

Pellegrinaggio: tre passi nella relazione con Dio

PAOLO ASOLAN *

Era stata data per morta, o almeno moribonda; invece l'esperienza del pellegrinaggio – specialmente quello “vero”, compiuto a piedi – gode oggi di una grande vitalità. Pare non essere venuta meno, nella società del benessere e delle garanzie, quell'inquietudine che sempre ha sospinto gli uomini a lasciare la sicurezza delle proprie case per intraprendere un cammino dagli esiti imprevedibili.

Anzi, la figura del pellegrinaggio è (forse) quella che meglio descrive la spiritualità contemporanea, soprattutto delle nuove generazioni: ricerca, più che possesso; domande, più che certezze; nostalgia, più che appagamento.

Una spiritualità “processuale”, che accetta il rischio, procedendo per prove, verifiche ed errori; che sente il fascino dei grandi orizzonti, ma anche la grande fatica dei piccoli passi. Una spiritualità che, avendo rinunciato alla potenza unificatrice dell'ideologia, vive in bilico tra l'essere frammento tra gli altri frammenti in cui si dispiega l'esistenza, e il divenire filo conduttore – sottile, ma robusto – di tutte le esperienze della persona.

Non è stata, quella del pellegrinaggio, una riscoperta facile, presa com'era tra gli opposti estremi del viaggiare senza meta e di un turismo religioso fortemente segnato dal ritualismo. Ci sono volute la tenacia di

* paoloasolan@gmail.com. Preside dell'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*.
Docente di Teologia pastorale fondamentale.

alcuni pionieri, le Giornate Mondiali della Gioventù¹, il grande evento del Giubileo, la passione di quanti hanno voluto condividere con altre persone e comunità la specificità della propria esperienza. È stata importante anche l'azione di associazioni piccole e grandi, che hanno fatto della promozione e del sostegno al pellegrinaggio la propria ragion d'essere.

Oggi la Chiesa guarda con rinnovato interesse al pellegrinaggio. Si moltiplicano le iniziative di gruppi piccoli e grandi, di parrocchie, diocesi, associazioni... che prevedono l'itineranza lungo i percorsi storici delle grandi peregrinazioni cristiane, o anche sui più modesti sentieri tracciati localmente dalla pietà popolare.

Senza ampliare troppo e ulteriormente il campo della nostra indagine, possiamo utilmente (e pastoralmente) intrecciare quanto appena enunciato a proposito del pellegrinaggio a piedi, con il più vasto tema della *mobilità*.

1. *Pellegrinaggio e mobilità*

Sotto la categoria della *mobilità* possono essere iscritti diversi, decisivi, fenomeni, naturalmente non tutti ascrivibili a situazioni di movimento fisico o di viaggio. Si tratta di quella mobilità territoriale, culturale o più generalmente sociale che contrassegna la stessa struttura sociale, altrimenti definibile come sistemica (cfr. Luhmann 2002).

In tale struttura l'uomo non è più considerato parte del sistema sociale, ma svilito ad ambiente problematico del sistema stesso, ridotto a galleggiare in un sistema trasformato in una connessione rapsodica di funzioni equivalenti, di operazioni per rintracciare la cui razionalità bisogna dirigersi verso una stabilizzazione del sistema, disancorato dalla turbolenza delle passioni e di ogni dialettica anche solo latamente conflittuale. In un ambiente che mantiene una complessità impossibile da ridurre una volta per tutte, diviene dunque inevitabile che la totalità sfugga ad ogni tentativo di presa. Blindato in un disperante privatismo che ne lascia affiorare un individualismo senza ancoraggi stabili, l'individuo immerso nella *modernità liquida* descritta da Bauman (2000) vaga nomade alla ricerca di una libertà

¹ Se l'incontro mondiale dell'agosto 1989 ha segnato una rinascita del *Camino de Santiago*, è anche vero che in tutte le Giornate la dimensione del pellegrinaggio è stata elemento qualificante dell'esperienza (all'inizio legata a santuari, poi estesa a città senza particolari caratterizzazioni religiose).

assoluta che efficacemente rappresenta l'effetto di sradicamento dall'insieme dei rapporti, delle relazioni sociali, trascinando l'esistenza verso una deriva quantitativa tempestata di desideri. Che alla necessità sovrappone quasi totalmente l'induzione al consumo, effettivo motore della società tardo-capitalistica, che nel mondo occidentale sostituisce ai bisogni immateriali quelli materiali.

