

# La Messa e il simbolico

Sul rapporto tra cristianesimo e culture

di *Carlo Prandi*

Because they cannot reach the level to which they aspire, religious language and behavior constrains religious individuals to construct ways, which obviously resort to symbolic instruments and materials because they signify what is not totally inexpressible. From an anthropological point of view, mass is a typical example of a symbolic action: its principal materials are bread and wine first used by Jesus in the Last Supper. They «signify» (with differences among the Christian Churches) the Body and the Blood of Jesus Christ. Bread and wine are not universal foods. Wine, in particular, holds different meanings (including moral ones) in the various civilizations. Hence a legitimate question about the «universality» of Christianity: universality of right and not of fact?

## 1. *Premessa*

La lettura delle liturgie cristiane e in particolare della Messa da un punto di vista storico-antropologico, deve tener conto di elementi costanti – per esempio la natura del rito (e del canone) – e di elementi variabili che dipendono dal modo con cui un’istituzione religiosa riflette storicamente sui significati «reali» (dal proprio punto di vista) e simbolici dei propri riti e dei materiali utilizzati per il loro svolgimento. La costituzione *Sacrosanctum concilium*, più nota come «Costituzione sulla Liturgia» – sulla quale ci soffermeremo al termine di questo excursus – è un esempio tipico di come la Chiesa si misuri con la storia, nell’ambito di un evento, il Concilio Vaticano II, indetto appositamente per riflettere, come diceva Giovanni XXIII, sui «segni dei tempi» e «giocare» i dati della Rivelazione con i profondi mutamenti emersi all’indomani del secondo conflitto mondiale.

Per entrare nello specifico, potremmo dire subito che da Lattanzio (III-IV sec. d.C.) in poi il termine *religio*, rimasto semanticamente vincente nella storia della cultura occidentale,<sup>1</sup> ha indicato l’insieme di relazioni che le società umane hanno instaurato, ciascuna a suo modo, tra il livello storico e il livello di metastoria, inteso come piano di potenza irraggiun-

---

<sup>1</sup> LATTANZIO, *Divinae institutiones*, IV, 28: «Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus, a relegendo». La «vittoria» dell’etimologia proposta da Lattanzio, che anche i filologi moderni ritengono meno corretta di quella di Cicerone (*religio a relegendo*), è dovuta anzitutto a motivazioni ideologiche collegate all’esigenza di autodefinizione da parte del cristianesimo che si apprestava a diventare religione dello stato.

gibile, «totalmente altro» (secondo la classica definizione di Rudolf Otto), e dunque per sua natura inesprimibile con un linguaggio e una prassi circoscritti necessariamente nella storia.

Il rapporto tra il piano storico e il piano di metastoria deve dunque trovare necessariamente un tramite che permetta agli uomini di comunicare, parlare, invocare, pregare, porsi in relazione con un livello di potenza di cui comprendere la volontà, i ruoli, le intenzioni, le forme sia di auto-identificazione comunicabile, sia di intervento nelle vicende umane, collettive e individuali. Non solo, ma anche la ricerca delle radici identitarie deve seguire percorsi narrativi, che in ambito storico-religioso prendono il nome di «miti»,<sup>2</sup> dove i linguaggi e i materiali puntano costantemente ad una trasfigurazione semantica. Insomma, per entrare *in medias res*, i linguaggi, i materiali, le gestualità, i luoghi e i tempi di cui una religione si serve per giungere all'intersezione tra storia e metastoria – lì dove si manifesta la *religio* – sono di natura essenzialmente simbolica, vale a dire che il simbolo – le forme che esso assume, il multiforme insieme dei suoi «significanti» in ambito religioso – è finalizzato ad esprimere, evocare, relazionarsi ad un quadro di «significati»: ad esso i filosofi danno il nome di «trascendenza», un «oltre» per sé non attingibile o, per dirla con U. Bianchi, un *prius* e un *supra*.<sup>3</sup> Soltanto l'esperienza mistica, forse, raggiunge tangenzialmente l'inesprimibile. Tutto il resto – tra cui spiccano le cosiddette «apparizioni mariane» – sono fenomeni rispettabili, ma culturalmente, psicologicamente, storicamente condizionati (a parte la questione della «verità», che non compete alla Storia delle religioni *qua talis*): è un dato di fatto, ad esempio, che esse si manifestino nei territori ad egemonia cattolica, ma non in contesti di tradizione protestante.

