFI), che sono *Banks*, *Credit Unions* e *Funds*. Queste possono accedere a un Fondo, formato con stanziamenti federali, sulla base di piani strategici che illustrano la loro capacità di proseguire l'attività senza dover fare affidamento sulle erogazioni federali. Per accedere al Fondo, le istituzioni finanziarie in questione devono dimostrare di essere in grado di ottenere da intermediari bancari o finanziari finanziamenti di ammontare pari alle somme richieste al Fondo medesimo (*dollar to dollar match*). Al contempo, la legge prevede meccanismi volti a incentivare gli intermediari ordinari ad adempiere agli obblighi fissati dalla *fair lending legislation* sostenendo le CDFI.

Il meccanismo è, quindi, volto a convogliare in modo indiretto flussi creditizi verso le comunità povere; per questa ragione esso riveste particolare interesse ai fini della presente analisi.

Da un lato, infatti, è stata tenuta ferma la scelta di indirizzare parte degli impieghi bancari verso le comunità povere. Dall'altro, la legge riconosce che le banche ordinarie non sono lo strumento più idoneo per soddisfare le esigenze di credito della clientela marginale; è quindi attribuita una chiara preferenza allo sviluppo delle *Community Development Financial Institutions*, intermediari in grado di soddisfare quelle esigenze di credito in condizioni di minor costo, sfruttando i vantaggi della specializzazione. La legge punta, quindi, sulla conoscenza che le CDFI acquisiscono della comunità in cui operano e sulla riduzione dei costi derivante dalle erogazioni del Fondo.

Viene in tal modo concesso credito a famiglie e piccole imprese meritevoli, che le banche ordinarie non potrebbero scrutinare, da intermediari che rispettano condizioni di equilibrio economico. Tra le istituzioni specializzate soprattutto le *Community Development Banks* appaiono aver raggiunto risultati di successo.

### **Conclusioni: il credito ai poveri come un problema di organizzazione del mercato**

Al termine delle nostre riflessioni tenteremo di tracciare qualche conclusione sul problema di una finanza per i poveri nel contesto delle moderne società occidentali.

Il punto di partenza è che le banche ordinarie non sono specificamente predisposte per svolgere questa attività; le banche strutturalmente piccole, come quelle di credito cooperativo, sono tuttavia significativamente più prossime a quelle famiglie e a una parte delle piccole imprese che rischierebbero di restare, per così dire, invisibili al sistema bancario.

I prestiti a soggetti marginali possono tuttavia essere concessi anche dalle banche (da tutte le banche) alla duplice condizione che: 1) intervengano meccanismi che si associno all'istruttoria e coprano il divario informati-

vo, producendo le informazioni necessarie sul cliente; 2) questi meccanismi siano considerati essi stessi affidabili dalle banche, sia perché sono sorretti da motivazioni altruistiche, sia perché si fondano su efficaci dinamiche di selezione e sorveglianza dei debitori.

I modelli analizzati, che tendono appunto a coprire con varie modalità i divari informativi, devono ancora essere compiutamente sperimentati ed è probabile che dimostrino una specifica validità, ciascuno nel suo contesto particolare. Deve tuttavia notarsi che un mosaico di interventi particolari può equivalere a una soluzione generale di per sé quanto mai ardua.

L'esperienza sembra dimostrare che forti motivazioni ideali, altruistiche possono forzare i limiti delle strutture codificate e, combinandosi con felici intuizioni tecniche, dare luogo a soluzioni innovative anche sul piano finanziario.

Queste soluzioni innovative hanno un successo stabile solo se fondano su meccanismi economicamente razionali, e fino a quando sono coerenti con le motivazioni che le hanno ispirate. Se le condizioni originarie si modificano, le strutture possono efficacemente perdurare se reggono o si arricchiscono le motivazioni etiche e permangono razionali i loro criteri di funzionamento.

La fase attuale del mercato bancario è connotata da una crescita delle dimensioni degli intermediari, dalla dilatazione dei confini geografici degli scambi, da innovazioni operative indotte dall'eccezionale sviluppo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Alcuni aspetti di quest'evoluzione possono rendere il problema del credito ai soggetti marginali di ancor più difficile soluzione; ma almeno due caratteristiche, l'annullamento delle distanze fisiche e l'abbattimento dei costi informativi, lasciano intravedere anche nuove, insperate possibilità di contrastare l'isolamento e l'emarginazione.

La rassegna delle esperienze e le indicazioni della teoria sembrerebbero suggerire che le strutture dell'offerta bancaria possano essere convenientemente integrate, anche su impulso e con stanziamenti di fondi (parzialmente, mai interamente) pubblici, da soggetti che agiscano, con motivazioni d'utilità sociale, secondo criteri economici. Essi potrebbero specializzarsi nei piccoli prestiti senza garanzia reale, utilizzando modalità organizzative che agevolino la conoscenza del debitore e l'instaurazione del rapporto fiduciario. Essi applicherebbero ai prestiti tassi d'interesse in grado di coprire oneri e rischi, per mantenere condizioni d'equilibrio tecnico e prospettive di sviluppo dell'attività.

