



CENTRO ITALIANO STUDI COMPOSTELLANI

# COMPOSTELLA

*Rivista di approfondimento e ricerca  
sui pellegrinaggi e la letteratura di viaggio*

n. 44. Anno 2023



Morlacchi Editore U.P.

# Il pellegrinaggio e il pellegrino come figure teologiche. Ampliamenti semantici e usi simbolici in Agostino d'Ippona e Anselmo d'Aosta

Matteo Zoppi

---

## Abstract

Il saggio investiga le rivisitazioni filosofico-teologiche delle figure del pellegrinaggio e del pellegrino maturate in epoca tardo-antica e medievale negli scritti di Agostino d'Ippona e di Anselmo d'Aosta. Attraverso l'esame di alcuni snodi dottrinali centrali di questi autori, dove l'immaginario odepórico svolge un ruolo simbolico decisivo, il contributo lascia emergere pure le suggestioni di significato che i due termini assumono, alla luce di reminiscenze della tradizione neoplatonica (la navigazione) e nel contesto della vita monastica (la stabilità).

## Parole chiave

Pellegrinaggio, pellegrino, teologia, filosofia, Agostino d'Ippona, Anselmo d'Aosta, tradizione neoplatonica, vita monastica.

The essay investigates the philosophical-theological revisitations of the figures of pilgrimage and pilgrim matured in late ancient and medieval times in the writings of Augustine of Hippo and Anselm of Aosta. By examining some of the central doctrinal junctures of these authors, where odeporic imagery plays a decisive symbolic role, the contribution also reveals the suggestions of meaning that the two terms take on, in the light of reminiscences of the neoplatonic tradition (navigation) and in the context of monastic life (stability).

Keywords: Pilgrimage, pilgrim, theology, philosophy, Augustine of Hippo, Anselm of Aosta, Neoplatonic tradition, monastic life.

El ensayo investiga las reinterpretaciones filosófico-teológicas de las imágenes de la peregrinación y del peregrino maduradas a finales de la antigüedad y en la edad media en los escritos de Agustín de Hipona y Anselmo de Aosta. Mediante el examen de algunas coyunturas doctrinales centrales de estos autores, en las que la imaginaria odepórica desempeña un papel simbólico decisivo, la contribución revela también las sugerencias de sentido que adquieren los dos términos, a la luz de reminiscencias de la tradición neoplatónica (navegación) y en el contexto de la vida monástica (estabilidad).

Palabras clave: Peregrinación, peregrino, teología, filosofía, Agustín de Hipona, Anselmo de Aosta, tradición neoplatónica, vida monástica.

**Matteo Zoppi** docente presso Istituto Superiore di Scienze Religiose Ligure, dottore in Filosofia nell'Università di Genova, baccellierato e licenza in Teologia sistematica, specializzazione in Cristologia, nella Pontificia Università Lateranense di Roma. È membro dell'Académie Saint-Anselme d'Aoste, della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, e collabora con diverse riviste scientifiche.

Matteo Zoppi professor at the Ligurian Higher Institute of Religious Sciences, doctor in Philosophy at the University of Genoa, bachelor's degree and license in Systematic Theology, specialization in Christology, at the Pontifical Lateran University of Rome. He is a member of the Académie Saint-Anselme d'Aoste, of the Italian Society for the Study of Medieval Thought, and collaborates with various scientific journals.

Matteo Zoppi profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Liguria, doctor en Filosofía por la Universidad de Génova, licenciado en Teología Sistemática, especialización en Cristología en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Es miembro de la Académie Saint-Anselme d'Aoste, de la Sociedad Italiana para el Estudio del Pensamiento Medieval, y colabora con diversas revistas científicas.

### 1. *Agostino d'Ipbona: la (terza) navigazione come pellegrinaggio del Verbo incarnato*

Lo studio di Maria Serena Mazzi, *In viaggio nel Medioevo*<sup>1</sup>, esordisce affermando che rispetto a quella peculiare esperienza di viaggio, connotata in termini prettamente religiosi e denominata pellegrinaggio cristiano, è possibile ravvisare ben presto la tendenza a smarrirne le specificità che ne qualificano e contraddistinguono la natura e che concorrono, di conseguenza, a caratterizzare e definire l'identità della figura antropologica del pellegrino:

L'idea del viaggio è qualcosa che muta nel tempo e a seconda dello scopo. Al di là dei viaggi per lavoro, compiuti da «professionisti» della strada, c'è un tipo di viaggio le cui caratteristiche sono ben decifrabili e abbastanza note: il viaggio a scopo devozionale, il pellegrinaggio religioso. Quest'ultimo incarna la concezione spirituale del viaggio. Esso rappresenta una delle più importanti istituzioni della cultura medievale, anzi, per meglio dire, era parte di un complesso di istituzioni che includeva le crociate, il culto dei santi, la ricerca delle indulgenze, la venerazione delle reliquie e l'implorazione del miracolo. Sono i motivi spirituali quelli che sostanziano il pellegrinaggio. Si parte per entrare in comunione con la divinità e per ascendere un gradino sulla scala della salvezza. Dunque l'intenzione manifesta del pellegrino è un'intenzione religiosa: un atto di penitenza, un voto di ringraziamento, un gesto di devozione che si ritiene significativo nel personale processo di purificazione e di arricchimento morale<sup>2</sup>.

In tal senso, la studiosa menziona anzitutto Gerusalemme e la Terrasanta, come mete di riferimento per eccellenza, e fa riferimento pure, al contempo, all'eccellenza e all'unicità che questa esperienza radicale normalmente aveva per le singole persone che la facevano. La Mazzi richiama, inoltre, le caratteristiche spiccatamente ascetiche, che contraddistinguevano nell'alto Medioevo il pellegrinaggio: esse denunciano e arginano la secolarizzazione dei costumi, connotandosi a pieno titolo, anche per questo, come pratica del *contemptus mundi*<sup>3</sup>. Inoltre, la studiosa avanza l'ipotesi che molto presto il pellegrinaggio nel Medioevo si sia pure trasformato in un fenomeno di evasione sociale:

In seguito si verifica un cambiamento profondo nella natura stessa del pellegrinaggio. Pur rimanendo intatte devozione e spiritualità (si presume), si affacciano con maggiore evidenza altri motivi: il desiderio di informazione e di conoscenza, la curiosità per i paesi esotici d'Oriente o per i luoghi della tradizione odeporea greca e latina, perfino il gusto del viaggio per vedere cose «strane» perché «straniere» o il senso dell'avventura intervengono a moltiplicare le antiche e più lineari idee ispiratrici. Il pellegrinaggio rimane la meta finale del viaggio, ma il viaggio in sé assume una valenza più mondana, le caratteristiche

1 M.S. MAZZI, *In viaggio nel Medioevo*, (Storica paperbacks, 178) il Mulino, Bologna 2016.

2 Ivi, p. 23.

3 Cfr. *ibidem*.

di un' esplorazione di orizzonti altrimenti sconosciuti. La diffusione del modello provoca l'imitazione, quasi la creazione di una moda: in un momento di esaltazione si pronuncia un voto di pellegrinaggio come una sfida, come una gara. Ma un desiderio di cose nuove, diverse si affaccia anche nei pellegrinaggi dei più: l'ispirazione religiosa è affiancata da un'emozione tutta umana fatta di curiosità e di voglia di conoscere<sup>4</sup>.

Va detto subito con chiarezza che questa ricostruzione, introduttiva alle puntuali analisi proposte nel volume, risulta eccessivamente enfatica rispetto al richiamato, presunto fenomeno della progressiva "metamorfosi" della natura del pellegrinaggio medievale. Tale tesi ha senz'altro un mordente argomentativo dal punto di vista documentario, del quale una delle testimonianze letterarie più note è rappresentata dai *Canterbury Tales* di Geoffrey Chaucer<sup>5</sup>. Questo capolavoro della letteratura inglese delle origini offre, comunque, una preziosa conferma della familiarità e della diffusione negli usi, nei costumi e nell'immaginario del tempo dell'esperienza di pellegrinaggio, a tal punto da sostituirla alla quarantena fuori porta del *Decamerone* di Giovanni Boccaccio, come ambientazione per i loro rispettivi racconti o *novelle*. In ogni caso, tale ricostruzione, se confrontata con alcune fonti dottrinali autorevoli per la riflessione filosofico-teologica e per l'esperienza spirituale di tutto il Medioevo, fino addirittura al Concilio di Trento, sembra non tenere conto che, comunque, le parole "pellegrinaggio" e "pellegrino" conservarono una precisa semantica, che fu peraltro da subito connotata in chiave religiosa<sup>6</sup>, per introdurre addirittura i termini nel lessico della dogmatica cristiana. Al riguardo, osserva Jacques Le Goff:

A seconda delle epoche, la Cristianità medievale insisterà piuttosto sulla immagine positiva dell'uomo, essere divino, creato da Dio a sua somiglianza, e associato alla sua creazione poiché Adamo ha dato il loro nome a tutti gli animali, chiamato a ritrovare il paradiso che ha perduto con la propria colpa, o piuttosto sulla sua immagine negativa, quella del peccatore, sempre pronto a soccombere alla tentazione, a rinnegare Dio e dunque a perdere il paradiso per sempre, a cadere nella morte eterna. Questa visione pessimistica dell'uomo, debole, vizioso, umiliato davanti a Dio, è presente per tutta la durata del Medioevo, ma è più accentuata durante l'Alto Medioevo dal IV al X secolo – e ancora nei secoli XI e XII – mentre l'immagine ottimistica dell'uomo, riflesso dell'immagine divina capace di continuare sulla terra la creazione e di salvarsi; tende a prendere il sopravvento a partire dai secoli XII e XIII<sup>7</sup>.