## 2. *Il problema del simbolo e la Messa*

Con questo termine designamo un concetto, un'espressione terminologica, un comportamento, un'azione, una rappresentazione aventi valori diversi da quelli che essi normalmente indicano. Quando parliamo di pensiero o di azione simbolica, ci riferiamo ad un'attività dinamica dell'ideazione e della conoscenza che determina dei rapporti tra segni e significati, secondo dimensioni che mutano da una cultura all'altra e sono storicamente suscettibili di variazioni anche all'interno di una medesima cultura.

Sotto il profilo strettamente religioso il simbolo è un termine che rappresenta almeno due ordini di fenomeni: a) in senso ampio esso è il modo tipico di rappresentazione e autorappresentazione dell'esperienza

<sup>2</sup> La letteratura sul mito è sterminata. Di utile consultazione sono: G.S. KIRK, *Il mito*, Bari 1980; A.M. SOBRERO, *Il mito*, Bergamo 1978; M. DÉTIENNE (ed), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma - Bari 1975; R. PETTAZZONI, *Verità del mito*, in R. PETTAZZONI, *Religione e società*, a cura di M. GANDINI, Bologna 1966, pp. 5-18.

<sup>3</sup> Cfr. U. BIANCHI, *Problemi di storia delle religioni*, Roma 1986<sup>2</sup>.

religiosa; b) in senso concreto sono simboli gli oggetti stessi della vita religiosa, ossia tutte le forme mitiche, cultuali, rituali in cui si esplicita ogni singola religione.

Ciò che interessa in questa sede è il secondo ordine: si possono definire ‘simbolo’ tutti i fatti, gli atti, gli elementi presenti nelle religioni, in quanto essi contengono, o significano, ‘qualcosa d’altro’ da ciò che appare immediatamente evidente. Il ‘qualcosa d’altro’ è il ‘di più’ che viene attribuito al segno, il ‘diverso’ la cui definizione dipende essenzialmente dal quadro religioso entro il quale esso è inserito. Qui si colloca la questione della Messa, la sua realtà e i significati degli elementi che la compongono, in particolare quelli che ne costituiscono il nucleo centrale.

Non v’è dubbio che il rito eucaristico celebrato da Gesù nell’Ultima Cena sia stato il punto di partenza e la norma fondamentale – l’evento fondativo – su cui si è formata la liturgia e l’asse teologico cristiano. E ciò spiega la sostanziale uniformità di disciplina che, in rapporto all’Eucaristia, si constata alla distanza di un secolo in tutte le principali comunità cristiane e che trova il suo massimo esponente in san Giustino (metà del I sec. d.C.). Gli evangelisti avevano compreso la capitale importanza del rito compiuto da Gesù e da lui comandato agli apostoli. Ai Sinottici si affianca san Paolo (che riceve la lezione di Pietro):

*Mt.* 26, 26-29: «E mentre essi mangiavano, Gesù, avendo preso del pane e avendolo benedetto, lo spezzò e, avendolo dato ai discepoli, disse: ‘Prendete e mangiate, questo è il mio Corpo’. E avendo preso il calice e reso grazie, lo diede loro dicendo: ‘Bebetene tutti, poiché questo è il mio Sangue dell’Alleanza, che è sparso per molti a remissione dei peccati. Dico a voi, non berrò ormai di questo frutto della vite sino a quel giorno in cui lo berrò con voi nel regno del Padre mio’».

*Mc.* 14, 22-25: «E mentre essi mangiavano, avendo preso del pane, avendolo benedetto, lo spezzò e lo diede loro e disse: ‘Prendete: questo è il mio Corpo’. E avendo preso il calice, lo diede loro e tutti ne bevvero. E disse loro: ‘Questo è il mio Sangue dell’Alleanza, che è sparso per molti. In verità vi dico che non berrò del frutto della vite sino a quel giorno, quando lo berrò nuovo nel regno di Dio’».