È questo, a nostro parere, l'orizzonte che giustifica e rende ragione della ripresa della pratica del pellegrinaggio e del *turismo religioso*, specialmente da parte dei giovani. Questa, del resto, è anche l'opinione di Danièle Hervieu-Léger, nota sociologa delle religioni francese e *directeur d'études* alla *École des hautes études en sciences sociales* presso la Sorbona. La tesi sostenuta è questa: lungi dallo scomparire, la religione – o, volendo, la ricerca di Dio e/o del senso della vita – assume essa stessa i caratteri (dagli esiti opposti) della mobilità rispetto all'istituzione (il pellegrino) o della appartenenza totalizzante (il convertito). Entrambe le figure mantengono intatto il soggetto, la sua libera determinazione, come “centrale significante”: questo spiega la loro fortuna e la loro adattabilità al contesto. I pellegrini a noi contemporanei fanno valere la loro libertà di scelta conservando le pratiche e le credenze che si addicono a ciascuno di loro. I significati che gli interessati assegnano a queste pratiche sono spesso lontani dalle definizioni ufficiali, tipiche delle “religioni di chiesa”. Esse vengono selezionate, rimaneggiate e spesso combinate con tematiche provenienti da altre religioni o da correnti di pensiero mistiche ed esoteriche. *Non è dunque l'indifferenza alla religione ciò che caratterizza la nostra società, bensì il fatto che il credere religioso sfugga al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose* (cfr. Hervieu-Léger 2003).

Il fenomeno del *turismo religioso* attuale finisce per coincidere con l'inventario di questa proliferazione incontrollata delle credenze o delle pratiche a sfondo genericamente religioso: e determina anche il proliferare di cammini al quale stiamo assistendo in questi anni, raggruppabili entro il movimento del cosiddetto “turismo lento”.

2. *Pellegrinaggio da risignificare*

In questo senso, risulta insufficiente progettare una pastorale del pellegrinaggio che si limiti a recensire il fenomeno e le sue concrete forme, ma senza indicare vie concrete per una sua *risignificazione cristiana*. È dubbio, infatti, che basti una meta religiosa per attestare che chi vi si reca abbia iniziato un processo di conversione religiosa, o esprima elementi specifici della fede cristiana. In questo senso va raccolta e mantenuta – secondo noi – la distinzione tra *turismo religioso* e *pellegrinaggio*, e la risignificazione cristiana di cui sopra consisterà nell’operare un passaggio dal *turismo* al *pellegrinaggio*.

Il *pellegrinaggio* così inteso può diventare una via attraverso la quale tutta una serie di bisogni spirituali dell’uomo occidentale – che non possono essere negati, ma che non trovano posto all’interno dei vari sistemi in cui è frantumata la sua vita – vengono riconosciuti e fatti vivere. Tra di essi, il bisogno fondamentale di dare un senso alla vita e alla morte, al cammino stesso dell’uomo. Nessuno dei vari sistemi, infatti (nemmeno quello religioso, presentato e inteso sempre più spesso più come un’istanza etica che come un significato per la vita), pare interessarsi più al problema della trasmissione del senso dell’uomo e della sua vita.

Uno sviluppo della questione dovrebbe farsi carico del carattere *cristiano* del pellegrinaggio, cioè della sua esplicita connessione alla persona di Gesù (alla possibilità di un incontro rinnovato con Lui) e alla parola del vangelo, che liberi l’individuo dai labirinti del soggettivismo e dal *bricolage* delle credenze.

