



Nuova Umanità
XXX (2008/6) 180, pp. 637-670

ROBERTO DE NOBILI E L'INDUISMO: IL SUO APPROCCIO TEOLOGICO

1. PREMESSA *

Il presente studio si colloca come continuazione del lavoro introduttivo dal titolo *Roberto De Nobili e l'adattamento. Aspetti socio-culturali: intuizioni e limiti*¹.

La finalità di queste pagine è una presentazione più specifica del pensiero del gesuita italiano nei confronti delle religioni vediche² del sud India, nelle quali egli si trovò immerso fin dal suo arrivo a Madurai nel 1606. L'approccio che qui interessa è quello teo-

* Tutte le traduzioni di testi in inglese qui riportate sono state realizzate dall'Autore.

¹ R. Catalano, *Roberto De Nobili e l'adattamento. Aspetti socio-culturali: intuizioni e limiti*, in «Nuova Umanità», XXIX, 172-173 (2007/4-5), pp. 559-581.

² Parlo di “religioni vediche” perché l’induismo come tale non esisteva ancora. Il termine induismo, sia pure di radici persiane, si affermò definitivamente con lo studio degli indologi europei a partire dagli ultimi decenni del XVIII secolo e, soprattutto, nel primo ventennio del secolo successivo. Esiste, come noto, un grande dibattito sulla categoria “induismo”, che rappresenta, di fatto, l’etichetta che studiosi occidentali hanno imposto appunto alle religioni vediche. Il fenomeno è parte della più ampia problematica che va sotto il nome di *Orientalismo*, provocata dal famoso libro di Said negli anni ’80. Da allora si è acceso un dibattito stimolante, a volte anche aspro e polemico, ma senza dubbio assai interessante. Di notevole equilibrio e profondità è il recente volume A.N. Terrin, *L’Oriente e noi. Orientalismo e postmoderno*, Morcelliana, Brescia 2007. Potrebbe essere, inoltre, interessante per un approfondimento del problema specifico riguardo al dibattito attorno all’induismo D.N. Lorenzen, *Who invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Yoda Press, New Delhi 2006.

logico, con riflessi di carattere filosofico. Ne emerge un De Nobili piuttosto inatteso, ma pur sempre “scomodo”. Quello che, infatti, appare indubbio, come visto nell'articolo precedente, è che De Nobili è stato e resta un uomo e un profeta controverso e lo è ancora di più quando lo si approfondisce sotto la prospettiva teologica.

Emergono, infatti, due aspetti apparentemente contrastanti.

Da una parte abbiamo l'uomo dell'*adattamento* che, distinguendo fra religione e cultura, riesce a vivere come “brahmino” fra i brahmini: parla perfettamente la lingua tamil, conosce il sanscrito e le scritture vediche e segue tutte le abitudini di vita tipiche della casta più elevata del sistema sociale indiano, i “sapienti”, con i quali instaura un rapporto perché, ne è convinto, possono arrivare a capire la vera fede.

Dall'altra, ci troviamo di fronte un pensatore teologicamente critico nei confronti delle stesse religioni, soprattutto di alcune delle loro espressioni e delle loro credenze fondamentali. La sua critica, razionale ed apologetica, mira proprio a dimostrare la superiorità del cristianesimo, sia pure con toni gentili e metodologie, come vedremo, adatte ed accettabili per i suoi interlocutori.

L'analisi si realizza alla luce di suoi trattati, scritti in lingua tamil, in particolare *L'Indagine sul significato di Dio*, e degli studi critici pubblicati negli ultimi anni da Anand Amaladass e Francis X. Clooney.

2. DE NOBILI NEL SUO CONTESTO

È necessario tener conto che De Nobili era, e sempre restò, uomo del suo tempo con una formazione filosofico-teologica di chiara base tomista e un pensatore cattolico romano della controriforma: è figlio del Concilio di Trento e della rielaborazione del cristianesimo da esso operata.

Il suo “adattarsi” alla cultura e ai costumi sociali dell'ambiente in cui si trova, se approfondito, «dà l'impressione di essere una questione di apparenze». Il fine è, di fatto, «la presentazione

della verità chiara e immutabile, enunciata dalla Chiesa Romana della controriforma, “travestita” in parole e immagini che fossero accettabili agli indù»³.

In questa prospettiva, De Nobili sembrerebbe caratterizzato da due posizioni apparentemente contrastanti: da un lato una notevole rigidità, tipica del suo tempo, che vedeva il cristianesimo superiore a tutte le religioni, di fatto l'unica vera religione, e dall'altro una grande flessibilità, strumentale all'annuncio evangelico e alla salvezza delle anime, che gli permette di adattare la sua vita ad una cultura assolutamente aliena.

Entrambe tali prospettive restano vere e convivono nell'anima, nella mente e nella vita del gesuita italiano. La sua grandezza sta proprio nell'essere stato capace di porsi alla congiunzione di queste due posizioni apparentemente inconciliabili: profondamente radicata nel suo tempo la prima e terribilmente profetica la seconda.

2.1 *De Nobili e i gesuiti*

Quanto appena descritto, come detto, ha le sue radici nel contesto in cui De Nobili matura, all'interno della Società di Gesù. Non è un caposcuola e non propone teorie completamente nuove. Esaminiamo, quindi, i vari contesti in cui De Nobili vive ed opera.

2.1.1. Alessandro Valignano e la scuola dell'adattamento

Sappiamo, infatti, che egli fa parte di quella scuola unica, e per molti versi irripetibile che, sotto l'ispirazione di Alessandro Valignano, produsse, in Asia, figure uniche come Ricci in Cina, Alessandro di Rodi in Vietnam, Desiderio Ippolito in Tibet, e altri⁴.

³ F.X. Clooney, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto De Nobili*, in R.O. Costa, *One faith in many cultures*, Maryknoll, Orbis 1988, p. 25.

⁴ Non si possono ignorare, infatti, i gesuiti che contemporaneamente lavoravano nel contesto dell'America Latina secondo le stesse linee guida, in particolare José Acosta in Perù.

Valignano, capostipite della scuola del cosiddetto “adattamento” e ancora di più di quella strategia missionaria che mirava alla testa delle società in cui i gesuiti operavano per arrivare poi “dall’alto verso il basso” alle popolazioni locali, aveva scritto il *Catechismo per la Chiesa giapponese* (1580). Tale catechismo, sotto forma di conferenze, mira a dimostrare senza compromessi la verità della fede cristiana e lo fa partendo da due premesse: la natura universale della conoscenza umana e la critica delle sette religiose giapponesi e delle loro credenze e abitudini, soprattutto l’idolatria. D’altra parte, anche Ricci, nel suo *Il vero significato del Signore del Cielo*, mostra la stessa sicurezza nell’universale capacità razionale dell’uomo che condurrà alle giuste conclusioni: la fede cristiana.

Sebbene si notino delle differenze fra i tre, non si può non ammettere una grande somiglianza che non lascia dubbi sulla comune matrice di approccio. Sia Valignano che Ricci e De Nobili esprimono il loro pensiero non in stile aggressivo; anzi, sia Ricci che De Nobili ricorrono alla forma dialogica, tipica delle culture orientali, fra il maestro e lo studente.

Grazie alla conoscenza delle lingue locali, fanno ampio uso di terminologia e di immagini tratte dalle culture e dalle forme di religiosità con le quali si trovano in contatto, per veicolare le verità della fede cristiana. Tutti e tre fondano le loro argomentazioni sulla razionalità tomista e cercano di dimostrare le verità del cristianesimo, certi che, essendo la vera conoscenza un valore universale, non potrà non essere risvegliata nell’interlocutore che, perché sapiente, si renderà conto della verità e la seguirà.

De Nobili, quindi, «ha molto in comune con i gesuiti predecessori fuori dell’India e, come loro, attinge ampiamente a Tommaso d’Aquino. Si distingue per il suo stile particolare, per il suo straordinario impegno nel Sud India e per la capacità di adattare il messaggio e di presentarsi come messaggero adatto alle caratteristiche specifiche del contesto indù»⁵.

⁵ A. Amaladass - F.X. Clooney, *Preaching wisdom to the wise*, Sathya Nilayam Publications, Chennai 2005, p. 25.

2.1.2. Gesuiti in India

De Nobili non è l'unico fra i gesuiti del suo tempo, in India⁶, ad aver approfondito la conoscenza delle lingue locali e aver cercato una comprensione sia della cultura che delle religioni vediche. Altri lo avevano fatto prima di lui e alcuni lo hanno realizzato nello stesso periodo storico, sempre in vista, sia gli uni che gli altri, di una prospettiva apologetica.

Lo stesso Gonçalo Fernandes, che ingaggiò la lunga e nota controversia con De Nobili, aveva raccolto una mole notevole di materiale che gli aveva permesso di scrivere il *Tratado do P. Gonçalo Fernandes Trancoso Sobre O Hinduismo*, un testo assai interessante sulla vita e le pratiche brahminiche.