*Lc.* 22, 15-20: «E disse loro: ‘Desiderai ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi avanti la mia passione, perché vi dico che non la mangerò più sino a quando non sia compiuta nel regno di Dio’. Poi prese una coppa, rese grazie e disse: ‘Prendete questo e dividetelo fra voi, perché vi dico: non berrò più ormai del frutto della vite finché non sia venuto il regno di Dio’. E avendo preso del pane e reso grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: ‘Questo è il mio Corpo, dato per voi. Fate questo in memoria di me’. E il calice parimenti dopo cena, dicendo: ‘Questo calice è il nuovo Patto nel mio Sangue, che è sparso per voi’».

*I Cor.* 11, 24-26: «Avendo preso del pane lo spezzò e disse: ‘Questo è il mio Corpo dato per voi’. E il calice parimenti dopo la cena, dicendo: ‘Questo calice è il nuovo Patto nel mio Sangue; fate questo tutte le volte

che voi lo berrete in mia memoria, poiché ogni volta che mangiate questo pane e bevete questo calice, annunciate la morte del Signore, fintanto che egli venga'». Come scrive O. Cullmann:

«L'ultimo banchetto di Gesù storico costituisce in effetti l'origine di tutte le assemblee eucaristiche, poiché questo è il motivo per il quale i discepoli si riunirono dopo Pasqua per i banchetti nei quali Cristo apparve loro».<sup>4</sup>

Ora, la valenza teologica della Messa si instaurò quando la cena comune venne separata dall'Eucarestia e, sull'esempio lasciato da Gesù nell'Ultima Cena, i riti fondamentali vennero ad essere tre: a) l'offerta del pane e, separatamente, del vino; b) la consacrazione preceduta dalla preghiera di ringraziamento basata su formulari giudaici usati dopo i pasti, poi sostituita da una di carattere cristologico, secondo quanto rilevato dalla *Didaché*; 3) la comunione prima del pane eucaristico, seguita da quella del vino.

La Messa è dunque un rito che si richiama ad un evento storico – il sacrificio cruento di un dio – assunto come «mito» fondativo. Abbiamo impiegato più volte la parola 'rito'. Occorre darne una definizione sulla base dei seguenti tratti costitutivi che lo caratterizzano:

- a) è una pratica periodica a carattere pubblico, soggetta a regole precise e inderogabili;
- b) conduce l'uomo/la società a prendere coscienza di sé in un ordine che sta al di fuori di quello quotidiano e al di sopra di esso;
- c) è ripetitivo nei suoi ritmi;
- d) è fondatore per natura: non v'è dubbio, nel caso specifico, che la Messa è un atto collettivo di fondazione e di ri-fondazione della vicenda cristiana;
- e) il rito religioso sospende il tempo ordinario e immette la comunità partecipante in un ordine cosmico che è centrale per il quadro religioso che lo ha elaborato: è il caso della Messa.

Il rito religioso è principalmente un atto di adorazione, un momento di espressione di un «Tutto» a livello comunitario, un atto di culto che ha una sua direzione intenzionale metaempirica e, in quanto tale, è capace di unificare in maniera profonda l'esperienza del reale. È direttamente o indirettamente un «rivolgersi all'Altro» o almeno un sentire condiviso, mediante l'azione comunitaria, che trascende il mondo stesso.

Può essere utile riproporre la distinzione compiuta da É. Durkheim tra: 1) riti «negativi» (tabù, asceti, digiuno); 2) riti «positivi» (offerta, comunione, preghiera); 3) riti «espiatori» (espiazione, propiziazione). Nella tripartizione durkheimiana non compare il sacrificio, forse perché il sociologo francese ne ha colto la polivalenza e dunque la possibilità che esso appartenga all'una o all'altra delle partizioni (in particolare la terza).

