

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), the *Monumenta Historica Societatis Iesu Nova Series*, the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI), the archivist series *Subsidia ad Historiam Societatis Iesu* (SAHSI) and the semestral review *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI).

Paul Oberholzer S.J., *Editor*

Advisory Editors:

Sibylle Appuhn-Radtke (München), Paul Begheyn S.J. (Amsterdam), Robert L. Bireley S.J. (Chicago), Louis Boisset S.J. (Roma), Francesco Cesareo (Worcester, Ma.), Kathleen M. Comerford (Statesboro), Paul Grendler (Chapel Hill), Rita Haub (München), Marek Inglot S.J. (Roma), Jeffrey Klaiber S.J. (Lima), Mark A. Lewis S.J. (New Orleans), Barbara Mahlmann-Bauer (Bern), Julius Oswald S.J. (München), Antonella Romano (Firenze), Flavio Rurale (Udine), Lydia Salviucci Insolera (Roma), Klaus Schatz S.J. (Frankfurt/M), Nuno da Silva Gonçalves S.J. (Roma), Nicolas Standaert S.J. (Leuven), M. Antoni J. Üçerler S.J. (Oxford), Agustín Udías S.J. (Madrid)

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOL. LXXXI, FASC. 161

2012/I



Articles

- Francisco de Borja Medina Rojas S.J.*, *Los delictos calvicados y muy henormes de Iñigo de Loyola. Notas al llamado Proceso de Azpeitia de 1515, estudio documental.* 3
- Nicolas Standaert*, *The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the China mission of the 17th and 18th centuries.* 73
- Johanna Schmid*, *German Jesuits in Maryland and Pennsylvania 1740-1833.* 125
- Eva Fontana Castelli*, *Dalle Dilette di Gesù di Niccolò Paccanari alle Sorelle della Sacra Famiglia di Leopoldina Naudet (1799-1833).* 159
- Rene Kollar O.S.B.*, *Fr. Sydney Fenn Smith S.J. and his Response to a Rescued Nun Story. An Episode in Nineteenth Century English Anti-Catholicism.* 193
- Paul Begheyn S.J.*, *The contacts of Martino Martini S.J. with the Amsterdam printer Joan Blaeu.* 219
- Roberta Grossi*, *Le fonti sui Martiri Gesuiti nell'ARSI* 233

Robert Danieluk S.J., Monumenta Historica Societatis Iesu – uno sguardo di insieme sulla collana. 249

Miscellanea

Paul Oberholzer S.J., Jesuitenmission in Südamerika – Jesuiten in Luzern. Jahrestagung von Jesuitica e.V., 9-11. März 2012, Luzern. 291

Eva Fontana Castelli, La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, religiosi 300

Simona Negruzzo, Gesuiti educatori della nobiltà a Parma. A proposito di un recente volume di Miriam Turrini. 310

Carlos Coupeau S.J., La nueva biografía de Jerónimo Nadal y la “Gracia de la Vocación”. 320

Silvia Carandini, Stefano Tuccio S.J e il teatro di collegio: la triplice scena di Cristo. A proposito dell’edizione critica delle tragedie di Stephanus Tuccius, *Christus nascens*, *Christus patiens*, *Christus iudex Tragoediae*, a cura di Mirella Saulini. 332

René Krüger, Un esloveno-argentino rehabilita a los creadores del barroco guaraní. Darko Sustersic y sus investigaciones sobre las imágenes guaraní-jesuiticas. 345

Daniele Maggi, Da Montepulciano a Mylapore 352

Book Reviews 365

Congresses/Exhibitions 431

Archivum Romanum Societatis Iesu 437

In memoriam László Szilas S.J. (1927–2012) 443

Da Montepulciano a Mylapore

Una recente pubblicazione (di cui si vedano i dati bibliografici alla fine di questa Miscellanea) presenta (p. 9-101) il racconto in forma di romanzo della vita di Roberto De Nobili (* 1577 Montepulciano, † 1656 Mylapore), missionario gesuita nell'India meridionale (il *bramino romano*). Come De Nobili seguì, nel contesto missionario indiano, il modello di Matteo Ricci nel contesto cinese (a questo si accennerà più precisamente avanti), così il racconto di Giovanni Battista Crispolti fa seguito, a distanza di circa quindici anni, al romanzo di Giuliana Berlinguer sulla vita dello stesso Ricci,¹ naturalmente per una diversa estensione e quindi con un interesse meno rivolto al dettaglio di luoghi (il *colore locale*) e vicende. La focalizzazione è, nelle pagine di Crispolti, sulla figura di De Nobili come assertore convinto, da un lato, di una via all'evangelizzazione diversa da quella che aveva contraddistinto la prima fase dell'attività missionaria in India ma anche, dall'altro lato, come un religioso di vocazione tormentato dall'angoscia costante del rischio di uscire dal perimetro, mai messo in discussione, dell'obbedienza ai superiori e della fedeltà all'autorità della Chiesa; significativamente, nelle ultime righe della sua narrazione, Crispolti cita questo passo dall'ultima lettera di De Nobili:

