

**ROBERTO DE NOBILI E L’“ADATTAMENTO”.
ASPETTI SOCIOCULTURALI**

La fine del XV e il XVI secolo sono stati testimoni di profondi cambiamenti che hanno investito la storia dell'uomo a tutti i livelli. L'umanesimo si era ormai affermato come fenomeno di pensiero e di vita, con manifestazioni artistiche e con espressioni a livello politico, economico e sociale, determinando un punto di “non ritorno” per tutta la civiltà europea ed occidentale.

L'imporsi dei regni della penisola iberica come grandi potenze coloniali a livello mondiale, la riapertura del commercio, il desiderio di trovare nuove vie d'accesso a spezie, tessuti, pietre preziose per sfuggire ai pericoli legati alle zone ancora controllate dai musulmani, le conseguenti nuove scoperte geografiche e il contatto con mondi, popoli e culture di fatto sconosciute, cambiarono, nel giro di pochi decenni, le prospettive dell'Europa.

Ebbe inizio il periodo della colonizzazione con conseguenze, a livello politico ed economico, inimmaginabili fino a qualche decennio prima, e che si sarebbero poi distese nel tempo per secoli, sia pure con processi di adattamento e mutazione storico-sociale.

Tuttavia, il fenomeno più sconvolgente per il mondo di allora, interamente eurocentrico (con l'eccezione dei Paesi del Medioriente e dell'Africa settentrionale), fu il contatto con popoli, razze, culture, lingue, tradizioni e religioni diverse, in pratica sconosciute. Potremmo dire che l'Europa si trovò di fronte ad un'esperienza nuovissima: l'“alterità”.

Era proprio “il nuovo mondo”, un mondo inatteso e imprevedibile, sconosciuto e da decifrare, da capire e con il quale relazionarsi. Questa operazione, tutt'altro che completata dopo quat-

trecento anni, è stata con tutta probabilità la grande e la vera novità dei due secoli in questione.

Tali problematiche non investirono solo l’Europa politica, economico-sociale e di pensiero, ma anche la sua essenza cristiana. Il cristianesimo con il vento della Riforma non sarebbe più stato lo stesso. Tuttavia, le novità all’interno della sua storia, ormai di quindici secoli, non erano determinate solo dal pensiero e dalla prospettiva di Lutero.

La sconfitta degli arabi in Spagna aveva riportato ottimismo, anche se la Chiesa cattolica si trovava impantanata nelle pastoie dei giochi politici degli equilibri del nuovo scacchiere europeo.

Erano apparsi “carismi” capaci di dare una risposta adeguata alla grande sfida che umanesimo e rinascimento ponevano alla fede: l’uomo con le sue capacità e la sua intelligenza sembrava voltare le spalle a Dio.

Inoltre le nuove scoperte geografiche avevano messo la Chiesa di fronte ad un problema inatteso: ricominciare l’evangelizzazione. Si credeva, infatti, da secoli che il mondo fosse stato tutto evangelizzato o, almeno, raggiunto dall’annuncio della “Buona Novella”, sebbene l’espansione araba ne avesse poi ritagliato una grossa fetta a favore dell’islam.

Anche la Chiesa del XVI e XVII secolo si trovava, dunque, di fronte al problema dell’alterità, del diverso, del culturalmente “sconosciuto”. Aveva di fronte, infatti, popoli che non avevano mai sentito parlare di Cristo e dei vangeli, popoli ricchi, inoltre, di culture con manifestazioni religiose diverse, radicate e, spesso, più antiche del cristianesimo. Si rendeva quindi necessario riprendere l’annuncio della via di salvezza ma gli interrogativi non mancavano: evangelizzare, certo, ma come e seguendo quali canali?

I tempi di reazione furono troppo brevi per essere adeguatamente preparati alle nuove sfide, che colsero tutti, uomini di Chiesa compresi, di sorpresa. Assistiamo, quindi, ad un fenomeno complesso e dalle manifestazioni spesso confuse.

Potremmo sintetizzare le caratteristiche della nuova spinta all’evangelizzazione nei seguenti punti:

1) l'attività missionaria è confusa, identificata e, comunque, sempre gestita dal potere politico dei due grandi imperi iberici¹. Il papa, come vicario di Cristo, aveva conferito loro il compito di organizzare e dirigere l'attività missionaria, ed i sovrani s'impegnavano a diffondere la “Buona Novella”, inviando, a proprie spese, missionari e fondando parrocchie e diocesi²;

2) è caratterizzata dal desiderio di compensare, con i battesimi d'oltremare, i vuoti lasciati in Europa dalla Riforma. La colonizzazione è vista come un “piano divino”, un'offerta di Dio;

3) non è più una questione legata alla testimonianza del singolo o di piccoli gruppi, come era avvenuto in precedenza, è piuttosto un'azione a corpo, massiccia, di ordini religiosi tradizionali, ben costituiti (i francescani, i domenicani, i teatini, gli agostiniani e i carmelitani) o nati da poco come risposta ai bisogni della nuova epoca del rinascimento (i gesuiti).

Dal primo elemento derivarono una grossa serie di problemi legati al confondersi dell'ambito politico, militare ed economico con quello religioso e spirituale. Senza entrare nei dettagli, possiamo solo affermare quanto deleteria sia stata l'immagine del cristianesimo come religione dei colonizzatori, identificata anche dai popoli d'oltremare come tale e quindi vissuta come un'imposizione spirituale accanto a quelle più specificatamente militari, amministrative ed economiche³.

¹ Alessandro VI nel 1493 promulgava la bolla *Inter Caetera* che conferiva al re di Spagna «piena potestà, autorità e giurisdizione» sulle terre scoperte e da scoprirsi oltre le isole Azzorre. I re, da parte loro, si impegnavano a «mandare uomini onesti e timorati di Dio, istruiti, abili e pieni di esperienza perché istruiscano i nativi e gli abitanti nella fede cristiana ed inculchino i loro buoni principi» (cf. testo latino della Bolla *Inter Caetera*, t.v. Augusta Taurinorum 1860, pp. 361-364).

² È proprio questo compromesso che dà vita al *Patronato o Padroado*: i re di Spagna e Portogallo erano, di fatto, i Patroni delle missioni oltremare, avendo piena autorità sui territori in cui la missione aveva luogo. Erano loro a conferire i benefici ecclesiastici, a scegliere e inviare i missionari che salpavano dai loro porti, a stabilire le circoscrizioni delle diocesi e delle parrocchie, e le stesse Bolle Papali dovevano avere il loro *placet* per diventare esecutive. Il *Padroado* era attivo in tutta l'America centrale e Meridionale, oltre che nelle Filippine e a Goa (in India).