Proprio perché all’interno della cultura moderna dell’individuo sono state trasformate in una riserva di segni e di valori che non s’inseriscono più in appartenenze precise né in comportamenti regolati dalle istituzioni, le stesse religioni e i gesti religiosi tendono a presentarsi come una materia simbolica estremamente malleabile, che dà luogo a trattamenti/esiti diversi a seconda dei gruppi che vi attingono. Il risultato da scongiurare pastoralmente è che questi elementi vengano usati ma senza che vi sia un fondamento trascendente che li giustifichi e una configurazione ecclesiale che li renda strumenti di salvezza.

Proviamo a procedere per tre passi tra loro correlati seppur distinti.

1. Primo passo: la necessità e la ricerca di un Fondamento quali strumenti di re-inculturazione della fede (*prolegomena fidei*)

Ciò che l'essere umano sperimenta osservando se stesso e il mondo attorno a lui lo rinvia a una giustificazione e a una spiegazione del significato e del perché dell'esistenza umana. Una spiegazione puramente scientifica (intendendo qui la cosiddetta scienza sperimentale), anche quando è raggiunta e verificata, gratifica ma non soddisfa, per cui accanto alla conoscenza in sé dei grandi problemi, l'uomo cerca la comprensione del mistero della propria esistenza e di ciò che la giustifica e la spiega. In questo approfondimento egli scopre che un cammino simile (dal fenomeno al fondamento²), da una parte è sempre nuovo e con orizzonti mobili/variabili, dall'altra è allo stesso tempo esaltante e tremendo (*fascinosum et tremendum*).

Una tale ricerca non tarda a configurarsi come radicalmente umana e fondamentalmente religiosa. Essa, partendo dalla ricerca di senso, si concede l'ipotesi circa l'esistenza possibile di una origine del significato della vita, per cui diventa una ricerca di ciò che è trascendente e, ultimamente, del Trascendente in sé. Questa tensione, nel suo ultimo stadio, si esplicita in forma relazionale tra l'uomo e Dio³.

Questo ricercare (propiziato da esperienze cruciali, le più diverse: un fallimento lavorativo/scolastico, un abbandono effettivo, una perdita, un innamoramento, una frustrazione perdurante, un fascino avvertito verso esperienze religiose con cui si è entrati in contatto...) confermano l'esistenza di un senso profondo ed esperienziale del pellegrinaggio, che comprende la percezione e l'esigenza di uno spostamento che abbia come due estremi. Da un lato, un punto o momento della propria situazione fisica, culturale, storica o sociale; dall'altro, l'andare verso un luogo capace di offrire nuove esperienze. Il pellegrinaggio ha una forza simbolica peculiare in quanto gli elementi che lo compongono sono tutti indicatori del passaggio da una situazione attuale e quotidiana verso un'altra, che richiama la condizione finale e definitiva dell'esistenza.

² Cfr. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 12. Da leggere anche Marion (2025).

³ Cfr. Arrighi (1985): 42-56.

In questo senso, il pellegrinaggio si presenta come la risposta a due istanze religiose fondamentali: il tendere verso da una parte, e l'essere in dall'altra. Le possiamo chiamare "esperienza del Centro" ed esperienza del "cammino verso il Centro".

Il *principio del tendere verso un'Alterità* che faccia superare la presente situazione dell'esistenza umana è riproposto continuamente dalla constatazione dei molteplici limiti e delle continue difficoltà cui l'uomo deve fare fronte⁴: costantemente l'uomo sente il proprio essere nel modo come un dato spiacevole, o almeno incompiuto; anche quando ottiene dei successi in quel che fa, l'essere umano sperimenta che quei successi sono precari, limitati, escludono altre possibilità e altri traguardi. Un richiamo e un rimando intimo verso qualcosa di non presente e ulteriore trovano una corrispondenza simbolica in un luogo non ordinario, diverso dal posto della fatica e del dolore. La tensione verso questa meta comporta perciò un allontanamento, una separazione che sia nello stesso tempo fisica e affettiva, spirituale e simbolica. Fra le due condizioni di vita – quella precaria o penosa e quella definitiva o gioiosa – si colloca il pellegrinaggio, che anticipa e simboleggia tale tensione e proiezione.