“Quanto ho detto spero sia in conformità all'insegnamento della nostra Madre Chiesa, ma se in qualche cosa avessi sbagliato, essa mi correggerà.” (p. 98)

Le due parti del libro si differenziano fra loro: quanto più la prima parte è curata, tanto più i due studi risp. di Maria de Deus Beites Manso (p. 105-131) e di Joseph Abraham Levi (p. 132-210) – a cui segue una *Bibliografia Denobilitiana* (p. 211-212) e una *Bibliografia Essenziale su De Nobili* (p. 212-220) –, anch'essi peraltro di taglio prevalentemente narrativo, non solo sono – entrambi – difficili da seguire proprio nel filo narrativo, ma danneggiati, in piccola misura il primo, gravemente invece il secondo, in particolare da una scrittura

¹ Giuliana Berlinguer, *Il mago dell'Occidente. L'avventura di Matteo Ricci in Cina*, Firenze 1997.

italiana troppo spesso sgrammaticata o incomprensibile e da una trascuratezza sistematica nella citazione di termini indiani. Di quanto attiene all'italiano sarà sufficiente estrarre degli esempi:

“Grande conoscitore del sanscrito, volle formare un collegio [...], ma questo non si concretizzò, per mancanza di risorse e dovuto a mancanza di risorse e alla non conoscenza del sanscrito” (p. 128 n. 45);² “gli *Upaniṣad* [...] complimentano i *Veda*” (p. 136); “i *paria* [...] rimangono *paria*, nonostante il loro desiderio di ‘evoluire’” (p. 141-142); “l’apostolo San Tommaso [...], durante il suo excursus per l’Oriente, [...]” (p. 144); “la pressavano in un succo [l’uva]” (p. 145); “la chiesa indiana dei primordi non fu mai una vera *dependance* della chiesa siriana o persiana” (p. 147); “I *Kshatriya* o *Rājā* (nati dalle spalle del Signore³), sono coloro che governano e che difendono il popolo (guerriglieri)” (p. 142); “vestigii funerari” (p. 152); “la comunità musulmana che viveva lungo la Costa del Malabar [...] girava intorno ai diecimila musulmani” (p. 153); “Adamo, dopo aver lasciato il Paradiso, dimorò nello Sri Lanka, dovuto alla somiglianza di questa isola con il Paradiso Terrestre” (p. 195 n. 64); “con il passar del tempo, però, dovuto al fatto degli *Jūta Māppilas* e dei *Nasrani Māppilas* aver assimilato altri gruppi etnici, la terminologia *Māppila* passò [ecc.]” (p. 156); “secondo Duarte Barbosa i *Mapila*⁴ sarebbero frutto della miscigenazione tra uomini musulmani e donne locali, tutti parlanti del malaiala” (p. 157); “i Sefarditi della Diaspora, apertamente a dichiarare la loro fede atavica, o, giacché cristiani-nuovi, a professare il giudaismo segretamente, ebbero un ruolo importantissimo nello sviluppo [ecc.]” (p. 159); “i Sefarditi delle Diaspore Iberiche, sia a professare la loro fede mosaica sia nascondendola sotto una patina cristiana, i cosiddetti cripto-giudei – nonostante le innumere e fanatiche misure proposte per impossibilitarli –, faranno parte dell’espansione portoghese” (p. 159-160); “i loro convertiti [dei portoghesi] [...] acquistavano le abitudini dei colonizzatori, si svestivano come i portoghesi” (p. 166);

2 Nella stessa nota sarebbe stato opportuno tradurre dal portoghese anche il titolo dell’opera in tamil di De Nobili.

3 Piuttosto dalle braccia?

4 Ora con due p ora con una, ora con -s ora senza.

“non sempre l’etimo⁵ ritrattava i cattivi abiti dei Portoghesi” (p. 205 n. 132).