4 *Ibidem*.

5 Ed. it. *I Racconti di Canterbury*, Introduzione e note di A. Brilli, Traduzione di C. Chiarini e C. Foligno, BUR, Milano 2018.

6 Sull'insieme, cfr.: P. CAUCCI VON SAUCKEN – P. ASOLAN, *Cammini in Europa. Pellegrinaggi antichi e moderni tra Santiago, Roma e la Terra Santa*, Terre di Mezzo, Milano 2009; F. CARDINI, *I "caratteri originali" del pellegrinaggio cristiano*, in AA.VV., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, il Cerchio, Città di Castello 2010, pp. 11-57.

7 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, in Id. (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 1-38, in particolare pp. 4-5.

Secondo lo studioso, infatti, questo modello antropologico dominante, definito dalla religione, lascia prendere corpo a due precise concezioni dell'uomo: il pellegrino (*homo viator*), appunto, e il penitente<sup>8</sup>:

L'uomo nel Medioevo è un *pellegrino* per essenza, per vocazione e, nei secoli XII e XIII, sotto la forma terrestre più alta e rischiosa del pellegrinaggio, un *crociato*. [...] ogni uomo del Medioevo era un pellegrino potenziale o simbolico. [...] Ma quest'appello della strada può anche fuorviare l'uomo del Medioevo, perché può strapparlo a quella stabilità che è anche una condizione di moralità e di salvezza. Il pellegrinaggio può anche trasformarsi in un andar errando, in un vagabondaggio. Guai, nel Medioevo, all'uomo senza né famiglia né residenza, soprattutto se è chierico. Chierici erranti, monaci girovaghi sono tra le peggiori incarnazioni dell'uomo medievale<sup>9</sup>.

Eppure, la tipologia umana del pellegrino, da un lato, ben interpreta tanto l'immagine positiva quanto quella negativa precedentemente fissate, imponendosi nei termini di archetipo sempre utile all'auto-comprensione religiosa da parte dei credenti dell'Occidente medievale cristiano<sup>10</sup>. In tal senso, restano emblematiche le definizioni delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, del secolo VI: «*I peregrini sono così chiamati in quanto parentes eorum ignorantur, il che significa si ignora chi siano i loro genitori: vengono infatti da regioni lontane*»<sup>11</sup>. «*Peregrinus, straniero, longe a patria positus, il che significa posto lontano dalla propria patria, così come alienigena*»<sup>12</sup>.

Come si vede, per riprendere quest'ultima definizione, il termine considerato nell'accezione più comune e apparentemente privo di connotati religiosi, è stato poi arricchito naturalmente da una semantica che, come suggerisce Le Goff, fissa la patria con il paradiso perduto a cui l'uomo tende, e il cammino da compiere per raggiungerlo con questo mondo, ben interpretando l'immagine positiva di uomo. Mentre, in riferimento all'altra definizione che la precede, possiamo verificare come anch'essa, nella sua linearità, si presti ad essere ampliata nella sua portata semantica, per designare la condizione dell'uomo, a tal punto peccatore e vizioso da perdere definitivamente la sua somiglianza con Dio e la via per ricongiungersi a lui.

D'altra parte, sempre in riferimento alle precedenti affermazioni di Le Goff, la tipologia umana del pellegrino è capace, al contempo, di compendiare tanto la concezione dell'*homo viator* quanto quella del «penitente». Quest'ultima, peraltro, figura particolarmente ambigua per le oscillazioni di significato del termine

8 Cfr. *ivi*, p. 8.

9 *Ibidem*.

10 Cfr. J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1999 (ed. or. *La civilisation de l'Occident médiéval*, B. Arthaud, Paris 1964), pp. 488 e 524.

11 ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, vol. I: *Libri I-XI*, UTET, Roma 2014, l. IV. *Di lingue, popoli, regni, milizia*, [41], p. 761.

12 *Ivi*, l. X. *Dei vocaboli*, P [215], p. 855.

latino medievale e delle sue occorrenze scritte: *poenitens*, ma anche *paenitens* (da *poeniteo*, da cui *poena*/pena) fa riferimento a chi vive la condizione penitenziale nei termini di macerazioni e mortificazioni o fatiche fisiche, per ottenere il perdono divino; mentre *penitens* (dall'avverbio *penitus*/nell'intimo, da cui l'aggettivo *penitus*/interno) fa riferimento alla pratica monastica della *discussio sui*, del rientrare in sé stessi e dell'esaminarsi, per incontrare Dio, peraltro secondo quella sensibilità culturale e spirituale particolarmente diffuse nel Medioevo e alla base anche della successiva *Devotio moderna*, che Pierre Courcelle ha denominato e illustrato come "socratismo cristiano"<sup>13</sup>. Quando raggiunge uno stretto contatto con sé stesso e con Dio, l'*homo viator* diventa anche *homo ludens*<sup>14</sup>, capace cioè di divertirsi nel modo più autentico, originario: la gioia della comunione con Dio e con gli uomini, per sperimentarsi, perfino in luoghi mai visti prima, come un bambino nella sua casa.

A favorire queste estensioni semantiche del termine *peregrinus*, nel solco delle definizioni fornite da Isidoro, sono stati però diversi scritti di Agostino di Ippona, ampiamente recepiti, letti e commentati dagli autori medievali. In tal senso, va osservato che la sua riflessione sulla redenzione umana e sulla città di Dio fa abbondante ricorso all'esperienza del pellegrinaggio, per servirsene in chiave metaforico-didattica:

[Dio] parla mediante la stessa verità, se si è capaci di udire con la mente e non con il senso. Si rivolge in tal modo a quella parte dell'uomo che nell'uomo è più perfetta delle altre parti di cui è composto e di cui solo lo stesso Dio è più perfetto. [...] Ma la mente, in cui risiedono ragione e intelligenza, è incapace, a causa di inveterate imperfezioni che la rendono cieca, non solo ad unirsi col godimento, ma anche a sostenere la luce ideale fino a che ristabilendosi gradualmente in salute, non divenga capace di così grande felicità. Doveva quindi per prima cosa essere istruita alla purezza del vedere mediante la fede. E affinché con essa si avviasse più fiduciosa verso la verità, la Verità stessa, Dio figlio di Dio, assumendo l'uomo senza cessare di essere Dio, istituì e fondò la fede<sup>15</sup>.

13 Cfr. P. COURCELLE, *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2011 (ed. or. «*Connais-toi toi-même*» de Socrate à saint Bernard, 3 voll., Études augustinienes, Paris 1974-1975).

14 Cfr. S. PIACENTINI, *Homo viator. Homo ludens. La dimensione ludica dei pellegrinaggi*, in Aa. Vv., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, pp. 77-119.

15 AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate dei*, xi, 2: *Opere di Sant'Agostino*, vol. v/2: *La città di Dio*, ii: Libro 11-18, Introduzione e note di D. Gentili e A. Trapè, trad. it. di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1988, pp. 68-69.



Fig. 1. Anonimo, *S. Agostino, vescovo e dottore della Chiesa*, affresco (metà secolo XIX), Cappella della Madonna delle nevi e di S. Gregorio Magno, Ollomont, fraz. Vaud (Aosta), Volta della navata – lunetta ovest, foto Paola Rosetta su concessione dell'Ufficio beni culturali ecclesiastici della Diocesi di Aosta.