Due elementi distinguono Fernandes da De Nobili. Da una parte il fatto che il materiale era raccolto da altri e non dall'autore personalmente. Mancava, dunque, un contatto e un'esperienza diretta delle problematiche e degli aspetti descritti, anche se con esposizione encyclopedica. Inoltre, e qui stava il punto del disaccordo fra i due, per Fernandes non era possibile la distinzione fra cultura e religione, sulla quale De Nobili costruiva tutta la sua posizione a giustificazione delle sue scelte di vita secondo lo stile brahminico e ammetteva che i nuovi convertiti mantenessero, almeno per un tempo, costumi sociali delle religioni vediche.

Un altro gesuita che aveva approfondito le forme di religiosità locali del sud India, raggiungendo conclusioni non distanti dal De Nobili, era Diego Gonsalves, che in una storia del sud India tenta uno studio combinato di aspetti teologici e storico-sociali. La conclusione dell'opera verte sulla questione della distinzione fra la «vera e la falsa religione» e sulla ragione come strumento

⁶ Esiste una buona letteratura in merito alla presenza dei gesuiti in India nel periodo in questione. Una sintesi ben documentata ed equilibrata, oltre che di agile lettura, è quella dello storico della Società in India, John Correia-Afonso SJ, che offre anche un'ottima bibliografia: J. Correia-Afonso SJ, *The Jesuits in India 1542-1773*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand Gujarat 1997.

capace di dirci che solo uno è il vero Dio e quindi solo una è la vera fede: quella cristiana.

Un testo guida per i missionari era, senza dubbio, il *Livro da Seita Dos Indios Orientais*, che Jacobo Fenicio aveva scritto negli anni in cui De Nobili arrivava a Madurai. Si trattava di un trattato encyclopedico di credenze e costumi locali, oltre che di presentazione di diverse forme della divinità. Ciò che emerge con chiarezza è il ruolo della ragione come parametro universale per arrivare alla verità su Dio e sulla religione.

«Ciò che queste sette dicono di Dio è ripugnante alla ragione universale che tutti abbiamo. La ragione universale (che nel Malabar gli indù chiamano Logica) è un fuoco, una guida che Dio ci ha dato. Questi Gentili dovrebbero esaminare se ciò che le loro superstizioni affermano riguardo ai loro dei sia o meno secondo la regola razionale della loro mente. Se lo è, allora essa è buona e secondo Dio, perché la regola viene da Dio; ma se non è secondo tale regola, allora essa non viene da Dio. La giusta ragione del nostro raziocinio dice che c'è un solo Dio e che egli è spirito immenso ed infinito senza origine (altro che se stesso). Egli è la causa prima di tutto ciò che esiste e non ha nessuno nè superiore nè uguale a lui. È immortale, onnisciente, onnipotente, bontà e verità supreme (...) incapace di peccato. (...) Queste sette invece affermano che ci sono tre dei: Iśvara, Viśnu e Brahma. Essi sono corporei, finiti e limitati ad un luogo particolare. Ammettono il loro inizio e la loro fine e confessano che sono ignoranti, peccatori, bugiardi, ubriaconi, lussuriosi e sfortunati. Tutto questo è contrario a ciò che la comprensione ci detta riguardo all'essere di Dio. È chiaro che non possono essere dei. Quindi, non possono essere adorati e non si possono fare loro sacrifici. Infine, una setta che afferma tale tipo di cose è falsa e non da Dio»⁷.

Come vedremo queste posizioni sono fondamentalmente quelle di De Nobili. Sul loro sfondo, tuttavia, è possibile cogliere meglio alcuni aspetti caratteristici di De Nobili e la loro portata.

⁷ Dal manoscritto del *Livro*, pp. 268-270, in A. Amaladass - F. X. Clooney, *Preaching wisdom to the wise*, cit., pp. 29-30.

2.1.3. L'originalità di De Nobili

De Nobili, sebbene fosse «la Stella in Oriente» come Saulière lo definisce nella sua biografia, non è, dunque, un fenomeno isolato, ma s'inserisce in un firmamento preciso, sia all'interno della missione dei gesuiti in India, sia in quello più ampio della scuola di Valignano in Asia. Quello che lo distingue e lo fa un apostolo unico nel suo genere è, come dice A. Amaladass, il desiderio di «diventare come la gente attorno a lui in modo da poter comunicare le verità che era necessario conoscere e che sarebbero sicuramente state accolte, se partecipate nel giusto modo»⁸.

Proprio per questo motivo, le opere di De Nobili, a differenza di quelle dei gesuiti suoi contemporanei, non erano dirette ad europei in genere o a missionari, ma alla popolazione locale, in particolare agli intellettuali. Egli desiderava, infatti, arrivare a convincere i seguaci delle religioni vediche della verità dell'unico Dio e della religione cristiana. Doveva quindi rivolgersi a loro e, soprattutto, a quelli che egli pensava potessero cogliere tale verità. Grazie ad una perfetta conoscenza della lingua, De Nobili riesce a comunicare il suo pensiero ai locali in tamil e non in latino, portoghese o italiano. Inoltre, usa immagini e termini tipici del contesto in cui si trova per poter veicolare più facilmente le verità che vuole trasmettere. Le sue presentazioni non sono in forma di trattato, ma piuttosto di dialogo. L'intenzione è chiara: il messaggio non deve essere colto come un'imposizione, ma, piuttosto, deve risultare accettabile alle orecchie e alla sensibilità psicospirituale di chi ascolta.

In secondo luogo, De Nobili teologo si trova fra due dimensioni: la sua formazione occidentale e tomista, da un lato, e la necessità di comunicare a saggi di una cultura e formazione intellettuale completamente diversa, dall'altro. Queste due prospettive, apparentemente inconciliabili, vengono mediate dalla profonda convinzione dell'universale validità della ragione umana che, se debitamente e rispettosamente risvegliata o sollecitata, non può tradire, deve arrivare a conoscere la verità.

⁸ *Ibid.*

L'impegno di De Nobili sta, quindi, nel cogliere quelle strade misteriose che permettano di svegliare la vera razionalità umana e la rendano capace di conoscere il vero Dio e la vera religione.

2.2 De Nobili e l'eredità tomista

De Nobili era, lo si è detto, un vero tomista. E non avrebbe potuto essere diversamente: nella sua fase iniziale, infatti, tutta la Società di Gesù aveva come fondamento filosofico il pensiero di Tommaso. La sua prospettiva dell'universalità della ragione è la griglia del suo approccio teologico alle religioni del sud India.

Amaladass individua tre aspetti del pensiero del missionario italiano in cui l'influenza tomista emerge chiaramente. Vediamole brevemente.

2.2.1. La ragione apre la via alla rivelazione e alla conoscenza di Dio

De Nobili sia nel *Dialogo* che nell'*Indagine* segue una linea di pensiero ben precisa, che si ricollega alla *Summa contra Gentiles*. In essa Tommaso mirava a dimostrare razionalmente la verità, professata dalla fede ed investigata dalla ragione. Sebbene fondamentalmente diverso da tutti gli oggetti della conoscenza, anche Dio è, in qualche modo, conoscibile. La ragione non riesce a comprenderlo, ma almeno può eliminare idee che, in quanto contraddicono la razionalità e la rivelazione, oscurano ciò che l'uomo può conoscere di Dio.

Questo è esattamente quanto De Nobili si propone di fare. Si tratta di condurre ascoltatori, saggi e attenti, a riconoscere la necessità di andare al di là delle proprie capacità razionali e quindi di avviarsi su strade nuove sulle quali poi li si accompagna con l'istruzione catechistica. Da un lato, è compito del maestro mostrare fin dove la ragione può condurre un allievo a pensare riguardo alla religione e, dall'altro, lo studente progressivamente apprende come formulare giudizi su quale sia la vera religione per conoscere Dio. Questo ha delle conseguenze dirette anche sulla vita pratica.

2.2.2. Il profondo legame fra pensiero religioso vero, accettazione della rivelazione e vita morale

L'uomo, che desidera sapere esattamente cosa fare e cosa evitare, deve, infatti, seguire la legge divina, che non può sbagliare⁹. I maestri hanno dunque il dovere di condurre gli allievi alla verità, che salva non solo dall'ignoranza, ma anche dall'immoralità e, in definitiva, dalla dannazione. Tommaso aveva, infatti, collegato la vera conoscenza alla vita morale e, dunque, alla salvezza.