Si potrebbe continuare. Quando, poi, si tocca il sanscrito, difficilmente manca l’errore, anche, troppo spesso, di contenuto. I diacritici previsti dalla trascrizione in uso sono solo in parte impiegati, o sono impiegati dove sì, dove no; il genere dei nomi è sistematicamente sbagliato: “gli *Śrutī*” (che non sono né “narrazioni” né “evocazioni”, p. 135), “gli *Smrtī*” (che non sono “memorie trasmesse, le cose ricordate”, *ibid.*), “dalle *Āranyaka*” (di cui è del tutto impropria la definizione come “formule magiche”, più adatta a una parte importante dell’*Ātharvavedasamhitā*, menzionata due righe sopra, *ibid.*), “agli *Upaniṣad*” (sì *ibid.* e altrove), “dai *Samhitā*” (dove la definizione come “collezione d’inni” è appropriata solo per la prima di queste, la *Ṛgvedasamhitā*, p. 136), “il *Muktī*” (p. 142), “del *Bhaktī*” (p. 171); si riesce a sbagliare, dei nomi, addirittura il numero: “i *Rāmāyāna* (e sbagliata anche la lunghezza di due *a*) e i *Mahābhārata*” (p. 136 e altrove); e poi ancora: “le quattro caste di Manu Dharma” (p. 127; il titolo dell’opera è *Mānavadharmasāstra*, che può semmai essere reso come *Dharma* di Manu), “*Brāhma* (l’Essere puro, Assoluto [ecc.])” (p. 137, di nuovo con il segno di voc. lunga in libertà), corretto in *Brahman* a pagina seguente ma poi ritrascritto come in precedenza poche righe sotto nella stessa pagina e ancora doppiamente metamorfosizzato in “*Brāma (Brāhman)*” a p. 142, “la *Scivā* [...]”; la *Sciactī*” (p. 137, dove la trascrizione è precisamente quella di De Nobili, che, nonostante i suoi grandissimi meriti di pioniere, non dovrebbe esser preso oggi come autorità nella materia di cui qui si tratta – non solo per la trascrizione).

A spiegazione dell’“etimo *Firinghee*” – che non è un “etimo” e nemmeno una “terminologia” (“la terminologia *Farangi*”, p. 204 n. 132), ma semplicemente un termine, in una delle forme da questo assunte nel suo passaggio da una lingua all’altra su vasta parte dell’Asia e che nell’India del Sud indicava più specificamente i portoghesi – viene apposta una lunga e piuttosto oscura nota (132, p. 203-206), a proposito della quale chi scrive si limita a osservare che non si può parlare di “Iraniano Antico” per “*Farangi, Firingī*”, che è persiano

5 Sull’uso inappropriato della parola italiana “etimo” cfr. qui sotto.

moderno (*farang* “«Franke», Europäer”; *farang*, *farangestān* “Europa”; *farangi* “1. Europäer m; 2. europäisch”) allo stesso titolo di *ferānsawi* (*ā* lunga!) “1. Franzose; 2. französisch” – ferma restando la diversa altezza cronologica dell’origine di *farang* ecc. e *ferānsawi* in persiano, indiziata già dal significato –;⁶ che, là dove si afferma che “il cambiamento della fricativa alveolare s /s/ alla fricativa post-alveolare j /dg/ [affricata?], e, conseguentemente, all’occlusiva velare g /g/ è un fenomeno comune in quasi tutte le lingue del mondo” (p. 203), se l’italiano dice quel che vuol dire, è vero piuttosto il contrario, oltre alla confusione fra sorde e sonore; che il passaggio dall’occlusiva – sorda – alla fricativa è avvenuto precisamente all’interno della storia del francese, identificando già qui due diverse altezze cronologiche.

In un libro su De Nobili è particolarmente disdicevole che proprio la *Bibliografia Denobilitiana* sia sfigurata dalla trascuratezza. Dell’opera in tamil *Gnanopadesam* si dice a p. 179 sia giunta a un totale di cinque volumi, ma a p. 188 i “libri” diminuiscono a quattro apparentemente per la medesima (qui chiamata “Grande Catechismo”), per poi tornare a cinque “parti” a p. 211 ma con informazioni bibliografiche solo sulle prime tre e, di converso, due entrate distinte per lo stesso titolo. Al recensore, che non è uno studioso di De Nobili (né un dravidista), la cosa è parsa chiarita da altre fonti: “la più importante delle sue opere catechistiche è un catechismo in cinque volumi dal titolo ‘Gnanopadesa Kandam’”, con la nota: “*Kandam*” (parti I e II), (Madras ²1891 [dopo una 1^a ed. del 1775 secondo l’indicazione nel *Bramino romano*, p. 211]); *Kandam* (parte III), (Trichinopoly 1907); *Kandam* (parte IV), (Tuticorin 1963) [questo – sembrerebbe – da identificare con il volume registrato separatamente nel *Bramino romano*, pur senza indicazione del numero d’ordine all’interno della partizione generale dell’opera] [...]. *Kandam*, parte V, esiste solo come traduzione portoghese (di B. da Costa SI 1660)”.⁷ Le ultime tre entrate della *Bibliografia Deno-*