Le considerazioni svolte non hanno altra pretesa che offrire elementi per la riflessione. Si deve soprattutto auspicare che non venga mai meno l'impegno a ricercare, con gli strumenti dell'analisi economica e giuridica, e con la passione del cuore, soluzioni finanziarie che migliorino durevolmente le possibilità di emancipazione dalla povertà e dal bisogno.

---

# IN MEMORIAM

## Alberto Melucci ci ha lasciato

*Alberto Melucci era nato a Rimini nel 1943. Ci ha lasciato il 12 settembre del 2001, in seguito a una grave malattia che durava da anni e che aveva combattuto con forza, sottoponendosi a lunghi, complicati esami, a periodi ospedalieri, a cure estenuanti. Da Rimini dove la sua vita si svolgeva durante l'estate, sia a casa che in ospedale, mi aveva telefonato un mese prima di morire per ringraziarmi di una lettera che gli avevo spedito. La sua voce era già fioca, parlava con parole smozzicate, con una evidente difficoltà. Avevo capito che ci avrebbe lasciato, che la sua giovane vita se ne stava andando.*

*È morto all'indomani dell'attentato terroristico di New York, qualche giorno dopo la morte di un altro caro amico, Paolo Santi, economista e studioso, professore a Milano presso la Facoltà di Scienze Politiche, e quindi collega di Alberto Melucci, che era ordinario di Sociologia dei Processi culturali. Alla moglie Anna, e alle figlie Alessandra e Marta il mio costernato, affettuoso ricordo.*

*In che cosa consisteva l'originalità della sociologia di Melucci? Tutto il suo tentativo teorico tesse a interpretare certi fatti concreti quali i movimenti collettivi, le identità di gruppo, i conflitti sociali, per leggerli all'interno di categorie teoriche capaci di spiegarli a un livello più astratto, sotto forma di ideali tipi, così che di un processo collettivo si potesse adeguatamente parlare solo se se n'intendeva la rilevanza più generale, i suoi caratteri interpretativi profondi. In questo senso Melucci rappresentava un tipo di sociologo che si rifaceva alla lezione di Weber, ma solo per coglierne il metodo più che il carattere generale storico politico. Melucci era appassionato della riflessione circa quello che spingeva il singolo attore sociale a riuscire a differenziarsi dal suo gruppo d'appartenenza, dal suo sociale più contiguo, pur rimanendo se stesso. In ciò la matrice mounieriana e personalistica di Melucci si declinava con i suoi studi teorici più specifici; perché se una cosa di Melucci si può dire è che egli, pure laicizzato e moderno qual era, non aveva mai smesso di abbeverarsi a quelle fonti spirituali e morali che l'avevano indirizzato, assai giovane, verso la sociologia.*

*«L'identità individuale è la capacità di un attore di agire differenziandosi dagli altri e restando identico a se stesso» (L'invenzione del presente, 1982, pag. 63).*

*Un altro suo passaggio teorico, che denotava un debito aperto verso Simmel (debito che Melucci per primo riconosceva come tale), riguardava la differenziazione sociale.*

*Quella stessa capacità di trascendenza rispetto alla propria società che il singolo attore sociale denota al livello della sua esistenza (e che rappresenta la possibilità della sua capacità critica), si verifica anche nei movimenti collettivi, nella identità collettive, nella partecipazione politica di grandi aggregati sociali. Non è la stessa di quella individuale e proprio in tale differenza sta il lavoro del sociologo. In Nazioni senza Stato (1983) si sviluppa questa tematica, nell'analisi di quelle etnie non rappresentate da Stati nazionali, e quindi soggette a un'alea politica maggiore di altre.*

*Infine, il suo lavoro teorico s'era rivolto, negli ultimi anni, verso la psicanalisi e la psicologia interattiva. Questi suoi interessi, per nulla secondari rispetto a quelli più sociologici, gli avevano permesso di raffinare le sue armi epistemologiche e metodologiche, soprattutto con riferimento alla centralità del linguaggio, alla definizione del rapporto tra l'osservatore e il campo, alla plausibilità dell'interpretazione piuttosto che all'affermazione di conoscenze assolute, alla qualità che deve sempre avere la presentazione dei risultati cui si giunge nelle scienze sociali (Verso una sociologia riflessiva, 1998, p. 22-23).*

*Sociologo qualitativo, riflessivo, attento ai passaggi d'epoca piuttosto che all'analisi minuta dei processi secondari, alquanto insofferente verso la quantificazione dei processi sociali, se non come meri strumenti analitici, Melucci era soprattutto interessato alla creatività e alle sue fonti interiori, nelle relazioni del conscio con l'inconscio, dell'ordinario con lo straordinario, dell'intuizione con la capacità analitica. Lo scienziato sociale non è diverso da un qualsiasi altro membro della società cui appartiene, se non per gli strumenti cognitivi, meno impulsivi e più riflessivi, che possiede.*