Possiamo anche aggiungere un'ulteriore osservazione, e cioè che un tale movimento è collegato al soddisfacimento di istanze complementari della natura umana: il bisogno di alternanza della routine quotidiana, della monotonia, della fatica del lavoro, con l'esigenza di varietà, di novità e di creatività; il riposo fisico si aggiunge a quello spirituale. Queste diverse gratificazioni costituiscono le premesse per il raggiungimento di nuove ed ulteriori tappe di vita.

Compiere un pellegrinaggio comporta (magari anche soltanto inconsciamente) una forte tensione nel senso più profondo e radicale del termine, cioè un impulso, uno slancio che è esigenza di movimento, sia psicologico che spirituale⁵.

Il *principio dell'essere* in risponde a un'istanza che potremmo definire di inclusione dell'uomo, cioè a un nuovo inserimento territoriale e

⁴ Cfr. Asolan (2011): 18-22.

⁵ Cfr. Spinsanti (1983).

prima ancora simbolico, che rende la propria abitazione ordinaria precaria e insufficiente. Stando in quel preciso luogo il pellegrino percepisce l'esigenza di stimoli vari e polivalenti che arrivano a lui attraverso il corpo e i suoi sensi. Nei santuari, ad esempio, si realizza un coinvolgimento profondo, totale, inesplicabilmente irresistibile e quindi capace di operare anche trasformazioni tanto spirituali che psicologiche sollecitate e orientate da stimoli ambientali capaci di trasmettere efficacemente particolari significati religiosi, culturali e anche semplicemente sensoriali.

L'essere in rappresenta e riassume dunque un insieme di sensazioni, le cui diverse componenti sono fra loro collegate pur non essendo del tutto assorbite. Così, ad esempio, l'aspirazione al contatto non è soltanto gratificata dalla situazione della nuova collocazione fisica del pellegrino, ma porta ad atti e a gesti particolari – reali o simbolici – da decodificare come inserimento nel luogo sacro, quali toccare gli oggetti, accostare le persone, partecipare alle celebrazioni, condividere la propria esperienza con altri pellegrini presenti⁶. Tutto ciò è, nel suo insieme, esperienza del senso del Sacro.

2. Secondo passo: il pellegrinaggio e il santuario come strumenti di reinterpretazione cristiana della vita (*intellectus fidei*).

Nel pellegrinaggio che ha come meta un santuario cristiano c'è una sorta di “grazia del luogo”, come c'è una “grazia del tempo”, che risulta sempre mediata (incarnata) da persone, cose e tempi.

Per questa “grazia di luogo” tutta l'esistenza umana appare non casuale ma anzi “orientata” da Dio ad un compimento, ad un approdo. Ciò comporta

⁶ Un altro aspetto che annotiamo e che, per certi versi, è in contraddizione con la dimensione comunitaria esperita nei luoghi santi è quello dell'*anonimato*. Alcuni pellegrini sentono l'esigenza di non essere conosciuti, di percepirsi anonimi, per essere più autenticamente se stessi dinanzi a una Presenza che li investe o che essi sentono intimamente. Ciò si verifica specialmente in quei contesti in cui, per la presenza di folla raccogliatrice, le persone più che rientrare nel concetto di comunità, dal punto di vista sociologico ricadono in quello di aggregato, in cui è ineliminabile il senso dell'anonymato. Cfr. in proposito le osservazioni di Scarvaglieri (1999): 50-51.

una particolare ottica nel concepire la creaturalità dell'uomo come una realtà non statica ma dinamica e quindi protesa al compimento del suo dato di partenza: è in vista di questo compimento che viene percepita l'esigenza di tendere al fine, non lasciandosi invischiare completamente dalle occupazioni e dalle preoccupazioni (o tentazioni) della vita di ogni giorno. Tale tensione e tale arricchimento si attuano tramite una particolare concezione e utilizzazione del tempo e dello spazio, intesi e vissuti come momenti o dimensioni dell'itinerario umano verso Dio, che si realizza attraverso dei segni sensibili che hanno la loro giustificazione ultima nella e dalla Incarnazione del Verbo.