De Nobili segue la stessa strada: la vera vita morale deriva da un ragionare giusto, mentre quello fallace porta inevitabilmente all'immoralità. Il pensiero vero e la scoperta della verità, se accettata, hanno conseguenze anche su come si vive. Non teme, quindi, di mettere l'accento sulla moralità come punto chiave nel suo dibattito con gli indù. La via che conduce dal ragionare errato all'immoralità, e da quella alla dannazione, è diretta. È quindi urgente che la gente comprenda in modo corretto gli aspetti della religione e della morale. Una conversazione veramente fondata sulla ragione offre ben più che un ideale intellettuale, rafforza il comportamento morale.

2.2.3. L'idolatria come discriminante per cogliere la veridicità o meno di una fede e delle sue forme di religiosità

La conoscenza, o meglio ancora la sua mancanza, è legata anche al problema dell'idolatria, elemento chiave¹⁰ del contatto di De Nobili con le religioni di tradizione vedica e il loro pantheon. La mancanza di un modo di ragionare vero porta, infatti, ad un'errata idea di Dio. È da qui che derivano atteggiamenti idolatri, visti come il trasferire erroneamente ad esseri chiaramente inferiori l'adorazione e il culto che solo Dio merita.

Il tomismo aveva descritto l'idolatria come un atteggiamento irrazionale e immorale, legato ad una falsa percezione del divino.

⁹ Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* IIa Iae, q. 91, art. 4.

¹⁰ L'idolatria rappresentava il "grande nemico" da combattere a tutte le latitudini dove l'attività missionaria arrivò fra il XV e il XVII secolo. Per combatterla si distrussero templi di ogni tipo di religione, idoli, statue.

Su questa scia, De Nobili, sebbene al corrente della sensibilità al culto delle immagini caratteristico delle religioni dell'India, identifica quattro forme d'idolatria: pietre come Dio, dei di pietra, immagini di divinità in pietra e propiziazione di Dio presente in idoli¹¹. Non ha dubbi: la vera conoscenza permetterà alla gente di arrivare a forme di religione più elevate.

In definitiva, «sebbene i misteri divini non siano solamente razionali e non possano essere percepiti pienamente dalla ragione, essi non vanno contro di essa. Dio stesso non parla e non agisce mai contro la ragione, mentre altri dei parlano ed agiscono in modo contraddittorio. L'uso appropriato dell'argomentazione razionale rende gli esseri umani docili, e li libera dall'ignoranza e dall'errore e li rende pronti a ricevere i misteri divini più elevati»¹².

Alla luce di quanto detto, si comprende come lo sforzo di De Nobili sia stato quello di aiutare i suoi interlocutori in India a giungere alla vera conoscenza universale, capace di eliminare tutti gli impedimenti a conoscere Dio, portando alla sequela della vera religione. De Nobili, infatti, era certo che, una volta giunto a questo stadio, un saggio non potesse non seguire Dio.

Egli era, quindi, contemporaneamente, un cristiano convinto di possedere la vera strada di salvezza eterna, un tomista radicato nella certezza dell'universalità della ragione, ma anche un amante della cultura del Sud India nella quale cercava e coglieva la sapienza e la ricchezza spirituale, sebbene con riserve su aspetti essenziali.

2.3 De Nobili e l'incontro con la cultura del sud India e l'induismo

L'aspetto del rapporto di De Nobili con la cultura e la religione locali è fondamentale se si vuole cogliere alcune valenze del suo pensiero e della sua posizione teologica che, pure tomista e cristiana, si distingue notevolmente da quella di altri evangelizzatori. In-

¹¹ A questo proposito Amaladass propone un parallelo quasi evidente fra l'analisi di De Nobili sulla idolatria nel contesto delle religioni vediche e le tipologie di idolatrie suggerite da Tommaso nella *Summa Theologiae* (IIa IIae, q. 94, art. 1).

¹² F.X. Clooney, *Roberto De Nobili, Adaptation and Reasonable Interpretation of Religion*, in «Missiology» 18 (1990), p 33.

fatti, vivere per decenni in un contesto come quello della cultura brahminica della città di Madurai, centro culturale e religioso di prima importanza, tentando di entrare nel tessuto sociale, assumendo abitudini e costumi, facendosi, per quanto possibile, brahmino con brahmini, ha avuto delle conseguenze decisive.

Sebbene la sua solida impalcatura teologico-filosofica di carattere tomistico non lo facesse dubitare sulla verità del cristianesimo e fosse pienamente cosciente che la sua missione era quella di far conoscere Cristo per assicurare la salvezza a coloro che incontrava, De Nobili compie una vera opera di mediazione culturale.

Ovviamente non si può parlare del rapporto di De Nobili con l'induismo: il concetto sarebbe troppo vago, considerando la ricchezza di correnti che tutto ciò che va sotto il nome Induismo contiene. De Nobili stesso identificava tre gruppi fondamentali di fedeli che egli incontrava in India: atei, idolatri e sapienti. Possiamo identificare i primi – gli “atei” – con i buddisti, che fra l'altro avevano avuto, insieme alla tradizione giaina, una forte e prolungata influenza nel sud dell'India, fino alla riforma lanciata poi da Shankaracharya alla fine del I millennio d. C.

De Nobili, coerente con la sua vocazione missionaria di annunciare il Vangelo per la salvezza delle anime, si rivolge a coloro che possono essere in grado di coglierlo e, dunque, di fatto limita la sua azione al terzo gruppo, i “sapienti”. L'area di contatto di De Nobili si restringe, dunque, alle due sette principali quella dei viśnuiti e quella degli Śivaiti, che rappresentano le due correnti¹³ (spesso definite sette) fondamentali dell'induismo, in particolare di quello moderno.

2.3.1. Il viśnuismo

È il filone che s'ispira al dio Viśnu¹⁴. Senza addentrarsi nella storia complessa e spesso nebulosa di questa corrente, si può sen-

¹³ A queste deve essere aggiunta anche la corrente della *Sakti*, con la quale non pare comunque De Nobili abbia avuto contatti importanti.

¹⁴ La formazione del viśnuismo segue un processo assai complesso, che si estende dal tempo della formazione dai libri sacri del Rg-Veda ai primi secoli dopo Cristo.

za dubbio affermare che nei secoli attorno e dopo il primo millennio vi fu una potente spinta di rinnovamento spirituale e teologico, che vide Ramanuja come uno dei principali protagonisti¹⁵. Nel sud India il viśnuismo sviluppò la dottrina del *prapatti*, l'rendersi totale dell'anima a Dio: l'unica vera via per arrivare all'unione completa con la divinità. Il viśnuismo è ricco di riformatori, alcuni dei quali, assai rappresentativi¹⁶.

I viśnuiti, da una parte, presentavano alcuni aspetti potenzialmente consoni alla prospettiva di De Nobili, soprattutto dal punto di vista dell'indagine razionale all'interno delle credenze, e dell'importanza della vita e delle norme etiche.

D'altra parte, le differenze non erano trascurabili, soprattutto perché la conoscenza naturale di Dio non è pensabile per un seguace del viśnuismo: è necessario conoscere le Scritture e conformarsi ad esse, possibilmente sotto la guida di un guru, che deve condurre l'allievo verso Dio, anche da un punto di vista razionale, per poter poi riflettere sulle verità della fede. Inoltre, come Amaladass giustamente sottolinea, una tale corrente non avrebbe preso in seria considerazione un estraneo alla propria cultura.

Il rapportarsi di uno straniero come De Nobili con questa setta non doveva, quindi, essere semplice. La frustrazione sembra trapelare in una lettera alla cugina dove confessa: «Attualmente, la mia occupazione è quella di perfezionarmi nella loro lingua; mentre il resto del tempo lo trascorro ad occuparmi di quei Gentili ai quali mostro la follia e la perversità della loro fede. E non è cosa difficile dimostrarlo. (...) quando discuto con loro si dichiarano convinti, ma non tutti rispondono poi alla chiamata. Vanno

¹⁵ Altri grandi protagonisti delle tradizioni principali all'interno del viśnuismo sono Madhva, teologo dualista, e Vallabha, con posizioni chiaramente non-dualiste.

¹⁶ Fra questi si possono ricordare, a partire dal XV secolo, Kabir, che viene considerato vicino al Movimento Sufi e legato al mondo musulmano anche perché di padre musulmano, Caitanya in Bengala, Jñāneśvara e Tukārām in Maharashtra, Mirabai, una mistica del Rajasthan, Tulsidās dell'Uttar Pradesh.

via più confusi che convertiti. Spero, comunque, che la misericordia divina non permetta che il nostro sforzo sia vano»¹⁷.

Sebbene non ci siano evidenze, non meraviglierebbe se questi gentili fossero proprio i seguaci del viśnuismo.

2.3.2. Lo śivaismo e lo Śaiva Siddhānta

Lo śivaismo, che ruota attorno al culto di Śiva, dio della distruzione¹⁸, diviso in numerose sette, risale al culto di Rudra, moglie di Śiva.