³ Non furono pochi gli uomini di Chiesa a rendersi conto del pericolo e dei suoi effetti deleteri. Basti ricordare un nome: Bartolomeo Las Casas, un domeni-

Una seconda serie di problematiche è legata, invece, a quello che in precedenza abbiamo definito l’incontro con l’“alterità”. Si trattava, infatti, di relazionarsi con razze, popoli, culture, espressioni religiose e culturali, sconosciute all’Europa che non poteva concepire una cultura che non fosse la sua, connaturata con il cristianesimo. Cristianesimo che, come espressione culturale e di pensiero, non aveva alcuna apertura e capacità di accettare modi diversi di esprimere la fede⁴.

L’atteggiamento, da parte delle forze impegnate nell’evangelizzazione, fu differenziato. Presero forma, infatti, due tendenze:

1) la *tabula rasa*, legata a quegli ordini che ritenevano quelle culture perverse e gli uomini che vi vivevano irrimediabilmente persi e condannati eternamente. Questa prospettiva richiedeva la distruzione, anche con la forza, di tutte quelle manifestazioni culturali (*tabula rasa*) onde permettere poi la *plantatio ecclesiae* per la vera ed unica salvezza. Ai neobattezzati veniva richiesto di rompere completamente con le proprie tradizioni. Era questa la posizione degli ordini mendicanti e tradizionali⁵.

2) l’*adattamento*, lo sforzo, cioè, di evitare che il messaggio evangelico diventasse un’imposizione di modelli alieni alle cul-

cano che lottò a difesa degli indios e contro le imposizioni e la violenza esercitate su di loro dagli spagnoli.

⁴ L’esperienza con l’alterità fu essenzialmente un fatto culturale. Lo dimostra, proprio nel contesto indiano, il contatto fra i portoghesi approdati in India nel 1498 con l’arrivo di Vasco da Gama a Calicut nel nord dello stato del Kerala, e i “cristiani di San Tommaso”, stabilitisi in India fra il I e il III secolo. Entrambi cristiani, i due gruppi si differenziavano perché europeo, cattolico, latino, il primo, e indiano, orientale di rito caldeo con influenza nestoriana, e ben inserito nel tessuto sociale locale dell’India del Sud, il secondo. Lo scontro che ne seguì non fu fra due religioni, ma piuttosto fra due modi di vivere il cristianesimo, due stili di vita, due culture; non fu un problema fondato solo su elementi religiosi e teologici, ma soprattutto su espressioni con una valenza socioculturale. La ferita è tutt’altro che sanata e, dopo quattro secoli, ancora oggi se ne sentono e vivono le conseguenze.

⁵ Il metodo della *tabula rasa* si esprimeva anche in modi diversificati. Un esempio in India (dove le distruzioni di templi e luoghi di culto o di cultura locali furono limitate se paragonate a quanto avvenuto in America) era la costrizione imposta da chi evangelizzava e dal governo portoghesi di cambiare il nome ed il cognome dopo il battesimo, assicurando in questo modo uno sradicamento del neofita dal suo contesto culturale, considerato peccaminoso.

ture locali. Si trattava di studiarle e capirle per vedere come incarnarvi la “Buona Novella”. Era questa la posizione caratteristica della *Compagnia di Gesù*. È bene notare, tuttavia, che, sebbene i gesuiti fossero, e siano sempre stati, promotori di questa seconda posizione anche al loro interno esistevano tensioni fra coloro che tendevano maggiormente alla teoria della *tabula rasa* e coloro che invece erano a favore di un’evangelizzazione contestualizzata.

Le due posizioni erano anche legate alle caratteristiche delle realtà culturali, filosofiche e religiose che i colonizzatori ed i missionari incontrarono. Si possono distinguere in due bacini geografico-culturali ⁶:

1) l’area del Centro e Sud-America con culture amerinde pre-colombiane che furono facilmente disintegrate e sulle cui rovine fu imposta una nuova cultura, quella europea, con la “vera fede”;

2) l’area asiatica con le culture dell’India, della Cina e del Giappone e con religioni millenarie, come l’induismo, il buddismo, il confucianesimo, il taoismo con le quali il rapporto fu molto più complesso e difficile. Non si trattava solo di problemi sul piano della comprensione, ma anche della difficoltà stessa di entrare in contatto. Basti pensare all’attesa per entrare in Cina e alle difficoltà incontrate in Giappone.

Da entrambe le posizioni appena descritte emersero tuttavia problematiche diversificate. La distruzione delle culture locali portò a battesimi di massa ⁷, spesso senza un’adeguata prepara-

⁶ Ovviamente non è possibile una distinzione netta che identifichi le due posizioni circa l’evangelizzazione con i due bacini geografici. Anche se la teoria della *tabula rasa* ha, di fatto, caratterizzato maggiormente l’approccio missionario nelle Americhe e quello dell’*adattamento* in Asia, ci sono state esperienze tipiche di entrambe all’interno dei due contesti: basti pensare alle *Reducciones gesuítas* fra i Guarany del Paraguay, o alle posizioni di francescani, carmelitani e di non pochi gesuiti, circa la questione dei “riti” in Cina o dell’accoglimento di motivi culturali *brahminici* in India.

⁷ «I francescani hanno battezzato più di un milione di persone, abbattuto cinquecento templi idoli e fatte a pezzi e bruciate più di ventimila immagini di demoni che gli indios adoravano» scriveva nel 1531 il francescano Juan de Zamárraga, vescovo di Mexico, come riportato da Gerónimo de Mendieta OFM, *Historia*

zione catechetica e con il conseguente sopravvivere o il successivo recupero di alcune manifestazioni tradizionali, soprattutto a livello di culto e di religiosità spicciola, che confondevano il vecchio con il nuovo.

La seconda posizione diede invece adito ad una serie infinita di discussioni e accuse a causa dei tentativi di mediazione che parevano a molti un tacito consenso a manifestazioni e comportamenti idolatrifici o magici.

Una conseguenza positiva fu, però, la nascita di una notevole attività etnografica che permise uno studio progressivo delle culture locali e che fu usata a giustificazione ora dell'una, ora dell'altra delle due posizioni. Gli studi etnografici segnarono un primo positivo porsi della cultura europea di fronte al problema dell'alteriorità culturale.

La mentalità dell'epoca non permetteva, comunque, la ricerca in altre culture di quelli che oggi chiameremo «germi del Verbo» (cf. *Ad gentes*, 11) o semi di verità. Gli studi erano realizzati e incoraggiati con finalità precise, figlie del tempo:

- 1) scoprire tracce d'idolatria e magia da eliminare e disintegrale;
- 2) conoscere questi popoli per poter portare meglio e più velocemente a termine l'opera d'evangelizzazione.