Un'anticipazione di tutto questo è già presente in alcuni eventi dell'Antico testamento: basterà accennare ad Abramo e alla sua vocazione (cfr. Gen 12). Egli è l'Arameo errante che lascia la sua patria, la casa di suo padre, perché erede di una promessa di salvezza. L'esperienza di fede pellegrinante di Abramo è rivissuta anche dal popolo ebraico nell'esodo dall'Egitto, come pure nel ritorno in patria dopo l'esilio.

Ma è, a sua volta, la venuta nella carne del Figlio di Dio a far emergere la consistenza misteriosamente reale della dimensione teologica del pellegrinaggio, come il venire di Dio verso l'uomo e dell'uomo (con Cristo e per Cristo) verso il Padre. Egli, infatti, è "uscito" dal Padre ed è ritornato a lui.

Tale pellegrinaggio di Cristo si è realizzato attraverso una dinamica storica (spazi e tempi intensi anche in senso fisico⁷) che, per la mediazione di Cristo diventa anche teologica. Essa, infatti, è lo strumento e la condizione di ogni modalità di vivere la sequela di Cristo che è la via per cui andare al Padre, la porta per la quale passano le pecore (cfr. Gv 10,7).

Cristo si presenta così come il pellegrino per eccellenza, il modello del cammino dell'umanità verso Dio, ma anche come colui che o rende possibile, in un certo senso lo facilita, lo colloca in una dimensione nuova, rendendolo efficace e fruttuoso. Lo rende interessante proprio perché Egli si presenta/offre come imprescindibile.

⁷ Cfr. Congar (1963): 132 ss.

3. Terzo passo: il pellegrinaggio e il santuario come occasioni di fede e di vita ecclesiale (*ecclesiale forma fidei*)

La dimensione ecclesiale del pellegrinaggio risiede fondamentalmente nel fatto che la Chiesa riconosce se stessa in cammino, sempre peregrinante su questa terra e in attesa del suo Signore (cfr. *Lumen Gentium*, cap. VII).

La Chiesa vive la realtà terrena protesa e in cammino verso la Patria beata e pertanto, nell'insieme della sua vita e nei singoli fedeli che compiono un pellegrinaggio, la Chiesa stessa vede un simbolo e un richiamo a questa sua dimensione costitutiva. Sant'Agostino coniò a questo proposito la celebre espressione «*inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia*»⁸.

Per questo la Chiesa ratifica, sostiene, regola e tiene tra le sue preoccupazioni e azioni pastorali le varie forme di attuazione del pellegrinaggio, attribuendogli uno status comunitario di "sacramentale"⁹.

Ciò ha particolari modi di manifestazione concreta sia nel passato che nel presente.

Per ciò che riguarda il passato, possiamo ricordare qui come il pellegrinaggio (anche se intrapreso da una sola persona o da pochi) fosse spesso circondato da un riconoscimento da parte di tutta la comunità, la quale considerava il pellegrino come un suo rappresentante. Ne dà testimonianza la ritualità della partenza, con la consegna dei segni e dei simboli del pellegrinaggio (il bastone, ad esempio, o la lettera credenziale), accompagnata da particolari formule che ne indicavano non solo il significato pratico ma anche il compito ecclesiale, cui era aggiunta la preghiera per invocare la protezione di Dio¹⁰. Così un atto devozionale personale diveniva qualcosa di comunitario, una prassi condivisa e apprezzata in modo anche ufficiale.

Senza tacere della cura non soltanto spirituale ma anche corporale della Chiesa verso i pellegrini: ogni grande itinerario di pellegrinaggio, infatti, era costellato a tappe intermedie con ostelli, locande, hospitia, xenodochia costruiti o dai monaci o dalle comunità locali.

⁸ Agostino, *De Civitate Dei*, XVIII, 51.

⁹ Così il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1667-1676.

¹⁰ Cfr. Oursel (1981): 44.