<sup>4</sup> O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel 1948, p. 16. Cfr. anche B. STEUART, *Lineamenti di storia della liturgia cristiana*, Brescia 1957; M. RIGHETTI - LA MESSA, *Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II*, Milano 1966<sup>3</sup>.

### 3. *I «materiali» simbolici della Messa*

Come ha scritto J. Vidal nel suo prestigioso *Dictionnaire des religions*:<sup>5</sup> «Il simbolo è una strada che conduce al senso nascosto dell'uomo. Essendo bipolare, esso coniuga il visibile e l'invisibile, il presente e il remoto. Il simbolo religioso obbliga ad un apprendistato dell'aldilà». La liturgia della Messa implica la presenza di due materiali essenziali: il pane e il vino. Con essi e per mezzo di essi si coniuga il visibile con l'invisibile. Ciò che il credente venera e incorpora è «altro» rispetto a ciò che vede e tocca: nell'atto della Comunione si realizza una forma di «teofagia» che ha un significato religioso autentico per il credente se e nella misura in cui si è realizzata una radicale transignificazione del pane e del vino nel momento della consacrazione. Lasciamo da parte il *gap* teologico che separa i cattolici dai luterani/calvinisti/zwingliani sul concetto di «presenza reale» e sulle modalità (non identiche nello stesso campo riformato) con le quali essa si manifesta. Certo è che il pane e il vino subiscono nel corso della Messa o della Santa Cena una metamorfosi di straordinaria efficacia simbolica.

Ma perché si tratta proprio di pane e di vino? Anzitutto una notazione storico-antropologica: ogni discorso religioso, ogni trattazione teologica che faccia riferimento all'Eucarestia ha un senso se e nella misura in cui ancora il pane e il vino a culture in cui questi elementi costituiscono fattori quotidiani ed essenziali dell'alimentazione. L'acqua, ad esempio, è di tale universalità come sorgente di vita che non c'è complesso religioso che non l'abbia fatta rientrare nel proprio sistema simbolico. L'acqua è origine e veicolo di ogni forma di vita, è mezzo di purificazione, strumento di rigenerazione, è l'elemento primordiale. Dei due racconti della creazione presenti nel libro della *Genesi*, il primo accenna ad una «superficie dell'oceano» come se fosse addirittura preesistente, su cui aleggia «lo spirito di Elohim».

Ma il pane e il vino non hanno la stessa universalità geografica e culturale, appartengono a contesti storico-culturali più limitati, in particolare all'area mediterranea, dove il pane è il simbolo essenziale del nutrimento delle società che vi risiedono. Se è vero che l'uomo «non vive di solo pane» – la testimonianza evangelica risente ovviamente del contesto in cui la frase viene pronunciata – questo è pure il nome che si dà al suo nutrimento spirituale, assunto dal Cristo eucaristico 'pane della vita'. È il pane sacro della vita eterna di cui parla la liturgia: «Beati, scrive Clemente Alessandrino, coloro che nutrono gli affamati di giustizia con la distribuzione del Pane». I «pani delle offerte» degli Ebrei non avevano un significato diverso e il pane azzimo, di cui è composta l'ostia, rappresenta ad un tempo la sofferenza della privazione e la memoria delle origini. È tradizione che *Beith-el*, la *Casa di Dio*, la pietra eretta da Giacobbe, sia

<sup>5</sup> J. VIDAL, *Dictionnaire des religions*, 1984; trad. it. Milano 2007.

divenuta *Beith-lehem*, la *casa del pane*, Betlemme. La casa di pietra è trasformata in pane, cioè nella presenza simbolica di Dio: ad un tempo presenza reale e nutrimento spirituale. Il pane, sotto le specie eucaristiche, si ricollega tradizionalmente alla vita attiva e il vino alla vita contemplativa: tale aspetto si può accostare, osserva il grande pensatore religioso svizzero Frithjof Schuon, al fatto che il miracolo del pane (la sua moltiplicazione) è di ordine quantitativo, mentre il miracolo del vino (alle nozze di Cana) è di ordine qualitativo.