Questo *avviarsi dell'anima con la fede verso la Verità*, secondo Agostino, ha come primo protagonista Dio stesso. La ricerca umana della verità di sé culmina, in tal senso, quando si innesta nell'itinerario di ricerca di Dio che va incontro all'uomo. Appunto su questo cammino, che ha il suo culmine nell'avvento di Gesù Cristo, intende fare luce la dottrina agostiniana della *città di Dio*:

Si dava così all'uomo, per giungere al Dio dell'uomo, un cammino mediante l'uomo Dio [*ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum*]. Egli è appunto *il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù* [1 Tim 2,5]. È mediatore perché è uomo e perciò anche via [*per hoc et via*] [cfr. Gv 14,6, Ebr 10,20]. Poiché, se fra chi tende e l'oggetto a cui si tende, vi è come mezzo una via, c'è la speranza di arrivare; se manca invece o non si conosce per dove si deve andare, non giova sapere dove si deve andare. [*Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit?*] La sola via veramente difesa contro tutti gli errori è che un medesimo individuo sia Dio e uomo: dove si va Dio; per dove si va uomo [*Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo*]<sup>16</sup>.

Gesù Cristo, Dio fatto uomo, di questo itinerario è al contempo meta, in quanto Dio, e via, in quanto uomo. Agostino spiega che nella storia umana coesistono

16 Ivi, 68-71.

due città: la prima, di Dio, che ha le sue fondamenta nella città celeste, di cui è prefigurazione nel tempo che passa, e la seconda, quella dell'uomo, che è terrena e che si contrappone alla celeste. Cittadini della prima sono quanti amano Dio fino all'indifferenza per sé, della seconda invece quanti amano sé fino all'indifferenza per Dio<sup>17</sup>. Chi abita la città celeste ha raggiunto la meta del pellegrinaggio della vita, mentre tutti gli altri sono in cammino verso di essa. Gli angeli buoni, che da sempre la abitano, sono i più felici, perché, a differenza dell'umanità in cammino verso la città di Dio, questi vi hanno abitato da sempre, non se ne sono mai allontanati, né da essa sono mai stati cacciati, e pertanto non hanno avuto bisogno di compiere un pellegrinaggio per tornarvi, o meglio per raggiungerla:

Ho cominciato a parlare dell'inizio della città santa e ho ritenuto che per prima si dovesse trattare l'argomento degli angeli santi che della città in parola costituiscono una gran parte e tanto più felice in quanto non ha mai provato l'esilio [*ad sanctos angelos... quae huius civitatis magna pars est, et eo beatior, quod numquam peregrinata*]<sup>18</sup>.

Dunque, per Agostino, lo *status* di pellegrino caratterizza ogni uomo e donna, ma è sempre indizio di un'indigenza, di un bisogno, in altri termini di una pienezza a cui si tende, ma che non si è ancora del tutto raggiunta: questa è quella che tutti, indistintamente, chiamiamo "piena felicità", cioè la beatitudine. È comunque, in qualche modo, l'uomo pellegrino, che cammina verso una comunità superiore d'amore, abita già nella città di Dio, disertando progressivamente la città terrena. A determinare l'appartenenza ad una città o all'altra è appunto l'orientamento della natura e della volontà umane, che possono voltare le spalle alla loro meta originaria e tendere al nulla, perfino all'autodistruzione, avendo anestetizzato e assopito il profondo desiderio di felicità piena, presente nel cuore dell'uomo. All'origine di questo moto autodistruttivo troviamo la superbia, alla quale Agostino riconduce tutte le passioni umane e che ha come contrario l'umiltà. Appunto superbia e umiltà sono i due poli interiori che discriminano il falso pellegrino dall'autentico, a seconda che si oscilli verso l'uno o verso l'altro<sup>19</sup>. Il pellegrino si incammina per giungere ad un santuario e scopre che Dio è in cammino per incontrarlo nel santuario del suo uomo interiore. Il sudore, le vesciche, la fatica del viaggio, la paura dell'ignoto, la sete e la fame, il peso della bisaccia, il sole bruciante e la pioggia battente, la nostalgia di casa, ma anche forse, addirittura, l'ingenua indifferenza, la ricerca di alienazione, la vacuità del tempo perso, il gusto di bruciare le tappe e superare gli altri, la distrazione che allontana da sé stessi e dalle proprie responsabilità, la ricerca di amori e piaceri evasivi, tutto

17 Cfr. *ivi*, XIV, 28, pp. 360-363.

18 *Ivi*, XI, 9, pp. 80-81.

19 Cfr. *ivi*, XIV, 28, pp. 360-363.

lascia il posto, poco a poco, ad una novità di vita che viene incontro a ciascuno e che può essere accolta, come respinta.

Eppure, secondo Agostino, il vero pellegrino è, anzitutto, il Verbo incarnato, cercatore dell'uomo, e solo, in seconda battuta, la comunità dei credenti e dei cercatori di Dio, ossia la Chiesa, ma appunto solo nella misura in cui essa va incontro a lui che ci cerca per primo. Il vero pellegrinaggio, così, non è anzitutto opera dell'uomo, ma di Dio, che continua nel tempo della salvezza umana. Esso ha un inizio storico ben preciso, con l'evento dell'Incarnazione e della Pasqua di Gesù Cristo, che rende permanente la sua salvezza mediante l'effusione nel tempo del dono del suo Spirito. In tal senso, in chiave antipelagiana, Agostino precisa che sia l'inizio sia l'accrescimento della fede scaturiscono da un dono divino e che sono parimenti opera di Dio. Al riguardo, in un testo della piena maturità, il *De predestinatione sanctorum* (428ca.), egli scrive:

E perciò mettendo avanti questa grazia che non viene data secondo un qualche merito, ma produce tutti i buoni meriti, dice: *Non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio*. Facciamo attenzione qui e soppesino queste parole coloro che pensano che da noi proviene l'inizio della fede e da Dio il suo accrescimento. Chi infatti non vedrebbe che il pensare precede il credere? Nessuno certo crede alcunché se prima non ha pensato di doverlo credere. Infatti, per quanto repentinamente, per quanto velocemente alcuni pensieri precedano a volo la volontà di credere e immediatamente questa li segua e li accompagni quasi fosse strettamente congiunta, tuttavia è necessario che tutte le cose che si credono siano credute per il precedente intervento del pensiero. Del resto anche credere non è altro che pensare assentendo. Infatti non ognuno che pensa crede, dato che parecchi pensano proprio per non credere; ma ognuno che crede pensa, pensa con il credere e crede con il pensare. Per quanto dunque riguarda la pietà religiosa (della quale parlava l'Apostolo) se *non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio*, ecco appunto che non siamo capaci di credere qualcosa da soli, perché non lo possiamo senza prima pensare; *ma la nostra sufficienza, con la quale cominciamo a credere, viene da Dio*. Ora, questi nostri fratelli, e lo dimostrano le vostre lettere, già ammettono essere vero che nessuno può da se stesso dare inizio o compimento a qualsiasi opera buona, sicché nell'iniziare e portare a termine qualunque opera buona *la nostra sufficienza viene da Dio*. Allo stesso modo nessuno può da se stesso dare inizio o completamento alla fede, *ma la nostra sufficienza viene da Dio*, perché la fede, se non è oggetto di pensiero, non è fede; e non siamo *capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio*<sup>20</sup>.

È celebre la sentenza conclusiva di questo passo: «la fede, se non è oggetto di pensiero, non è fede» (*fides si non cogitetur, nulla est*). In questo senso, Agostino prospetta nei suoi scritti una visione della fede sovente espressa nei termini di un

20 ID., *De predestinatione sanctorum*, II, 5: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xx: *Grazia e libertà. La grazia e libero arbitrio, La predestinazione dei santi, La correzione e la grazia, Il dono della perseveranza*, Introduzione e note di A. Trapè, trad. it. di M. Palmieri, indici F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1987, pp. 221-297, in particolare p. 229.

pellegrinaggio dell'uomo, che pensando si fa cercatore di Dio, ma anche applica una analogia ermeneutica odeporica all'economia della storia della salvezza, in particolare dell'evento apicale dell'incarnazione e della redenzione, mediante cui Dio in Gesù Cristo si rivela cercatore, creatore e salvatore, amico dell'uomo. In questo pellegrinaggio terreno noi infatti camminiamo con la fede, come asserisce il *Sermo* 91 (scritto dopo il 400):

Ora che cosa dovrà fare la Chiesa di Dio per poter capire ciò che per prima ha meritato di credere? Dovrà rendere l'animo capace di ricevere il premio che sarà concesso. Perché ciò si avveri, cioè perché l'animo sia capace, Dio nostro Signore non ha sottratto, ma ha sospeso soltanto l'esecuzione delle promesse. Le tiene sospese finché noi ci pretendiamo verso di esse; noi ci pretendiamo verso di esse al fine di crescere e cresciamo per raggiungerle. Osserva come si protendeva verso le promesse sospese l'Apostolo: *Io non sono ancora arrivato alla mèta e non sono ancora perfetto. Fratelli, io non penso d'aver già conquistato il premio: dimentico di ciò che sta alle mie spalle, mi slancio verso ciò che mi sta davanti; continuo la corsa verso il traguardo per ricevere il premio celeste al quale Dio mi chiama per mezzo di Cristo Gesù* [Fil 3,12-14]. Egli correva sulla terra, la ricompensa celeste pendeva dal cielo. Correva dunque sulla terra, ma lo spirito saliva in alto. Osservalo dunque proteso, nell'ansia e nell'attesa del premio sospeso. *Continua* – dice – *la corsa verso il premio del cielo, al quale mi chiama Dio per mezzo di Gesù Cristo*<sup>21</sup>.

