

L' ECUMENISMO RELIGIOSO NELL' AZIONE E NEL PENSIERO
DEL CARDINALE NICOLO' DA CUSA (1401-1464)
Spunti di metodo

SOMMARIO: 1. Premessa. La «teologia delle religioni» e il primato assoluto di Cristo – 2. La figura e l'opera del Cusano – 3. Il centro unitario d'interesse. L'articolazione del metodo – 4. Il «De pace fidei» e la «Cribratio Alkorani» – 5. Tutti gli uomini amanti della sapienza e gli stessi politeisti presuppongono l'esistenza d'un unico Dio – 6. Tanto i musulmani quanto i giudei presuppongono la Trinità e la divinità di Gesù Cristo – 6.1 Il Corano, Maometto e il Vangelo. 6.2 Gesù Cristo «Figlio di Dio» – 6.3 La Trinità – 7. Considerazioni finali. Gesù Cristo, segreto e anima di tutte le cose. Ancora sull'articolazione del metodo.

1. PREMESSA. LA «TEOLOGIA DELLE RELIGIONI»
E IL PRIMATO ASSOLUTO DI CRISTO

Dagli anni del Vaticano II la «teologia delle religioni», stimolata soprattutto dai documenti conciliari «Nostra Aetate» (sulle religioni non cristiane), «Ad Gentes» (sull'attività missionaria della Chiesa) e «Dignitatis Humanae» (sulla libertà religiosa), deve cercare con diligenza la propria strada, tenendosi criticamente lontana da due rischi opposti.

Da un lato non è possibile rassegnarsi a condividere la celebre posizione «barthiana» che vede in ogni fenomeno religioso umano una manifestazione pericolosa e sottile del peccato, la più raffinata di tutte le «opere» attraverso cui l'uomo cerca presuntuosamente la propria salvezza; dall'altro si ha la chiara consapevolezza di non potersi adagiare tranquillamente nella convinzione che ogni espressione religiosa dell'umanità costituisca di per se stessa, così com'è, un sicuro cammino di salvezza, al punto che si dovrebbe rinunciare – poniamo – ad annunziare Cristo a un buddista, purché lo si aiuti ad essere un vero buddista.

Se la prima posizione, per essere superata, richiede una comprensione del peccato meno invadente e distruttiva, cioè – in termini positivi – più rispettosa dell'intenzione divina originaria, la seconda urta contro l'evangelico «euntes docete», al quale la comunità dei credenti non può venir meno senza contraddirsi e vanificarsi.

Con ogni probabilità, tanto il primo quanto il secondo scoglio trovano la forza di ergersi solo nello spazio lasciato scoperto da una comprensione deficitaria di Cristo.

Il peccato, infatti, deve pur esaltare Cristo, non soltanto mettendone in luce l'estremo atto d'amore, la croce, ma anche trovando originariamente un limite nel medesimo amore incontrovertibile che presiede all'opera creatrice di Dio in Cristo. D'altra parte, l'autenticità di ogni singolo fenomeno religioso umano e di ogni onesta adesione ad esso non si giustificano se non sulla base d'un vincolo oggettivo che, consapevolmente o inconsapevolmente, connette ogni realtà e manifestazione umana a Cristo.

2. LA FIGURA E L'OPERA DEL CUSANO*

Nel contesto di questi problemi – qualora si tenga presente la necessità d'un esplicito riferimento critico alla cristologia, per conferire ad essi un'impostazione corretta –, diventa oggi partico-

* Le opere del Cusano saranno citate secondo l'edizione critica dell'«Academia litterarum Heidelbergensis»: NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, 21 voll., Hamburg, Mainer, 1932ss. Nelle note, il rimando a questa edizione sarà sempre dato tra parentesi.

Abbiamo adottato questo breve siglario:

- CA *Cribratio Alkorani: Opera*, vol. VIII
- DCC *De concordantia catholica: Opera*, vol. XIV/1-3
- DDI *De docta ignorantia: Opera*, vol. I
- DPF *De pace fidei: Opera*, vol. VII
- DS *Dies sanctificatus* (= Sermo XXII): *Opera*, vol. XVI/4
- ES *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, edd. H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, Barcinonae – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci, 1976, editio XXXVI.
- MFCG = *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Mainz, 1968-1986; Trier, 1989ss.

Ci siamo serviti delle seguenti traduzioni:

NICOLO' CUSANO, *La docta ignorantia / Le congetture*, a cura di Giovanni SANTINELLO, Milano, Rusconi, 1988.

NICOLO' CUSANO, *Opere religiose*, a cura di Pio GAIA, Torino, Utet, 1971: contiene, tra l'altro, la CA, il DCC, il DPF e il DS.

larmente stimolante rivolgere la nostra attenzione al pensiero «ecumenico» ⁽¹⁾ di Nicolò Cusano.

Questo grande uomo di Chiesa della prima metà del XV secolo si affaticò instancabilmente per ottenere l'unione e la pace, non solo entro i confini della cristianità, ma anche tra tutte le nazioni della terra e le religioni dei popoli allora conosciuti. Benché alcuni suoi atteggiamenti umani – pensiamo soprattutto all'aspra contesa col principe Sigismondo d'Austria, duca del Tirolo – risultino discutibili, oggi tutti gli storici riconoscono al Cusano eccezionali doti d'ingegno, profonda pietà, sincera devozione alla causa della Chiesa, onestà e disinteresse nelle difficili missioni diplomatiche di cui fu ripetutamente incaricato ⁽²⁾.

Troviamo in lui uno spirito «conciliante», non già perché ritenesse indifferenti le diversità di dottrina e di costume, ma perché, ricercatore insaziabile della verità, non volle lasciar cadere nessuna briciola del sapere umano ⁽³⁾, nel grandioso tentativo di comporre tutto, per quanto fosse possibile, in «armonica unità». Effettivamente i vocaboli *concordia* e *concordantia* ⁽⁴⁾, con le loro ampie ascendenze platonico-cristiane, esprimono bene il suo animo, dicono l'ideale che, nella ricerca teorica e nell'azione pratica, egli perseguì con tutte le sue forze fino alla morte, senza deroga alcuna alla verità.

Al Concilio di Basilea, aperto nel 1431, gli fu assegnato il compito di trattare con gli hussiti, prendendo parte alla commissione che doveva discutere con loro gli accordi. Ebbe così modo di affrontare, fin d'allora, la questione del calice ai laici, evitando di assumere posizioni così dure come quelle di S. Giovanni da Capestrano.

(1) E' invalso oggi l'uso di riservare la terminologia «ecumenico»/«ecumenismo» alle questioni di rapporto tra le diverse confessioni cristiane. Qui invece l'assumiamo nel senso etimologico più ampio di «universale», è pertanto «ecumenico» ciò che riguarda il dialogo inter-religioso in genere.

(2) Basti qui citare le due più autorevoli biografie: E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – la pensée*, Paris 1920 (riprod.: Frankfurt am Main 1963); E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464). Skizze einer Biographie*, Münster 1964. Tenendo conto delle nuove acquisizioni di Meuthen, è in parte ancora utilizzabile P. ROTTA, *Nicolò Cusano*, Milano 1942.

(3) E' noto che il Cusano si interessò e scrisse, oltre che di diritto, filosofia e teologia, anche di matematica e scienze naturali.

(4) Per esempio, basta aprire il DPF per trovarvi delle formule significative. Lo scopo cui devono tendere gli esperti delle religioni è questo: «unam posse facilem quandam concordantiam reperiri» (VII, 4, 3); oppure: «Dio solo può far sì che «in unam concordantem pacem tanta religionum diversitas conducatur» (VII, 11, 5s); alla fine del libro compare la formula: «concordia religionum» (VII, 62, 19). Ma non si dimentichi che la prima opera che diede fama al Cusano, durante il Concilio di Basilea, si intitola *De concordantia catholica* (1433), dove «catholica» può essere reso bene con «universale».