*La prossimità della sua linea di ricerca con quella di A. Touraine si riscontra soprattutto in Movimenti in rivolta. Teorie e forme dell'azione collettiva (1976), libro che derivava da un'impostazione critica appresa a Parigi al Centre d'Etude des Mouvements Sociaux. Il suo soggiorno parigino, successivo alla stagione di lavoro in Polonia, egli lo ricordava come un periodo intenso e ricco di suggestioni, se non felice certamente sereno, teso a gettare le basi teoriche per approfondimenti successivi. Un periodo nel quale la presenza di Anna Fabbrini, sua moglie, ebbe per lui un'insostituibile rilevanza.*

*Meno nota è forse la produzione poetica di Alberto Melucci. Parte delle sue poesie venne pubblicata a Rimini in due raccolte: Zenta (2000), poesie in dialetto romagnolo e Giorni e cose (2000), con prefazione di Lalla Romano. Più intense, più forti quelle in dialetto; e invece più intime e tese alla ricerca di significati ultimi in forma laica, quelle in italiano. Ce n'è una in Zenta (È fiòl inznér, Il figlio ingegnere), nella quale Melucci immagina un dialogo col padre il quale desiderava che il figlio diventasse un ingegnere. Invece diventa professore, va in giro a parlare e scrive libri difficili, come quelli dei preti, in latino, lingua incomprensibile. E così il figlio si professionalizza, addirittura conosce il successo ed ecco che è sì*

*chiamato a tenere conferenze, ma proprio per questo perde anche la possibilità di dialogare con suo padre, e in tale impotenza smarrisce le proprie radici con la terra natia. Una poesia che ricorda l'iter di Melucci e anche di altri, una testimonianza in dialetto, ma di portata assai più ampia che non il localismo romagnolo, perché paradossalmente è nel dialetto e non nella lingua ufficiale che si conservano gli scrigni e i tesori più antichi.*

*Oggi lo piango come amico, come collega e come studioso e ne voglio ricordare, oltre che lo sforzo di originalità, anche lo spessore internazionale, la dignità morale e quel suo costernato, fiero scandalizzarsi di fronte alle vergognose cricche universitarie italiane.*

GIULIANO DELLA PERGOLA

## Alberto Predieri e Giovanni Grazzini

*È stato un agosto crudele. Due amici, Alberto Predieri e Giovanni Grazzini, se ne sono andati. Il primo all'improvviso, colpito da infarto a Courmayeur; il secondo, dopo una lunga, dolorosa malattia. Predieri aveva una straordinaria mente giuridica che ne aveva fatto uno dei più acuti liquidatori di fallimenti e un oculato «privatizzatore» a nome dello Stato di beni e impianti IRI. Aveva un bel viso aperto e la battuta pronta, secca, da buon fiorentino, benché torinese di nascita. Per certi aspetti mi ricordava Silvano Tosi, atterrato anche lui da infarto anni fa e collega nell'Istituto Cesare Alfieri in Via Laura a Firenze; molto toscani entrambi, forse un poco snob; intelligenti, dotati di un'intelligenza che poteva, sulle prime, parere arida mentre era solo preoccupata di non sbavare, di riuscire stringente, asciutta. Nel mio recente Enigma di Alessandro avevo potuto valermi dell'opera poderosa, recentemente pubblicata dalla Nuova Italia, di Predieri sul giurista Carl Schmitt, giustamente bollato come «nazista timido», e avevamo scambiato qualche opinione in merito. Il tutto mi riportava agli anni indimenticabili del mio breve insegnamento all'Alfieri, con i colleghi Carlo Curcio, Giovanni Sartori, Alberto Spreafico e con studenti come Giovanni Evangelisti e Paolo Guidicini.*

*A Firenze mi riporta anche il ricordo di Giovanni Grazzini, venuto al «Corriere della Sera» dalla «Nazione», critico cinematografico dapprima per caso, quindi per grande dovizia di informazioni, temperamento, gusto e notevole capacità intuitiva. Poco tempo fa mi aveva convinto a presentare un suo testo sui «bambini perversi», insieme con Suso Cecchi D'Amico e altri — una testimonianza contro corrente, ampiamente confermata dai venti volumi di recensioni cinematografiche pubblicati dal 1974 al 1993 dalla Casa editrice Laterza.*

FRANCO FERRAROTTI

## SCHEDE E RECENSIONI

GIULIANO CAMPIONI, *LECTURES FRANÇAISES DE NIETZSCHE*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, pp. 295.

Si diceva un tempo: «La bandiera segue il commercio». Visione semplicistica rispetto agli scambi culturali. Nella loro autonomia relativa, le culture non arrivano necessariamente al seguito dei carri armati. L'indomani della vittoria di Bismarck e Moltke contro la Francia nel 1870 a Sedan, il giovane Nietzsche notava, nelle *Considerazioni inattuali*, che «una grande vittoria è un grande pericolo». Voce pressoché isolata e certamente «intempestiva», Nietzsche metteva in guardia i suoi connazionali tedeschi contro la loro boria, che troppo facilmente tendeva a scorgere nella vittoria militare anche il segno di una supremazia culturale. Il valore della cultura francese, quella tradizione che da Montaigne e Descartes attraverso Corneille e Racine giunge, in nome della ragione classica, fino alla grande *Encyclopédie*, organizzata e promossa su scala europea dallo straordinario impresario culturale che fu Denis Diderot, restava intatto e per i tedeschi, legati al mito romantico dell'intuizione folgorante, fulminea, irraggiungibile.