Come è evidente, la metafora che Paolo utilizza in questa sua epistola è attinta dall'esperienza agonistica e inerisce alle competizioni podistiche degli stadi, attingendo peraltro ad un immaginario non semitico, ma prettamente greco-romano. Mentre Agostino, che pure inizialmente dimostra di riconoscere e applicare correttamente la metafora, la interpreta, nel prosieguo dello scritto, con una sua suggestiva conversione dal correre al camminare, più proprio della diversa esperienza di chi è pellegrino:

Bisogna dunque camminare; ma non c'è bisogno di frizionare i piedi né di andare in cerca di bestie da soma o da tiro, oppure di procurarsi una nave. Devi correre col sentimento, camminare con l'amore, salire con la carità. Perché vai in cerca della via? Sta' unito a Cristo ch'è diventato egli stesso via con la sua discesa dal cielo e la sua ascensione. Vuoi salire? Tieniti attaccato a lui che sale in cielo. Tu infatti non potresti innalzarti da te stesso. Poiché *nessuno è mai asceso al cielo tranne Colui ch'è disceso dal cielo, cioè il figlio dell'uomo che sta in cielo* [Gv 3,13]. Se nessuno è salito in cielo tranne Colui ch'è sceso dal cielo, e questo è il Figlio dell'uomo, Gesù nostro Signore, vuoi salirti anche tu? Cerca d'essere un membro di lui ch'è stato il solo a salirti. Poiché egli, quale capo con tutte le altre membra, è un unico uomo. Dal momento dunque che nessuno può salire in cielo tranne chi sarà

21 Cfr. Id., *Sermo* 91,6,6: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxx/2: *Discorsi* II/2 (86-116) *sul Nuovo Testamento*, *Discorso* 91. *Sulle parole del Vangelo di Mt 22,42-46 dove il Signore chiese ai giudei di chi ritenessero figlio il Cristo*, Traduzione e note di L. Carrozzi, indici F. Monteverde, (Opera omnia di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1983, pp. 118-131, in particolare p. 127; cfr. anche *Enarrationes in Psalmos*, 123,2; *In Ioannis Epistolam tractatus*, 4,8; 68,3; *De perfectione iustorum*, 8,18 e segg.; *De spiritu et littera*, 28,49; *De civitate dei* 19,17.

diventato membro dello stesso Cristo nel suo corpo, si avvera l'affermazione: *Nessuno è mai asceso al cielo, tranne Colui che n'è disceso*. Non potresti infatti dire: «Perché allora vi è asceso, per esempio, Pietro, perché vi è asceso Paolo, perché vi sono ascesi gli Apostoli, *se non v'è salito mai nessuno tranne colui che ne è disceso?*». Ti si risponde: Pietro, Paolo, tutti gli altri Apostoli e tutti i fedeli, che cosa sentono dire dall'Apostolo? *Ma voi siete il corpo di Cristo e ciascuno di voi in particolare siete sue membra* [1 Cor 12,27]<sup>22</sup>.

In questo testo, il correre di Paolo lascia il posto al camminare, salire, cavalcare, navigare verso una meta, che si fa addirittura ricerca della via, nell'unione con Gesù Cristo, nella celebre dottrina agostiniana del *Cristo totale*, rivisitazione della definizione paolina di Gesù Cristo "corpo" e delle sue successive interpretazioni: Gesù Cristo è al medesimo tempo capo e membro della Chiesa. Di conseguenza, l'esperienza del pellegrinaggio e la figura del pellegrino diventano, nella riflessione di Agostino, categorie teologiche in prospettiva sia cristologica, sia ecclesiologicala, sia antropologica: infatti, esse sono utilizzate come simboli, per spiegare il mistero di Dio, della Chiesa e dell'uomo, e addirittura concorrono a meglio illustrare e comprendere la stessa Rivelazione cristiana, nell'evocazione simbolica della cosiddetta *terza navigazione*. Questo sintagma, per la prima volta riferito ad Agostino da Giovanni Reale<sup>23</sup>, mette in luce l'originale e penetrante ripresa e integrazione di due altre espressioni platoniche, dense di significato e contenute in *Fedone*, 85CD e 99CD: quella, appunto, della *seconda navigazione* (sulla ricerca filosofica delle cause prime e sul soprasensibile) e quella correlata della sua eventuale possibilità di *rivelazione divina*<sup>24</sup>, richiamate da Agostino nell'opera *In Iohannis Evangelium tractatus* (416ca.) assieme alla metafora del camminare:

*In principio era il Verbo. È sempre lo stesso, sempre allo stesso modo; è così come è da sempre, e non può mutare: semplicemente è. Questo suo nome lo rivelò al suo servo Mosé: Io sono colui che sono. Colui che è mi ha mandato* [Es 3,14]. Chi dunque potrà capire ciò, vedendo come tutte le cose mortali siano mutevoli; vedendo che tutto muta, non solo le proprietà dei corpi: che nascono, crescono, declinano e muoiono; ma anche le anime stesse, turbate e divise da sentimenti contrastanti; vedendo che gli uomini possono ricevere la sapienza, se si accostano alla sua luce e al suo calore, e che possono perderla, se per

22 Ivi, *Sermo* 91,6,7.

23 Cfr. G. REALE, *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare. Introduzione ad Agostino, Amore assoluto e «terza navigazione»*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, pp. 7-68, in particolare pp. 49-55.

24 Sulla metafora platonica della "seconda navigazione" e sulla storia del testo del *Fedone* nel primo millennio, cfr.: W.J. GOODRICH, *On Paedo 96 A-102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99D*, «Classical Revue», 18 (1904), pp. 5-11; N.R. MURPHY, *The Δεύτερος Πλοῦς in the Phaedo*, «Classical Quarterly», 30 (1936), pp. 40-47; A. CARLINI, *Linee di una storia del testo del Fedone*, «Studi classici e orientali», 17(1968), pp. 123-148; ID., *Note critiche al testo del Fedone*, «Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», 16 (1968), pp. 25-60; ID., *Linee di una storia del testo del Fedone dal I sec. a. c. all'età di Fozio e Areta*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia», 39 (1970), pp. 149-215.

cattiva volontà si allontanano da essa? Osservando, dunque, che tutte le cose sono mutevoli, che cos'è l'essere, se non ciò che trascende tutte le cose contingenti? Ma chi potrebbe concepirlo? O chi, quand'anche impegnasse a fondo le risorse della sua mente e riuscisse a concepire, come può, l'Essere stesso, potrà pervenire a ciò che in qualche modo con la sua mente avrà raggiunto? È come se uno vedesse da lontano la patria, e ci fosse di mezzo il mare: egli vede dove arrivare, ma non ha come arrivarvi. Così è di noi, che vogliamo giungere a quella stabilità dove ciò che è, perché esso solo è sempre così com'è. E anche se già scorgiamo la meta da raggiungere, tuttavia c'è di mezzo il mare di questo secolo. Ed è già qualcosa conoscere la meta, poiché molti neppure riescono a vedere dove debbono andare. Ora, affinché avessimo anche il mezzo per andare, è venuto di là colui al quale noi si voleva andare. E che ha fatto? Ci ha procurato il legno con cui attraversare il mare. Nessuno, infatti, può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. Anche se uno ha gli occhi malati, può attaccarsi al legno della croce. E chi non riesce a vedere da lontano la meta del suo cammino, non abbandoni la croce e la croce lo porterà<sup>25</sup>.