Della questione boema dovette poi occuparsi per il resto della sua vita. Ancora a Basilea, il 7 maggio 1437, gli fu affidata la delegazione in Grecia, per invitare gli orientali al concilio d'unione che si concluse con loro a Firenze il 5 luglio 1439. Sempre a Basilea, assetato di sapere, discusse con l'amico Giovanni di Segovia sul testo sacro dei musulmani, avvertendo fortemente l'esigenza di approfondire questa cultura religiosa diversa: nel suo animo coltivava già l'idea, che non l'avrebbe mai più lasciato, d'un necessario e ormai urgente chiarimento dottrinale sui contenuti fondamentali del Corano. Così, d'un colpo solo, Boemia, Grecia e Turchia, coi loro problemi profondamente diversi, invadono gli interessi religiosi e culturali di questo promettente prelato tedesco.

Molto si è scritto sul fatto che, proprio a Basilea, quasi repentinamente, il Cusano abbia abbandonato la sua precedente convinzione conciliarista, per diventare un sostenitore del papa. Impietosamente si è voluto vedere in questo gesto un voltafaccia di comodo, dettato soltanto da opportunismo politico, congiunto alla preoccupazione della propria carriera ecclesiastica ⁽⁵⁾. Ma le cose non andarono così. Anzitutto bisogna precisare il senso esatto del «conciliarismo moderato» sostenuto dal Cusano nel *De concordantia catholica*. Infatti egli ha sempre affermato che senza legame con Roma non sussiste nessuna Chiesa ⁽⁶⁾. In secondo luogo occorre ribadire che Nicolò, voltosi a sostenere la causa del papa, non divenne mai l'assertore d'un retrogrado papalismo ad oltranza, per esempio sul modello di quello difeso dai curialisti, che può essere assiomaticamente raccolto nella formula: «papa potest dici ecclesia» ⁽⁷⁾. In terzo luogo, Meuthen spiega molto bene la dina-

(5) Così intendono, per esempio, G. VOIGT (1856), T. STUMPF (1892): per questa letteratura antica e per l'altra più recente, vedi l'introduzione di P. Gaia a NICOLÒ' CUSANO, *Opere religiose*, Torino, Utet, 1971, 46.

(6) Vedi, in questo senso: DCC I c. XIV, n. 56: «Unde ex hoc notandum quod, qui se Christianum esse fatetur, necessarie confiteri debet conexam esse cathedram suam ad succedentium cathedram sancto Petro et in societate illius cathedrae per unionem esse, alioquin christianus non est [...]» (XIV/1, 75,32-36); ma anche *ivi*, c. XIV, n. 59: «Quare illi ecclesiam veram fidelium constituunt, qui inter Christi fidem se habere putantes maiorem partem constituunt et se suo pastori Petro coadunant et eius cathedrae» (XIV/1, 78,3-6). Inoltre: DCC II c. VII, n. 93 (XIV/2, 123, 7-10).

(7) Cf AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, a cura di R. SCHOLZ, Weimar 1929 [riprod.: Aalen 1961]. In III, 9 si dice: «[...] totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice» (ed. cit., p. 193), ed in III, cap. ult.: «Haec ergo verba ad ecclesiam idest ad summum pontificem possumus adaptare [...]» (ed. cit., p. 206), da cui si ricava, anche alla lettera, l'equazione: chiesa = papa. Sull'argomento è sempre utile, anche se datato, A. DEMPF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Messina-Milano [1933], 396-404.

mica di questo passaggio, mostrando come – proprio per rimanere coerente col suo ideale dell'unità e della «concordantia», oltre che coi principi del suo conciliarismo – egli sia rimasto dalla parte del papa, quando il partito conciliare di coloro che volevano deporre Eugenio IV, pur esprimendo la maggioranza, non riuscì ad ottenere l'unanimità dei voti. Infatti l'esistenza d'una minoranza conciliare tolse al Concilio di Basilea la legittimità della dichiarazione d'eresia e della conseguente deposizione di papa Eugenio IV ⁽⁸⁾. Bisogna allora concludere, come del resto aveva già sapientemente suggerito Vansteenberghe ⁽⁹⁾, che l'atteggiamento mutato del Cusano dev'essere ascritto più ad una modificazione di giudizio pratico, che non ad un cambiamento di teoria: nella situazione concreta, Nicolò si convinse sempre di più che solo sostenendo il papa si sarebbe salvata l'unità della Chiesa, e agì di conseguenza.

Per avere anche soltanto una pallida idea della sua attività e della vastità dei suoi interessi teorici e pratici, tutti convogliati alla meta dell'unità e della pace, basti ricordare ancora – tra una moltitudine di altri impegni di genere vario – la legazione in Germania (nomina del 24 dicembre 1450), certo con l'incarico di promuovere la riforma, ma anche di mantenere unita a Roma quella nazione; e la legazione per l'Inghilterra (nomina del 13 agosto 1451), col compito di mettere pace tra questa e la Francia. A ben vedere, l'ambito della sua azione e delle sue competenze è semplicemente impressionante: si estende dalla Spagna alla Svezia, dalla Francia alla Polonia.

Abbiamo così davanti agli occhi la figura d'un uomo smisuratamente aperto alle nazioni e alle culture più disparate, uno spirito universale, assetato di verità e di unità. Da qui la domanda: quale fu il centro prospettico unitario che permise al Cusano di non smarrirsi di fronte alla soverchiante molteplicità da ricondurre all'unità? O anche: che cosa permise al cardinale legato di non scoraggiarsi mai nel compito enorme di ricondurre le differenze all'unità, senza cancellare le diversità e senza annullare il fondamento dell'unità, insomma senza farsi lacerare dalle diverse tensioni eversive e disgregatrici insite nei molti pensieri?

(8) Cf MEUTHEN, *Nikolaus von Kues*, 45-47; Id., *Nikolaus von Kues in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst*, MFCG 9 (1971) 19-33.

(9) Cf VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues* (op. cit. n. 2), 65.

3. IL CENTRO UNITARIO D'INTERESSE. L'ARTICOLAZIONE DEL METODO

L'anima d'ogni suo pensiero e attività fu Gesù Cristo, creduto e amato in sommo grado.

Concludendo l'opera *De docta ignorantia* – alla quale per sempre, presso il più vasto pubblico, sarebbe rimasta legata la sua fama –, egli scrisse nella lettera d'accompagnamento con cui la spediva all'amico di studi cardinal Giuliano Cesarini: «[...] Gesù Signore mi si è fatto di continuo sempre più grande nel pensiero e nell'amore, per una crescita della fede» ⁽¹⁰⁾. Circa questa grandezza e preponderanza di Cristo aveva detto poco prima: «Gesù, benedetto nei secoli, è il fine di ogni intelligenza perché è verità, e di ogni senso perché è vita, e, finalmente, è il fine di ogni essere perché è entità, perfezione di ogni creatura, perché Dio e uomo [...]. Cristo è la stessa ragione incarnata di ogni ragione, perché è "verbo che si è fatto carne". Gesù dunque è fine di tutte le cose» ⁽¹¹⁾. Quanto all'atteggiamento spirituale necessario a chi vuole accostarsi a Cristo, così concludeva la predica di Natale tenuta ad Augsburg nel 1440: «Devi giungere a lui con pieno ed umile abbandono, attraverso un'opzione con la quale scegli soltanto Cristo con semplicità e purezza di cuore; devi lasciare da parte ogni presunzione dello spirito [...]. Devi avvicinarti a lui con ardore di carità, con spirito di concordia e di pace [...]» ⁽¹²⁾.