Con il trascorrere dei decenni la spinta missionaria chiarisce contenuti e metodologie, evidenziando i limiti della spinta iniziale. Viene in rilievo, per esempio, la necessità della formazione catechetica dei neofiti onde evitare fenomeni di sincretismo o di ritorno a manifestazioni cultuali magiche e idolatrliche⁸. In vari ordini religiosi ci si rende conto della necessità che i missionari conoscano le lingue locali e vi ci si dedica con maggiore impegno. Un altro grosso nodo resterà a lungo il problema del clero autoctono. A

eclesiastica indiana, Mexico 1870, pp. 637-638, cit. in M. Marchocchi, *Colonialismo, Cristianesimo e Culture extra-europee*, Jaca Book, Milano 1981, p. 22.

⁸ Di fatto si fa uso del catechismo di Trento che si impone alle popolazioni locali, con qualche raro tentativo di traduzione nelle lingue indigene (Sud America). Anche la liturgia è curata in modo da poter attrarre il gusto locale con manifestazioni sontuose, ma di chiara provenienza occidentale.

causa di atteggiamenti di discriminazione razziale o, nei casi migliori, di vero paternalismo culturale, non si reputano i locali adatti agli ordini ministeriali, pur accettando in principio il criterio suggerito dal Concilio di Trento, per il quale l'unica condizione per l'ordinazione sacerdotale resta la virtù del candidato.

LA SITUAZIONE IN ASIA

La situazione in Asia si rivelò più complessa di quella nelle Americhe, dove le culture locali finirono per soccombere in tempi relativamente brevi. La conquista coloniale in Oriente fu molto limitata e il *Padroado* fu circoscritto a Goa, Macao e alle Filippine. Il controllo europeo non fu quasi mai militare o amministrativo, ma semplicemente commerciale e marittimo, e quindi non in grado di assicurare viabilità preferenziale alla spinta missionaria, se non in aree piuttosto limitate.

Inoltre, il continente asiatico presentava, sia ai colonizzatori che soprattutto ai missionari, un panorama di maggiore impenetrabilità. Fu questo stato di cose che portò a possibilità d'approccio diversificate.

Accanto, infatti, al modello tradizionale del *Padroado*, emersero personaggi di spicco che non rimasero indifferenti alle sfide dell'Asia e dettero vita, tra la fine del XVI e i primi decenni del XVII secolo, ad una corrente alternativa. Si trattava di personalità notevoli: Alessandro Valignano, visitatore apostolico (superiore per tutta l'Asia) della Compagnia di Gesù, spaziò dall'India al Giappone con un ruolo decisivo su quanto avvenne anche in Cina; Matteo Ricci operò in Cina; Roberto De Nobili fu protagonista nella missione di Madurai in India; oltre a De Rodhes nella Coccincina e De Andrade che riuscì ad arrivare in Tibet.

Furono loro gli esponenti di spicco del metodo di evangelizzazione tipico della Compagnia di Gesù, caratterizzato da due aspetti:

1) l'“adattamento” del messaggio evangelico alle culture locali,

2) il tentativo di convertire i settori sociali dominanti, prevedendo, poi, una ricaduta della “Buona Novella” su tutta la società⁹.

Già Francesco Saverio, pur restando ancorato a modelli tradizionali, aveva intuito la necessità di un atteggiamento di diverso tipo nei confronti dei popoli di quella parte del mondo. Scrivendo al collegio di Coimbra nel 1549, invitava i suoi confratelli a «farsi fanciulli», ascoltando e rispettando culture dai costumi così diversi da quelli Europei, scongiurando atteggiamenti di superiorità razziale e intellettuale¹⁰.

Fu però Alessandro Valignano, di Chieti, che visse in Asia ininterrottamente fra il 1575 e il 1606 ad intuire la necessità dell’“adattamento” a culture così diverse da quella europea, onde assicurare un’apertura delle popolazioni locali al Vangelo¹¹.

ROBERTO DE NOBILI E LA SUA ESPERIENZA DI “ADATTAMENTO”

Queste pagine sono dedicate in modo particolare ad alcuni aspetti della personalità, dell’opera e del pensiero di Roberto De Nobili, all’interno dell’esperienza della Chiesa nella Missione di Madurai, nel sud dell’India. Ci limiteremo ad un’analisi del suo

⁹ Fu questa una politica missionaria perseguita con grande impegno dai gesuiti in Asia. Basti ricordare l’esperienza di Valignano in Giappone con i *Daimyō*, potenti re locali, quella di Ricci in Cina con i Mandarini e in India quella del gruppo dei gesuiti che accettarono l’invito presso la corte Moghul del grande Akbar.

¹⁰ M. Marchocchi, *Colonialismo, Cristianesimo e Culture extra-europee*, cit., p. 34.

¹¹ È interessante notare come la necessità dell’applicazione dell’“adattamento” non sia stata concepita a contatto con l’India e la sua cultura, ma piuttosto con il mondo giapponese, dove Valignano scrisse il famoso *Ceremoniale per i missiōnari del Giappone*, e con quello cinese, dove fece di tutto perché i gesuiti potessero arrivare alla corte imperiale di Pechino. Ricci stesso definì Valignano come il «primo autore» il «vero fondatore» della missione in Cina. Valignano fu di fatto il vero caposcuola dell’“adattamento” in Asia e morì nel 1606, lo stesso anno in cui De Nobili giunse a Madurai.

pensiero nell’ambito culturale, sociale e pastorale lasciando quello teologico ad uno studio successivo.

De Nobili (1577-1656) giunse a Madurai nel 1606. Lo aveva preceduto padre Gonçalo Fernandez, anch’egli gesuita, che in undici anni non era riuscito a convertire un solo “locale” alla fede cristiana¹².

De Nobili si rese conto immediatamente che gli ostacoli alla diffusione del cristianesimo erano legati a due fattori: uno sociale ed un altro culturale. I missionari, infatti, tipicamente occidentali nel loro comportamento e stile di vita, erano definiti *Paranghi* e il cristianesimo era presentato come *paranghi mārgam* (la via dei *paranghi*). Inoltre, la società locale era caratterizzata dalla divisione in caste e i missionari s’identificavano con i gruppi sociali più bassi. Le conseguenze erano inevitabili. Nella prospettiva del binomio puro-impuro, concetto chiave della struttura castale, nessuno fra coloro che appartenevano alle caste più elevate (*brahmini*, *rajas*, ecc.) li avvicinava per paura di esserne contaminato¹³.