Originatosi nel Nord, particolarmente in Kashmir, nel sud dell'India (particolarmente nella zona del Tamil Nadu) appare nella sua forma dello Śaiva Siddhānta¹⁹. È, questa, una corrente, fortemente e chiaramente monoteista, che mette in evidenza una forte esperienza personale di Dio, radicata nella via del *bhakti*. «Non ha amore per Dio chi non ama l'umanità», si legge in Tirumūlur, uno dei santi della corrente Śaiva.

Śiva è immanente ai suoi fedeli e si manifesta in modo discreto. Śaiva Siddhānta suggerisce ai suoi seguaci di sintonizzarsi su di lui e di dedicare la propria vita al suo amore (*bhakti*) e al suo servizio per giungere alla salvezza. Infatti, culto e ascetica, se fine a se stessi, non hanno valore; devono essere accompagnati dall'impegno all'amore e al servizio, che animano i tre sentieri che il fedele può percorrere per arrivare all'unione perfetta con il dio.

¹⁷ Da una lettera di R. De Nobili alla cugina Costanza, Duchessa di Sora, datata 6 dicembre 1606 e citata da A. Amaladass - F.X. Clooney, *Preaching wisdom to the wise*, cit., pp. 20-21.

¹⁸ Il simbolo di Śiva è il *lingam*, il fallo, che si trova in tutti i suoi templi, normalmente in pietra (granito) e che permette di distinguere facilmente i templi śivaiti da quelli viśnuiti.

¹⁹ È una corrente, sviluppatasi nel medioevo, che ha fondamento in testi sacri scritti, oltre che in sanscrito, anche in lingua tamil, soprattutto grazie all'opera di Meykantār, un teologo di origine śudras (la casta più bassa), che visse nella zona di Madras attorno al XIII secolo. Traducendo in tamil una delle opere tradizionali dello śivaismo classico, *Raurava Āgama*, scritta in sanscrito, la integrò con commenti e analogie dando vita proprio al filone dello Śaiva Siddhānta.

Essa si raggiunge quando Śiva concede gratuitamente all'anima la conoscenza divina. Questo si comprende nella prospettiva dell'*advatta*, che anche lo Śaiva Siddhānta segue come principio fondante.

2.4 De Nobili e i sapienti

Il rapporto con lo śivaismo senza dubbio fu, per De Nobili, assai meno problematico e i suoi seguaci erano, probabilmente, quei "sapienti" cui voleva rivolgere la sua missione. Lo śivaismo è, infatti, molto più vicino ad una piena prospettiva monoteista, e insiste sulla limitatezza e le imperfezioni delle divinità inferiori. Ammette il mondo come finito inferendo, quindi, l'idea di un creatore, Śiva, supremo e perfetto.

Sarebbe, tuttavia, semplicistico dare per scontata l'assenza di problemi anche con questa corrente. Pur ammettendo la presenza di divinità inferiori a Śiva, con questo non intende negarle. Inoltre non sarebbero ammesse pressioni alla conversione esercitate da missionari di altre fedi.

Si comprende, dunque, quanto variegata e complessa fosse la situazione in cui De Nobili si trovava e quanto prezioso sia stato il suo sforzo di entrare in un mondo non solo alieno ma con espressioni spesso almeno apparentemente contraddittorie.

3. L'APPROCCIO TEOLOGICO: L'APOLOGIA E LA CRITICA

Nel contesto dell'ampio dibattito teologico che De Nobili affronta con i sapienti indù mi pare significativo realizzare due contenute esposizioni: una, più teologica, si concentra su un suo breve trattato ed una seconda, più metodologica, su una categoria da lui definita. Non sono ovviamente esaustive, ma offrono spunti interessanti per cogliere i riferimenti fondanti del De Nobili e il suo approccio.

3.1 L'Indagine sul significato di Dio

Fra le varie opere, ho scelto di analizzare quella più breve – *Indagine sul significato di Dio* –, ma che pur resta emblematica in quanto a contenuti, metodologia di procedimento e conclusioni.

L'apertura del lavoro è estremamente chiara in quanto a contenuto, obiettivi e destinatari.

«Un certo asceta desidera che tutti possano ottenere ciò che è buono. Vuole, dunque, offrire un'indagine sul significato di Dio così da indicare la sola via da seguire da parte di tutti coloro che vogliono giungere alla sponda della liberazione finale. (...) La persona intelligente, che conosce la realtà più importante ed è impegnata a raggiungere l'obiettivo supremo, non trascurerà di passare alcuni minuti a pensare su tali questioni»²⁰.

L'intenzione dell'opera era, dunque, di presentare il Dio e la fede cristiani, in vista di una probabile futura catechesi esplicita che potesse condurre all'adesione al vero Dio. Era destinata a interlocutori locali, *i saggi e i sapienti*, cui De Nobili amava rivolgersi. È inoltre estremamente chiara in quanto a contenuti e l'autore non fa mistero delle sue intenzioni e delle sue posizioni. «Ma, considerando che solo la vera Realtà divina può concedere il dono della salvezza, ed è la sola capace di perdonare i peccati, coloro che adorano qualcosa che non è Dio e si affidano a tali cose, non otterranno la liberazione finale e la remissione dei peccati. Anche questo è certo»²¹.

Il nucleo attorno al quale tutto il lavoro si svolge è la confutazione delle divinità locali che non presentano quelle caratteristiche essenziali che un vero Dio dovrebbe avere.

Il punto di partenza è la descrizione del suo Dio e delle sue caratteristiche. «Adoro sempre la causa prima, 1) che è esistente in Sé, 2) senza inizio, 3) senza corpo, 4) che per sua natura pos-

²⁰ R. De Nobili, *Inquiry into the meaning of God*, in A. Amaladass - F.X. Clooney, *Preaching wisdom to the wise*, cit., p. 303.

²¹ *Ibid.*, I.

siede tutte le buone qualità e che 5) è presente ovunque, 6) il Signore di tutti»²².

Alla dimostrazione razionale di queste sei caratteristiche del vero Dio, segue la confutazione degli idoli, che non meritano di essere adorati. «Che tipo di dei sono?» si chiede De Nobili e procede alla critica fondata proprio sulla mancanza dei caratteri appena dimostrati. È un esame esteso a diverse forme della religiosità che egli trova attorno a sé. Qui mi limito, tuttavia, alla sua confutazione riguardo all'idolatria e agli *avātaras*, le incarnazioni.

3.1.1. L'idolatria

Come accennato in precedenza, il culto degli idoli²³ rimane il punto centrale della critica di De Nobili, come, del resto, lo era per tutto il mondo cristiano del suo tempo e per i missionari che venivano a contatto con altre fedi e tradizioni religiose.

Se da un punto di vista teologico la confutazione si fonda sul pensiero di Tommaso, da un punto di vista scritturistico si rifà al Libro della Sapienza che nei capitoli 13-15 tratta proprio del problema: «Forse siamo troppo duri con questa gente, dopotutto essi volevano trovare Dio senza riuscirvi» (*Sap* 13, 6).

Ciò che sorprende qui è che De Nobili, notoriamente cauto nei toni e attento a trovare forme di espressione che possano ben disporre gli interlocutori, è invece piuttosto duro su questo argomento. L'apertura del cap. V è, infatti, perentoria: «Prima di tutto, i molti idoli consacrati nei diversi templi non sono Dio. Affermarlo andrebbe contro la ragione: può uno scultore o un vasaio dare forma al Signore che ha creato ogni cosa? Se l'idolo si rompe, anche Dio si rompe? Se cadono non riescono ad alzarsi da soli, qualcuno dovrebbe aiutarli? Potrebbe la Realtà che è presente dovunque, essere contenuta in una stanza, o in un contenitore o sul palmo di una mano o fra i quattro angoli di un tessuto? Alcu-

²² *Ibid.*, III.

²³ La problematica viene affrontata in modo più esteso e ben più approfondito nel *Dialogo sulla Vita Eterna*, ma è presente anche all'interno del breve trattato che qui si esamina.

ni sapienti capiscono chiaramente che tutto questo va contro la ragione»²⁴.

Chiaramente combatte contro le pratiche idolatriche, come pure contro le forme di vita sociale ad esse collegate.

3.1.2. Avatāras

Gli *avatāras* sono un secondo aspetto cui De Nobili non risparmia un approccio critico. La motivazione principale è legata all'aspetto immorale delle incarnazioni. Non è ammissibile che un Dio s'incarni in un uomo per poi lasciarsi andare alle tentazioni dei suoi desideri: sesso, potere e denaro.

Il cap. VI.3 è emblematico nel presentare una variegata esemplificazione di comportamenti da parte delle diverse incarnazioni divine. Viśnu, Rāma e Śiva si lasciano andare a passioni d'ogni tipo. Di fronte a questo, De Nobili apostrofa con insistenza i suoi interlocutori con una formula ricorrente ripetuta sempre nella stessa struttura: «Una persona intelligente deve chiedersi», «Chiunque è intelligente deve ammettere che», «Chi possiede intelligenza non può negare che», per concludere poi: «Una persona intelligente sarà in grado di decidere se tutto questo sia peccato o virtù»²⁵.