Il libro di Giuliano Campioni è una precisa, severa conferma del giudizio di Nietzsche. Ciò che colpisce è che Nietzsche non si sia fermato alla lettura dei classici francesi. Autori minori e addirittura romanzieri popolari, testimoni di un costume e di uno stile di vita lontani dal mondo protestantico tedesco, avvicinano a poco a poco Nietzsche al Mezzogiorno e al mondo latino, là dove «la vegetazione umana è più forte» — un'osservazione socio-antropologica che torna con insistenza in Stendhal e che viene allegramente mutuata da Nietzsche così co-

me, a piene mani, attinge Ferdinand da Brunetière senza peraltro citarlo mai, né negli scritti né nell'epistolario. Con l'aiuto dell'amico e collega Jacob Burckhardt, Nietzsche scopre il Rinascimento e l'individualismo mediterraneo, il carattere dell'uomo del Rinascimento — il «talento sicuro di sé, tutto basato sulla forza e l'abilità personali è ciò che caratterizza l'uomo "individuale", frutto della concentrazione di tensioni e di energie diffuse che s'affrontano nella società ("ricchezza", "spirito commerciale", "una vasta visione insieme del mondo", "precarietà della situazione politica", "principi violenti", "lotte di fazione")».

L'analisi di Campioni scava però più a fondo. Scorgendo in Ernest Renan una sorta di «antipodo» di Nietzsche, tanto apparentemente anomalo quanto sostanzialmente necessario, Campioni ancora una volta, come già a proposito degli scritti autobiografici e delle opere giovanili, pubblicati recentemente dall'Adelphi, dà prova di straordinario acume critico e di uno sguardo complessivo che gli consente di delineare con sicurezza un interessante capitolo di storia delle idee, mettendo in luce le misteriose migrazioni di concetti e di interpretazioni da una cultura all'altra. Occupandosi dei libri francesi letti da Nietzsche, in particolare fondandosi sulle annotazioni a margine scritte di pugno dal filosofo, Campioni è in grado di documentarne l'evoluzione formativa fino a chiarire la clamorosa rottura con Richard e Cosima Wagner. Il giudizio di Nietzsche sull'Opera italiana tacciata di «solitudine egoista» è radicalmente critico. Ne misconosce la vocazione popolare, ma riflette piuttosto fedelmente l'atteggiamento di Wagner, tanto da ritenere, specialmente nella *Nascita della tragedia dallo spirito*

della musica che lo stesso Rinascimento costituiva un modello puramente negativo. Nietzsche, in questa prima fase di sviluppo del suo pensiero, appare totalmente succube di Wagner, per il quale il Rinascimento non ha niente da dire mentre egli tende a porsi in rapporto con la sequenza Schiller-Goethe, Beethoven, Lutero, la tragedia greca, Shakespeare, Bismarck. L'Opera italiana resta solo come l'espressione più significativa della falsificazione, di tutti gli artifici mostruosi del melodramma, tesi a stordire i sensi e a esercitare la pura emotività. È patetico che nel capitolo 19 della *Nascita della Tragedia*, come uno scolarettino diligente, Nietzsche ripeta alla lettera gli acrimoniosi rimproveri all'Opera contenuti fin dal 1871 nel pamphlet wagneriano *Les finalités de l'Opera*. Ma da ciò risulta anche più complesso e meritorio il lavoro di Campioni quando affronta il tortuoso cammino che doveva portare alla rottura fra i due. Non si tratta solo d'una questione di dettaglio. È in gioco la concezione di tutto un modo di ragionare e di vivere. Si tratta di far incontrare su un piano più alto lo «spirito francese», che Nietzsche trova mirabilmente espresso nel «metodo» cartesiano e nel «grande individuo» di Jacob Burckardt, il collega basilese che gli avrebbe aperto gli occhi sul valore del Rinascimento, e la notte nibelungica, popolata dai fantasmi mitici della cupa civiltà teutonica. Renan, Taine, Stendhal, Bourget: le letture francesi non potevano non dare i loro frutti. Nel 1888, quando ormai il filosofo, ospite di una modesta pensione in Via Carlo Alberto a Torino, era sull'orlo della follia, gli accade di scrivere: «È venuto ormai, per me, il momento di tornare al mondo come Francese».

F.F.

ROBERTO FABEN, *Il giovane miraggio - L'invenzione dell'età e la comunicazione*

*ne fra le generazioni*, Torino, L'Harmattan, 1999, p. 180.

Questo libro si raccomanda non solo per l'attualità dei temi di cui si occupa, in particolare della difficoltà d'una comunicazione significativa intergenerazionale, ma in primo luogo per l'ampiezza dell'ambito problematico, in cui avviene la feconda collaborazione fra impianto decisamente filosofico e notazione sociologica. Difficoltà di accettarsi come giovani, saper invecchiare, interpretare vita e morte in uno stesso disegno: questi sono gli argomenti che Faben analizza con estremo rigore e con rimandi, anche etno-antropologici, di grande interesse. Cito per tutti quello che riguarda i Tucano dell'Amazzonia, per i quali «allucinazione e coito, in quanto esperienze ansiogene, sono equivalenti, data la loro relazione con il problema dell'incesto. Per questo i Tucano assumono droga per tornare nell'utero, fonte e origine di tutte le cose, luogo della visione delle divinità tribali, della creazione dell'universo, dell'umanità e della prima coppia umana» (p. 23).