L’azione missionaria di De Nobili si sviluppò, quindi, tenendo conto di questi elementi caratteristici della cultura locale. Egli fece scelte decisive e sorprendenti, rompendo con la linea di chi lo aveva preceduto, cercando di diventare indiano, per quanto questo fosse possibile ad uno straniero. In sintesi il suo sforzo stava nel cercare di dimostrare che è possibile essere cristiano senza

¹² Madurai era un grande centro religioso e culturale del Sud India, famoso per i numerosissimi templi e con una forte presenza *brabminica*. La presenza cristiana era limitata a cristiani d’origine portoghese o a pescatori (*Parawar*) della costa, convertitisi durante l’onda evangelizzatrice del *Padroado* partita da Goa.

¹³ Il termine *paranghi* era assai dispregiativo non solo perché coloro che si convertivano al cristianesimo appartenevano ai gruppi sociali più bassi, ma anche per l’immagine che i colonizzatori portoghesi avevano dato. La loro presenza era, infatti, caratterizzata da violenza, libertinaggio e corruzione. Erano spesso, come le cronache del tempo li descrivono, persone poco affidabili già nel loro Paese. Spesso persino i missionari finivano per essere attirati dagli stessi interessi umani. Che la fede cristiana fosse arrivata al seguito di tali persone e fosse predicata da uomini di Dio piuttosto discutibili non contribuiva certo ad un’immagine credibile di religione pura ed elevata, superiore all’induismo e all’islam. Il termine non era mai stato usato per i *Cristiani di San Tommaso*, che erano chiamati *Nazaranis*.

essere europeo e indiano senza essere indù. In poco tempo matu-rò un programma che prevedeva i seguenti punti ¹⁴.

1) Il missionario deve dichiarare di non essere *Paranghi* (straniero e di bassa casta). De Nobili, infatti, si presentò come un nobile *guru* (*Rājarishi*), proveniente da una casta corrispondente ai principi locali.

2) Deve abbandonare lo stile di vita portoghese e vivere se-parato da europei e da indiani di bassa casta. Così egli cominciò a seguire una dieta assolutamente vegetariana e a vestirsi secondo lo stile locale con lo scialle arancione, lo *yajnopavita* (filo di coto-ne attorno al collo ricadente sul petto) ¹⁵, il *kudumi* (ciuffo di ca-pelli raccolti sulla nuca). Osservava i bagni rituali, prima della ce-lebrazione della messa, e si cospargeva la fronte di *santal* (pasta di sandalo). Inoltre, a causa dello stile di vita tipicamente occiden-tale dei suoi confratelli, si trasferì in un’abitazione separata con un cuoco vegetariano.

3) Deve essere in grado di spiegare le verità cristiane con ter-mi comprensibili agli intellettuali locali. Pertanto egli divenne uno studioso riconosciuto e apprezzato delle lingue *tamil*, *sanscri-ta*, *telegu* e dei *Veda*.

4) Deve sviluppare servizi liturgici raffinati, cosa che fece con cura, arrivando anche a costruire chiese nello stile architet-to-nico locale.

5) Deve essere riconosciuto come un *guru* che conduce altri alla verità. Infatti egli diventò un *brahmino-sanyāsin* e fu ricono-sciuto come tale.

De Nobili, quindi, da un lato rompe decisamente con il *pa-ranghismo*, ma dall’altro, sembra approvare usi e costumi indù e, soprattutto, la divisione castale della società.

Egli stesso spiega questa sua metodologia in una lettera al Pa-dre Provinciale: «La stessa religione può essere praticata da uomi-

¹⁴ Cf. S. Rajamanickam, *Madurai Mission Old and New*, De Nobili Research Institute, Tirunelveli 1972.

¹⁵ Tali cambiamenti avvennero con il permesso del Padre Provinciale.

ni di diversi costumi sociali, lingue e appartenenza sociale e (...) diventando cristiani essi non devono necessariamente cambiare la loro casta, e diventare, come dice la gente *paranghi*. (...) Visto che ho cambiato il mio modo di vestire e di vivere, adattandomi a tutte le usanze del Paese, molti, per grazia di Dio, si sono convertiti in breve tempo e sono divenuti ottimi cristiani. (...) Spero che il numero cresca giorno dopo giorno, e certamente così sarà, se la gente si libererà di quell’impressione sbagliata e vedrà che i nuovi convertiti continueranno a seguire le usanze della loro razza e casta per quanto riguarda il cibo, lo stile di vestire ed i rapporti sociali, senza diventare *Paranghi*, ma semplicemente abbandonando le superstizioni e l’idolatria per adorare il vero Dio»¹⁶.

Questo testo sembra essere una chiave importante per un’appropriata lettura della prospettiva del De Nobili sotto tre punti di vista: la dimensione culturale, quella sociale e, infine, quella pastorale.

LA DIMENSIONE CULTURALE

La dimensione culturale investe due ambiti: quello del predicatore della “Buona Novella” e quello di coloro che l’accettano e decidono di seguirla.

Per cominciare, come già visto, De Nobili cerca di svincolare il missionario da modelli di comportamento, di vitto, di modo di vestire e di tradizioni, alieni a quelli seguiti dalla popolazione locale. Si rende conto quanto sia importante per la gente del posto vedere dei testimoni di Cristo che vivono secondo i modelli locali e non seguendo tradizioni straniere.

In India, inoltre, per essere credibile di fronte alle caste più alte, era necessario avere dei comportamenti ed una provenienza

¹⁶ Estratto dalla lettera di R. De Nobili a padre Laerzio, Provinciale della Compagnia di Gesù, che ricevette la missiva il 17 giugno 1609, cit. in L. Fernando S.J., *A divisive Social System Tolerated, Robert De Nobili and Caste System*, in «Indian Church History Review», vol. XXXIX, n. 1, June 2005, p. 7.

consoni al loro modello sociale, in cui il compito di insegnare o guidare spettava ai *brahmini*.

Per questo De Nobili decise di presentarsi come uno straniero di nobile origini, *Rājarishi* (nobile *guru*). Successivamente verrà poi riconosciuto come *brahmino-sanyāsin*. «Questa gente giunge, quasi necessariamente, alla conclusione che uno straniero che non adotta i modi di fare tipici dei membri della nobiltà nella propria società non è di nobile di nascita e alto lignaggio. Credono, infatti, che chiunque abbia avuto una posizione elevata come insegnante e accademico nel suo Paese, senz'altro e senz'alcuna esitazione, qui si comporterebbe secondo lo stile di vita dei re e di altri nobili. Dovesse comportarsi diversamente, la gente facilmente arriverebbe alla conclusione che la sua è una famiglia plebea dell'occidente»¹⁷.