La tradizione viśnuita poteva vantare una notevole teologia sviluppata e organizzata in merito alla questione dell'incarnazione e distingueva già fra incarnazione completa e parziale. La prima era appannaggio solo di Rāma e di Krśna, mentre le altre erano orientate a creature del mondo animale. Le prime potevano essere oggetto di culto, ma non le seconde.

De Nobili non fa sconti a nessuna delle possibili prospettive.

3.2 Valutazione critica del pensiero teologico di De Nobili

Sebbene attento all'ambiente in cui vive, ai suoi costumi e tradizioni e a non ferire l'animo degli indù, non si può negare che

²⁴ *Ibid.*, V.

²⁵ *Ibid.*, VI.3.

De Nobili presenta dei limiti, per altro inevitabili, nella sua esposizione soprattutto per quanto riguarda l'idolatria.

È, infatti, necessario distinguere fra rispetto e venerazione, da una parte, e culto vero e proprio dall'altra. Se il secondo è riservato a Dio, o comunque alla Realtà Assoluta, i primi, sia pure in modi diversi, possono essere indirizzati anche a creature, ed hanno un valore e significato prettamente culturale. Questo non impedisce che nella forma possano esserci punti comuni o richiami reciproci più o meno evidenti.

Tutta l'Asia, e in particolare il sud India, hanno manifestazioni di rispetto e venerazione che sono da millenni parte integrante della vita quotidiana. I giovani si prostrano di fronte agli anziani, le persone di fronte a *yogin* o *sadhus*, i figli toccano i piedi dei genitori prima di uscire di casa, l'allievo lo fa con il maestro. Le espressioni sono le stesse che si notano nei templi, ma non significano un culto o atteggiamenti d'adorazione, come potrebbero far pensare.

Un esempio interessante è offerto dal testo sapienziale Tamil, *Tirukkural*, dove si trova l'espressione: «La donna di casa che adora il marito al di sopra della divinità può esercitare un comando fin sulla pioggia»²⁶. Questo atteggiamento della donna nei confronti del marito rientra nell'ambito della venerazione, non tanto del culto, e deve essere compreso, come tutti quelli di cui si è parlato, nel contesto della cultura indiana.

De Nobili, per altro, sempre molto attento a distinguere religione da cultura, pare non cogliere la distinzione all'interno di questi atti finendo per etichettarli tutti come espressioni di culto e quindi d'idolatria. Senza dubbio, secoli di conoscenza hanno permesso di arrivare a posizioni diverse su questo punto, anche se alcune manifestazioni sono ancora oggi al centro di controversie e causa di non pochi problemi, soprattutto nella vita quotidiana dove persone di diverse religioni si incontrano e interagiscono costantemente²⁷.

²⁶ Tirukkural, 55.

²⁷ In una recente consultazione organizzata dalla Commissione per il Dialogo ecumenico e interreligioso della Catholic Bishops Conference of India (C.B.C.I) si è unanimamente auspicata la pubblicazione di linee guida proprio su

La sua critica al concetto di *avatāras* è invece assai significativa e crea un precedente importante contro la tendenza, fra l'altro non ancora assopita a tutt'oggi, di spiegare l'incarnazione cristiana con questo concetto dell'induismo²⁸. In questo senso vedremo ora una categoria ben più stimolante che De Nobili elabora per trovare una via d'accesso nella mente indù nel suo tentativo di spiegare la figura di Gesù Cristo.

4. IL METODO DI DE NOBILI NEL DIBATTITO TEOLOGICO

Accanto alla rigidità e alla convinzione tomista, emerge, come sappiamo, l'atteggiamento di apertura ad adattare, tipico di De Nobili. Esaminiamo alcune delle caratteristiche del suo procedere metodologico in tale senso.

4.1 *Conquistare gli spiriti con stima ed affetto*

Riesce ad esprimere il suo pensiero, e le critiche, con una metodologia che dispone all'ascolto là dove altri hanno creato disagio se non reazione. Lui stesso spiega quest'atteggiamento ancora alla cugina Costanza, nella stessa lettera di cui si è già accennato.

«Attaccare i pregiudizi frontalmente susciterebbe odio e persecuzione e chiuderebbe definitivamente gli spiriti alla verità aizzando le passioni (...). L'Esodo raccomanda: "Non parlate contro

quanto può essere considerato un atto di venerazione e rispetto e quanto, invece, deve essere ritenuto un vero culto. Esiste, infatti, una notevole confusione al riguardo con conseguenti eccessi, ma anche con scrupoli creati indebitamente.

²⁸ Nell'ambito del dialogo interreligioso, infatti, nel tentativo di trovare punti comuni si è spesso parlato di Gesù come *avatāra* di Dio o del Padre. Il tentativo, sia da parte cristiana che indù, potrebbe essere interessante, ma è spesso realizzato come scorciatoia senza tener conto, come elemento fondante, del diverso concetto di Dio, che determina anche un peso ed un significato assai diverso del termine in questione.

gli dei". Questo può essere ben applicato anche alle divinità dei gentili; non è che le false divinità non siano degne di tutto l'obbrobrio, ma piuttosto significa che, lungi dal portare frutto, impegnano la conversione delle anime».

«Metafraste, parlando di san Tommaso, l'apostolo delle Indie, scrisse queste parole notevoli: Al vedere che il culto dei demoni esercitava il suo impero su quella gente e che era profondamente radicato nei loro spiriti, il santo apostolo non sferrò un attacco per respingere quegli errori (...) la soave persuasione, più della violenza, è capace di produrre cambiamento. (...) Riguardo ai pagani: penetrare il loro cuore e conquistare i loro spiriti con la stima e l'affetto. Porta la torcia della verità e le ombre dell'idolatria si dissiperanno senza difficoltà»²⁹.

Persino quando il suo argomentare diventa apologetico si trovano frasi che rendono la sua posizione accettabile e non irritante. «La nostra unica intenzione è che tutti arrivino a comprendere la verità per giungere all'altra sponda (quella della liberazione). Con questo non vogliamo pronunciare alcun tipo di pura critica o ferire qualcuno»³⁰.

Sebbene sia ovvia la sua intenzione che l'interlocutore, reso cosciente della verità, possa abbracciare la fede cristiana e seguire il vero Dio, non spinge mai chiaramente a tale passo. Al termine dell'*Indagine sul Significato di Dio*, dopo aver offerto in modo chiaro e inequivocabile le sue dimostrazioni, chiarito dubbi ed espresso i dieci comandamenti conclude semplicemente con le parole: «Conoscete tutto questo e agite di conseguenza»³¹.

4.2 L'uso di categorie e immagini della religione del sud India

«La sua versione del cristianesimo era veramente sintonizzata sugli aspetti del contesto indiano. (...) Sebbene la retorica di De Nobili suggerisca che la sua presentazione fosse fatta su misura

²⁹ Dalla lettera già citata alla cugina Costanza, p. 5.

³⁰ R. De Nobili, *Enquiry into the Meaning of God*, III.7, cit., p. 308.

³¹ *Ibid.*, p. 321.

per attrarre ascoltatori ai quali, più tardi, si potesse presentare in modo esauriente la dottrina cristiana, si può senza dubbio immaginare che avesse interiorizzato i tipici modi di pensare indiani»³².

Molte sono le categorie e i concetti dell'induismo che De Nobili usa per comunicare le verità cristiane. Si mostra, ovviamente, perfettamente a suo agio con il linguaggio indù e non solo a livello di idioma, ma anche di significati e di capacità di evocazione dell'immaginario e dei concetti ad esso collegati.

Alcuni esempi possono dimostrare concretamente quanto appena detto.

Veda sostituisce le parole *Bibbia* o *Sacra Scrittura*, *salvezza* non è mai usata e al suo posto formula la frase *raggiungere l'altra sponda*, o *giungere alla sponda della liberazione* perfettamente intonate con la sensibilità indiana (e asiatica potremmo aggiungere) che considera l'altra vita come *la liberazione* e come l'attraversare un fiume da riva a riva³³. Ma, forse, la sua formulazione più geniale è quella di *Divya Guru* (*Guru Divino*) con il quale designa Cristo.

Può essere quindi interessante esaminare più da vicino questa categoria.

4.2.1 Cristo, il Guru Divino

Prima di approfondire e valutare questa categoria che De Nobili introduce nella sua teologia, mi pare opportuno presentare l'aspetto e il significato del guru nella tradizione culturale e religiosa indiana. Questo permetterà di avere i parametri necessari di riferimento per inquadrare opportunamente la sua intuizione.

³² A. Amaladass - F. X. Clooney, *Preaching wisdom to the wise*, cit., p. 18.