6 Heinrich F. Junker; Bozorg Alavi, *Persisch-Deutsch Wörterbuch*, Wiesbaden, 2002, p. 551, 547.

7 Peter R. Bachmann, Roberto Nobili 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlicher Dialog mit Hinduismus, BIHSI 32, Roma 1972, p. 249 e n. 48. È, questo, un lavoro importante, chiaro, dettagliato, basato su un’ampia quantità di fonti manoscritte e non, che,

biliana corrispondono in realtà allo stesso libro, *Preaching wisdom to the wise. Three treatises* [...], uno dei quali è il *Report concerning certain customs of the Indian nation*,⁸ cioè, secondo il titolo dell'originale in latino, l'*Informatio de quibusdam moribus nationis Indicae* (gli altri due trattati ivi pubblicati sono, nella traduzione inglese del titolo, *The dialogue on eternal life* e *Inquiry into the meaning of 'God'*).⁹ Vi sono due entrate *Punar Jenma Acheba* – questa, senza riferimenti bibliografici – e *Punar Jena Atshebam* (*Refutation of Rebirth*) (piuttosto *Puṅṅar Jenma Āksēpam* [*Refutation of Transmigration*]),¹⁰ mentre non vi risultano registrate opere pubblicate come quella che porta il titolo *Gnāṅōpadēsa Kuripiḍam* e che consiste, insieme con altri testi, in un compendio dell'altra, sopra menzionata, intitolata *Gnāṅōpadēsam*,¹¹ o la *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis institutum caeptum est et hucusque consistit*, di cui si farà parola qui sotto. Nessun ricordo è fatto fra i titoli delle pubblicazioni denobiliane alle p. 211-212 e i titoli degli scritti di De Nobili di cui si dà alle p. 188-189 un elenco alla rinfusa e senza alcuna indicazione né del titolo originale né della lingua in cui furono scritti (o delle lingue, dato il lavoro di traduzione da una lingua all'altra fatto talora da De Nobili stesso, come nel caso dell'opera, in tamil, anch'essa già menzionata sopra, dal titolo *Puṅṅar Jenma Āksēpam*, tradotta da De Nobili in telugu, *Punar Jenma Akshebam*, e di cui è nota anche una versione in sanscrito, *Punarjanmākṣepa*).¹² Eppure il lavoro linguisti-

stampato come vol. XXXII della BIHSI, ci si stupisce non appaia utilizzato nel Bramino romano. Dello stesso anno è Savarimuthu Rajamanickam, *The first oriental scholar*, Tirunelveli, 1972, a cui Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel-Stuttgart 1981, p. 452 n. 14 rimanda per gli scritti di De Nobili; in particolare sull'opera qui in discorso, intitolata *Gnāṅōpadēsam* e detta anche semplicemente *Kāṅḍam*, cfr. Rajamanickam, *The first oriental scholar*, p. 117, 119s.

8 Nel Bramino romano, p. 212: Nations.

9 Si veda, di quest'opera, la recensione di E[dwin] G[erow] in *JAOS* CXXII/2002, p. 195, che usa l'efficace etichetta di "post-modern" (attenuata da un "almost"), per definire il modello denobiliano di una "cross-cultural «evangelization»".

10 Rajamanickam, *The first oriental scholar* (n. 7), p. 114.

11 "Tuticorin 1955", Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 250 e n. 50; 1965 Rajamanickam, *The first oriental scholar* (n. 7), p. 114 (piuttosto *Gnanopadesakkuripidam* 28 Pirasangangal, Tuticorin, TLS, 1964?).