C'era, poi, un secondo aspetto: quello legato a coloro, fra la popolazione locale, convertitisi al cristianesimo. Era necessario dimostrare la possibilità di essere cristiani rimanendo nel proprio contesto e seguendo le proprie tradizioni nel vestiario, nel modo di cucinare e di mangiare ed anche nei rapporti sociali. Per questo De Nobili permise ai convertiti delle caste più alte di mantenere, anche da cristiani, alcuni dei propri costumi e usanze: i cappelli annodati al fondo della nuca e il filo sacro attorno al collo¹⁸, oltre all'uso della pasta di sandalo e ai bagni rituali.

Questi elementi erano segni distintivi dei gruppi sociali più elevati e De Nobili non reputò mai che fossero incompatibili con la vita cristiana. Anzi, il mantenerli anche dopo la conversione, a dimostrazione che per seguire Cristo non è richiesto lo sradicarsi dal proprio contesto sociale, avrebbe, a suo parere, facilitato il diffondersi del cristianesimo.

¹⁷ R. De Nobili, *The Report on Certain Customs of the Indian Nation*, in A. Amaladass - F.X. Clooney, *Preaching Wisdom to the Wise*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2000, p. 221, cit. in L. Fernando S.J., *A divisive Social System Tolerated, Robert De Nobili and Caste System*, cit., p. 8.

¹⁸ Il filo indossato è normalmente costituito da tre fili di cotone, mentre De Nobili ne indossava uno formato da cinque fili ai quali aveva dato un significato cristiano: tre fili d'oro rappresentavano la Trinità, due d'argento significavano il corpo e l'anima del Cristo. Ad essi era poi attaccata una croce che ricorda la passione e morte del vero Salvatore.

«Vorrei che si capisse che, con la proibizione del sacro filo, svanirebbero tutte le possibilità (umanamente e normalmente parlando) di convertire l'aristocrazia a Dio e, così pure, se proibissimo il *kutumi* non ci sarebbe più speranza di conversione per quelle sezioni della popolazione in cui si potrebbe lasciar cadere il seme della dottrina del cielo»¹⁹. Questi segni distintivi, egli sosteneva, avevano valore culturale senza toccare l'ambito dell'idolatria o della superstizione.

LA DIMENSIONE SOCIALE

Si inserisce qui la seconda dimensione, quella sociale.

In India i rapporti sociali avvenivano e avvengono da millenni in un contesto diviso gerarchicamente in modo diverso dall'Europa, quello castale²⁰.

Nello stato del *Tamil Nadu* dove De Nobili operò, la polarizzazione sociale e la relativa mobilità erano state fortemente influenzate da due fenomeni importanti, le cui conseguenze erano ancora piuttosto tangibili:

– lo sparire, a cavallo dei due millenni, del buddismo e del giainismo che avevano dominato per quasi mille anni la scena so-

¹⁹ R. De Nobili, *The Report on Certain Customs of the Indian Nation*, in A. Amaladass e F.X. Clooney, *Preaching Wisdom to the Wise*, cit., p. 173, cit. in L. Fernando S.J., *A divisive Social System Tolerated, Robert De Nobili and Caste System*, cit., p. 16.

²⁰ Il fenomeno è presente in tutto il bacino del subcontinente e presenta alcune caratteristiche comuni a livello macro con delle differenziazioni, anche significative, a livello micro. Tutti i missionari che lavorarono in India, ben prima di De Nobili, si resero conto della problematica rappresentata dalle caste e ne scrissero abbondantemente nelle loro relazioni e lettere. Il problema, di fatto, non era mai stato affrontato anche se ci si rendeva conto che solo appartenenti alle caste più basse diventavano cristiani. Fu Alessandro Valignano a cogliere in questo aspetto la causa dell'alienazione dal cristianesimo delle caste più alte e, per la prima volta, propose un rimedio: lasciare i convertiti nella propria casta non obbligandoli a frequentare persone di casta diversa anche se cristiani.

cioreligiosa, portando come contributo un livellamento sociale fra i diversi gruppi;

– la ripresa della cultura *brahminica*, sulla spinta della riforma di *Shankaracharya*, grande riformatore dell’induismo, che, oltre aver concepito la prospettiva non-dualista dell’*advaita*, aveva dato vita ad ordini monacali con sede in diversi templi, soprattutto del Sud India.

Questi due elementi avevano contribuito ad una modifica del sistema, polarizzando le caste in tre gruppi: quello dei *brahmini*, quello dei *rajas*, *chetties* e *sudras* e quello dei *dalit* (gli intoccabili). Di minore rilevanza, sia numerica che sociale, erano altri gruppi intermedi, pur presenti. Si comprende, dunque, quanto il problema fosse centrale anche per il cristianesimo, trovatosi a interagire principalmente, anche se non esclusivamente, con i gruppi posti agli estremi della scala sociale.

Per le motivazioni storiche di cui abbiamo appena riferito, la struttura sociale nel XV e XVI secolo era piuttosto rigida, sancita e accettata universalmente sulle basi del *Codice di Manu*. De Nobili era ben informato riguardo a tutta la situazione e lui stesso ne dà spiegazione e descrizione con dovizia di particolari. Soprattutto era cosciente della caratteristica principale del fenomeno: il fattore discriminate era la nascita e non il merito o la ricchezza.

Il suo atteggiamento nei confronti di un sistema sociale, determinato dalla nascita e non dal merito o dalla ricchezza, non è negativo anche se non approva, tuttavia, l’elemento fondante della struttura sociale indiana: la teoria del *karma*, che giustifica la nascita in una casta in base ai meriti o demeriti acquisiti in una vita precedente. Non era possibile, infatti, accettare, nella prospettiva cristiana, la possibilità di una vita precedente e nemmeno di una vita futura di re-incarnazione.

La sua posizione è, in definitiva, pragmatica e quasi strumentale: comprende che il cristianesimo per essere accettato non può sradicare né il sistema né gli uomini che ne fanno parte. Accetta quindi la separazione come un dato di fatto.

Una caratteristica dell’“adattamento” di De Nobili è quindi la sensibilità al sentire sociale della gente. In tale senso, egli permise all’interno delle chiese la divisione secondo i gruppi sociali, che si

sviluppò ulteriormente nel corso dei decenni in chiese differenziate per caste²¹. Giunse ad ammettere tutti nella stessa chiesa, ma i *dalit* rimanevano separati dagli altri gruppi da una balaustra.

LA DIMENSIONE PASTORALE

La teoria dell’“adattamento” non era un tentativo d’inculturazione e nemmeno una via al dialogo; era un metodo d’evangelizzazione. Il fine restava sempre e chiaramente la conversione dei pagani al vero Dio.

«L’elemento missionario è un fattore importante per capire perché De Nobili fece quello che fece. Ogni sua azione era guidata dal desiderio di essere uno strumento efficace nella predicazione del vangelo, facendo il possibile perché molti potessero accettare la vita cristiana»²².