Una prova ardua per il giovane autore, ma certamente riuscita.

F.F.

CLAUDE JAVEAU, *Deux images et le désir*, Editions de La Lettre volée, Bruxelles, 1999, pp. 53.

Mentre gran parte dei sociologi accreditati continuano a ignorare l'uso o l'utilità della fotografia per le scienze sociali, Claude Javeau dà prova in queste pagine di un'originalità assoluta e di straordinaria genialità. Javeau «legge» due fotografie di nudi femminili, riprodotte secondo diverse angolature e si interroga su una questione fondamentale: come avviene l'accendersi del desiderio nella contemplazione d'un nudo fotografico? Evidentemente, non basta distinguere fra erotismo e pornografia. Sarebbe troppo semplice. In realtà, Javeau riprende la

domanda a suo tempo formulata da Kierkegaard in *Aut Aut*: «La sensualità come principio, al pari dell'erotico sensuale come principio, è posta con il cristianesimo... se immagino il sensuale-erotico come principio, come forza... concentrato in un solo individuo, ho il concetto della genialità sensuale erotica. Questa è un'idea che la grecità non ebbe, e che è stata introdotta per la prima volta nel mondo dal cristianesimo». Si potrebbe subito obiettare: ma non è stato il cristianesimo a separare e a contrapporre carne e spirito, corpo e anima?

Javeau scava più a fondo. Le foto che considera vanno ben al di là delle fotografie per speciali occasioni, dalle prime comunioni alle nozze, e così via. Egli individua tre funzioni, e in questo senso la sua analisi supera e completa le osservazioni di Roland Barthes in *Chambre claire*. Non c'è solo il *punctum*, che orienta e dà senso all'immagine, né possiamo dirci soddisfatti dei primi piani, impressionanti, di August Sander che, con una galleria di ritratti, ci offre lo spaccato di tutta una società. Javeau delinea magistralmente le tre funzioni come «evocazione», «invocazione» e «convocazione». La fotografia d'un sesso femminile comporta l'invocazione di «una sacralità che non dovrebbe mai essere negata a qualsiasi carne» e in questo senso si colloca su un piano meno ingenuo dell'evocazione, che invece si lega al «ricordo» di certe «esperienze» o mere occasioni di vita familiare. È però la «convocazione» che resta saldamente al primo posto: si tratta infatti di una funzione che accende e scatena il desiderio quasi come «un invito a consumare», ma non s'arresta a questo livello, che la farebbe confluire nell'indistinto pornografico. La convocazione, secondo Javeau, tocca un altro, superiore livello: «Se Stendhal ha ragione, il Bello non è che la promessa della felicità. Ma la felicità promessa non può scaturire che dall'ebetudine, da questa "fulminante lezione di vita", di cui parlava Drieu La Rochelle, e che ci viene rivelata, appunto, nel momento in cui si enuncia la convocazione al desiderio».

Le osservazioni di Javeau aiutano a comprendere la fondamentale ambivalenza di ogni gesto d'amore insieme con la tensione che definisce il desiderio, continuamente sospeso fra scoperta e abitudine, fra la novità esilarante e l'invincibile solitudine.

F.F.

NAOMI KLEIN, *NO LOGO. Economia globale e nuova contestazione*, Baldini & Castoldi, Milano, 2001.

L'editore italiano del best seller mondiale NO LOGO, scritto dalla giornalista canadese Naomi Klein e pubblicato da Baldini & Castoldi, non poteva scegliere un'occasione migliore per programmare la pubblicazione: la scorsa primavera, infatti, era già a buon punto quel processo che, prima silenziosamente poi in modo più evidente e cosciente, ha mostrato anche all'Italia l'esistenza di un movimento planetario di protesta verso alcuni fra i fenomeni più tipici della globalizzazione.

Le contestazioni al vertice del G8 tenutosi a Genova alla fine di luglio hanno contribuito ad attirare l'attenzione su un libro che non si limita ad illustrare gli aspetti più negativi delle attuali trasformazioni economiche e sociali ma che si sofferma anche sulle reazioni che a questi fenomeni hanno opposto intere popolazioni del Terzo Mondo, così come minoranze sempre crescenti di attivisti occidentali.

L'aspetto che più inquieta nel capitalismo contemporaneo è la tensione permanente alla conquista di ogni dimensione dell'esistenza umana, ad assumere come possibilità di profitto, ad esempio, l'uso del tempo libero ma anche la costruzione della propria identità. Branding (diffusione del marchio) è l'espressione sintetica di questo tentativo; la riaffermazione dell'autonomia individuale, non dimentica delle ragioni d'insieme della sua perdita, passa per la contestazione del marchio e della sua logica invasiva.