Forse a qualcuno queste espressioni potrebbero sembrare improntate a una devozione di maniera, ingenui sfoghi d'una pietà modellata sui *clichés* del tempo; in realtà, esse sono il fondamento spirituale d'una robusta e vivace speculazione cristologica.

A questo proposito dobbiamo dire subito che la stessa costruzione letteraria del *De docta ignorantia*, rivela chiaramente la filigrana speculativa del modo di concepire Gesù Cristo da parte del suo autore.

Infatti i tre libri di cui si compone questo scritto sono disposti in modo tale da culminare nel terzo, interamente dedicato a Gesù Cristo ⁽¹³⁾. Solo nel terzo libro, vale a dire solo nella «persona

(10) DDI III Lettera dell'Autore, n. 264 (I, 163,19-21). Ma la centralità di Cristo e dell'unico ordine di cose costituito in Cristo era già sorprendentemente chiara al Cusano fin dal 1433, come risulta da DCC I c. III, nn. 14-18 (XIV/1, 38-42). Per quanto riguarda il DDI, segnaliamo che la divisione dei capitoli in numeri, la quale non compare nell'*Opera omnia*, riproduce quella dell'edizione: NICOLAI DE CUSA, *De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit (lateinisch/deutsch)*, a cura di P. WILPERT – G. SENGGER – R. KLIBANSKY, Hamburg, Meiner, 1977-1979 (= Philosophische Bibliothek, 264 a-c).

(11) DDI III c. XI, n. 247 (I, 153,26-154,9).

(12) DS, n. 42 (XVI/4, 356,4-10).

(13) Si veda la presentazione sintetica dei tre libri da parte dello stesso Cusano in DDI I c. II, n. 5 (I, 7,3-15).

concreta» di Cristo si riunificano e trovano il proprio fondamento adeguato le «prospettive astratte» dei due libri precedenti, riservati rispettivamente a Dio e all'universo. Infatti, nel pensiero del Cusano, Dio è introdotto come il «massimo assoluto» ⁽¹⁴⁾, l'uno assoluto ⁽¹⁵⁾, l'infinito identico ⁽¹⁶⁾, perfetto, ineffabile e trascendente ⁽¹⁷⁾; a lui corrisponde, sul versante della realtà creata, l'universo, concepito come il «massimo contratto» ⁽¹⁸⁾, in cui l'uno vive rifratto nell'uno-molti ⁽¹⁹⁾, nell'«infinito privativo» ⁽²⁰⁾, nell'«infinità finita» ⁽²¹⁾, organizzata in generi, specie ed individui ⁽²²⁾. Ma Dio e l'universo, il Creatore e la creatura sono, per sé presi, talmente sproporzionati e privi di qualsiasi punto in comune ⁽²³⁾, che sarebbe addirittura impossibile parlarne, anche come delle semplici astrazioni, se, già da sempre ⁽²⁴⁾, non si desse il vincolo assoluto, il mediatore per eccellenza, che dà consistenza a tutte le cose ⁽²⁵⁾ e rende la creazione il più possibile perfetta, in modo conveniente alla perfezione della potenza assoluta di Dio ⁽²⁶⁾. Questi è Gesù Cristo, pensato come il «massimo assoluto e contratto» ⁽²⁷⁾, il vertice dell'universo e la presenza singolare di Dio, la sintesi di Creatore e creatura, di tempo ed eternità, di finito ed infinito. In lui, grazie a lui ed in vista di lui tutto sussiste.

Se, nel leggere il *De docta ignorantia*, ci si fermasse alla successione esterna delle parti, si finirebbe in un mare di guai ermeneutici. Infatti, nel primo libro, parlando di Dio, il Cusano lo presenta, senza mezzi termini, come Dio/Trinità ⁽²⁸⁾. E nel secondo libro, parlando della struttura delle realtà create, dice che tutte le cose recano in sé il contrassegno del Dio Uni-Trino ⁽²⁹⁾. Da qui la grave questione metodologica: chi o che cosa, a questo punto del discorso, abilita l'autore a parlare della Trinità? Da dove è possibile cominciare a parlare della Trinità? Riflettendo sul sapere dell'uomo

(14) DDI I c. VI (I, 13-14).

(15) DDI I c. V (I, 11-13).

(16) DDI I c. XXI (I, 42-44).

(17) DDI I c. IV (I, 10-11). L'espressione «coincidentia oppositorum» riferita a Dio è pure un modo per affermare la sua inafferrabile trascendenza.

(18) DDI II c. IV, n. 114 (I, 73,22-74,8).

(19) DDI II c. IV, n. 115 (I, 74,21s): «Universo significa universalità, ossia l'unità di molti».

(20) DDI II c. I, nn. 96-97 (I, 63,23-65,10).

(21) DDI II c. II, n. 104 (I, 68,14-30).

(22) DDI II c. VI, n. 124 (I, 80,1-7); III c. I, nn. 182-184 (I, 119,4-120,13).

(23) DDI II c. II (I, 65-68).

(24) DDI III c. III, n. 202 (I, 129,9-14).

(25) DDI III c. IV, n. 204 (I, 130,18-131,13).

(26) DDI III c. III, n. 201 (I, 128, 11-23).

(27) DDI III c. II (I, 123-125).

(28) DDI I cc. VII-X (I, 14-21).

(29) DDI II cc. VII-X (I, 81-99).

(questo infatti è l'assunto, per lo meno formale, del *De docta ignorantia*) (30), Nicolò intende fare filosofia o teologia?

Per orientarci nella risposta, cominciamo col dire che, quando noi oggi poniamo la questione, se il discorso del Cusano sia filosofico o teologico, dobbiamo guardarci anzitutto dalla precomprensione impostaci dalla «modernità», secondo cui filosofia e teologia, assunte come adeguatamente «separate», debbono svolgere «separatamente» il loro compito, dato per scontato che l'ambito della cosiddetta «natura» – sempre nella prospettiva dettata dalla «modernità» – è adeguatamente separato da quello della «soprannatura» (31). Il Cusano, da questo punto di vista, non conosce ancora la «modernità». Resta un medievale, per il quale, al di fuori d'ogni dubbio, esiste un unico ordine di realtà, quello della creazione «in Cristo», cioè l'«ordine soprannaturale» al quale non si contrappone estrinsecisticamente il «naturale», perché al di fuori di tutto ciò che è stato creato in Cristo non esiste nulla (cfr *Gv* 1,3), e perciò non c'è nulla che abbia la forza di costituirsi indipendentemente dall'originario rapporto creaturale con Cristo. Per altro, la rivelazione del soprannaturale, cioè di Gesù Cristo, non sopprime affatto le capacità di riflessione, pensiero e indagine di cui «creaturalmente» (a questo punto molto meglio che «naturalmente!») l'uomo dispone; anzi la rivelazione di Cristo stimola al massimo queste capacità, già obiettivamente date ed esercitate «in Cristo», affinché l'uomo, coltivandole secondo tutta la loro positività, si predisponga ad accogliere la piena rivelazione di quel soprannaturale (Cristo) di cui già «creaturalmente» vive. In questo senso il Cusano risulta essere l'erede legittimo d'un'antichissima tradizione teologica mai morta nella storia del pensiero occidentale, quella che, a partire dai testi protologici di Paolo e Giovanni, passa attraverso la tematica del *logos spermatikós* di Giustino, dell'*anima naturaliter christiana* di Tertulliano e, per la mediazione del platonismo medievale, giunge fino a lui.