La stessa ricerca filosofica è considerata, in tal senso, una sorta di viaggio, di pellegrinaggio via mare, un attraversare, traghettando l'uomo, il mare del secolo sul legno umile della croce di Cristo, dal quale si è trasportati e condotti in quel porto in terra ferma, ossia nella patria celeste, dove con le sole proprie forze a nessun uomo è possibile giungere:

Vi sono stati, per la verità, filosofi di questo mondo che si impegnarono a cercare il Creatore attraverso le creature. [...] Avevano visto dove bisognava andare, ma, ingrati verso colui che aveva loro concesso questa visione, attribuirono a se stessi ciò che avevano visto; diventati superbi, si smarrirono e si rivolsero agli idoli, ai simulacri, ai culti demoniaci, giungendo ad adorare la creatura e a disprezzare il Creatore. [...] Essi riuscirono a vedere ciò che è, ma videro da lontano. Non vollero aggrapparsi all'umiltà di Cristo, cioè a quella nave che poteva portarli sicuri al porto intravisto. La croce apparve ai loro occhi spregevole. Devi attraversare il mare e disprezzi la nave? Superba sapienza! Irridi al Cristo crocifisso, ed è lui che hai visto da lontano: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio*; ma perché è stato crocifisso? Perché ti era necessario il legno della sua umiltà. Infatti, ti eri gonfiato di superbia, ed eri stato cacciato lontano dalla patria; la via era stata interrotta dai flutti di questo secolo, e non c'è altro modo di compiere la traversata e raggiungere la patria che nel lasciarti portare dal legno. Ingrato! Irridi a colui che è venuto per riportarti là. Egli stesso si è fatto via, una via attraverso il mare. È per questo che ha voluto camminare sul mare [Mt 14,25], per mostrarti che la via è attraverso il mare. Ma tu che non puoi camminare sul mare come lui, lasciati trasportare da questo vascello, lasciati portare dal legno: credi nel Crocifisso e potrai arrivare. È per te che si è fatto crocifiggere, per insegnarti l'umiltà; e anche perché, se fosse venuto come Dio, non sarebbe stato riconosciuto<sup>26</sup>.

25 AURELIUS AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 2,2: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxiv/1: *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni, Commento al Vangelo di San Giovanni*, i (1-50), Introduzione a cura di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1968, *Omelia* 2, pp. 24-27.

26 Ivi, 2,4: pp. 28-31.



Fig. 2. Maestro di Lusernetta, *La Messa di S. Gregorio Magno, papa*, affresco (prima metà secolo XV), Cappella della Madonna delle nevi e di S. Gregorio Magno, Ollomont, fraz. Vaud (Aosta), parete est della navata – riquadro centrale, foto Paola Rosetta, su concessione dell'Ufficio beni culturali ecclesiastici della Diocesi di Aosta.

Il tema era già stato, in parte, abbozzato nel *De beata vita*, un dialogo dai forti toni autobiografici, la cui datazione risale verosimilmente al 386. In esso, la vocazione alla filosofia figura già interpretata con una metafora nautica. La ricerca razionale intorno alle grandi domande esistenziali fa approdare alla patria, porto sicuro della felicità, mentre chi ne è dimentico vaga nell'alto mare, rischiando di affondare, per essere poi risospinto da una provvida tempesta al sicuro. Vi sono, inoltre, coloro che non perdono d'occhio la patria, ma indugiano a entrare nel porto. Per i filosofi, approdati al sicuro, però, si erge pericoloso il monte della superbia del sapere classico, che minaccia il naufragio<sup>27</sup>. Di fatto, anche in un altro testo, per la verità poco valorizzato in merito, la navigazione grazie al legno della croce è intesa appunto come un singolarissimo pellegrinaggio via mare. Al

27 Id., *De beata vita*, 1,1-6: in *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1: *Dialoghi*, I: *La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1970, *La felicità*, pp. 166-225, in particolare pp. 182-189.

riguardo Agostino afferma nel *Sermo* 75 (scritto prima del 400) a commento di Mt 14,24-33 sulla tempesta sedata:

Attraverso tutte le azioni da lui compiute, il Signore ci ammonisce dunque su come dobbiamo vivere quaggiù. In questo mondo tutti infatti sono pellegrini, sebbene non tutti desiderino tornare nella patria. Ma proprio a causa di questo viaggio noi incontriamo le sofferenze dovute a sconvolgimenti e a tempeste; è quindi necessario che siamo almeno nella barca. Poiché se nella barca corriamo pericoli, fuori della barca andiamo incontro a una morte sicura. In realtà per quante forze abbia nei muscoli delle braccia chi nuota nel mare, talora, sopraffatto dal mare grosso, viene inghiottito dalle onde e affoga. È necessario quindi che siamo nella barca, cioè siamo portati sul legno per essere in grado di attraversare questo mare. Orbene, questo legno, dal quale viene portata la nostra debolezza, è la croce del Signore, con la quale veniamo segnati e veniamo preservati dall'annegare nelle tempeste di questo mondo. Siamo soggetti alle tempeste, ma c'è Dio che può venire in nostro aiuto. [...] Rimani perciò ben saldo nella barca e prega Dio. Quando non approdano ad alcun risultato tutti gli accorgimenti e sono insufficienti le manovre del pilota, e le stesse vele spiegate possono apportare più pericolo che utilità; quando non si può più fare affidamento su ogni specie di aiuti, e di forze dell'uomo, ai passeggeri non resta altro che intensificare le preghiere e implorare l'aiuto di Dio. Colui il quale dà ai naviganti la possibilità di arrivare al porto, abbandonerà la propria Chiesa senza condurla alla tranquillità:<sup>28</sup>.

Al riguardo, nell'opera *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus* (413-418 ca.), a proposito di Gesù Cristo risorto, assunto in cielo nella gloria, egli scrive:

Ormai non puoi più sentire Cristo che parla qui in terra. Puoi sentirlo parlare, ma dal cielo. E dal cielo perché parlò? Perché le sue membra erano calpestate qui in terra. A Saulo, suo persecutore, egli disse dal cielo: *Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?* [Atti 9,4] Sono salito al cielo, ma giaccio ancora in terra: siedo qui in cielo alla destra del Padre, ma lì in terra io ancora avverto la fame, la sete, ancora sono pellegrino<sup>29</sup>.

Questa ricerca, se ben condotta, diventa per parte umana una progressiva immersione nell'amore:

Se vuoi vedere Dio, hai a disposizione l'idea giusta: *Dio è amore*. Quale volto ha l'amore? Quale forma, quale statura, quali piedi, quali mani? Nessuno lo può dire. Esso tuttavia ha i piedi che conducono alla Chiesa; ha le mani, che donano ai poveri; ha gli occhi, con i quali viene a conoscere colui che è nel bisogno [...]. Queste varie membra non si trovano

28 Id., *Sermo* 75, 2,2; 3,4: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxx/1: *Discorsi* II/1 (51-85) *sul Nuovo Testamento, Discorso 75. Sulle parole del Vangelo di Mt 14,24-33: «La navicela frattanto era sbattuta dai flutti in mezzo al mare» ecc.*, Traduzione e note di L. Carrozzì, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1983, pp. 502-513, in particolare pp. 502-505.

29 Id., *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus*, x,9: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxiv/2: *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni, Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, Introduzione e traduzione di G. Mandurini, revisione a cura di L. Muscolino, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1968, pp.1627-1856, in particolare pp. 1850-1852.

separate in luoghi diversi, ma chi ha la carità vede con la mente il tutto e allo stesso tempo. Tu dunque abita nella carità ed essa abiterà in te; resta in essa ed essa resterà in te<sup>30</sup>.

Questo singolare camminare, che può diventare un abitare, muta col tempo le motivazioni e le disposizioni. Succede allora che, senza sapere bene perché, si sciogliono i nodi del cuore e torni familiare l'esperienza della carità e della preghiera. In tal senso, il salutare *imprevisto* dell'Evangelo fa sì che l'uomo interiore cammini e fatichi assieme a quello esteriore lungo la via, in una esperienza di profonda unità, che è al contempo anche mistica, nella misura in cui è Gesù Cristo stesso crocifisso e risorto, nella gloria del Padre, che continua a camminare come pellegrino in terra, nella umanità da lui redenta. Con tale esperienza, come scrive Agostino, è possibile riconoscere che

[...] questa città del cielo, mentre è esule in cammino sulla terra [*dum peregrinatur in terra*], accoglie i cittadini da tutti i popoli e aduna una società in cammino da tutte le lingue. [...] La città del cielo, mentre è esule in cammino nella fede [*dum peregrinatur in fide*], ha questa pace e vive onestamente di questa fede, quando al conseguimento della sua pace eterna subordina ogni buona azione, che compie verso Dio e il prossimo, perché la vita della città è essenzialmente sociale<sup>31</sup>.