12 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 250-251. Riportiamo il titolo sanscrito secondo l'ortografia sanscrita e le convenzioni delle citazioni in sanscrito, anche se trascritto diversamente

co di De Nobili, che scrisse, oltre che in italiano, portoghese, latino, in tamil, telugu, sanscrito,¹³ è uno degli aspetti più straordinari della sua personalità, proprio quello che consentiva già a De Gubernatis, nell'ambito di un giudizio complessivamente assai negativo dell'uomo (poi superato dalle acquisizioni posteriori), di introdurvi un elemento di grande e indubbio merito, in particolare per quel che riguarda l'apprendimento del sanscrito in tempi del tutto primordiali per le possibilità degli europei al riguardo.¹⁴

Un punto che ha, come poteva essere del tutto atteso, un ampio svolgimento nel romanzo di Crispolti – e poi nel libro nel suo complesso – è la questione dei cosiddetti *riti malabarici*, che corrisponde a quella dei *riti cinesi* nel contesto dell'opera di evangelizzazione di Matteo Ricci e che è ciò che appunto era in grado di fornire un aspetto specificamente romanzesco al progetto narrativo – la stessa cosa si potrebbe dire nel caso di Ricci –, in quanto occasione dell'organizzarsi di una forza di resistenza, che l'*eroe* si trovi a dover superare. Che cosa si intenda con l'espressione *riti malabarici* è così indicato da Maria Angelillo:

“Le pratiche che accentrarono l'attenzione dei censori di De Nobili furono quattro e passarono alla storia come i riti malabarici: la pratica di indossare il cordone sacro¹⁵, *yajnopavita*, l'uso del sandalo, il ricorso a frequenti abluzioni e l'acconciatura¹⁶ e l'abbigliamento *brahmanico*.”¹⁷

nelle fonti a disposizione del recensore, mentre la forma dello stesso titolo in telugu compare come Punar Jenma Akshepamu in Rajamanickam, *The first oriental scholar* (n. 7), p. 112.

13 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 249.

14 Angelo De Gubernatis, *Storia dei viaggiatori italiani nelle Indie orientali*, Livorno, 1875, p. 31 n. 1; cfr. poi la messa a punto di Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 73 con n. 122. De Nobili riuscì nell'impresa di imparare il sanscrito e di accostarsi ai testi sanscriti, anche vedici, grazie al rapporto di amicizia che poté instaurare con un bramano, Śivadharmā, cfr. Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 75 e, nel romanzo di Crispolti, p. 50.

15 Da De Nobili stesso tuttavia difeso strenuamente come un simbolo di identità mondana, non religiosa, e proprio per questo indossabile da parte degli indiani cristianizzati, oltre che da lui stesso.

16 Il ciuffo.

17 Maria Angelillo, *India / Padre Roberto De Nobili e gli altri pionieri. L'altra faccia della missione*, in: *Mondo e Missione*, 26/12/2006, www.missionline.org/index.php?1=it&art=433 (accesso del 20 maggio 2012).

A queste pratiche – seguite da De Nobili stesso sulla propria persona, da cui il nome di *bramino romano* – è tuttavia legato un retroterra ideologico ben più profondo, che riguarda il metodo stesso di affrontare l'attività missionaria, quel metodo “sviluppato a cominciare dall'esperienza di Matteo Ricci in Cina” (p. 127, cfr. p. 59) e che comportava come sua idea portante la necessità di una traduzione del messaggio evangelico nella lingua dei destinatari del messaggio stesso, intendendo per lingua non solo il rivestimento esterno delle parole, ma l'universo concettuale a cui le parole fanno riferimento e che poteva essere, come era effettivamente nel contesto asiatico, assai distante dall'universo concettuale in cui si era dapprima calata la predicazione di Cristo. Al problema della traduzione si poteva dar risposta in due modi, corrispondenti ai due poli rispettivamente dell'*antagonista* e dell'*eroe*: asserendo l'intraducibilità (p. 64) o, come Ricci¹⁸ e come De Nobili, ricercando l'adattamento, l'*accomodatio* nel latino di De Nobili (p. 167ss.).

Ora però, fino a qual punto, in questa “ermeneutica transitiva”¹⁹, l'*accomodatio* non correva il rischio di riconoscere un contenuto di verità alle culture pagane? Il *bramino romano*, nella sua ultima parte, giustappone passi di citazioni da altri autori che, proprio nella loro giustapposizione, pongono il problema (almeno al lettore), piuttosto che risolverlo. Mentre si legge:

“... le opera [sic] di De Nobili in Sanscrito e Tamil, interessanti poiché sono come esperimenti nel coniare nuove parole e frasi per sostituire il vocabolario teologico Latino, in real-