Naomi Klein si sofferma sulle capacità di ascolto delle grandi aziende: non è solo promuovendo i loro prodotti che esse ottengono successi, ma anche provando a porsi in sintonia con i sentimenti critici che attraversano la società e costruendo così una gabbia in cui assuefazione e criticità, adesione e protesta possono disporre di un unico canale di espressione. Ora che questo meccanismo inizia ad essere più visibile agli occhi dell'opinione pubblica, ne risaltano perfino i tratti comici come, ad esempio, il tentativo di recupero, per il mercato dell'home video, tentato dalla MGM per il disastroso film *Showgirl*: dopo aver avuto sentore del fatto che alcuni giovani alla moda stavano organizzando feste in cui si assisteva alla proiezione di *Showgirl* per deridere gli aspetti più inverosimili « la MGM decise di rilanciare il film nei cinema, presentandolo come il nuovo Rocky Horror Picture Show... » dichiarando che « *Showgirl* era un classico del manierismo del momento... La MGM arrivò al punto di ingaggiare, per le sale di New York, un gruppo di travestiti, incaricati di schiamazzare con l'aiuto di megafoni nei momenti più rilevanti » (p. 108).

Tuttavia, il nuovo attivismo antiaziendale ha svelato e iniziato a porre in discussione la colonizzazione delle nostre vite da parte delle grandi multinazionali e a questo scopo il movimento « antiglobalizzazione » ha fatto ricorso a tecniche di comunicazione simili a quelle delle grandi marche: « il logo ha una tale brillantezza che gli attivisti possono assorbire la sua luce anche nel momento in cui lo attaccano » (p. 331). Ciò, però, non sarebbe stato possibile se, insieme ad una forte protesta morale, non fosse ormai presente, ci dice Naomi Klein, anche una situazione economica grandemente disagiata, sia per i lavoratori dell'occidente industriale che per le popolazioni del Terzo Mondo.

Il quadro è quello più volte delineato nelle analisi del passaggio dal fordismo alla fase attuale, a cominciare dal progressivo ritrarsi dello stato dell'economia. La sponsorizzazione di diverse men-

se scolastiche da parte di multinazionali alimentari è un esempio nordamericano ancora sconosciuto in Italia che, però, affonda le sue radici nella difficile situazione economica delle istituzioni del welfare. Oltre a ciò, è importante ricordare la profonda trasformazione dell'organizzazione del lavoro foriera per alcuni, tra cui l'autrice di NO LOGO, del progressivo deterioramento delle condizioni di vita dei lavoratori. A questa constatazione, ripetuta più volte da esperti di diversa estrazione, la Klein non aggiunge molto, se non una capacità di inchiesta che eredita gli aspetti migliori del giornalismo anglosassone e che mostra un invidiabile respiro internazionale. L'esercito multiforme dei lavoratori precari delle società occidentali si anima sotto i nostri occhi, portando alla luce storie di impegno personale e collettivo volte all'acquisizione di diritti anni addietro già garantiti.

Se le aziende competono e si ristrutturano a livello mondiale, se dietro alla « brillantezza » di diversi e cangianti marchi aziendali si possono facilmente rintracciare fenomeni di esternalizzazione della produzione volti al risparmio sul costo della manodopera, allora è comprensibile l'esigenza di scoprire dove siano finiti, al netto dei risparmi concessi dall'innovazione tecnologica, i posti di lavoro tagliati in Occidente. I paesi in via di sviluppo sono, ovviamente, i beneficiari di questo processo; imprese come Nike o Hilfiger possiedono, in termini contrattuali, assai poche fabbriche, delegando a ristrette « economie regionali » piene di aziende terze la produzione dei beni. Ci imbattiamo in una di queste aree, seguendo Naomi Klein, nelle Filippine e, precisamente, nella zona industriale di esportazione di Cavite. Le condizioni di lavoro ricordano quelle descritte da Marx nel *Capitale* a proposito delle fasi iniziali di accumulazione nell'Inghilterra del XVIII secolo, mentre il livello dei salari è così basso da spingerci a condividere lo stupore di quei lavoratori haitiani a cui la giornalista mostra una maglietta Disney comprata in Florida a 18\$, l'equivalente della loro paga settimanale. I processi di

erosione della supervisione statale della produzione, spesso apprezzati in Occidente, mostrano nelle aree del Terzo Mondo una rinuncia completa alla garanzia dei diritti dei lavoratori. I tratti decisamente agiografici con cui una parte delle scienze umane e dell'economia politica avevano, sulla scorta del volume di Ohmae «La fine dello stato nazione», salutato lo sviluppo di diffuse « economie regionali » meriterebbero oggi, a 6 anni di distanza, una attenta revisione.

« Consumers are now bombarded with choices... Far from being gullible and easily manipulated, they are cynical about marketing and less responsive to entreaties to buy ». Con commenti di questo genere The Economist della seconda settimana del Settembre 2001 ha ritenuto di rispondere alle argomentazioni anti marchio di Naomi Klein, uscendo con una copertina dal titolo « Why brands are good for you ». L'incapacità di soffermarsi sui temi sostanziali del libro (dalla distribuzione della ricchezza all'autonomia individuale), concentrandosi esclusivamente sui presunti vantaggi del logo per i consumatori, non promette nulla di buono sulla capacità delle classi dirigenti occidentali di rispondere ad una esigenza critica diffusa nella società e ben espressa dal saggio qui proposto.