## 2. Anselmo d'Aosta: la *stabilitas* del monaco come pellegrinaggio interiore

Come si è visto, in Agostino il pellegrinaggio, inteso nel suo intrinseco dinamismo di itinerario verso la patria, assume il significato della Rivelazione stessa, nella metafora della "terza navigazione", e il pellegrino diventa figura di Gesù Cristo, Dio e uomo, Verbo incarnato, crocifisso e risorto, che va incontro all'umanità per salvarla. In Anselmo e nel mondo monastico medievale, sulla scia di questa originale rilettura, il pellegrinaggio diventa anzitutto un moto interiore, da farsi dentro l'anima, una scala (*climax*) da salire spiritualmente, per arrivare alla patria soprannaturale del cielo, come la descrive in greco l'orientale Giovanni Climaco, nella celebre istruzione spirituale monastica *Scala Paradisi* (metà del secolo VII)<sup>32</sup>. Nel mondo monastico medievale prende corpo come valore il voto benedettino della *stabilitas*, in forza della quale è divinamente istituito un legame di incoercibile appartenenza tra persone e ambienti, tanto forte da scoraggiare fermamente le uscite dal monastero, salvo comprovate necessità. Ma questa sollecitudine verso la vita stanziale in ambienti "protetti", tutti dediti *alla scuola del Signore*, dove le dimen-

30 Ivi, VII,10-11: pp. 1782-1785.

31 AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XIX, 17: *Opere di Sant'Agostino*, vol. v/3: *La città di Dio*, III: Libro 19-22, Introduzione, traduzione e note di D. Gentili, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1989, pp. 62-63.

32 G. CLIMACO, *La scala del paradiso*, San Paolo, Milano 2007.

sioni del tempo e dello spazio sono caratterizzate da una dedizione permanente al contemplare (*vacare Deo*) e al ricercare Dio (*quaerere Deum*), mediante la preghiera e il lavoro (*ora et labora*), è pur sempre condizionata da una disposizione del cuore. Non basta infatti stare in monastero col corpo, bisogna starci anche (o quantomeno) spiritualmente. Quest'ultima disposizione permette al monaco di sottrarsi per alcune giuste cause alla residenzialità in comunità per adempiere a qualche ufficio esterno non delegabile ad altre figure ecclesiali. Risulta emblematica in tal senso la vicenda personale di Anselmo d'Aosta, che da arcivescovo di Canterbury, nell'arco di tempo del suo primo esilio in Francia e in Italia, dall'ottobre 1097 alla seconda metà di aprile 1098, per contrasti con il re di Inghilterra Guglielmo Rufo, maturò una valorizzazione spirituale del suo viaggio a Roma, riconoscendosi progressivamente come pellegrino romeo<sup>33</sup>. Eadmero nelle sue opere storico-biografiche ci offre preziose testimonianze di questa singolare esperienza<sup>34</sup>, a cominciare dalla partenza dalla cattedrale di Canterbury, nell'ottobre 1097, dove

in presenza di una grande moltitudine di monaci, di chierici e di popolo ricevette davanti all'altare, secondo la consuetudine, la bisaccia e il bastone dei pellegrini (*peram et baculum peregrinantium more coram altari suscepit*). Poi dopo averli raccomandati tutti a Cristo, partì, tra fragorosi pianti e lamenti<sup>35</sup>.

Quello qui descritto fu, certamente, un rito di inizio pellegrinaggio<sup>36</sup>, ma con una accezione molto vicina all'originario significato che Isidoro, nelle citate *Etymologiae*, attribuiva al termine pellegrino: cioè di chi si deve allontanare dalla sua patria e vagare sconosciuto in terre straniere. In tal senso, il rituale esprimeva non solo l'orientamento "romeo" del suo pellegrinare a Roma, appunto, ma anche il doloroso, forzato distacco che era costretto a compiere rispetto alla sua sede arcivescovile di Canterbury e alla sua regione primaziale d'Anglia. A parte questo primo significato, in ogni caso, possiamo utilmente verificare che, nella cronaca di Eadmero del pellegrinaggio romeo al seguito del suo arcivescovo Anselmo,

33 Cfr. EADMERUS CANTUARIENSIS, *Historia novorum in Anglia*, trad. it. a cura di A. Tombolini, con la collaborazione di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2009, II, 471-702, pp. 188-207; ID., *Vita sancti Anselmi*, in Eadmero e Giovanni di Salisbury, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, con la collaborazione di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2009, II, capp. 20-29, pp. 147-167; per contrasto, nel prosieguo di quest'ultima opera biografica, dove si riferisce del soggiorno di Anselmo a Lione, tornato da Roma durante il primo esilio, è scritto che egli non fu più accolto e trattato «da ospite o da pellegrino (*sicut hospes aut peregrinus*), ma proprio come un signore nato in quel luogo» (ivi, II, cap. 39, pp. 178-179).

34 Sulle cause e sulle dinamiche previe cfr. EADMERO, *Historia novorum in Anglia*, II, 246-485, pp. 172-189.

35 Ivi, II, 486-491, pp. 188-189.

36 Sull'insieme, si veda R. OURSEL, *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1980, in particolare pp. 43-97.

il termine “pellegrino” risulta utilizzato variamente, secondo diversi gradi. Pellegrino è chi va a Roma, ma ancor più chi ci va senza altri obiettivi. Tale identità per giunta è riconosciuta ancora più radicata quanto minori sono gli agi a disposizione durante il viaggio, o meglio quanto più si configura austero ed essenziale il peregrinare, in terre per lo più sconosciute e non familiari, dove si passa in sordina magari nell’assoluto anonimato. Si tratta della *xeniteia*, ossia del senso di estraniamento rispetto ai propri ruoli sociali e di estraneità rispetto ai territori attraverso cui procede il pellegrino. Anselmo si calò completamente in questo *modus peregrinandi*, rivelando nondimeno chi fosse non tanto in forza di insegne esteriori, ma di quanto le popolazioni percepivano intuitivamente di lui, quando ne riconoscevano la profonda religiosità e bontà. Emblematica, infine, è pure l’osservazione conclusiva di Eadmero circa il fatto che i pellegrini romei si caratterizzavano per il fatto di non sopportare la calura estiva di Roma e delle regioni vicine. Anselmo e i suoi confratelli, giunti a Roma, furono accolti dal papa che li ospitò per una decina di giorni, ma poi dovettero attendere gli esiti di un suo intervento presso la corte inglese ospiti di un monastero nel Sannio, a Schiavi, oggi Liberi, dal momento che «in quelle zone la calura estiva bruciava ogni cosa ed abitare in città era troppo malsano, specialmente per chi non era abituato come i pellegrini (*habitatio urbis nimium insalubris sed praecipue peregrinis hominibus erat*)<sup>37</sup>.

Al riguardo, l’epistolario anselmiano offre documenti interessantissimi di carteggio, inerenti ai maggiori pellegrinaggi del tempo, che menzionano le mete sante più raggiunte, dopo quello romeo: Gerusalemme e Santiago di Compostella<sup>38</sup>. Sono notevoli, in tal senso, la sollecita lettera di risposta, del 1101 ca., al nuovo vescovo di Santiago, Diego Gelmírez<sup>39</sup>, e la gratulatoria risposta del 1103 ad Ugo, arcivescovo di Lione, felicemente reduce da un pellegrinaggio a Gerusalemme<sup>40</sup>, mentre negli anni precedenti in una sua missiva egli sconsigliava fermamente ogni esperienza di questo genere:

Ti esorto, consiglio, supplico, scongiuro, e, come a me carissimo, ti fo obbligo: abbandona quella Gerusalemme, che ora non è visione di pace, ma di tribolazione, nonché i tesori di Costantinopoli e di Babilonia, al saccheggio di mani lorde di sangue; e incamminati sulla

37 M. ZOPPI, *L’esperienza del pellegrinaggio a Roma e oltre, nella vita, nell’opera e nell’eredità anselmiane*, in Académie Saint-Anselme d’Aoste, *Bulletin, Nouvelle Série*, 17, Imprimerie Valdôtaine, Aoste 2016, pp. 197-215, in particolare, p. 203. Per la citazione finale, cfr. Eadmerus Cantuariensis, *Vita sancti Anselmi*, II, 29,35-41, pp. 166-167.

38 Sull’insieme, cfr. G. ARLOTTA, *Attraverso l’Italia. Dall’Europa a Roma, a Gerusalemme e a Santiago di Compostella nel Quattrocento*, Presentazione di P. Caucci von Saucken, (Studi e Testi, 6) Edizioni Compostellane, Centro Italiano Studi Compostellani 2011, cap. 1: *Itinerari dall’antichità al Basso Medioevo*, pp. 9-16.

39 Cfr. ID., *Epistola 263. A Diaco, vescovo di sant’Jacopo di Compostella*, in ID., *Lettere. Arcivescovo di Canterbury, Lettere*, vol. 2: *Arcivescovo di Canterbury*, t. 1, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1990, pp. 396-399.

40 Cfr. ID., *Epistola 261. A Ugo, arcivescovo di Lione*, in ID., *Lettere. Arcivescovo di Canterbury*, 2/1, cit., ll. 4-7, pp. 392-393.

via della Gerusalemme celeste, che è visione di pace, ove troverai tesori che solo chi tiene a vile quelli di quaggiù potrà far suoi<sup>41</sup>.