Quanto al vino, nella storia delle culture mediterranee esso è generalmente associato al sangue, tanto per il colore quanto per il carattere d'essenza della pianta, e perciò è la bevanda di vita o d'immortalità. Specialmente nelle tradizioni di origine semitica, il sangue è il simbolo della conoscenza e dell'iniziazione, in virtù dell'ebbrezza che provoca (un aspetto che, al contrario, starà alla base del suo rigoroso divieto in ambito islamico). Nell'antica Grecia il vino si sostituiva al sangue di Dioniso e rappresentava la bevanda dell'immortalità. Con il vino, che reca gioia, Dioniso inebriava i suoi fedeli: il vino – sangue della vigna, nel quale si pensava che il fuoco si unisse al principio umido e che si riteneva esercitasse sull'anima effetti a volte esaltanti, a volte terrificanti – si prestava a rappresentare l'elemento divino, la cui manifestazione, secondo le culture antiche, si riscontrava nello sbocciare della vita vegetativa.

Nella tradizione biblica il vino è innanzitutto segno e simbolo di gioia (*Salmi*, 104-15; *Qohelet*, 9, 7) e in generale di tutti doni che Dio fa agli uomini (*Gen.* 27, 28). Poiché il vino, nelle religioni delle civiltà limitrofe, è la bevanda degli dei (*Deuter.* 32, 37-8), si comprende che anche Israele gli abbia riconosciuto un valore sacro. Il vino svolge la sua funzione nei sacrifici (*Es.* 29, 40) dove è assai utilizzata la nozione di alimento divino. Il vino, portatore di ebbrezza, è anche il simbolo dello smarrimento con cui Dio punisce gli uomini e le nazioni infedeli e ribelli (*Ger.* 25, 15 s., 27 s.). Gesù, convocando la Cena, esprime, come abbiamo visto nei Sinottici, un altro simbolismo: il suo sangue è quello dell'Alleanza. In ciò si rifà al sacrificio dell'Alleanza descritto in *Es.* 24, 8: «Mosè prese il sangue e lo versò sul popolo e disse: 'Ecco il sangue dell'Alleanza'». Nell'Ultima Cena, Gesù assimila il vino al proprio sangue che verrà versato poco dopo: il vino è il materiale che permette l'intersezione tra il visibile e l'invisibile, tra storia e metastoria, per il tramite di un atto sacrificale che legittima e realizza la metafora.

In realtà nei Vangeli vi è tutto un percorso in cui il tema del vino come simbolo e premonizione è presente. Questa presenza è particolarmente marcata in *Giovanni*. Gesù infatti inaugura in *Giov.* 2, 1-10 la stagione dei miracoli con la trasformazione dell'acqua in vino alle Nozze di Cana («Questo, a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù ...»). In *Mt.* 20, 1-16 la vite diventa l'oggetto della celebre parabola dei vignaioli. Ma torniamo a *Giovanni*, dove si trova, rispetto agli altri vangeli, il più alto numero di autodefinizioni di Gesù:

- 4,25: «Gli dice la donna: ‘So che deve venire il Messia’. Le dice Gesù: ‘Lo sono io che ti parlo’».
- 6,51: «Io sono il pane vivente ...».
- 8,12: «Io sono la luce del mondo ...».
- 9,7: «Sono luce del mondo ...».
- 10,7 10,9: «Io sono la porta ...».
- 10,14: «Io sono il buon pastore ...».
- 10,36: «Io sono il Figlio di Dio ...».
- 11,25: «Io sono la resurrezione e la vita ...».
- 14,6: «Io sono la via, la verità e la vita ...».
- 15,1: «Io sono la vera vite ...».
- 15,5: «Io sono la vite e voi siete i tralci ...».