18 A questo riguardo, sull'azione dei gesuiti generalmente e di Ricci particolarmente in Estremo Oriente: Diego Poli, La percezione dell'“altro” nella cultura linguistica dei Gesuiti, in: Lo spazio linguistico italiano e le ‘lingue esotiche’. Atti del XXXIX Congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (SLI), Milano 22-24 settembre 2005, E. Banfi, G. Iannaccaro (eds.), Roma 2006, p. 253-279; Diego Poli, Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria dei Gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e Settecento, in: Le lingue dei missionari. Atti del Convegno Internazionale “Lingue e culture dei missionari”, Udine 26-28 gennaio 2006, vol. II, N. Gasbarro (ed.), Roma 2009, p. 129-159; Diego Poli, Per comprendere la “terra incognita”. Strategie comunicative della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente, in: Oriente, Occidente e dintorni ... Studi in onore di Adolfo Tamburello, vol. IV, F. Mazzei, Patrizia Carioti (eds.), Napoli 2010, p. 2041-2055.

19 Halbfass, Indien und Europa (n. 7), p. 59.

tà riproducono semplicemente la teologia Tridentina e non fanno reali tentativi di usare la terminologia Indù e forme di pensiero per esprimere la fede Cristiana” (p. 178-179),

altrove invece:

“Nobili [...] entusiasticamente prese l’impegno di leggere i segni divini che, sentiva, erano stati già calati sui Tamil (e, sperava, su se stesso), ma che erano stati sospesi fino al suo arrivo. La sua predicazione apostolica del Vangelo, basata in parte sull’ermeneutica dei testi sacri indigeni che contenevano quelle verità nascoste, aveva l’obiettivo di produrre un effetto palinsesto su tutte le vestigia del ‘paganesimo’ indiano” (p. 185-186);

né basta riferire che De Nobili “attaccava inflessibilmente i concetti e le teorie Indù del divino, che andavano dal [sic] *avatāra* [...] al *karma* [ecc.]” (p. 180) o fare, a quel che sembrerebbe a p. 183 (ma il contesto non riesce al censore di facile intendimento), una distinzione fra gli *avatār* di Viṣṇu²⁰ e il *manusha avatār* attribuito al solo Cristo, quando l’“effetto palinsesto” di cui alla citazione di p. 185-186 rimanga in ogni caso del tutto operante.

Si può del resto davvero dire nei termini così generali della citazione di p. 180 che De Nobili attaccasse “i concetti e le teorie Indù del divino”?

Come riferisce Bachmann, De Nobili sapeva che “grandi dotti fra i bramani” ritenevano insufficienti i tre *Veda* che conoscevano (la *trayī vidyā* “triplice sapere”, così ancora evidentemente composta, *Ṛg-*, *Sāma-* e *Yajurveda*, in tradizioni dell’India del Sud al tempo di De Nobili);²¹ è da questo sentimento di insufficienza, e insieme dalla nozione di un canone altrimenti quadruplici, che era probabilmente nata – attraverso una vicenda con cui ha singolari punti di somiglianza

20 “Viṣṇu”: se si può concedere la mancata aggiunta dei diacritici, l’accento sulla u è veramente inappropriato.

21 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 77-78. Il documento di appoggio è una lettera del 1608, riportata in traduzione inglese nella monografia di Ludo Rocher, *Ezourvedam. A French Veda of the eighteenth century*, L. Rocher (ed.), Amsterdam-Philadelphia 1984, p. 31-32; nell’*Informatio de quibusdam moribus nationis Indicae*, di cinque anni più tardi, De Nobili riferisce di quattro *Veda*, stando all’informazione fornita da Halbfass, *Indien und Europa* (n. 7), p. 56.

quella, in contesto cristiano, narrata da Mario Pomilio nel *Quinto Evangelio*²² – la tradizione di un quarto *Veda spirituale* perduto, a cui De Nobili si appellò per identificarlo con la propria predicazione stessa, presentata come una *Erfüllung* dei *Veda*. Era fatale che con ciò De Nobili prestasse il fianco alla denigrazione come *impostore*²³ in cui poi effettivamente incorse e che a lungo durò presso i posteri; secondo alcuni dei suoi detrattori il *Veda* perduto sarebbe stato anzi fatto saltar fuori da lui stesso, con la confezione di un falso che divenne noto in Europa nel Settecento sotto il nome di *Ezour Vedam*.²⁴ Al di là, comunque sia, della questione dell'*Ezour Vedam*, per accertare in quale misura De Nobili avesse realmente sfruttato la *teologia dello Śivaismo*, Bachmann, nel 1972, era costretto a riconoscere la necessità di un' esplorazione accurata ancora da farsi delle opere in lingue indiane affidabilmente attribuibili a De Nobili,²⁵ osservando, intanto, il suo atteggiamento negativo nei confronti del *Vedānta*, colto nella sua natura monistica,²⁶ e la confutazione del panteismo da lui fatta nella sua opera, in tamil, dal titolo *Āttuma Niṁṁayam*,²⁷ dove si vede come De Nobili si sia trovato a anticipare la posizione fatta poi propria da un suo confratello più di un secolo dopo, altra figura chiave nei primordi degli studi indiani, Jean François Pons.²⁸