Per questo il suo piano pastorale d’evangelizzazione operò nelle due direzioni che abbiamo appena visto: liberare il cristianesimo dall’etichetta di *Paranghi mārgam*²³ e trovare credibilità presso i *brahmini*. Egli considerava il gruppo sociale più elevato,

²¹ Il fenomeno di avere settori distinti a seconda dei gruppi sociali era abbastanza comune fra i “cristiani di San Tommaso” nello stato del Kerala. De Nobili scriveva in una sua lettera: «Padre Gonçalo Fernandez nella sua chiesa assegna posti diversi a seconda delle caste alte o basse, cosa già praticata dai Cristiani di San Tommaso, dove i Pulayas e i Mucuvas rimangono vicino al portico, mentre i Brahmini siedono in prima fila, con i Taja dietro di loro e via via le altre caste» (cf. A. Sauliere, *His Star in the East*, De Nobili Research Institute, Madras e Gujarat Sahitya Prakash, Anand Gujarat 1995, p. 230).

²² L. Fernando S.J., *A divisive Social System Tolerated, Robert De Nobili and Caste System* cit., p. 6.

²³ È una chiara inversione di tendenza rispetto alla politica seguita in precedenza. V. Cronin fa notare quanto anche a livello pastorale, si fossero diffusi degli atteggiamenti superficiali fra i missionari portoghesi. Padre Fernandes, che aveva preceduto De Nobili a Madurai, non solo non disdegnavo il titolo di *paranghi*, ma di fatto aveva coniato la formula: «Vuoi diventare membro della casta dei *paranghi*?» che veniva rivolta a coloro che chiedevano il battesimo e che alle orecchie di un *brahmino* suonava in questi termini: «Vuoi scendere fra i fuori casta *paranghi* e diventare uno di loro?».

come la chiave d’accesso del cristianesimo nella società indiana. Una volta che loro avessero conosciuto Cristo e ne avessero seguito la strada, gente di altre caste li avrebbe seguiti ²⁴.

I risultati furono piuttosto contrastanti. Fra i convertiti nella zona della Missione di Madurai, infatti, solo 12 erano *Brahmini*, gli altri per la maggioranza erano *Nayak*, un gruppo appartenente alla casta *Kshatrya*, *Raja*, re e militari. Piuttosto sorprendentemente ci furono anche indù di casta bassa e addirittura *dalit*, intoccabili, che divennero cristiani smentendo apparentemente la teoria di De Nobili.

Il primo convertito fra loro, Muktiudayan (che in lingua *tamil* significa «colui che ha raggiunto la salvezza»), era uno *Yogi*, con un largo seguito. Molti di coloro che erano in contatto con lui, chiesero di essere battezzati.

Questo fenomeno, senza dubbio inatteso, provocò uno sviluppo interessante. Per non mettere a repentaglio il suo lavoro con i *brahmini* e con le caste più alte, De Nobili si dovette dedicare di nascosto ai nuovi convertiti provenienti da caste basse. Li incontrava di notte e, nel timore di essere scoperto, finì per formare i *Pandarasami*²⁵, un gruppo di veri missionari con il compito di curare persone di caste inferiori²⁶.

²⁴ Era questa la posizione tipica maturata da Valignano e dalla sua scuola, quella di Ricci, di De Andrade: la penetrazione dall’alto, che si cercò di applicare in Giappone ed in Cina, secondo la struttura sociale di quei Paesi.

²⁵ Tale soluzione fu suggerita da un doloroso avvenimento nel 1644. Due missionari cercarono di unificare gruppi di cristiani appartenenti a caste diverse ma De Nobili era contrario all’iniziativa perché temeva la reazione della popolazione locale. Infatti, la reazione fu molto forte e le proteste presso le autorità del governo locale tali, che i missionari furono espulsi ed i cristiani perseguitati. Interrogandosi sull’accaduto, De Nobili comprese che non era possibile mettere insieme le due categorie di persone e, guardando al modello sociale esistente, formò la categoria del *Pandarasami*, che potevano avere contatto con entrambi i gruppi, ma separatamente. Anche fra i catechisti si formarono due gruppi: gli *ubadesiars* che lavoravano con le caste più alte e i *pandarams* per le caste basse e gli intoccabili.

²⁶ Di fatto era stato Valignano a proporre per la prima volta un rimedio al problema: lasciare i convertiti nella propria casta non obbligandoli a frequentare persone di casta diversa anche se cristiani. Egli era convinto, come lo sarebbe stato anche De Nobili, che la tolleranza sarebbe stata solo temporanea e che con il crescere di numero dell’intera comunità sarebbe anche cresciuta la maturità della fraternità di fronte alla paternità dell’unico vero Dio.

UNA VALUTAZIONE

La figura di De Nobili resta difficile da valutare. Non ha cessato, infatti, di creare dibattiti e, spesso, controversie. I problemi emersero immediatamente e si concentrarono sull'aspetto teologico-culturale, mentre oggi ruotano maggiormente attorno all'aspetto sociale. Il dibattito su di lui è ancora aperto, soprattutto alla luce delle varie problematiche legate all'inculturazione, alla prospettiva del dialogo interreligioso ed alla teologia ad esso collegata.

Restando tuttavia nell'ambito trattato in queste pagine, possiamo trarre alcune considerazioni finali cominciando dall'aspetto sociale, oggi particolarmente spinoso, soprattutto nella prospettiva della Teologia *Dalit* e dell'opzione che la Chiesa ha operato negli ultimi decenni con l'intento di ridare dignità ad un segmento della società condannato per centinaia di anni a condizioni di vita subumane. È questa una prospettiva che vede nelle scelte socioculturali di De Nobili un modo per avvallare la discriminazione castale e da cui emerge spesso l'accusa che il suo “adattarsi” abbia perpetrato l'intoccabilità nella Chiesa indiana.

È necessario, a mio parere, tenere conto di due elementi per non affrettare giudizi e per essere coscienti di ciò che De Nobili poteva e, soprattutto, di quanto non poteva offrire nel suo tempo.

In primo luogo, non possiamo dimenticare che egli proveniva da un mondo, quello occidentale, per niente scevro da diseguaglianze. Uno dei tre valori che sarebbero stati al centro della rivoluzione francese, quasi due secoli più tardi, fu proprio l'uguaglianza. La Chiesa stessa ripeteva l'immagine di questo mondo che vedeva nobili e clero da una parte ed il terzo stato dall'altra. Il titolo di nobiltà, poi, non era di merito e nemmeno di ricchezza, ma di nascita.

I missionari erano uomini provenienti da questo contesto e si può capire che per una persona come De Nobili, impegnato a comprendere a fondo la società in cui si trovava, una struttura sociale caratterizzata da sperequazioni non fosse così strana²⁷.