Invero, nell'organizzare il suo pensiero, il Cusano si trova alla confluenza di due istanze, che si intersecano in un unico punto: Gesù Cristo. Le due esigenze impellenti provengono rispettivamente dal pensiero riflettente e dal fatto storico di Cristo. La prima istanza è dunque quella della filosofia che, riflettendo sulla complessità del reale (mondo, uomo, Dio), cerca nell'universo creato una perfezione che in esso non riesce a scoprire. Infatti, se per un verso il

(30) Cf DDI I cc. I. III (I, 5s; I, 8s).

(31) Sulle vicende del binomio «natura»/«soprannatura» resta sempre importante il contributo di G. COLOMBO, *Soprannaturale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, III, Torino, Marietti, 1977, 293-301.

mondo trova la propria perfezione nell'uomo, inteso come microcosmo ⁽³²⁾, per l'altro l'uomo non raggiunge il proprio appagamento e la propria perfezione se non in Dio, nell'unione con Dio ⁽³³⁾. E' pertanto necessario elaborare l'idea dell'unione perfetta dell'uomo con Dio: l'uomo più perfetto, nel quale l'universo si compie, sarà perciò l'uomo massimamente unito a Dio. Si badi però che, nel pensiero del Cusano, non si tratta semplicemente dell'idea dell'umanità perfetta, ma della consapevolezza che la specie umana può e dev'essere perfetta solo in un singolo individuo umano ⁽³⁴⁾. In quest'«idea concreta» è già predelineato Cristo, il quale per altro non può in nessun modo essere portato all'esistenza dal pensiero che, necessariamente, si limita ad ipotizzarlo. Effettivamente, con quest'idea, entriamo in quel cerchio rigoroso e affascinante costituito, per un verso, dalla costruzione ideale, puramente ipotetica, di un Uomo-Dio, necessariamente richiesto dalla perfezione dell'universo; e, per l'altro verso, dal *factum* puro e semplice di Gesù Cristo, quale Verbo Incarnato, che è possibile incontrare effettivamente (*wirklich*) soltanto nell'imprevedibilità della storia. Proprio questa concretezza effettiva e imprevedibile, questo assoluto «esserci» o «darsi» di Gesù Cristo costituisce la seconda istanza, quella storica, di cui si diceva sopra. Così Gesù Cristo, nella sua concretezza umano-divina, è il punto d'incrocio delle due istanze, precisamente perché da un lato è richiesto, previsto, anticipato in ipotesi e dall'altro è concretamente trovato nella storia ⁽³⁵⁾.

Ma una volta individuato l'anello o il cerchio delle due istanze, la domanda deve farsi ancora più acuta: in questo reciproco presupporre delle due componenti dell'anello, non è proprio possibile trovare un'istanza prima, assolutamente determinante, che dia per così dire l'avvio al reciproco condizionamento? Qui si arriva veramente al cuore della questione, qui la risposta costituirà la conferma definitiva dell'affermazione che unico è l'ordine sopran-

(32) DDI III c. III (I, 125-129).

(33) DS – 33 (XVI/4, 352,1-16).

(34) DDI III c. III – 199 (I, 127,7-10): «Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo. Quare non esset possibile plus quam unum verum hominem ad unionem maximitatis posse ascendere, et hic certe ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo, perfectio universi, in omnibus primatum tenens».

(35) In questo senso ha visto bene M. SEIDELMAYER, *Nikolaus von Cues und der Humanismus*, in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, a cura di J. KOCH, Leiden 1953, 1-38: 20-23. In sintesi: «Christus als Wirklichkeit ist ihm [cioè per il Cusano] Glaubenssache, Christus als Idee aber – dass es ein Wesen wie ihn geben müsse – philosophisches, aus dem Begriff der Humanitas und des in sie eingeschlossenen Universums abgeleitetes Axiom» (p. 21). Tuttavia Seidelmayr evita di addentrarsi in qualsiasi considerazione di ordine metodologico che riguardi il rapporto tra riflessione filosofica e teologica.

naturale in cui si costituisce il pensiero filosofico-teologico del Cusano. A ben vedere, la struttura del *De docta ignorantia*, ma più in generale dell'intero pensiero cusaniaco, non si spiega se non si parte dall'adesione di fede incondizionata al fatto storico di Gesù Cristo ed *eo ipso* alla sua interpretazione teologico-dogmatica fornita dalla Chiesa. Vale a dire: l'ipotesi di Cristo, cui giunge di fatto il filosofo che riflette sulla necessità della perfezione dell'universo, è già un'ipotesi necessariamente formulata *post factum*, celebrata *post eventum*: *post incarnationem, passionem, mortem et resurrectionem Domini nostri Jesu Christi*. Dunque è una richiesta ipotetica della ragione riflettente che si è già lasciata provocare da un ineducibile incontro storico, al quale si è già prestato fede: non si tratta d'una semplice fede fiduciale, ma d'una fede nutrita dei contenuti teologico-dogmatici ricevuti dalla tradizione vincolante. Dunque il darsi fattuale della rivelazione di Dio in Cristo mette in moto, di fatto, anche la riflessione filosofica, orientando correttamente e spingendo il pensiero fino alle sue estreme possibilità.

Verso la fine del *De docta ignorantia*, il Cusano confessa candidamente: «I nostri antichi hanno tutti concordemente sostenuto che la fede è l'inizio della conoscenza. In ogni disciplina si presuppongono principi primi, che si apprendono soltanto mediante la fede e dai quali si trae la capacità d'intendere le cose da trattare con dimostrazione. [...] La fede complica in sé ogni intelligibile. E l'intendere è esplicazione della fede. L'intendere è diretto dalla fede, e la fede si estende in virtù dell'intendere. Dove dunque non c'è una fede sana, non c'è neppure una vera comprensione. [...] Non c'è fede più perfetta della verità stessa, che è Gesù» (36).

Molte di queste affermazioni, o per lo meno espressioni analoghe a queste, si possono rintracciare in Agostino e Anselmo, ma questo brano di Nicolò non vuole e non può intendere se non ciò che abbiamo appena tentato di dire. Lo si vede chiaramente, se ritorniamo ancora per un attimo al nostro argomento. Il singolo individuo umano massimamente perfetto, nel quale si realizza la perfetta unione con Dio, è soltanto Cristo. Infatti, al di fuori dell'«unione ipostatica», qualsiasi altro modo d'unione con Dio è aperto a sperimentare una crescita asintotica all'infinito, poiché, per dono di grazia, si potrebbe sempre dare un uomo più santo di un altro

(36) DDI III c. XI – 244 (I, 151,26-152,9). In particolare R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*, MFCG 4 (1964) 257-277, ha efficacemente sottolineato come tutto il pensiero del Cusano stia sotto l'egida della fede («dirigente fide»: p. 276).

all'infinito, mentre solo l'unione ipostatica esclude che vi possa essere un grado o un tipo d'unione superiore ad essa ⁽³⁷⁾. Così la fede dogmatica di Calcedonia ha aiutato il pensiero a costruire, al limite, l'ipotesi di Cristo, quale compimento necessario dell'universo. Viceversa, il pensiero della perfezione dell'universo conferisce ampiezza di significato alla tesi dogmatica dell'unione ipostatica. E' un esempio significativo della duplice istanza confluyente nel circolo di cui s'è detto.

Un discorso analogo, invero piuttosto complesso, nel quale entreremo più avanti, riguarda la traccia d'un pensiero filosofico incipientemente «trinitario», relativo a Dio e al mondo creato, che il Cusano sviluppa, come si diceva, nel I e nel II libro del *De docta ignorantia*, ovviamente stimolato dalla fede cristiana nella Trinità, la cui porta d'accesso è in ogni caso costituita da Cristo.