Quando poi il pellegrinaggio era strumentalizzato per evadere dalla vita monastica, il suo diventava un durissimo diniego<sup>42</sup>: ad Osmundo, vescovo di Salisbury, nei primi anni di episcopato, tra il 1096 e il 1097, Anselmo in qualità di arcivescovo-primate d'Anglia imponeva duri provvedimenti per l'abate di Cerne, di quella diocesi, dedito al malaffare, coperto dalla propaganda della prima crociata:

Fate inoltre sapere a tutti i monasteri della vostra diocesi che nessun monaco si azzardi a intraprendere detto viaggio a Gerusalemme; e vietate ciò sotto minaccia di scomunica. Vi supplico altresì di far pervenire al vescovo di Exeter, al vescovo di Bath e al vescovo di Worcester, sia da parte nostra che del re, l'ordine di diffondere nelle loro diocesi tale divieto: esso è condiviso anche dall'Apostolico. Stammi bene<sup>43</sup>.

L'esperienza di pellegrinaggio romeo e queste relazioni epistolari permisero ad Anselmo di comprendere meglio anche il valore del voto di *stabilitas*<sup>44</sup>:

Proprio in forza di questa, infatti, il monaco è per vocazione libero da ogni altro voto previo, essendo permanentemente pellegrino dell'eterno nel suo incoercibile e totalizzante legame con Dio. Anselmo può spingersi così fino a comprendere l'essenza stessa della *stabilitas*: essa si configura come un'adesione permanente alla *conversatio monastica*, non più vincolata da limiti spazio-temporali, che può addirittura essere vissuta perfino quando, per adempiere al voto di ubbidienza e alla propria missione, il monaco deve assentarsi dal monastero, giacché non può essere arrecato «il più piccolo danno a chi si è fatto monaco, a meno che non sia ritornato nel secolo col corpo o con il cuore (*nec his qui monachi effecti sunt quicquam mali facere, nisi ad saeculum redierint corpore vel corde*)<sup>45</sup>.

41 Cfr. ID., *Epistola* 117. *Al giovane Guglielmo*, in ID., *Lettere*, vol. 1: *Priore e Abate del Bec*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1988, p. 359.

42 Cf. ID., *Epistola* 195. *Ad Osmundo, vescovo di Salisbury*, in ID., *Lettere. Arcivescovo di Canterbury*, 2/1, in particolare, pp. 240-243.

43 Ivi, p. 243.

44 Cfr. ID., *Epistola* 188. *Al monaco Riccardo*, ivi, pp. 222-225.

45 M. ZOPPI, *L'esperienza del pellegrinaggio a Roma e oltre, nella vita, nell'opera e nell'eredità anselmiana*, pp. 206-207. Per la citazione finale, Cfr. *Liber Anselmi archiepiscopi de humanis moribus per similitudines*, 76. *Il regno, il borgo, il castello, il maschio*, in ANSELMO D'AOSTA, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi – A. Granata – C. Marabelli – D. Riserbato, Milano, Jaca Book, 2008, pp. 78-81, in particolare, pp. 80-81, ll. 33-35.



Fig. 3. Anonimo, *S. Anselmo, vescovo e dottore della Chiesa*, affresco (metà secolo XIX), Cappella della Madonna delle nevi e di S. Gregorio Magno, Ollomont, fraz. Vaud (Aosta), Volta della navata – lunetta est, foto Paola Rosetta, su concessione dell'Ufficio beni culturali ecclesiastici della Diocesi di Aosta.

Pure gli scritti dottrinali ed eucologici di questo periodo e di quello immediatamente successivo, come le *Orazioni e Meditazioni* a Dio<sup>46</sup>, a Cristo<sup>47</sup>, sulla redenzione umana<sup>48</sup> e per l'eucaristia<sup>49</sup>, quasi tutte composte sicuramente intorno al 1103<sup>50</sup>, attestano una maggiore occorrenza del termine, caratterizzato da una sempre più densa pregnanza teologica di significato: in essi, infatti, Anselmo si autocomprende come pellegrino in cammino verso Gesù Cristo, valorizzando maggiormente, da un lato, la concretezza storica degli eventi delle origini cristia-

46 ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Orationes sive meditationes*, A/I. *Oratio ad Deum*: trad. it. ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1997, I. *Orazione a Dio*, pp. 122-127.

47 Ivi, A/II. *Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere*, trad. it. II. *Orazione a Cristo per accendere in noi il suo amore*, pp. 128-143.

48 Ivi, B/III. *Meditatio redemptionis humanae*, trad. it., III. *Meditazione sull'umana redenzione*, 462-493.

49 Ivi, A/III. *Oratio ad accipiendum corpus domini et sanguinem*, trad. it., III. *Orazione per ricevere il corpo e il sangue del Signore*, pp. 144-149.

50 Cf. F.S. SCHMITT, *Prolegomena seu ratio editionis*, in Id. (ed), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, t. 1/1, pp. 132-150, in particolare pp. 141-148.

ne e, dall'altro, le coordinate spazio-temporali della vita del Gesù storico. Non a caso, nell'esordio del *Cur deus homo* egli fa riferimento al suo esilio in Italia, dove completò l'opera mentre era pellegrino (*in Capuana provincia peregrinus*)<sup>51</sup>, sentore di una sua più profonda percezione di sé e della natura umana. In una sua raccolta di insegnamenti, riportati per iscritto dal monaco Alessandro di Canterbury, egli ritorna su un altro episodio evangelico di tempesta sedata, stavolta quello in cui Gesù dormiva sulla barca, mentre gli apostoli gridavano nel mezzo della tempesta per la paura di naufragare. Molto probabilmente, in forza del richiamo ai sentimenti di pietà e misericordia di Gesù per l'uomo, questo riferimento evangelico attesta non solo la sua conoscenza del citato *Sermo 75* di Agostino, ma anche la sua memoria viva dell'affresco ottoniano, al vertice della parete laterale sud della Collegiata dei Santi Piero ed Orso, ad Aosta, appena realizzato appunto quando nacque e senz'altro da lui ammirato da bambino<sup>52</sup>:

[...] Giovanni portava un vestito di peli di cammello [cfr. Mt 3,4], rifuggendo dal consorzio umano, pago della solitudine del deserto. Non si legge per contro di Cristo, che abbia indossato vesti ruvide, né che, come Giovanni, abbia evitato la compagnia degli uomini, ma piuttosto mangiò e bevve con loro, e come tutti gli altri si riposò. Sollevandosi invero sul mare una gran tempesta e dormendo egli sulla barca, se ne stava col capo sul cuscino [cfr. Mc 4,37]. A che ciò accadesse provvide la sua pietà, poiché, se egli avesse su questa terra fatto ricorso alla sola asprezza o durezza, né avesse permesso che il suo corpo godesse di una qualche dolcezza, chiunque non potesse condurre una vita aspra, avrebbe perso ogni speranza di salvezza, al vedere che Cristo, al quale era suo dovere conformarsi, non aveva mai fatto ricorso a dolcezza alcuna. Ordunque, venendo uno a sapere in che modo Cristo visse e insegnò, se è stato misericordioso e amico della giustizia, anche se non ha potuto affatto cercare in ogni cosa la durezza di una vita austera, concepisce la speranza della propria salvezza<sup>53</sup>.

51 Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur deus homo*, Praefatio: in F.S. Schmitt (ed), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, t. i/2, p. 42,8; trad. it. Anselmo d'Aosta, *Perché Dio si è fatto uomo*, Prefazione, in Id., *Trattati*, t. 2: *Epistola de incarnatione Verbi (I-II)*, *Cur Deus homo*, *De conceptu virginali et de originali peccato*, *De processione Spiritus Sancti*, *Epistola de sacrificio azymi et fermentati*, *Epistola Waleramni*, *Epistola de sacramentis Ecclesiae*, *De concordia*, a cura di A. Granata, Jaca Book-Istituto di Storia della Teologia della Facoltà di Teologia di Lugano, Milano 2016, pp. 77-209, in particolare p. 81.

52 Cfr. *Apparato iconografico*: Tav VII - *Rappresentazione dell'episodio evangelico della tempesta sedata, con in primo piano le figure dei santi Andrea e Pietro, al centro i discepoli e, in basso coricato, Gesù Cristo che dorme* (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8, 22-25), inizio sec. XI. (Aosta, Collegiata dei SS. Piero e Orso, Parete sud, campo S2), in M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Presentazione di Mons. G. Anfossi, Prefazione di L. Mauro, Appendice: *De beatitudine perennis vitae*, ms. 24, ff. 107v-111r, Mediathèque "J.J. Rousseau" - Chambéry (France), (Collana di teologia diretta da P. Coda, 62) Città Nuova, Roma 2009; Regione Autonoma Valle d'Aosta. Assessorato dell'Istruzione e della Cultura. Soprintendenza per i Beni e le Attività culturali / Region Autonome Vallee d'Aoste. Assessorat de l'Education e de la Culture. Surintendance des Activites et des Biens culturels, *Collegiata dei SS. Pietro e Orso. Gli affreschi dell'XI secolo*, Musumeci Editore, Quart (AO) 2002, *Parete sud, campo S2*.