²⁷ Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che De Nobili accetta come un dato di fatto la distinzione castale, ma ne rifiuta il fondamento per così dire metafisico.

Inoltre, insieme a Valignano, era convinto che il tollerare la distinzione castale, anche dopo il battesimo, sarebbe stata una fase temporanea e che con il crescere di numero dell’intera comunità sarebbe anche cresciuta la fraternità di fronte alla paternità dell’unico vero Dio.

In secondo luogo, considerando la situazione del cristianesimo in India, non può sfuggire che la divisione in gruppi sociali secondo il sistema castale era praticata sia dai “cristiani di San Tommaso”²⁸ che da quelli convertitisi grazie ai metodi tradizionali dei missionari arrivati con la flotta portoghese (a Goa e lungo la costa degli stati del *Karnataka*, del *Kerala* e del *Tamil Nadu*²⁹).

Il problema del perpetuarsi della separazione in caste all’interno della Chiesa non è, dunque, ascrivibile alla pastorale missionaria di De Nobili. È una questione molto più complessa, insita nel sistema socio-culturale stesso, a prescindere dalla fede professata³⁰.

Giustamente Robert Eric Frykenberg osserva: «Probabilmente il maggiore, il più incessante e costante fra tutti i dibattiti e conflitti, che hanno portato mutamenti all’interno dei diversi gruppi in

sico-teologico: la teoria del *karma*, legata alla reincarnazione e al ciclo della vita che il cristianesimo aveva già rifiutato alle origini, confutando la teoria della metemplosi greca.

²⁸ Nello stato del *Kerala*, dove vive la stragrande maggioranza dei discendenti della Chiesa arrivata in India in età apostolica (e per questo chiamati “cristiani di San Tommaso” che la tradizione vuole essere approdato in India), il sistema castale è stato oggetto di un forte movimento di riforma sociale. Può essere interessante notare che sebbene lo stato del *Kerala* abbia una notevole presenza di cristiani (per altro divisi in numerose Chiese), perfettamente integrati nella società, il movimento di riforma contro la struttura castale fu lanciato da Sri Naraina Guru, un riformatore indù che visse a cavallo fra il XIX e il XX secolo e che lanciò il suo movimento di riforma sul fondamento di una filosofia (non-dualista), che si ispira chiaramente al grande riformatore indù Sri Shankaracharya, nato a Kalady proprio nel *Kerala* e vissuto fra l’IX e il X secolo.

²⁹ I cristiani convertitisi durante il periodo della colonizzazione portoghese, grazie all’opera di gesuiti, carmelitani, ecc., seguono il rito latino mentre i discendenti della tradizione orientale seguono ancora oggi un rito caldeo puro (i malankaresi cattolici e i giacobiti) o latinizzato (i siro-malabaresi cattolici).

³⁰ La divisione in caste è un fenomeno trasversale della società indiana, che interessa tutti i gruppi religiosi, con la sola eccezione del buddismo (nato proprio senza una struttura sociale di questo tipo) e lo zoroastrianesimo (religione persiana quindi libera da divisioni di questo tipo).

India, a prescindere dal fatto che essi siano Cattolici o Evangelici, Anglicani o del dissenso, Martomiti o Siriani, conservatori o liberali, sono quelli che si sviluppano attorno ai diversi aspetti del problema della casta. (...) Non c’è un altro problema che sia ribadito in modo così persistente e duraturo e nessun gruppo di cristiani in India sembra esserne rimasto immune. È un problema che non è mai sparito, è ancora nell’aria e porta diversità di vedute e tensione dovunque emerge»³¹.

Inoltre il problema non è risolto a tutt’oggi e non potrebbe essere diversamente. La Chiesa, infatti, ovunque nel mondo, vive nella tensione e spesso nella contraddizione fra il “dover essere” (e quindi il suo essere sacramento di ciò che verrà) e il suo “essere” nel mondo, immagine della società in cui vive, della quale esprime le caratteristiche e le contraddizioni.

La società indiana, soprattutto negli stati del sud (*Andra Pradesh, Tamil Nadu e Karnataka*), è ancora profondamente caratterizzata dalla struttura castale, che ne determina la vita quotidiana spicciola, ma anche le scelte politiche e l’amministrazione. La Chiesa, ovviamente, non può essere immune da queste problematiche e ne porta il segno nella sua struttura e nella sua vita quotidiana.

Il problema non può essere risolto dall’esterno e nemmeno l’“adattamento”, proposto dal De Nobili, poteva prescindere da esso o proporne una soluzione concreta e definitiva. Esso è insito nella società: un indiano non può essere indiano se non in quanto membro di un gruppo sociale con le caratteristiche specifiche, che distinguono le caste.

In Occidente il processo storico ha richiesto quasi due millenni per riuscire a eliminare aspetti analoghi come la schiavitù, la distinzione fra nobili, clero e terzo stato. Come è avvenuto per l’Europa, anche l’India dovrà mettere in moto meccanismi sociali

³¹ R.E. Frykenberg, *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500 with special reference to caste, conversion and colonialism*, W.B. Eerdmans, Michigan 2003, p. 10, cit. in L. Fernando S.J., *A divisive Social System Tolerated, Robert De Nobili and Caste System*, cit., p. 3.

interni, capaci di portare al superamento delle discriminazioni insite nel suo tipico essere sociale. Il cristianesimo potrà senza dubbio contribuire, ma la sua presenza è troppo irrilevante per essere decisiva (solo il 2%) e, inoltre, non è ancora riuscito ad esprimere una soluzione del problema al suo interno.

Tutto ciò fa parte di quel processo di “inculturazione”, che ogni Chiesa deve vivere e la cui maturazione richiede spesso secoli per potersi esprimere in una teologia, una pastorale e un contributo al sociale tipico delle categorie della cultura locale e, allo stesso tempo, con delle soluzioni tipicamente cristiane.

De Nobili, quindi, nel suo tentativo di “adattamento” per far strada al cristianesimo, ha senza dubbio trascinato con sé le contraddizioni della società, ma nel contesto e nel momento storico in cui ha vissuto, con tutta probabilità, non poteva fare diversamente.

Infine una nota più specifica sull’“adattamento” in quanto tale, come De Nobili lo ha proposto e vissuto. Esso resta, indubbiamente un’operazione di grande valenza, non solo pastorale, ma anche culturale. Senza dubbio, insieme a tutta la scuola di Valignano, è una risposta concreta e dialogica alle problematiche diversificate provocate dall’incontro dell’Europa, della sua cultura e del cristianesimo con l’“alterità”, di cui abbiamo parlato in apertura.