EMILIANO BEVILACQUA

ANTONIO MESSIA, *Ottobre milenovecentottanta*, Ed. Bardi, Roma, 2000, pp. 171.

Concepito secondo una logica sociologica, e con l'apporto di una ricostruzione empirica di analisi quantitativa dei dati in possesso dell'autore, Messia introduce i lettori — esperti e non — a una vivida ricostruzione della storia e della passione dei valori del tempo. *Ottobre milenovecentottanta* esplora temi e problematiche adottando un linguaggio estremamente fluente ed esplicativo di una importantissima realtà non sempre ricordata dai più.

L'identità e le vicende della classe operaia costituiscono un eccellente punto di osservazione per comprendere appieno la complessa evoluzione della società sindacale ed economica dell'Italia degli anni '80. I fatti della vicenda Fiat vengono qui vissuti attraverso la voce degli stessi protagonisti di allora, con la narrazione degli eventi della FLM che condussero poi alla storica « marcia dei 40.000 » e che costituiranno poi il cleavage della trasformazione e del ruolo alla politica sindacale.

Tali testimonianze, seppur a tratti faticose, lasciano, inoltre, un utile spunto di riflessione negli anni della contestazione operaia e del vissuto personale che si mescola inevitabilmente al contesto lavorativo. Le interviste condotte sono logicamente esposte per far comprendere l'evoluzione delle « passioni » di quei giorni, la storica « vicenda dei 61 » — che vide il licenziamento in tronco di 61 operai della FIAT accusati di terrorismo — viene arricchita dalle parole di chi la definì « ... la vicenda... in cui il consociativismo antagonistico era diventato regola di vita e... quindi responsabilità aziendali e responsabilità sindacali erano totalmente indistinte » (pag. 44).

In quegli anni, narra l'autore, la FIAT pubblicizzava un deficit economico, addossando la responsabilità alla FLM, difficilmente difendibile, che iniziava a perdere terreno sia internamente a causa delle lotte intestine, che esternamente per l'inadeguatezza del PCI. La debolezza del modello sindacale era troppo evidente, il ruolo del PCI dopo il compromesso storico aveva teso la mano alla ideologizzazione da parte delle avanguardie.

Negli anni '70 era stata introdotta la figura del « delegato di fabbrica » che iniziava ad « invadere le competenze dei quadri » (pag. 112), creando così strutturalmente un malessere fra i lavoratori.

La vertenza Fiat, dopo mesi di scioperi e contestazioni, ebbe il suo epilogo con la marcia dei 40.000, il 14 ottobre '80, che colse di sorpresa il sindacato. Gli operai volevano tornare a lavorare, e quella fu la forza unificante dei lavoratori stes-

si. Ciò segnò la fine della logica conflittualista sindacale, si arriva così alla firma della vertenza che viene così raccontata da Carniti «Eravamo tutti sbandati, avevamo vissuto, soprattutto loro, i sindacati locali, come un trauma questo accordo perché loro più di noi erano oggetto delle pressioni locali» (pag. 148).

Intento di questo libro è quello di offrire una chiara visione generale di quello che è il passaggio fra il modello sindacale degli anni '70 e quello degli anni '80. In questo modo si delinea chiaramente quello che è stato il rapporto con i partiti politici, il «clima» respirato dagli operai e l'opinione dei «vertici» del sindacato che hanno vissuto la vicenda in prima linea.

ALESSANDRA SANNELLA

CORRADO STAJANO, *Patrie smarrite - racconto di un italiano*, Garzanti, Milano, 2001, pp. 191.

Dallo sbarco degli Alleati in Sicilia ai ricordi del «feudo nero» di Cremona e del suo ras Roberto Farinacci, questo libro è importante nella sua doppia valenza di documento autobiografico e di dichiarazione politica. Grazie ad esso si comincia a capire il processo di formazione di uno dei migliori ricercatori sociali extra-accademici di cui disponga oggi la cultura italiana. Il ricercatore sociale, quel tipo di intellettuale e di scrittore che nella cultura nordamericana viene chiamato «investigative journalist» o, anche meglio, «muckraker», è una figura piut-

tosta rara in Italia. Qui il saggio elegante, ben costruito, corredato dalle opportune citazioni canoniche ha da sempre vinto rispetto alla ricerca sul campo, spesso inevitabilmente slabbrata, per quanto civilmente significativa, segnata dal duro contatto con la realtà politica e sociale. Dall'indagine sociologica su *Africo a Un eroe borghese* e a *Promemoria*, Stajano si rivela cronista rigoroso, attento al dettaglio, all'occorrenza crudele e interprete sempre acutissimo e freddo dei mali secolari che affliggono la «patria ideale», l'Italia civile continuamente sfidata e spesso umiliata da quella che qualcuno chiamò «l'Italia barbara».