Se non si coglie la logica dell'implicazione reciproca di pensiero e storia, di filosofia e teologia, nel modo che si è detto, ci si vota all'impossibilità di afferrare il senso vero del pensiero del Cusano. Jaspers, per esempio, ritiene che il pensiero teologico del cardinale sia maggiormente plasmato dai principi della sua filosofia che neppure dai dati positivi della rivelazione cristiana ⁽³⁸⁾. Ma, alla luce di quanto è stato appena detto, bisogna anche chiedersi, fino a che punto e se sia lecito istituire, in linea di principio, questa contrapposizione. A Jaspers sfugge propriamente il lato teologico-fondamentale del pensare cusano. Insufficiente, ci appare anche la tesi di chi, come Glossner, sostiene che il Cusano interpreta e stravolge in senso razionalistico il dogma dell'incarnazione e della Trinità ⁽³⁹⁾. Infatti, queste verità dogmatiche, come più sotto avremo modo di vedere meglio, non sono affatto assunte da Nicolò a modo di principi metafisici che sarebbe possibile scoprire e «dimostrare» col semplice ragionamento. Ugualmente non possiamo condividere la tesi di Hoffmann, il quale, apprezzando assai i principi filosofici del Cusano, considera il suo pensiero cristologico come un'inutile opera *a latere*, una specie d'orpello, insomma un abbellimento pressoché superfluo del suo vero e proprio pensiero filosofico ⁽⁴⁰⁾.

La centralità della realtà di Cristo e della riflessione su di lui costituisce pertanto il vero motore, che ha potentemente stimolato

(37) DDI III c. II – 190 (I, 123,13-24); III c. III – 199 (I, 127,7-21); DS – 35 (XVI/4, 352,1-353,26); DPF c. XII (VII, 35-39); CA III c. IX (VIII, 149-152).

(38) K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964.

(39) M. GLOSSNER, *Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie*, Münster 1891.

(40) E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Kues*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse», 1929/30.

il discorso speculativo del cardinale da Cusa, ed è l'angolo prospettico unitario dal quale egli è partito per considerare anche la questione delle diverse religioni. Prima di passare in rassegna alcuni temi particolarmente importanti per il nostro argomento, dobbiamo premettere qualche notizia sui principali testi cusani d' indubbio interesse ecumenico.

4. IL «DE PACE FIDEI» E LA «CRIBRATIO ALKORANI»

Se è vero che tutta l'opera del Cusano è disseminata di spunti dai quali traspare la sua attenzione costante alla questione delle religioni del mondo ⁽⁴¹⁾, è nondimeno noto a tutti che il suo pensiero ecumenico si trova concentrato in due scritti, rispettivamente del 1453 e del 1461.

Il primo, intitolato *De pace fidei*, vide la luce in una circostanza tragica. Il 29 maggio 1453 Costantinopoli cadde nelle mani dei Turchi ottomani di Mehmet II, e divenne Istanbul. L'avvenimento scosse l'intera cristianità, che ben presto cercò di organizzare una reazione armata, sotto forma di crociata. Così la pensavano il cardinal Bessarione ed il papa Enea Silvio Piccolomini. Tale, in ottobre, era stata anche la conclusione cui era pervenuta la Dieta di Ratisbona, anche se dal punto di vista operativo non se ne fece nulla. Ben diversa, invece, fu la risposta del Cusano, in questo perfettamente d'accordo con l'amico Giovanni di Segovia. Il 28 dicembre 1454, rispondendo al Segovia che gli aveva confidato il suo parere, Nicolò accenna abbondantemente al suo libro *De pace fidei*, e si dichiara della stessa opinione pacifica dell'amico: coi Turchi vincerà la strategia della pace, è percorribile soltanto la strada evangelica del pacifico confronto dottrinale. La «sola defensio» valida contro il pericolo turco non può consistere che in una risposta pacifica, secondo gli insegnamenti di Cristo: «formidare habemus ne gladio pugnantes gladio pereamus» ⁽⁴²⁾.

Con una sensibilità estremamente in anticipo sui tempi – la diremmo contemporanea alla nostra! –, il Cusano non sopporta che le diversità di religione diventino motivo o pretesto di lotta tra le nazioni ⁽⁴³⁾. Perciò, dando forma letteraria al suo scritto, s'im-

(41) Per limitarci al *De docta ignorantia*: DDI I c. XXV (I, 52s), sulla genesi del politeismo; DDI III c. I, n. 189 (I, 122,15-123,9), sulla necessità d'una certa tolleranza in materia religiosa; DDI III c. VIII, nn. 229-230 (I, 143,30-145,5), i musulmani e i giudei negano la divinità di Cristo.

(42) NICOLAI DE CUSA, *Epistula ad Ioannem de Segobia*: *Opera omnia* VII, 97, 9s.

(43) «Il Re del cielo e della terra diceva che dei messaggeri [sono gli angeli delle nazioni] gli avevano riferito sui tristi gemiti degli oppressi, provenienti dal

magina di partecipare ad una specie di concilio ecumenico celeste: davanti al trono di Dio, sono convocati 17 esperti di religione, provenienti dalle nazioni più diverse. Nasce così un dialogo tra loro e il «Verbo di Dio fatto carne», al quale succedono poi come interlocutori principali Pietro e Paolo apostoli. Attraverso un dialogo chiarificatore si vuol giungere ad una pace universale e duratura tra tutti i popoli della terra ⁽⁴⁴⁾.

Ma qui importa, prima di tutto, osservare come anche la successione principale delle sezioni dialogiche confermi quanto è stato anticipato prima. Solo il «Verbo di Dio fatto carne» è l'interlocutore adatto ad avviare il dialogo e ad introdurre i pagani alla comprensione della vita intradivina, al mistero della Trinità; soltanto in un secondo momento interverranno gli apostoli del «Verbo di Dio fatto carne», per illuminare i loro interlocutori sul mistero dell'incarnazione del Verbo, ovvero sulla divinità di Gesù Cristo, e sulla vita sacramentaria dell'istituzione da lui fondata, la Chiesa. Pietro, che visse a contatto diretto col maestro divino e fu delegato da lui a confermare i fratelli nella fede, guida il dialogo che mira ad introdurre all'intimo mistero del Verbo incarnato; Paolo, l'apostolo dei pagani, che venne a contatto con le genti più diverse, con gli usi e costumi più differenti da quelli giudaici, è l'uomo più adatto a discutere sugli aspetti organizzativi, sulle forme esteriori della vita religiosa, le pratiche e i riti: aspetti, questi, che possono essere facilmente relativizzati, quando si comprenda il tema fondamentale della «giustificazione per fede» ⁽⁴⁵⁾. Il fatto poi che tra gli interlocutori principali manchi l'apostolo Giovanni può sorprendere, ma la sua assenza è soltanto apparente, se si considera che il linguaggio del Verbo di Dio e di Pietro è sostanzialmente giovanneo, sia pure con inflessioni neoplatoniche.

Mentre il *De pace fidei*, prendendo spunto dal rapporto col musulmanesimo fattosi particolarmente difficile a partire dalla presa di Costantinopoli, allarga il suo orizzonte alla questione gene-

regno di questo mondo, informandolo che molti si combattevano a vicenda per motivi di religione, e con la loro violenza o costringevano gli uomini a rinnegare la fede, cui da tempo appartenevano, oppure li uccidevano» (trad. it., 620): DPF c. I, n. 1 (VII, 4,10-14).

(44) DPF c. I, n. 2 (VII, 4,3-5).