Come europeo, occidentale e cristiano, De Nobili riuscì in un’operazione notevole: distinguere la cultura dalla religione. Lo seppe fare senza fermarsi ad un “adattamento” fine a se stesso e senza ridursi ad un tentativo di appiattimento o di relativismo: la sua era un’operazione per individuare un metodo capace di arrivare all’evangelizzazione.

Egli non sottomette mai la predicazione del Vangelo alle usanze sociali. Semplicemente si rende conto della loro importanza a livello strumentale per una predicazione credibile alle orecchie e agli occhi della gente del posto. «Essere disprezzati e guardati dall’alto in basso per via della nascita in un gruppo sociale inferiore, per Cristo, è per il predicatore del vangelo il più eccelso titolo di nobiltà. Ma non è tutto. Infatti, se siamo oggetto di deri-

sione, non è per via della nostra religione, ma solamente a causa delle convenzioni sociali (che noi rifiutiamo)»³².

Il contributo di De Nobili è notevole, sia pure con i limiti strutturali, legati al tempo storico ed alla mentalità e formazione filosofico-teologica. Se ne coglie la portata leggendo i primi documenti della nascente Congregazione *De Propaganda Fide*. In alcuni passi dell'*Istruzione per i Vicari Apostolici della Coccinella, del Tonchino e della Cina*, emanata nel 1659, non può non colpire la notevole consonanza con alcune delle sue posizioni³³.

Infatti, l'*Istruzione* fra i punti fondamentali mette in rilievo la necessità dell'adattamento alle culture locali³⁴. Vi si legge: «Non compite nessuno sforzo, non usate alcun mezzo di persuasione per indurre quei popoli a mutare i loro riti, le loro consuetudini ed i loro costumi, a meno che non siano apertamente contrari alla religione ed ai buoni costumi. Che cosa c'è, infatti, di più assurdo che trapiantare in Cina, la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro Paese di Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede, che non respinge, né lede i riti, le consuetudini di alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvaguardarli e consolidarli»³⁵.

L'opera di De Nobili resta, dunque, controversa ma profetica e come tale continua a trovare all'interno della Chiesa sostenitori

³² R. De Nobili, *The Report on Certain Customs of the Indian Nation*, in A. Amaladass e F.X. Clooney, *Preaching Wisdom to the Wise*, cit., p. 222, cit. in L. Fernando S.J., *A divisive Social System Tolerated, Robert De Nobili and Caste System*, cit., pp. 8-9.

³³ D'altra parte l'*Istruzione* si distanzia anche dal «metodo dall'alto in basso» che i gesuiti avevano fedelmente perseguito nel contesto asiatico, legando spesso l'evangelizzazione a elementi extrareligiosi.

³⁴ L'*Istruzione* di fatto offre direttive precise mirate a risolvere problemi, spesso gravi, emersi nei primi 150 anni della nuova andata missionaria: proibizione di intervenire nella vita politica e di partecipare ad attività commerciali, necessità di preparare i missionari sia dal punto di vista scientifico che spirituale e richiesta di formare un clero autoctono.

³⁵ *Istruzione per i Vicari Apostolici della Coccinella, del Tonchino e della Cina*, edizione fornita da J. Guennou, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, Herder, Rom-Friburg-Wien 1976, vol. III/2, pp. 696-704, pubblicata anche in M. Marchocchi, *Colonialismo, Cristianesimo e Culture extra-europee*, cit., p. 22.

e critici. Basta mettere a confronto quanto due papi dichiararono a poco più di un secolo di distanza l’uno dall’altro.

Gregorio XV nel 1623 nella sua Costituzione Apostolica *Romanae Sedis Antistes* concedeva, in virtù dell’autorità apostolica, ai *brahmini* e ad altri gentili che si erano o si sarebbero convertiti alla Fede, il permesso di accettare ed indossare il sacro filo e di mantenere il *Kudumi*, come segni distintivi del loro stato sociale e della loro nobiltà; permetteva inoltre di usare la pasta di sandalo come ornamento e di effettuare le abluzioni purificatrici, a condizione che tutte tali pratiche non fossero dettate da superstizione e non causassero scandalo. A questo fine indicava che i simboli fossero consegnati da un sacerdote cattolico dopo una benedizione pronunciata con preghiere, approvate dal vescovo locale per l’intera diocesi³⁶.

Nel 1744 Benedetto XIV nella sua Bolla *Omnium Sollecitudinum* vietava di fatto qualsiasi apertura alle usanze del posto obbligando i missionari a giurare in tale senso. Tale procedura sopravvisse fino al 1939 quando fu abrogata da Pio XII.

C’è, infine, un aspetto della personalità di De Nobili che mi pare dia grande valore alla sua opera e al suo pensiero: la sua fedeltà incrollabile, anche nei momenti più delicati e di maggiore controversia, all’autorità della Chiesa. Qui la genialità dell’uomo si è unita alla sapienza dell’umiltà.

«È mio desiderio che tutto quanto ho scritto in *Tamil*, *Telegu* e *Sanscrito*, sia conforme al pensiero della nostra Santa Madre Chiesa, Romana e Cattolica. La imploro di correggere qualsiasi errore, punto che necessiti chiarezza o che sia di offesa a chiunque che inavvertitamente mi sia sfuggito. Ed imploro, infine, coloro che potrebbero ricopiare o tradurre questi miei libri di porre questa nota a conclusione di ogni volume»³⁷.

In queste parole sta tutto il dramma, ma anche la grandezza di un uomo audace che seppe coniugare, come il suo tempo glielo permetteva, la spinta a far conoscere la “Buona Novella” a più

³⁶ S. Rajamanickam, *The first Oriental Scholar*, De Nobili Research Institute, Tirunelveli 1972, p. 45.

³⁷ *Ibid.*, p. 146.

gente possibile, con il tentativo di liberarla da forme culturali che rischiavano di impedire che fosse colta nella sua vera dimensione: quella dell'universalità dell'annuncio di Cristo ³⁸.

ROBERTO CATALANO

CONTENTS

In 2006 in Madurai, India, there was the celebration of the 400th anniversary of the arrival of Roberto De Nobili. His arrival marked the beginning of an experience deeply influencing the Church's history in India. This phenomenon was part of a wider movement that, in the name of adaptation, had major repercussions for other Asian countries and was under the guidance of Alessandro Valignano, the Society of Jesus' Provincial Visitor in Asia, as well as its Provincial in India. De Nobili's experience not only brought about a new pastoral and socio-cultural approach, but it aroused debate and conflict within the Church and the Society of Jesus itself. What he did, however, remains a highly significant moment and a forerunner of things to come in the way Christ is proclaimed in non Judeo-Christian cultures far from the Mediterranean basin. His method and what happened to him is still the object of profound discussion and study.

³⁸ Tutte le citazioni qui riportate da testi in lingua inglese sono state tradotte a cura dell'autore.