Le «patrie smarrite» sono dunque le componenti della variegata identità di un siciliano per parte di padre e di un lombardo per parte di madre — un'identità molteplice, ricca, talora contraddittoria, che però conferisce a Stajano il dono straordinario dello «spaesamento» che, insieme con la sofferenza dello straniero, aiuta a capire l'alterità degli altri e infine la natura e la vocazione di se stessi. Stajano ne è perfettamente consapevole: «È arrivato l'ultimo camion. Di mattina presto. La casa rimbomba vuota. ... Sul corso deserto monatti travestiti da uomini caricano casse e masserizie ubbidendo agli ordini secchi di un capo. Non voglio guardare. Mi parrebbe di assistere a un'autopsia. Mi sembra di non avere sentimenti. So soltanto che non appartengo neppure a questa comunità» (p. 189). Qui si incontrano lo scrittore e l'analista sociale.

F.F.

# STUDI DI SOCIOLOGIA

pubblicazione trimestrale

Anno XXXVIII  
Gennaio-Marzo 2000

Direttore  
V. CESAREO

Comitato Scientifico  
S.S. ACQUAVIVA, A. ARDIGÒ, F. BARBANO, C. BARBERIS, L. BOVONE,  
C. CIPOLLA, R. CIPRIANI, M. COLASANTO, F. D'AGOSTINO, L. D'ALESSANDRO,  
F. DE MARCHI, G. DE RITA, E. DI NALLO, P. DONATI, L. FRUDÀ,  
A. GASPARINI, G. GIORIO, R. GUBERT, P. GUIDICINI, M. LA ROSA,  
A. LA SPINA, G. LENTINI, G. MAZZOLI, A. MERLER, C. MONGARDINI,  
M. NEGROTTI, G. PIAZZI, G. PIRZIO AMMASSARI, G. SERPELLONI, A.  
SCAGLIA, A. SCIVOLETTO, G. SGRITTA, E. SGROI, R. STRASSOLDO.

Responsabile della Redazione  
L. BOVONE

Abbonamento annuo: per l'Italia L. 75.000 ( 38,73) - per l'Estero L. 118.000 (\$ 63; 60,94)  
Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 23.000 ( 11,88) - per l'Estero L. 41.000 (\$ 22; 21,17)  
Conto Corrente Postale 989202

Redazione e Amministrazione: L.go Gemelli, 1-20123 Milano (tel. 7234.2368 red.; 7234.2310 amm.)  
Direttore e responsabile: Carlo Balestrero

Registrazione del Tribunale di Milano 5 febbraio 1963, n. 6184

## Sommario

### Saggi

L. RIBOLZI  
La sfida della qualificazione p. 3

### Note e commenti

G. Cossi  
*Marketing strategico e americanizzazione dell'Occidente: il caso della pop-art* » 35

F. FOLGHERAITER  
*Welfare mix e postmodernismo nel lavoro degli operatori sociali: verso nuove metodologie compatibili* » 53

F. MERLO  
La dimensione rituale dell'azione politica » 73

F. FORNARI  
L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi » 95

Summaries » 101

Analisi d'opere » 103

Si tratta di **un numero speciale de «La Critica Sociologica»**, dedicato a un esame e a un bilancio del **Giubileo del 2000**. Comprende scritti di persone note tra chi si interessa di dialogo interreligioso, come quelli di mons. Michael L. Fitzgerald e di A. Joos, di Giovanni Franzoni e di Filippo Gentiloni, di Pupa Garribba. Vi è uno scritto di uno storico affermato come Ludovico Gatto, vi sono interventi di giovani studiosi come Rita Foti e Milena Gammaitoni. Una ampia attenzione è stata data alla tematica dei media e del loro ruolo nel Giubileo del 2000, attraverso gli scritti di Carlo Di Cicco (ASCA) e Giovan Battista Brunori (TG3), attraverso una lettura del prof. Mario Morcellini sul Giubileo come evento e comunicazione istituzionale.

E ancora, vari studiosi si interrogano sul Giubileo inteso come pellegrinaggio o come turismo: sono Roberto Cipriani (Univ. di Roma3), Nicola Costa (Univ. di Milano), Gabriella Marucci (Univ. de L'Aquila). Peter Jan Margry ha aggiunto un intervento su i giubilei degli olandesi. Inoltre, Federico Del Sordo, docente a la Sapienza di Semiologia della Musica, docente al conservatorio di Santa Cecilia, è presente con uno scritto su I doni... musicali del giubileo.

A questi interventi, altri se ne aggiungono: di Gloria Fossi, che ha curato una importante Storia dei giubilei voluta dalla casa editrice Giunti con la BNL, di Giovanni Storchi, che interviene sulla ricerca operativa in aiuto al giubileo, di Ernesto Di Renzo, che scrive dei rapporti tra giubileo e università.

Sono saggi nati per un convegno organizzato da La Sapienza, curato (come questo numero della rivista) dalla prof.ssa Maria I. Maciotti.

**La Critica Sociologica** è una rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti. Si interessa di scienze sociali e storia, di politica e di comunicazione.

#### LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

L. 44.000