(45) Troviamo pertanto questa successione nei capitoli del DPF: cc. I-II: apertura del concilio celeste e discorso inaugurale del Re dei re; cc. III-X: il Verbo dialoga con vari esponenti delle nazioni introducendoli alla Trinità; cc. XI-XV: Pietro intrattiene vari esperti delle nazioni sul mistero dell'incarnazione, l'unione ipostatica ed i misteri della vita di Cristo, in particolare la sua risurrezione; cc. XVI-XIX: Paolo dialoga con altri rappresentanti delle nazioni sul matrimonio, il sacerdozio, i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, insistendo sulla necessità della fede che salva.

rale delle religioni e della religiosità vissuta da tutti gli uomini, la *Cribratio Alkorani*, cioè letteralmente il «Vaglio o esame critico del Corano», è un lavoro dedicato esclusivamente all'islamismo. Potremmo dire che Nicolò vi si era preparato da una vita. Abbiamo già accennato agli inizi del suo interesse, che risalgono al tempo di Basilea. Già allora ebbe tra mano quella che potremmo chiamare la prima traduzione europea integrale del Corano, vale a dire la versione latina commissionata da Pietro di Cluny, detto il Venerabile, all'inglese Robert Kennet o di Chester (=Robertus Ketenensis), il quale a sua volta si fece aiutare da Ermanno Dalmata. Bisogna poi ricordare che, recatosi a Costantinopoli, per invitare gli orientali al concilio d'unione, frequentò sul posto i francescani e i domenicani. I primi gli mostrarono un esemplare arabo del testo: con loro si intrattenne su particolari problemi d'interpretazione. Presso i domenicani, invece, trovò l'opera del Damasceno, *Fons cognitionis* (PG 94, 765-771), in cui questo padre della Chiesa, morto a Gerusalemme nel 749, critica, per primo, Maometto e presenta il musulmanesimo come un'eresia cristiana. Poi a Roma lesse con grandissimo interesse l'opera di Ricoldo da Montecroce, *Contra legem Sarracenorum* ⁽⁴⁶⁾, di contenuto estremamente polemico. Infine, durante la sua legazione in Germania, nella quale fu accompagnato da Dionigi il Certosino, stimolò quest'ultimo a scrivere contro il Corano. E' così che Dionigi scrisse il suo *Contra perfidiam Machometi* (1454) ⁽⁴⁷⁾. Oltre a queste fonti principali di conoscenza, il Cusano, nel celebre «Prologo primo» alla *Cribratio*, nomina anche uno scritto di S. Tommaso, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*, e l'opera di Giovanni Torquemada, *Contra principales errores perfidi Mahometis* (1459) ⁽⁴⁸⁾.

Dopo tutta questa preparazione, l'occasione prossima che fece decidere il Cusano per la pubblicazione della sua opera, fu il precipitare degli ultimi eventi, in particolare la progressiva conquista da parte di Maometto II, della Serbia, della Morea, e nel 1461 di Sinope e Trapezunte. Pio II si decise allora a scrivere a Maometto II, nel tentativo di convertirlo, offrendogli anche il riconoscimento a successore dell'imperatore d'Oriente. A questo scopo volle raccogliere

(46) Quest'opera oggi può essere utilmente consultata in italiano: RICOLDO DA MONTECROCE, *I Saraceni. Contra legem Sarracenorum*, a cura di Giuseppe RIZZARDI, Firenze, Nardini, 1992.

(47) Cf CA prol., nn. 2.4 (VIII, 5s).

(48) CA prol., n. 4 (VIII, 6,1-3). Per una rassegna delle principali fonti di conoscenza del musulmanesimo a disposizione del Cusano, vedi soprattutto: L. HAGEMANN, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurt am Main 1976: 15-56.

qualche consiglio anche dal Cusano, che allora era vicario generale di Roma. Ciò spinse il cardinale tedesco a mettere per iscritto e a pubblicare le sue idee. Con ogni probabilità Pio II lesse la *Cribratio* dell'amico, anche se la sua lettera a Maometto II, non tradisce affatto questa lettura: il livello speculativo e teologico di Nicolò doveva risultare abbastanza ostico ad Enea Silvio Piccolomini ⁽⁴⁹⁾.

Lo stile e lo spirito dello scritto del 1461 è profondamente diverso da quello del *De pace fidei*. Infatti non si tratta più d'un'opera in forma di dialogo. La *Cribratio* ha piuttosto l'andamento d'un trattato, benché non vi regni un ordine logico preciso. La tesi principale è subito enunciata, fin dall'inizio. Essa appare formulata in modo piuttosto dogmatico, sicché tutta la ricerca conseguente non dovrà fare altro che confermare l'assunto espresso in anticipo: il Corano contiene la stessa verità del Vangelo ⁽⁵⁰⁾, ed il libro di Maometto dice il vero solo nella misura in cui conferma il Vangelo ⁽⁵¹⁾.

Cionondimeno, le direttrici di fondo dell'argomentazione teologica del Cusano (cioè la riflessione filosofico-teologica sorretta e orientata dai dogmi della Trinità e dell'unione ipostatica) restano le stesse del *De pace fidei*, benché – come vedremo – il tentativo, spesso maldestro e troppo frettoloso, di applicare immediatamente la tematica cristologica e trinitaria ai testi coranici, crei tanti problemi e costituisca senza dubbio il lato debole della *Cribratio*.

Ora, servendoci di ambo i testi, ci addenteremo nei principali temi specifici che danno corpo al pensiero ecumenico del nostro autore.

5. TUTTI GLI UOMINI AMANTI DELLA SAPIENZA E GLI STESSI POLITEISTI PRESUPPONGONO L'ESISTENZA D'UN UNICO DIO

Tutto il pensiero filosofico-religioso del Cusano consiste in una *manuductio*, in un'introduzione alla verità, che per lui non è altro che la verità cristiana. E siccome l'ordine esistente di tutte le cose create è unico, precisamente quello centrato in Cristo, inteso come la seconda persona della Trinità resasi visibile nella storia, bisogna

(49) La lettera di Enea Silvio è facilmente accessibile nell'edizione: PII SECUNDI PONT. MAX., *Epistola ad Mahumetem*, a cura di G. TOFFANIN, Napoli 1952 (testo latino e italiano corredato di ampia introduzione).

(50) CA prol., n. 4 (VIII, 7,3s): «Ego vero ingenium applicaui, ut etiam ex Alkorano evangelium verum ostenderem».

(51) CA prol., n. 10 (VIII, 11s): «Intentio autem nostra est praesupposito evangelio Christi librum Mahumeti cribrare et ostendere illa in ipso etiam libro haberi, per quae, evangelium, si attestatione indigeret, valde confirmaretur, et quod, ubi dissentit, hoc ex ignorantia et consequenter ex perversitate intenti Mahumeti evenisse [...]».

pur riuscire a trovare, partendo dalla creazione, delle vie di accesso alla verità intera.

E' chiaro che tutto questo discorso implica una «presupposizione»⁽⁵²⁾, per lo meno in un duplice senso. Il cardinale, parlando con i suoi interlocutori, presuppone la totalità della rivelazione, consapevolmente accolta con fede e amore, in lui diventata principio d'orientamento anche per la sua stessa ricerca filosofica; i suoi interlocutori, invece, presuppongono senza saperlo la totalità della verità, che ancora non conoscono, ma nella quale sono già originariamente radicati, in quanto facenti ontologicamente parte dell'unico ordine di realtà esistente.

Si sviluppa così un discorso a tappe, che conosce un crescendo: dialogando, di conquista in conquista, Nicolò vuole condurre, diremmo «socraticamente», i suoi interlocutori a riconoscere esplicitamente quella verità, di cui già vivono, la verità che presiede all'intero dinamismo del loro essere, del loro cercare, intendere, desiderare, volere e amare⁽⁵³⁾.