Dal punto di vista dell'azione ecclesiale, si può osservare che il pellegrinaggio agisce nella vita della Chiesa propriamente come un "sacramentale", cioè come uno strumento e un'occasione di rinsaldamento (o di recupero) del rapporto con Dio. Anzi, si può aggiungere che esso si presenta come una sorta di contenitore di molti altri "sacramentali", quali preghiere, invocazioni, benedizioni, uso di simboli e di "cose sacre".

Altre realtà evocate dal simbolo del pellegrinaggio, in quanto movimento sia fisico che spirituale, possono riguardare il superamento della situazione di peccato in cui qualcuno può trovarsi, e la conseguente tensione verso una riconciliazione o la ripresa di un'amicizia con Dio.

Ciò significa che sempre un pellegrinaggio dovrebbe essere caratterizzato anche da forme comunitarie di riconciliazione o di apertura al perdono dato e richiesto: sia per mezzo di atti e di riti durante il cammino verso il santuario nonché per la celebrazione del Sacramento della penitenza presso il santuario stesso. È questo uno dei tratti ecclesiali tipici dell'esperienza del pellegrinaggio, in particolare negli anni giubilari: sia perché la rottura della comunione con Dio e tra i fratelli di fede è di per se stesso affare (anche) ecclesiale, sia perché è la Chiesa che ha ricevuto dal Signore il potere di legare e di sciogliere (cfr. Mt 18, 18). La fame e sete di perdono che affliggono i giovani non meno che gli adulti è spesso all'origine dei loro viaggi di iniziazione: di quei viaggi cioè con i quali si vuole propiziare l'inizio di una tappa nuova e riconciliata della vita.

Perché sia esperienza autenticamente ecclesiale e contribuisca così alla crescita di una fede ecclesiale, in un pellegrinaggio cristiano tempi e luoghi devono essere esplicitamente intesi come spazi e momenti dell'appuntamento che Dio offre all'uomo per fargli dono del suo perdono e della sua amicizia, grazie alle quali è possibile vedere se stessi e gli altri sotto una luce nuova, e con una diversa capacità di relazione.

Il pellegrinaggio non dovrebbe essere inteso come pura evasione o rifiuto della forma comunitaria della fede, dei legami comunitari: dovrebbe piuttosto proporsi di crearli o comunque di scoprirli quale nuova dimensione, non estrinseca ma piuttosto costitutiva dell'atto di fede non meno che della propria esistenza.

Se la celebrazione dei sacramenti (specie della riconciliazione) rimane un obiettivo della prassi del pellegrinaggio e della pastorale di un santuario, tuttavia l'accento e la priorità vanno date all'evangelizzazione o alla catechesi, come azioni capaci di rifondare o di potenziare la fede, sottraendola alle derive soggettivistiche cui abbiamo fatto cenno più sopra. Sarà appunto un tale primato ad aiutarci ad evitare il rischio della ritualità o quello del devozionismo, assai difficili da digerire da parte dei giovani (e non solo).

Bibliografia

Arrighi, G.

(1985) *Gli uomini della distanza: esperienze pastorali del turismo*, Città Nuova, Roma.

Asolan, P.

(2011) *Perché Dio entri nel mondo*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Bauman, Z.

2000 *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2002.

Congar, Y.

(1963) *Il mistero del tempio: l'economia della presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, Borla, Torino 1963

Hervieu-Léger, D.

(2003) *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti* (Flammarion, Paris 1999 [trad. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003].

Luhmann, N.

(2002) *Einführung in die Systemtheorie*, Verlag.2002

Marion, J.-L. - Nancy, J.-L.

(2025) *Dio in quanto Dio*, Inchibboleth Edizioni, Roma.

Oursel, R.

(1981) *Pellegrini nel Medioevo*, Jaca Book, Milano.

Scarvaglieri, C.

(1999) *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio*, Paoline, Cinisello Balsamo.

Spinsanti, S.

(1983) *Psicologia del pellegrinaggio*, in L. Sartori (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Edizioni Messaggero, Padova: 114-125.