Tra le 11 autodefinizioni di Gesù presenti in Giovanni, mentre una fa riferimento al pane, due sono quelle che fanno riferimento alla vite. Si tratta dunque di un tema prediletto per l'autore da cui prende il nome il IV Vangelo se anche nell'*Apocalisse* compare, tra le visioni, la vendemmia come metafora del giudizio divino:

«Allora un altro angelo uscì dal tempio che è nel cielo, tenendo anch'egli una falce affilata. Un altro angelo, che ha potere sul fuoco, venne dall'altare e gridò a gran voce a quello che aveva la falce affilata: ‘Getta la tua falce e vendemmia i grappoli della vigna della terra, perché le sue uve sono mature’. L'angelo lanciò la sua falce sulla terra, vendemmiò la vigna della terra e rovesciò l'uva nel grande tino dell'ira di Dio. Il tino fu pigiato fuori della città e dal tino uscì sangue fino al morso dei cavalli, per una distanza di 1600 stadi» (14, 17-20).

Ancora una volta la relazione vino-sangue si condensa in un nucleo che rimanda alle parole di Gesù e al sacrificio cruento sulla Croce, in cui il circuito che si stringe tra il materiale simbolicamente transignificato e l'uccisione della vittima hanno senso, per il credente, soltanto nell'ottica della Pasqua. Paolo ne è perfettamente consapevole quando lancia la sua scommessa provocatoria in I *Cor.* 15, 14: «Se poi Cristo non è risuscitato ... è pure vana la nostra fede». Ora, la provocazione è palese: è la Resurrezione che legittima la fede, oppure è dalla fede che scaturisce la verità della Resurrezione? Su questo dilemma si regge la legittimità teologica di tutto l'impianto cristiano ed è pure evidente che, in sintesi, è nell'assunzione della seconda ipotesi a criterio di verità per l'inverificabilità della prima, che si può racchiudere il processo di secolarizzazione che caratterizza l'Occidente da oltre due secoli a questa parte. In subordine si può affermare che le teorie di René Girard – prive come sono di un qualsiasi supporto etnologico-storico, fondato su ricerche comparate e che si riassumono nell'idea che presso le non ben identificate «religioni arcaiche» il sacro e il religioso fossero il risultato di meccanismi «mimetici» in cui la violenza di tutti contro tutti raggiungeva la sua risoluzione culturale (grazie ad un sistema di divieti e sacrifici originari) nella demonizzazione e successiva divinizzazione delle vittime predestinate<sup>6</sup> – trovano meno

<sup>6</sup> R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980; dello stesso autore, *Il capro espiatorio*, Milano 1987 e *Violenza e religione. Causa o effetto?*, Milano 2011.

che mai nella vicenda del Gesù storico la loro conferma. Tra l'altro, tra i fondatori di religioni dell'epoca «assiale» (Karl Jaspers), non ve n'è uno che abbia subito una sorte analoga a quella del Cristo. Non v'è dunque altra via, se si esclude quella che parte dal Gesù della fede (vale a dire l'ermeneutica teologica), se non lo studio storico-religioso dell'ambiente di Gesù e delle motivazioni giuridico-religiose che portarono alla sua uccisione. In questo senso, e soltanto in questo, non v'è dubbio che la vicenda cristiana nasce dal sacrificio cruento del «fondatore» (che al più potrebbe essere assunto, in sede storica, a capro espiatorio delle frustrazioni di un popolo sottoposto ad un dominio straniero che non gli lascia altra via d'uscita se non l'attesa di un messia liberatore).

#### 4. *Sulla universalità di un complesso simbolico*

Il cristianesimo è un annuncio che, essendo rivolto *ad hominem*, per sua natura e vocazione è, da un punto di vista storico-religioso, di tipo universale. Nelle Scritture assunte come rivelate vi sono almeno due richiami espliciti al suo carattere tipico: *Mt.* 28, 19: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli»; *Atti* 1, 8: «Mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra». La proiezione paolina ne è la prima esplicita testimonianza, seguita dalla diaspora di discepoli e convertiti nel contesto mediterraneo, di Roma e dell'Impero. Ma occorre tener presente che l'originaria diaspora missionaria cristiana avvenne in contesti a dominante cultura ellenistica.