Nella metodologia cusaniiana c'è poco o nulla di aristotelico. Non si parte dalla creazione oggettiva ed esterna all'uomo, per lavorare su di essa con la teoria delle cause, anche se poi questo discorso viene più o meno esplicitamente recuperato. Invece tutto il procedimento è di tipo platonico-agostiniano: nasce dall'intimità della creatura, la quale è in questione proprio nel suo indagare e cercare.

Se cerchi la verità, già ne presupponi l'esistenza, proprio perché, se riconosci una verità qualsiasi, è l'idea stessa del vero, presente a te nella sua densità ontologica, che ti sostiene in questa ricerca e ti accompagna in questo riconoscimento⁽⁵⁴⁾. Platonicamente parlando, non avrebbe senso obiettare, che un conto è «l'idea» del vero ed un altro «il vero», poiché l'essere non traluce che nell'idea: come non è pensabile l'essere senza l'idea che lo manifesta, rendendolo presente, così non si dà idea vuota d'essere.

Questa è in fondo la logica del procedimento del Cusano, il quale però, in alcune circostanze, sa anche servirsi di esempi molto concreti e popolari, pur di fare intendere a tutti il suo pensiero.

(52) Per gli aspetti platonici di questa logica della presupposizione, vedi: B. DECKER, *Nikolaus von Kues und der Friede unter den Religionen*, in *Humanismus, Mystik und Kunst* (cit., n. 35), 94-121; K. KREMER, *Die Einführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*, MFCG 16 (1984) 126-159.

(53) Cf DPF c. I, n. 5 (VII, 6,11-14); c. VI, n. 16 (VII, 15, 7-11); CA prol., nn. 5-6 (VIII, 7-9).

(54) *De sapientia*, c. I (V, 14,14s): «Sola enim aeterna sapientia est, in qua omnis intellectus intelligere potest».

Come non ha senso provare lo stimolo della fame, ovvero il desiderio del latte nel caso del neonato, se non perché esiste un nutrimento capace di placarlo, così nell'uomo è connaturale il desiderio di verità, proprio perché esiste una verità che suscita quel desiderio, lo tiene in vita ed è capace di colmarlo ⁽⁵⁵⁾.

Servendosi di questa strumentazione logica, nel *De pace fidei*, il Cusano vuole condurre i suoi interlocutori a riconoscere che tutte le religioni presuppongono una ed identica fede ⁽⁵⁶⁾. Anzi-tutto bisogna ammettere che tutti i cultori della sapienza presuppongono l'esistenza della «sapienza in sé», la quale non può essere che una sola, eterna e perciò coincidente con Dio stesso. Nessuna «parola», nessun verbo di sapienza può essere pronunciato al di fuori della sapienza stessa, la quale, essendo Dio, precede tutte le cose e conforma a sé, creandola, ogni realtà ed ogni sapienza creata. La sapienza in sé è perciò anche la «parola» sensata per eccellenza: sapienza e parola, così intese, si identificano tra di loro e con il Dio unico, semplice, eterno principio di tutte le cose ⁽⁵⁷⁾. Così dalla sapienza umana e dall'umana parola si è ascisi, con metodo platonico, alla sapienza e parola eterna.

Ma un discorso analogo dev'essere fatto anche per tutti i politeisti, i quali venerando più dèi, presuppongono esservi la Divinità, di cui i molti altri dèi sono partecipi ⁽⁵⁸⁾. La categoria platonica della partecipazione richiede pertanto l'ammissione dell'esistenza d'un unico Dio.

In questi capitoli, se si prescinde dal fatto che l'interlocutore principale è il Verbo di Dio in persona – il che, come si è già detto, non è poco –, non si fa il minimo riferimento esplicito alla rivelazione, ma è evidente che, a tutta l'argomentazione, resta sottesa la pagina del prologo giovanneo, che funge, per così dire, da «guida regolatrice» di tutto il discorso. Effettivamente *Gv* 1,1-4 ispira la riflessione filosofica, in modo tale che il «logos» umano creato sia costretto ad ammettere il suo prototipo divino in Dio stesso creatore. Certo, il risultato cui conduce la riflessione non è propriamente il prologo di Giovanni! Il Cusano, del resto, non ha mai preteso di «dimostrare» la rivelazione. Per compiere quest'operazione, che esula affatto dalla sua problematica, avrebbe dovuto presupporre una specie di «ragione separata», che in forza della propria estrinseca autonomia giustificasse, ai propri occhi e secondo i propri principi (magari per rico-

(55) Cf *ivi*, c. I (V, 15,12-15). Ma vedi anche l'esempio del magnete e del ferro: *ivi*, c. I (V, 15,24-16,8).

(56) DPF c. IV, n. 10 (VII, 11,11s).

(57) DPF cc. IV-V (VII, 11-14).

(58) DPF c. VI, n. 17 (VII, 16,6-13).

noscerla «identica a sé!»), l'«alterità» della rivelazione ⁽⁵⁹⁾. In realtà non esiste nulla di più estraneo al modello della «dotta ignoranza», nulla di più impensabile per il maestro del «sapere congetturale»! Il Cusano, dunque, non ha voluto dimostrare la verità del prologo giovanneo, ma ha inteso costruire una strada speculativa che conducesse nelle prossimità di esso, che preparasse un accesso ad esso.

6. TANTO I MUSULMANI QUANTO I GIUDEI PRESUPPONGONO LA TRINITÀ E LA DIVINITÀ DI GESÙ CRISTO

Abbiamo detto che il Cusano intende introdurre per gradi i pagani alla comprensione dei misteri cristiani e quindi della verità tutta. Una volta raggiunto l'accordo sull'unicità di Dio, si presenta subito la questione della Trinità. Ma con l'enunciarsi della difficoltà si impone immediatamente anche la traccia della soluzione. Si tratterà di mostrare come la dottrina cristiana della Trinità non comporti affatto l'ammissione d'una specie di triteismo, altrimenti si ricadrebbe nella posizione del politeismo.

A questo scopo, nel tentativo di rendere in qualche modo accessibile ai pagani il mistero trinitario, vedremo come Nicolò intraprenderà una ricerca filosofica sulla realtà creata, che, a partire da alcuni connotati costitutivi della stessa, risale, con metodo platonico, all'originario principio capace di fondare e chiarire la strutturale configurazione del reale ⁽⁶⁰⁾. Pertanto, chi crede nell'unicità di Dio creatore, in fondo già presuppone, come contenuto implicito della sua fede, la fede nella Trinità.

In secondo luogo, le religioni monoteistiche, quali il musulmanesimo ed il giudaismo, che riconoscono in un modo o in un altro una certa eccellenza al personaggio storico Gesù di Nazareth, vuoi come profeta, vuoi come maestro, o messia preannunziato, o uomo particolarmente pio ecc., ammettono implicitamente – secondo il Cusano – anche la sua divinità. In questo caso, il punto di partenza della riflessione cusana non è costituito da una mera speculazione sulla struttura della realtà creaturale in generale, ma è dato, per un verso, dalla realtà storica di Cristo, dalle interpretazioni che queste religioni hanno effettivamente fornito del perso-

(59) Questo, caso mai, è stato l'esito della «filosofia della religione» moderna, dalla tendenziale riduzione kantiana del «soprannaturale» al «soprasensibile» (cf per esempio: I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin, de Gruyter, 1968, VII: 53-59), fino all'hegeliano «venerdì santo speculativo» (cf G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in *Werke*, ed. E. MOLDENHAUER – M. MICHEL, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, II: 430-433).