22 Mario Pomilio, *Il quinto Evangelio*, Milano 1975.

23 De Gubernatis, *Storia dei viaggiatori italiani* (n. 14), p. 29.

24 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 79-82; sull'*Ezour Vedam* (della cui incidenza se non altro sulla fortuna di De Nobili non c'è menzione nel Bramino romano) si ha a disposizione la monografia di Rocher, *Ezourvedam* (n. 21), il quale dedica molte pagine a De Nobili (p. 30-42) e, se non azzarda un giudizio finale sull'autore del falso (Halbfass, *Indien und Europa* [n. 7], p. 58-59 con le note 31 e 32 a p. 453), ritiene tuttavia "probabilissima" la sua provenienza dall'ambiente missionario e precisamente dalla Società di Gesù: *Ezour Vedam* = *Jesus-Vedam*, *Veda di Gesù* (De Gubernatis, *Storia dei viaggiatori italiani* [n. 14], p. 29 attribuiva l'*Ezour Vedam* a qualcuno "fra i missionarii che [...] accompagnavano e [...] seguirono" De Nobili).

25 All'esplorazione delle opere in tamil si è dedicato in particolare Rajamanickam, il cui libro, *The first oriental scholar*, è comparso lo stesso anno del Roberto Nobili di Bachmann; "not much attempt has been made to look for and study his Sanskrit and Telugu works", come invece riconosce lo stesso Rajamanickam, *The first oriental scholar* (n. 7), p. 112.

26 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 79.

27 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 250.

28 Friedrich Schlegel, *Sulla lingua e la sapienza degli indiani*, Sara Fedalto, Anna Zagatti (trad.), Roma 2008, p. LIV-LV.

Bachmann, d'altra parte, non poté sfruttare due pubblicazioni apparse l'anno stesso risp. l'anno precedente alla propria, contenenti l'edizione di due dissertazioni, in latino, di De Nobili, *l'Informatio de quibusdam moribus nationis Indicae* risp. la *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis institutum caeptum est et hucusque consistit*, che invece hanno fornito poi il fulcro del discorso su De Nobili svolto nella successiva opera di Wilhelm Halbfass *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*,²⁹ punto di riferimento fondamentale per la problematica indicata dal sottotitolo.³⁰ Halbfass ha richiamato in particolare l'attenzione sul concetto di *brahman-* come è inteso da De Nobili, dove si tratta – la specificazione è essenziale – di *brahman-* neutro, che al nominativo (/accusativo) ha la forma *brahma* con *a* breve finale (*vox Brahma ultima brevi*), non di *brahman-* maschile, con *ā* finale al nominativo: *Brahma* indica per lui non un “dio determinato e falso” ma “Dio in generale” (“non significat deum aliquem determinatum et falsum, sed Deum in communi”); è usato a indicare il vero, unico e immateriale Dio in quanto può essere conosciuto dalla luce naturale della ragione (“qui lumine naturae cognosci potest”).³¹

Non potrebbe essere più netta la contrapposizione fra questo *Brahma* e il *Brahmā* come esponente della triade induista con Viṣṇu e Rudra, alla quale (Rudra in luogo di Śiva) nella lettera del 1608³² sono ascritti – è irrilevante, per quel che interessa il presente discorso, che la notizia sia in realtà infondata – i tre *Veda* conosciuti dai bramini e da loro stessi ritenuti insufficienti, tanto più che può non essere un caso se il nome di quell'altro quarto *Veda*, più o meno avvolto dal mistero o alla fine identificato con l'*Atharvaveda* nel canone a quattro *Veda*, compaia talora, già nelle fonti sanscrite, come *Brahmaveda*, *Veda* del *brahman-* (neutro).³³

29 N.7.

30 e nemmeno questa apparentemente sfruttata nel Bramino romano; si tratta, anche qui, di un'opera in tedesco, che per parte sua ha purtuttavia avuto un'edizione inglese con il titolo *India and Europe. An essay in understanding*, New York 1988. Nella presente sede è stata utilizzata l'edizione tedesca.