Il problema del passaggio dall'universalità di principio all'universalità di fatto si porrà in una fase storica successiva: quella che segue l'impresa di Cristoforo Colombo e dà avvio all'espansione dell'Europa fuori dai propri confini nel corso delle imprese commerciali e di conquista che caratterizzano l'età moderna. Non v'è dubbio che per un lungo periodo, sino al XX secolo, i metodi missionari – fatti salvi l'ansia profonda di diffondere il messaggio evangelico, nonché il grande impegno perseguito talora sino al martirio, che hanno caratterizzato la storia dell'espansione cristiana nelle terre d'oltremare – non hanno in gran parte seguito le modalità di sviluppo delle comunità cristiane dei primi secoli, specialmente là dove, come presso le culture andine, fu messa in atto una strategia sistematica di estirpazione dell'«idolatria».<sup>7</sup> Una conseguenza da non sottovalutare nella diffusione presso le culture più diverse fu pure l'imposizione nelle liturgie, in particolare nella Messa, di materiali sconosciuti, o con altre valenze, in quei contesti e dunque non fruibili per quella trasfigurazione simbolica che essi dovevano trasmettere. Come utilizzare, ad esempio, il

<sup>7</sup> Cfr. P. DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*, Lima 1971; «Arrachés au diable». *L'évangélisation de l'Amérique espagnole*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», num. monografico, 77 (1992).



vino presso culture che lo ignoravano o che davano significati del tutto diversi, se non negativi, alle bevande alcoliche (si pensi all'impermeabilità dell'Islam di fronte a qualsiasi iniziativa missionaria di provenienza cristiana)? Che senso poteva (o può) avere per tali culture la frase : «Questo è il mio Sangue»? Appare evidente come qui sia in gioco l'universalità del cristianesimo intesa come capacità, non astrattamente intesa, di penetrare una cultura rispettando i parametri ideologici e simbolici da essa accumulati nel corso della sua storia.

La domanda è: «Per quale motivo esistono tuttora territori e culture che appaiono impermeabili o scarsamente disponibili ad accogliere il messaggio cristiano?». La complessa problematica della conversione o, al contrario, il rifiuto di un'ideologia religiosa collegate in entrambi i casi alla presenza di una dominazione straniera, vanno al di là del puro squilibrio tra i quadri simbolici tradizionali e quelli portati dall'esterno. Su questi temi si è soffermato, lo storico delle religioni V. Lanternari che ha cercato di cogliere, in particolare a livello etnologico, i meccanismi della conversione:

«Mentre secondo una visuale teologica – egli scrive – il protagonista delle conversioni è il cristianesimo, in quanto esso salva comunque e da solo, dal punto di vista storico-sociologico, vera protagonista e causa di questo complicato processo, di cui la conversione è soltanto in aspetto, appare la società industriale europea. Al di qua di un cristianesimo che salva si tratta, per il sociologo e storico, di un'organizzazione sociale ed economica, cioè la Chiesa con i vari portati della società mercantile, tecnica, burocratica, industriale europea. Il cristianesimo in tali condizioni è accettato o scelto strumentalmente. La comunità non-cristiana, prima o invece di attendere la salvezza cristiana, spera di ottenere la ricchezza degli europei, o almeno la fine di quelle miserie che furono messe in evidenza proprio dall'incontro con i bianchi».<sup>8</sup>

Pur lasciando da parte, non essendo oggetto di questa relazione, un tema cruciale mai posto a fuoco dalla teologia nelle sue derivazioni missionologiche, rimane ugualmente aperto il problema della compatibilità tra gli universi simbolici soprattutto in rapporto a culture *con* o *senza* scrittura (con le prime delle quali è noto che la predicazione missionaria ebbe esiti pressoché fallimentari). La questione, ad esempio, dei «riti malabarici»<sup>9</sup>

<sup>8</sup> V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, Bari 1967, p. 272.