³³ Questo esempio non può non richiamare anche la parabola buddista che spiega il *dhamma* come il mezzo che permette di passare dalla riva dell'ignoranza e, dunque, della sofferenza a quella della liberazione dalla sofferenza e dalle sue cause e, quindi, dalla possibilità di compiere azioni che producono *dharma*, portando a reincarnarsi.

4.2.2 Il modello di Guru e il contesto indiano

Il ruolo di *maestro* e *insegnante* è così importante nel mondo culturale e religioso³⁴ dell'India che da millenni viene espresso con una sorprendente varietà di termini.

Guru è senza dubbio la parola più significativa e tradizionalmente rappresentava colui che, dopo una serie di riti, avviava lo studente alla conoscenza dei Veda. L'*ācārya*³⁵, invece, era il maestro che dopo i riti di iniziazione si dedicava all'istruzione specifica di uno dei Veda. *Uppadhyaya* era colui che insegnava solo una parte dei libri sacri e che, comunque, lo faceva per guadagnarsi da vivere. Se questi tre termini sono ancora molto comuni oggi, altri sono quasi scomparsi, ma la loro esistenza in sanscrito è rivelatrice della varietà di sfumature che l'insegnamento aveva nella tradizione vedica³⁶.

Limitandoci al termine *guru*, che è quello che interessa la nostra analisi, è bene sottolineare che il suo significato richiama *colui che raccoglie i precetti, avvia gli studenti sulla retta via e vive ciò che predica*. Due sono le prospettive fondamentali che bisogna tener presente per capire le implicazioni di tale concetto.

Innanzitutto, il termine *guru* deriva da una doppia radice sanscrita: *gu* (oscurità) e *ru* (distruzione). Il significato è dunque chiaro. Il guru è colui che elimina la notte e porta la luce, illumina e mostra la via nell'oscurità.

³⁴ È opportuno tener conto che il modello di cui si parla è quello tradizionale "brahminico". Da alcuni decenni si sta sviluppando un filone polemico ma assai stimolante che tende alla de-brahminizzazione della cultura e della storia del sub-continentale, offrendo chiavi e interpretazioni nuove e rivoluzionarie. La questione meriterebbe uno studio approfondito.

³⁵ Spesso il termine *ācārya* viene usato per *guru* o viceversa.

³⁶ Altri termini molto usati anticamente erano *adhvānka*, istruttore e precettore di conoscenza sacra, *prābyāpaka*, maestro di grande esperienza che instruiva studenti ed insegnanti, *prācārya*, insegnante anziano, in pensione si direbbe oggi. D'altra parte, l'importanza del termine *guru* è confermata anche dalla corrispondente varietà di espressioni che significano *allievo*. Per un approfondimento di questo tema che ha notevoli aspetti non solo teologici, ma anche pedagogici, cf. W. Chunker, *A Tradition of Teachers*, Motilal Banarsi Dass Publishers, New Delhi 1983.

La presenza della figura del guru risale almeno alle Upaniṣad, dove si trova per la prima volta la necessità di avere un maestro per l'istruzione nella comprensione dei testi sacri.

Il sistema educativo indiano³⁷ era fondato proprio su questa istituzione e sul rapporto *guru-sīśā* (maestro-allievo). Era cura, infatti, dei genitori nell'induismo classico trovare un maestro adatto al figlio, che si trasferiva presso di lui per apprendere la conoscenza delle Scritture e della cultura. Il rapporto era, dunque, intenso e vitale perché caratterizzato dalla convivenza che permetteva un insegnamento non solo a mezzo di lezioni, ma anche di vita, di esempio, di comportamenti e, assai importante, di silenzi. Il guru era colui che trasmetteva la sapienza divina e aveva il compito di assicurare un'esperienza spirituale profonda all'allievo.

I testi sacri indù sono generosi in quanto a definizioni e presentazioni di questo "mediatore" non solo culturale, ma vitale e spirituale.

*Per conoscere la verità,
fa' in modo che si avvicini ad un guru (...) e
che il guru conosca a fondo i Veda e abbia come suo unico
fine Brahman.*

*Fa' in modo che lo avvicini nel giusto modo,
tranquillo ed in pace, con la mente distesa
e questo saggio gli insegnerà la scienza di Brahman
nella sua essenza più vera.*

*Così egli verrà a conoscenza del Reale che non perisce, la
Persona³⁸.*

Può essere illuminante leggere alcuni passi della preghiera che nella *Taittiriya Upanishad* un guru eleva:

³⁷ Anche qui, come già riportato alla nota 33, ci si riferisce al modello tradizionale brahminico.

³⁸ *Mand. Upan.* 1.2, 12-13, in Mariasusai Dhavamony, *Classical Hinduism*, Studia Missonalia.

*Che studenti di conoscenza sacra possano venire a me
 Che studenti di conoscenza sacra possano venirmi incontro
 Che studenti di conoscenza sacra possano raggiungere il
 proprio controllo
 Che studenti di conoscenza sacra possano essere in pace*

*Che io possa essere pieno di gloria fra gli uomini
 Che possa sorpassare colui che è veramente ricco
 Che possa entrare in Te, o Signore
 In te, o Signore, sono purificato
 (...) Tu sei il mio rifugio, brilla su di me, prendi dimora in
 me³⁹.*

Esiste, poi, una seconda dimensione del guru, legata al limite dell'essere umano, che aspira a conoscere Dio e a raggiungere lo stato in cui diventa pienamente cosciente del Brahman, identificandosi con Lui. La strada è lunga: può addirittura durare più vite. Deve essere mediata onde permettere all'uomo di giungere là dove da solo egli non può arrivare. È su questa base che si sviluppa la teologia delle immagini e delle statue, che aiutano l'uomo al rapporto con Dio. Anche la figura del guru si colloca in questa prospettiva di mediazione verso la piena presa di coscienza. Il guru offre quindi la mediazione verso Dio e illumina la via, con la sua parola e il suo insegnamento, ma soprattutto con la sua vita.

«Il guru solo è il supremo Assoluto, il guru solo è la via suprema, il guru solo è la conoscenza suprema, il guru solo è il rifugio supremo.
 Il guru solo è il limite supremo, il guru solo è la suprema ricchezza.
 Perché colui che rivela l'Essere, è il guru più grande di ogni altro guru»⁴⁰.

³⁹ Taittiriya Upanishad 1.4, in *ibid.*

⁴⁰ Advaya-Taraka-Upanishad 13-18 in *ibid.*

L'immagine del *guru* è particolarmente centrale⁴¹ nella tradizione Śivaita Siddhānta del sud India, che ha sviluppato l'idea di Śiva come del Dio immateriale e trascendente che salva il genere umano come *guru*. All'interno di tale tradizione, quindi, e sullo sfondo più ampio del ruolo che il concetto e la realtà del *guru* hanno nella tradizione vedica, si comprende il valore dell'intuizione di De Nobili nel presentare Cristo come *Guru Divino*.

Śiva, infatti, è Dio che assume la forma corporea di un guru e viene a guarire i mali dell'uomo che egli solo sa riconoscere; l'esere umano, infatti, è immerso nell'oscurità. Dio, sotto forma di guru, attira gli uomini, che sarebbero altrimenti terrorizzati al vederlo faccia a faccia nella sua piena divinità. Nessuno può arrivare alla pienezza dell'autocoscienza e, quindi, della liberazione (dal ciclo delle reincarnazioni – il *Moksha*), se non attraverso il guru che ne indica la via.

«Non importa quanto pronto o quanto sapiente un uomo possa essere. La conoscenza salvifica non arriva ad una persona senza la grazia del guru; anche un cristallo perfetto non brilla senza un raggio di luce che si rifranga in esso»⁴².

Al di là delle conseguenze antropologiche e teologiche, che con tutta probabilità De Nobili era ben lontano dal voler considerare, l'idea di parlare di Cristo come *guru* è senza dubbio una scelta mirata a rendere il messaggio del Vangelo più vicino e, dunque, più facilmente comprensibile ai suoi interlocutori.

Ma c'è di più, e questo può essere un particolare importante: la tradizione Śivaita Siddhānta non approva il concetto di *avatāra* e,

⁴¹ È bene notare che l'idea di *guru* è centrale nella tradizione Śivaita Siddhānta, non è nata in essa. Come afferma G.U. Pope, tale tradizione ha portato l'idea di *guru* ad una piena elaborazione di carattere teologico all'interno dell'induismo (cf. *The Trivucacagam*, Oxford 1900).

⁴² F.X. Clooney, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto De Nobili*, cit., p. 32. È bene notare che per descrivere il ruolo del *guru* nella tradizione Śivaita Siddhānta, Clooney fa uso dei versi 41-49 della *Tiruvarutpayan*, un'importante opera della stessa tradizione composta agli inizi del XIV secolo.

anzi, lo rifiuta per proporre quello di Śiva come guru⁴³. La scelta di De Nobili risulta quindi particolarmente felice soprattutto nel contesto di questo filone della tradizione indù del sud India.