31 Halbfass, *Indien und Europa* (n. 7), p. 57.

32 N. 21.

33 Per la denominazione *Brahmaveda*: *Studi Classici e Orientali* 22/1973, p. 145-168, in partic., per il presente discorso, l'interpretazione di Bloomfield riferita alle p. 145-146.

Sembra di veder prefigurarsi in De Nobili lo schema molto tempo dopo adottato da Friedrich Schlegel, *Sulla Lingua e sapienza degli indiani* – l'opera che segnò, nel 1808, una tappa fondamentale nello sviluppo degli studi indiani, in particolare per quanto riguarda l'inizio della comparazione genealogica del sanscrito con le lingue europee –, nell'aspetto essenziale di quello schema per cui si contrapponeva al paganesimo idolatra come al panteismo vedāntico, da rifiutare, una verità originaria ancora conservata nel *Veda*³⁴ – un *Veda* perduto per De Nobili,³⁵ in certo qual modo similmente un *Veda* del tutto ancora ignorato da Schlegel.

È nota l'*impasse* in cui Schlegel si trovò allorché avvertì una contraddizione fra i suoi studi indiani nella prospettiva in cui li aveva impostati e la conversione al cattolicesimo. Alla vicenda di Schlegel corrisponde in qualche modo quella frase dall'ultima lettera di De Nobili che si è ricordata all'inizio di questa recensione.

Dall'analisi degli scritti – a lui disponibili – di De Nobili Halbfass traeva questa conclusione:

“... la delimitazione e la riconduzione all'essenziale di ciò che è 'propriamente' religioso rispetto agli usi e costumi meramente mondani come pure la ricerca di ponti e comuni denominatori che possano stabilire una connessione con la 'luce naturale' assumono in lui una tale dimensione da far intravedere un ribaltamento dell'impulso missionario in un'operazione, semplicemente deistica, di ritrovamento e di ammissione di ciò che è astrattamente e 'propriamente' religioso come possibilità di principio.”³⁶

Se d'altra parte a Voltaire parve di poter trarre una prova a favore di un Dio della ragione da uno scritto – *Ezour Vedam* – in realtà molto probabilmente uscito dalle mani dei gesuiti,³⁷ può darsi che, riguardo a De Nobili, racchiusa nell'attesa di *correzioni*, già messe in conto, da parte della

34 Schlegel, *Sulla lingua e la sapienza* (n. 28), p. XXXII-LVI, cfr. anche p. LXX-LXXI; *Studi Germanici* n. s. 46/2008 [2009], p. 459-507.

35 Cfr. le citazioni da Castets e Cronin in Rocher, *Ezourvedam* (n. 21), p. 42.

36 Halbfass, *Indien und Europa* (n. 7), p. 60.

37 Schlegel, *Sulla lingua e la sapienza* (n. 28), p. L n. 70; Halbfass, *Indien und Europa* (n. 7).

Chiesa – la quale, anche se solo con Pio XII nel 1939, come ricorda Angelillo,³⁸ segnò un punto fermo al suo tormentato percorso sulla problematica apostolica con l’abolizione del giuramento di sottomissione già imposto ai missionari –, vi fosse l’intuizione di quel “più grande [...] sistema cristiano” di cui parla un’autrice citata nel libro che qui si è recensito.³⁹ Valutazione generale del libro: L’operetta verte sulla figura del missionario gesuita Roberto De Nobili. La prima parte è un gradevole, anche se contenuto, racconto della sua vita e della sua opera. Nella seconda parte, che si pone come un *approfondimento*, appaiono e si fanno via via sempre più pesanti trascuratezze e sciatterie di diverso genere, che diminuiscono molto il valore della pubblicazione.

DIPRI-Università, Macerata

Daniele Maggi

Giovanni Battista Crispolti, *Il Bramino Romano. Una storia di straordinaria fede e abnegazione nell’India del milleseicento*, Quadro storico, culturale e religioso, Maria de Deus Beites Manso, Joseph Abraham Levi (eds.), Kion Editrice, Terni 2011, Paperback, 220 p., € 16.00, ISBN 978-88-97355-02-1.

38 Angelillo, *India* (n. 17).

39 Si tratta del passo già riportato qui sopra dalle p. 185-186, che così prosegue: “Ascoltando la ‘lieta novella’, le anime dovevano essere prese e salvate con la sua rete universalistica, creando nello stesso tempo un più grande, sebbene internamente diverso, sistema cristiano.”