<sup>9</sup> La controversia sui Riti Malabarici fu una disputa sviluppatasi agli inizi del XVII secolo. L'espressione trae origine dalla regione indiana del Malabar, in cui allora era presente un'importante missione dei Gesuiti. Tale disputa nacque in occasione del viaggio in India del missionario gesuita Roberto de Nobili, compiuto nel 1604. Una volta stabilitosi in quella regione egli tentò di porre fine alla consuetudine dei missionari già in loco di impedire il ricorso a pratiche e usanze locali di antica tradizione consistenti sia nell'uso di alcuni segni distintivi delle caste, sia nel ricorso a particolari abluzioni rituali (che presero il nome di «riti malabarici»). Nonostante la sua iniziativa avesse portato ad un consistente aumento delle conversioni, la questione fu portata a Roma e, se in un primo tempo Gregorio XV, visti i risultati, fu ad essa favorevole e nel 1623 si pronunciò a suo favore, all'inizio del secolo successivo l'opposizione dei Cappuccini si concretizzò nella stesura di 36 tesi contrarie ai riti malabarici. Una prima condanna fu pronunciata nel 1704 dal legato papale Carlo Tommaso Maillard de Tournon mentre si recava in Cina, finché nel 1744 Benedetto XIV fece stendere 16 norme a cui i missionari dovevano attenersi nelle loro attività di apostolato. Tra queste figurava l'obbligo di far assumere ai neofiti nomi di battesimo dei santi cristiani e di vietare l'uso dei segni distintivi delle

non appare forse, da questo punto di vista, un segnale d'allarme tuttora non valutato, in sede teologica, nella sua giusta misura?

Ora, la *Sacrosanctum Concilium* rivolge a questo specifico tema un'attenzione particolare, frutto certamente delle sollecitazioni degli episcopati provenienti dalle «terre di missione». Mi astengo da analisi teologiche, non di mia competenza, ma alcune parti della *Costituzione sulla Liturgia* si esprimono con indubbia chiarezza. Ai paragrafi 37-38 si legge che

«tutto ciò che nei costumi dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni o ad errori, la Chiesa lo considera con benevolenza e, se possibile, lo conserva inalterato e a volte lo ammette perfino nella liturgia. [Dunque] si lasci posto alle legittime diversità ed ai legittimi adattamenti ai vari gruppi etnici, regioni, popoli, soprattutto nelle Missioni».

E al paragrafo 65:

«Sia consentito nei luoghi di Missione accogliere, accanto agli elementi propri della tradizione cristiana, anche elementi dell'iniziazione in uso presso ogni popolo, nella misura in cui possono essere adattati al rito cristiano».

Si tratta di un lungo cammino – di cui il testo conciliare pone in evidenza più le prospettive auspicabili che non i risultati storicamente acquisiti – irto di difficoltà e del quale si colgono assai rari precedenti storici,<sup>10</sup> dove riflessione teologica, analisi antropologica, adeguate conoscenze storico-religiose (non inquinate da tendenze apologetiche) e prassi pastorale non possono non procedere intersecando in senso costruttivo le rispettive competenze.

---

caste. L'abrogazione delle norme di Benedetto XIV dovette attendere tre secoli, quando un decreto di Pio XII del 1940 lasciò libero il ricorso ai riti malabarici. Ugual sorte subì l'inclusione da parte dei gesuiti in Cina del «culto degli antenati», tipica espressione della religiosità di quel popolo, nei riti cattolici. Il divieto di tale culto (di cui si temeva che gli antenati fossero equiparati ai santi cattolici) fu pronunciato nello stesso periodo della proibizione dei riti malabarici e venne abrogato dalla Santa Sede nel 1919.

<sup>10</sup> Per un approccio alle questioni interculturali collegate all'evangelizzazione missionaria e alla capacità delle culture autoctone di esprimere all'interno della propria tradizione gli elementi cardinali del quadro teologico-concettuale-simbolico cristiano, cfr. *Per una teologia africana. Ibadan: Incontro dei teologi africani*, Milano 1973; N. GASBARRO (ed), *Le culture dei missionari*, Roma 2009; *Le missioni e le religioni non cristiane* (Atti della Quinta Settimana di Studi Missionari, Milano 14-18 settembre 1964), Milano 1965; *Per una teologia negra*, in «Sacra Doctrina», numero monografico, 71 (1973). Si veda pure, per valutare le nuove prospettive dell'evangelizzazione cristiana nell'ottica del Concilio Vaticano II, il Decreto *Ad gentes*.