53 ALEXANDER CANTUARIENSIS, *Dicta Anselmi*, cap. 12. *De duobus generibus virtutis*: trad. it. Alessandro di Canterbury, *I detti di Anselmo*, in Anselmo d'Aosta, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*,



Fig. 4. Anonimo (secoli X-inizio XI), *La tempesta sedata* (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8, 22-25), affresco, inizio sec. XI, Aosta, Collegiata dei SS. Pietro e Orso, sottotetto, Parete sud – campo S2, Archivi dell'Assessorato Beni e attività culturali, Sistema educativo e Politiche per le relazioni intergenerazionali – fondo Catalogo beni culturali, Artphoto, su concessione della Regione Autonoma Valle d'Aosta.

*Bibliografia*

- AGOSTINO, *Amore assoluto e «terza navigazione»*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
- ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, vol. 1: *Priore e Abate del Bec*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1988.
- IDEM, *Lettere. Arcivescovo di Canterbury*, *Lettere*, vol. 2: *Arcivescovo di Canterbury*, t. 1, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1990.
- IDEM, *Perché Dio si è fatto uomo, Prefazione*, in Idem, *Trattati*, t. 2: *Epistola de incarnatione Verbi (I-II), Cur Deus homo, De conceptu virginali et de originali peccato, De processione Spiritus Sancti, Epistola de sacrificio azymi et fermentati, Epistola Waleramni, Epistola de sacramentis Ecclesiae, De concordia*, a cura di A. Granata, Jaca Book-Istituto di Storia della Teologia della Facoltà di Teologia di Lugano, Milano 2016.
- ARLOTTA G., *Attraverso l'Italia. Dall'Europa a Roma, a Gerusalemme e a Santiago di Compostella nel Quattrocento*, Presentazione di P. Caucci von Saucken, (Studi e Testi, 6) Edizioni Compostellane, Centro Italiano Studi Compostellani 2011.
- CARDINI F., *I «caratteri originali» del pellegrinaggio cristiano*, in Aa. Vv., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, il Cerchio, Città di Castello 2010, pp. 11-57.
- CARLINI F., *Linee di una storia del testo del Fedone*, «Studi classici e orientali», 17 (1968), pp. 123-148.
- IDEM, *Note critiche al testo del Fedone*, «Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», 16 (1968), pp. 25-60.
- IDEM, *Linee di una storia del testo del Fedone dal I sec. a.c. all'età di Fozio e Areta*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia», 39 (1970), pp. 149-215.
- CAUCCI VON SAUCKEN P., ASOLAN P., *Cammini in Europa. Pellegrinaggi antichi e moderni tra Santiago, Roma e la Terra Santa*, Terre di Mezzo, Milano 2009.
- CHAUCER G., *I Racconti di Canterbury*, Introduzione e note di A. Brillì, Traduzione di C. Chiarini e C. Foligno, BUR, Milano 2018.
- CLIMACO G., *La scala del paradiso*, San Paolo, Milano 2007.
- COURCELLE P. *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2011 (ed. or. «*Connais-toi toi-même*» de Socrate à saint Bernard, 3 voll., Études augustinienes, Paris 1974-1975).

- EADMERO P., *Historia novorum in Anglia*, trad. it. a cura di A. Tombolini, con la collaborazione di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2009.
- EADMERO P., GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, con la collaborazione di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2009.
- GOODRICH W.J., *On Paedo 96 A-102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99D*, «Classical Revue», 18 (1904), pp. 5-11.
- LE GOFF J., *L'uomo medievale*, in Idem (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 1-38.
- IDEM, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1999 (ed. or. *La civilisation de l'Occident médiéval*, B. Arthaud, Paris 1964).
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, vol. I: *Libri I-XI*, UTET, Roma 2014.
- MAZZI M. S., *In viaggio nel Medioevo*, (Storica paperbacks, 178) il Mulino, Bologna 2016.
- MURPHY R., *The Δεύτερος Πλοῦς in the Phaedo*, «Classical Quarterly», 30 (1936), pp. 40-47.
- OURSEL R., *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1980.
- PIACENTINI S., *Homo viator. Homo ludens. La dimensione ludica dei pellegrinaggi*, in AA. VV., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, cit., pp. 77-119.
- REALE G., *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, Introduzione ad Agostino, *Amore assoluto e «terza navigazione»*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, pp. 7-68, in particolare pp. 49-55.
- REGIONE AUTONOMA VALLE D'AOSTA. ASSESSORATO DELL'ISTRUZIONE E DELLA CULTURA. SOPRINTENDENZA PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI / REGION AUTONOME VALLE D'AOSTE. ASSESSORAT DE L'ÉDUCATION E DE LA CULTURE. SURINTENDANCE DES ACTIVITES ET DES BIENS CULTURELS, *Collegiata dei SS: Pietro e Orso. Gli affreschi dell'XI secolo*, Musumeci Editore, Quart (AO) 2002.
- SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni, Commento al Vangelo di San Giovanni, I (1-50)*, Introduzione a cura di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXIV/1) Città Nuova, Roma 1968.

- IDEM, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni, Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, Introduzione e traduzione di G. Mandurini, revisione a cura di L. Muscolino, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXIV/2) Città Nuova, Roma 1968.
- IDEM, *Dialoghi, I: La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. III/1) Città Nuova, Roma 1970.
- IDEM, *Discorsi II/1 (51-85) sul Nuovo Testamento*, Traduzione e note di L. Carrozzi, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXX/1) Città Nuova, Roma 1983.
- IDEM, *Discorsi II/2 (86-116) sul Nuovo Testamento*, Traduzione e note di L. Carrozzi, indici F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXX/2) Città Nuova, Roma 1983.
- IDEM, *Grazia e libertà. La grazia e libero arbitrio, La predestinazione dei santi, La correzione e la grazia, Il dono della perseveranza*, Introduzione e note di A. Trapè, trad. it. di M. Palmieri, indici F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XX) Città Nuova, Roma 1987.
- IDEM, *La città di Dio, I*, Introduzione e note di D. Gentili e A. Trapè, trad. it. di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. V/2) Città Nuova, Roma 1988.
- IDEM, *La città di Dio, III (19-22)*, Introduzione, traduzione e note di D. Gentili, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. V/3) Città Nuova, Roma 1989.
- IDEM, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi – A. Granata – C. Marabelli – D. Riserbato, Milano, Jaca Book, 2008.
- IDEM, *Orazioni e Meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1997.
- SCHMITT F. S. (ed), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog), tt. I-II (6 voll.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.
- ZOPPI M., *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Presentazione di Mons. G. Anfossi, Prefazione di L. Mauro, Appendice: *De beatitudine perennis vitae*, ms. 24, ff. 107v-111r, Mediathèque "J.J. Rousseau" - Chambéry (France), (Collana di teologia diretta da P. Coda, 62) Città Nuova, Roma 2009.
- IDEM, *L'esperienza del pellegrinaggio a Roma e oltre, nella vita, nell'opera e nell'eredità anselmiana*, in Académie Saint-Anselme d'Aoste, *Bulletin, Nouvelle Série*, 17, Imprimerie Valdôtaine, Aoste 2016, pp. 197-215.

**N**el 2023, con questo suo 44° numero la rivista torna a Perugia. L'impostazione continua ad essere la stessa: fondamentale è la ricerca sulla tradizione del pellegrinaggio a Santiago quale si è manifestata nella storia, nell'arte e nelle letterature, ambiti ai quali, in questa nuova fase, si vogliono aggiungere nuovi spazi come quelli derivati dagli studi sull'antropologia, l'economia, la statistica... Inoltre, ritenendo che la materia studiata sia collegata all'intera civiltà dei pellegrinaggi e che abbia prodotto una realtà interdipendente, poliedrica, complessa ed articolata, in cui si avvertono influenze reciproche e allo stesso tempo modalità diverse, si cercherà di indagare anche in questi nessi, accogliendo studi sui pellegrinaggi a Roma e Gerusalemme e per quanto riguarda la letteratura odepórica anche sulla contigua letteratura di viaggio di cui indubbiamente, anche se con caratteristiche specifiche, essa è parte. La rivista infine vuole porsi nell'ambito di un vasto spazio scientifico che se da un lato affonda le proprie radici nel *Centro Italiano Studi Compostellani*, dall'altro si radica essenzialmente, con un taglio interdisciplinare, nel mondo della ricerca internazionale, a cui fa esplicito riferimento per i criteri e le regole di ammissione e valutazione dei contributi da pubblicare.