De Nobili inserisce la categoria del *Divya Guru* nel dibattito sull'Incarnazione, presentato nel suo libro in lingua tamil intitolato *Dūsana Tikkāram* (*Rifiuto delle calunnie*). La sua finalità è di chiaro carattere apologetico: mira, infatti, a definire la possibilità razionale di un'incarnazione divina in un corpo umano, distinguendola dagli *avatāras*. La sua prospettiva si sviluppa su tre punti: la descrizione della natura umana richiesta dall'incarnazione; il motivo per cui Dio s'incarna e le condizioni che sono "imposte" a Dio in questo processo.

4.2.2.1. La descrizione della natura umana

La condizione umana è destinata ad una vita dove non è possibile, a causa del peccato, distinguere il bene dal male. L'uomo, imperfetto e limitato, vive nel mondo dove i suoi desideri non possono essere soddisfatti pienamente da ciò che lo circonda. Essi sono vere e proprie malattie che impediscono di arrivare a quel luogo ideale, al di là di questo mondo: al Signore di tutto e di tutti. Solo Lui, bene supremo, può soddisfare in modo definitivo quanto l'essere umano desidera.

«Quale è la causa della malattia umana? È il desiderio, desiderio dei piaceri del corpo, d'onori mondani e di potere (...) piacere, orgoglio e ricchezza sono le cause di quella malattia che è il peccato, ed il desiderio umano rappresenta l'ostacolo che impedisce di arrivare "al di là di questo mondo" e di amare (*Bhakti*) il Signore di tutti. È necessario, quindi, che l'essere umano rinunci completamente al desiderio in modo da eliminare la causa di pec-

⁴³ B. Tiliander, *Christian and Hindu Terminology: A Study of Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*, Almqvist and Wiksell, Uppsala 1974. Clooney cita la prospettiva di questo testo, sottolineando quanto la posizione di molti missionari contrari ad identificare *Incarnazione* e *avatāra* non fosse poi così aliena ad alcune sezioni del pensiero indiano, soprattutto teista. Nella tradizione Śivaita Siddhānta, infatti, non c'è posto per il concetto di *avatāra*.

cato, o perlomeno, limitarlo in modo da non abbandonare la retta via»⁴⁴.

4.2.2.2 Dio s'incarna come risposta alla natura dell'uomo

L'uomo, ammalato com'è a causa del peccato, necessita di una cura e questa non è possibile senza un medico. Dio, dunque, che «nella sua essenza più profonda è misericordia prende forma umana (nel corpo e nell'anima) e viene nel mondo come un divino dottore»⁴⁵, che offre all'uomo rimedi per uscire dalla notte della sua condizione.

La prima soluzione è la via di perfezione del *sannyāsa*, che significa rinuncia totale e definitiva ai desideri. C'è, poi, l'impegno a vivere secondo il *dharma*, l'ordine dell'universo e della natura, che limita i desideri e che impedisce all'uomo di perdersi.

Particolarmente bella e pregna è la presentazione che De Nobili offre di questo divino dottore, espressione dell'infinita misericordia di Dio che viene nel mondo e lui, «creatore, con una natura umana, cammina per le strade della terra come un divino maestro, che insegna tutte le opere del *dharma*, senza imporre alla mente ed alla volontà umana, che sono libere per loro natura. Egli insegna il *dharma* con assoluta spontaneità di azioni ed insegnamenti divini, adattando i suoi insegnamenti a chi lo ascolta in modo che tutti possano giungere a riva»⁴⁶.

Il medico è quindi un maestro, un guru, che, prima di tutto, deve essere credibile grazie ad una vita conforme alle sue parole. La gente, infatti, guardando alle azioni del guru deve capire che le sue parole sono vere perché vissute, quindi efficaci e attraenti e capaci di spingere le persone a seguirlo sulla strada che abbandona il peccato ed i desideri per arrivare alla liberazione finale.

⁴⁴ R. De Nobili, *Dūsana Tikkāram* (*Refutation of calumnies*), S. Rajamanickam ed., Tuttukkutti 1964. Cap. 8.6 in F.X. Clooney, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto De Nobili*, cit., p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

4.2.2.3 Le condizioni che sono “imposte” a Dio nella realizzazione

Il maestro deve, dunque, essere credibile e imitabile cosicché possa essere seguito. Evidente è la critica degli *avatāras*, incarnazioni in animali, dai quali l'uomo non ha nulla da imparare, o in essere umani, che si comportano spesso in modo scandaloso con atteggiamenti che non ci si aspetterebbe da un dio. Per questo non si può immaginare di seguire *avatāras*: non hanno le credenziali dell'imitabilità e credibilità.

L'immagine del *guru* propone un'altra dimensione molto importante per l'indù: quella della rinuncia. «Se il creatore ha governato molti regni con il suo corpo e la sua anima e ha sperimentato piaceri quali il sesso, come può aver insegnato alla gente: “Abbandonate il desiderio del piacere, della ricchezza e degli onori umani”? O, se egli ha veramente insegnato, ma la gente ha visto che le sue azioni sono contrarie alle parole, non ci sarebbe stato motivo valido per cui avrebbero dovuto ascoltare il suo insegnamento: “Rinunciate al desiderio di tutte queste cose”»⁴⁷.

Proprio l'aspetto della rinuncia, oltre ad essere decisivo per la credibilità, lo è anche per una spiegazione esauriente della morte atroce di Gesù. Una fine come la sua, nella totale povertà, da tutti abbandonato e rifiutato, è comprensibile perché al termine di una vita di rinuncia, tipica di un vero maestro di spiritualità, che vive ed impersonifica quanto predica ai discepoli. Ma De Nobili non si ferma all'annuncio del *Divya Guru*. Dio è infatti venuto nel mondo, ma ha poi inviato uomini ad annunciare la sua venuta e la via per la liberazione eterna. Ecco allora l'invio dei missionari, altri *guru*, che continuano la missione del *guru divino*.

4.2.2.4 Il missionario deve essere un guru

Il missionario, infatti, ha il compito, come “altro Cristo”, di mostrare con le sue parole e la sua vita la via di salvezza che Cri-

⁴⁷ R. De Nobili, *Dūsana Tikkāram* cit. Cap. 8.8 in F.X. Clooney, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto De Nobili*, cit., p. 29.

sto stesso, prendendo corpo d'uomo, è venuto ad indicare agli uomini: la vera via. Cristo, infatti, si è adattato al modo di vestire, di mangiare e di comportarsi del suo tempo e dei luoghi dove è vissuto. Il missionario è chiamato a fare lo stesso.

Qui De Nobili fonda teologicamente la sua esperienza di "adattamento". Il missionario è, infatti, chiamato a presentare la Buona Novella conformatosi alle esigenze di coloro a cui si rivolge. Clooney nota che «con il diventare un asceta e rinunciando a tutto secondo lo stile indù, egli si è mostrato come un discepolo del suo maestro, Cristo stesso; ha, di fatto, imitato l'incarnazione»⁴⁸.

Non ha inoltre timore di collegare Cristo ed il missionario proprio nel «mandato agli apostoli a predicare la buona novella». «Quando il guru divino, il nostro creatore, ha lasciato questo mondo ed è ritornato in cielo (*mokṣa*), ha insegnato ai suoi discepoli (*śisha*) ad andare per il mondo a far conoscere a tutti la buona novella del suo *Veda*. Non essendo possibile realizzare tale compito senza conoscere le lingue dei vari popoli, (una sola volta) ha dato alle grandi anime il vero maestro (*satguru*), che li ha fatti capaci di insegnare i *Veda* nelle varie lingue. Coloro che erano altrettanto bravi maestri sono andati per il mondo a realizzare questo compito, ma non senza imparare la lingua dei luoghi dove si recavano. Nello stesso modo i maestri oggi devono riflettere con attenzione e realizzare i propri doveri in questo contesto»⁴⁹.

4.2.3 Un giudizio sulla categoria del “Guru Divino”

L'intuizione di De Nobili nel descrivere Cristo come *Guru Divino*, rientra nel discorso dell'adattare alla mentalità locale il messaggio evangelico, onde assicurare che l'ascoltatore possa coglierlo nel suo contesto linguistico e culturale, cogliendone i significati più reconditi all'interno del suo immaginario.

⁴⁸ F.X. Clooney, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto De Nobili*, cit., p. 30.

⁴⁹ R. De Nobili, *Dūṣana Tikkāram*, cit. Cap. 32.21 in F.X. Clooney, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto De Nobili*, cit., p. 30.

L'uso del termine, poi, diventa ancora più efficace e strumentale quando De Nobili lo attribuisce al missionario, come l'inviauto del *Vero Guru* - Cristo. Così facendo egli si presenta come un "guru" con tutte le conseguenze che questo comporta. Il suo ruolo vuole poi essere reso credibile e imitabile dalle sue scelte in ambito sociale: assumere i costumi e le usanze dei brahmini della zona in cui si era stabilito.

Indubbiamente, non possono sfuggire i profondi legami fra la dimensione teologica e la prospettiva metodologica, ma anche, e soprattutto, con il livello pastorale e sociale. Entrambe queste dimensioni, infatti, contribuiscono ad un atteggiamento positivo degli ascoltatori e consentono a De Nobili di aprirsi la strada nella sua opera di evangelizzazione con degli interlocutori ben disposti nei suoi confronti.

In una prospettiva prettamente teologica, la scelta di approccio a Cristo come *Guru Divino* è particolarmente indovinata perché risulta pienamente comprensibile e porta con sé una dimensione salvifica che rende Cristo unico nel suo essere Guru e, allo stesso tempo, mediatore di salvezza. Spesso, poi, per le scritture il *guru* è una vera manifestazione divina.

È bene, comunque, tenere presente che il discorso che si è fatto fino ad ora su Cristo, come *Guru Divino*, non può essere assolutizzato e nemmeno applicato all'Induismo in quanto tale. Il concetto di "guru" come tutti gli aspetti fondamentali delle culture e religioni dell'India ha connotazioni diverse, a seconda dei contesti storici e dei filoni di pensiero e delle varie correnti e scuole. Esso è comunque centrale nell'ambito della tradizione *śivaita* e in particolare dello *Śaiva Śiddhānta*, che segna una delle elaborazioni più raffinate dell'idea di *guru*.

Emerge chiaramente dalla *Tiruvarutpayan*, un'opera di questa tradizione che dimostra la ricchezza dell'immagine che si attribuisce al guru come forma di *Śiva*. Vale la pena riportarne alcuni passi.

*5.41 Per rendere visibile la grazia invisibile e immanente
Dio ha assunto la forma di un guru.*

5.42 Solo l'immanente Šiva può discernere la malattia della condizione umana e viene come un guru per guarire.

5.43 Egli si nasconde nella forma di un guru ed appare come essere umano: non può essere riconosciuto se non è lui stesso a rivelarsi.

5.45 (...) Dio viene nella forma di guru per ammaliare l'uomo che, diversamente, sarebbe terrorizzato a vedere la sua pienezza divina.

5.50 (...) la forma del guru è per coloro che sono incapaci di una rivelazione più diretta del divino⁵⁰.

Questi passaggi sottolineano come la categoria del *Divya Guru* sia stata una scelta particolarmente geniale ed indovinata per presentare l'incarnazione. Alcuni paralleli, infatti, confermano quanto De Nobili conoscesse le scritture locali e quanto egli riuscisse a cogliere nelle loro categorie la possibilità di trasmettere in maniera efficace e teologicamente corretta i misteri della fede cristiana.

Non si deve cadere, è bene sottolinearlo, nella tentazione di credere che De Nobili ponga sullo stesso piano l'incarnazione di Cristo e quella di Šiva. Il suo tentativo si ferma all'individuare forme e linguaggio, che permettano di spiegare i misteri della fede cristiana in modi e categorie comprensibili ai suoi ascoltatori. Nella sua prospettiva una spiegazione specifica e più approfondita sarebbe avvenuta solo successivamente in sede di formazione catechistica per coloro che, convinti della veridicità di Cristo, avrebbero voluto seguirlo.

5. CONCLUSIONE: ADATTAMENTO E INTERCULTURA

A conclusione di questa presentazione, mi sembra importante indicare un tentativo, ardito e affascinante allo stesso tempo,

⁵⁰ Cit. in F.X. Clooney, *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto De Nobili*, cit., p. 30.

da parte di Clooney: individuare nell'operazione di De Nobili la chiave per una comprensione di una dimensione cristologica e dell'incarnazione, che potrebbe emergere *ex-novo* dalla categoria di *Divya Guru*, nella prospettiva della tradizione *Śaiva Śiddhānta*. Il discorso in merito sarebbe assai lungo e piuttosto delicato e richiederebbe uno studio senza dubbio ben più approfondito.

D'altra parte, mi sembrerebbe interessante un'analisi comparata della categoria che De Nobili propone con quella di teologi attuali che, spesso, si riferiscono all'immagine del "guru" come una chiave di presentazione privilegiata di Cristo in contesto indiano. A tale studio, che rischierebbe di apparire troppo forzato secondo categorie cristiane, proporrei di affiancarne un secondo che permetta di analizzare quanto può eventualmente emergere in merito da parte di cosiddetti *Yesu Bhaktas* o *Kristu Bhaktas*, seguaci di Cristo che si dichiarano alla sua sequela senza, per altro, aver ricevuto il battesimo, o senza far parte della Chiesa. Alcuni di loro, nel corso del XIX e del XX secolo hanno elaborato un pensiero riguardo a Gesù secondo categorie, senza dubbio, più tipicamente indù.

Per questo un esame comparato fra queste tre prospettive potrebbe, in effetti, rivelare considerazioni interessanti.

Quello che rimane indubbio è che De Nobili, anche a livello teologico, e pure fra molteplici ed inevitabili contraddizioni, ha lanciato un ponte verso una cultura che non conosceva Cristo ed alla quale egli cercava di comunicarlo nel modo più intellegibile ed accettabile possibile. Ha senza dubbio coniugato il suo "adattarsi" a modi di vivere e comportarsi, tipicamente locali, con il desiderio tipico del teologo e del missionario del suo tempo di far conoscere il vero Dio e la vera fede a coloro che ne erano ancora ignoranti. Nel suo sforzo di renderne la presentazione accettabile e comprensibile, ha indubbiamente aperto nuove vie e, soprattutto, insegnato una grande lezione. Molto, forse, c'è ancora da scoprire.

«Quando Dio ha varcato il grande confine fra il divino e l'umano, ci ha insegnato a fare lo stesso, attraversando i piccoli confini esistenti fra le nostre molte culture e religioni. Se riusciamo ancora a credere la notizia davvero

sorprendente che la cultura europea ha illuminato la nostra esperienza di Cristo, allora non dovremmo sorprenderci che le culture di ogni parte del mondo sono in attesa, e sono impazienti, di offrire le loro illuminazioni»⁵¹.

Anche se “adattamento” e “inculturazione” restano sostanzialmente diversi propongono lo stesso grande desiderio del cristiano di comunicare una verità che possa essere compresa e accettata, obbedendo al mandato di Cristo. Il processo, come ben sappiamo, non è per nulla concluso e rappresenta oggi, nel mondo del “pluralismo religioso”, ma anche della società globale, multietnica e multiculturale, uno dei nodi più avvincenti ed affascinanti. Ci si rende conto, infatti, della necessità dell’apertura alla “reciprocità”, elemento indubbiamente assente nel progetto di “adattamento” che abbiamo approfondito.

Questo non deve però ingannare e renderci ciechi a possibili dimensioni che già allora potrebbero essersi spalancate per il cristianesimo nel suo progressivo sforzo di autocomprendizione e di scoperta del mistero (l’Incarnazione) che sta al cuore della sua vita da venti secoli.

La Chiesa non manca di affermare che, dal contatto dell’esperienza e del pensiero cristiano con altre culture e fedi, possono emergere mutuo arricchimento e scoperta di nuove dimensioni. Lo fa in modi diversi, a volte incerti e contrastanti, ma sempre più frequenti.

Da una parte, infatti, «l’inculturazione significa l’intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l’integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»⁵², dall’altra «la stessa Chiesa universale si arricchisce di espressioni e valori nei vari settori della vita cristiana, quali l’evangelizzazione, il culto, la teologia, la carità; conosce ed espri me ancor meglio il mistero di Cristo, mentre viene stimolata ad un continuo rinnovamento»⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵² *Redemptoris missio*, 52.

⁵³ *Ibid.*

670

Roberto De Nobili e l'induismo: il suo approccio teologico

La sfida a tutto campo è tutt'altro che chiusa. De Nobili stesso contribuisce a tenerla aperta ancora oggi.

ROBERTO CATALANO

SUMMARY

The article examines the thought and experience of the Italian Jesuit De Nobili from a theological point of view. What emerges is a controversial person, who while being open to cultural adaptation in language and behaviour, was faithful to the typically Thomistic and Tridentine theological principles of his time. This did not stop De Nobili from seeking new ways to make it easier to find God. While on the one hand his critical theology concentrated on idolatry and the concept of avatars, on the other hand his missionary zeal, his intellectual openness and his ability to adapt to different cultures, brought him to define new concepts which facilitated an understanding of Christian revelation. Particularly inspiring is the concept of Divine guru, which allowed De Nobili, in his Christology, to present Christ using cultural categories rooted in the place where he lived.