(60) Vedi anche soltanto DPF c. VII, n. 21 (VII, 20s).

naggio storico "Gesù", e dalle implicazioni che si possono ricavare da tali loro interpretazioni; per un altro verso, da un processo speculativo di «ottimizzazione» dell'uomo sapiente perfetto, che viene precisamente a coincidere, per l'ipotesi dell'unione ipostatica, con la persona di Cristo. Invero questo risvolto speculativo funge da strumento interpretativo dei testi sacri ⁽⁶¹⁾.

Ora, trascurando la questione della religione giudaica – cui per altro Nicolò, nella *Cribratio*, riserva un interesse abbastanza relativo e, tutto sommato, decisamente scarso –, ci occuperemo soprattutto della sua riflessione "critica" sull'islamismo e del suo tentativo di introdurre («*manuductio*») i musulmani alla comprensione del cristianesimo.

6.1. *Il Corano, Maometto e il Vangelo*

Le affermazioni del cardinale sul Corano e su Maometto sono tra le più dure di tutto lo scritto, sono certamente tra quelle, per dirla con Anawati, che oggi non vorremmo venissero a conoscenza dei nostri fratelli musulmani ⁽⁶²⁾. Qui effettivamente qualcosa dell'imperturbabile irenismo del *De pace fidei* è andato irrimediabilmente perduto, anche se – bisogna pur riconoscerlo – le affermazioni ostiche ed irrispettose del Cusano nei riguardi di Maometto e del libro sacro dell'Islam sono molto lontane dalla violenza delle sequenze di ingiurie che si incontrano nella letteratura polemica medievale.

Anzitutto, il Cusano, pur riconoscendo ed ammirando l'eleganza letteraria del Corano, ritiene che essa non costituisca un argomento sufficiente a provarne l'origine divina ⁽⁶³⁾. Infatti in esso si trovano delle contraddizioni interne, oltre che con il Vangelo e l'Antico Testamento ⁽⁶⁴⁾. Anzi, «nel libro sono contenute cose che, per la loro turpitudine, ingiustizia, notoria falsità e contraddizione, non si possono ascrivere a Dio senza bestemmia» ⁽⁶⁵⁾. A proposito delle sconcezze contenute nel Corano, Nicolò si dichiara scandalizzato dalle espressioni utilizzate da Maometto per celebrare le

(61) Vedi anche soltanto DPF c. XII (VII, 35-39).

(62) G. C. ANAWATI, *Nicolas de Cues et le problème de l'Islam*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone 6-10 settembre 1964*, Firenze 1970, 141-173: 172.

(63) CA I c. VII, n. 43 (VIII, 38s).

(64) CA I c. VII, n. 44 (VIII, 40,9s).

(65) CA I c. I, n. 22 (VIII, 23,18-20).

gioie del paradiso ⁽⁶⁶⁾. Queste considerazioni inducono il Cusano a concludere che il vero autore del Corano non è Dio e nemmeno Maometto, ma Satana che ha abbagliato e accecato lo stesso Maometto, di cui si è servito al proprio scopo ⁽⁶⁷⁾. Infatti, l'intenzione vera di tutto il libro è quella di «convicere che Cristo o il Messia non è il Figlio di Dio e non è stato crocefisso» ⁽⁶⁸⁾.

In molte delle sue asserzioni critiche, estremamente negative, il Cusano dipende dalla letteratura polemica di cui era a conoscenza, in particolare da Ricoldo. Ma ecco che, quasi con un colpo d'ala, nel libro del cardinale risuonano anche altri giudizi e altre prospettive che egli non poteva affatto ricavare dalla letteratura antimusulmana allora circolante. Così, per esempio, non manca di interpretare in senso positivo e profondamente spirituale anche il linguaggio metaforico a proposito del paradiso ⁽⁶⁹⁾.

La critica pesantemente negativa del Corano non impedisce a Nicolò di vedere come in esso, ben al di là dell'intenzione del suo autore, «rifulga lo splendore del Vangelo per i sapienti, cioè per coloro che sono guidati dallo spirito di Cristo» ⁽⁷⁰⁾. Invero, gli stessi saggi e i colti tra gli arabi gustano segretamente la lettura del Vangelo, la assaporano, per poi ricavare qualcosa anche dal Corano, poiché, senza il Vangelo, il Corano resterebbe un libro insufficiente e incomprensibile ⁽⁷¹⁾. Anzi, è proprio il Corano, sia pure con qualche contraddizione, a presentare il Vangelo come superiore a se stesso ⁽⁷²⁾; è il Corano a riconoscere a Cristo la preminenza assoluta su tutti i profeti ⁽⁷³⁾.

Anche il giudizio su Maometto risente molto della letteratura antiislamica. Non poteva perciò mancare un'accusa insistente che qualifica il profeta come un uomo sensuale e lascivo, dedito alle donne e ai piaceri mondani ⁽⁷⁴⁾. Inoltre, egli che presume di valere come «dottore delle genti», in realtà è stato inviato da Dio solo agli

(66) CA II c. XIX, n. 154 (VIII, 125,16ss): «[...] mi stupivo di ciò che il Corano ripete così spesso sulle ragazze e sulle loro pupille e sul coito bestiale nel paradiso, e del fatto che nel cap. 87 esso affermi che queste cose sono le migliori ricompense di Dio per i credenti. Io mi vergognavo di leggere tali cose turpi [...]».

(67) CA I c. I, n. 23 (VIII, 23,1-24,9).

(68) CA I c. III, n. 28 (VIII, 28,5s).

(69) CA II c. XVIII, nn. 152s (VIII, 123,1-124,12). Cf anche DPF c. XV, nn. 50-53 (VII, 47-50).

(70) CA I c. VI, n. 42 (VIII, 38,1-2).

(71) CA I c. VI, n. 40 (VIII, 37,5-7); n. 39 (VIII, 36,2s).

(72) CA I c. IV, n. 34 (VIII, 33,1-13).

(73) CA I c. VIII, nn. 45s (VIII, 41,1-42,12); CA III c. I, nn. 159-162 (VIII, 129-132).

(74) CA I c. I, n. 23 (VIII, 23,8s); c. VI, n. 42 (VIII, 38,3); c. VII, n. 44 (VIII, 40,11s); CA II c. XIX, nn. 155s (VIII, 126s).

arabi ⁽⁷⁵⁾, ed è per di più un profeta da poco, perché, venendo dopo molti altri credenti e profeti ⁽⁷⁶⁾, spiega ciò che era già stato insegnato da altri, anzi, in definitiva, ciò che da sempre è noto a tutti gli uomini, perfino agli idolatri politeisti, vale a dire il principio fondamentale: «Non c'è altro Dio al di fuori di Dio» ⁽⁷⁷⁾. Quanto poi all'aggiunta: «e Maometto è il suo inviato», essa non dice nulla di particolarmente perspicuo, poiché l'inviato si limita ad annunciare un principio che è evidente a tutti, di per se stesso ⁽⁷⁸⁾. In ogni caso, quell'aggiunta non può affatto significare che sia necessario credere in Maometto per avere la salvezza! Essa infatti fu sempre possibile per tutti anche prima che egli venisse, perciò lo sarà ancora per tutti, dopo di lui, indipendentemente da lui ⁽⁷⁹⁾.

Ma soprattutto, dato il momento storico in cui scrive il cardinale da Cusa, dietro invito di Pio II, si comprende la sua critica al Corano e a Maometto circa l'intolleranza religiosa, praticata concretamente dai turchi di Maometto II. Il cardinale, infatti, ha presenti le popolazioni balcaniche che, sotto la spinta dell'invasione turca, erano costrette ad abbracciare il musulmanesimo, pur rimanendo fedeli a Cristo nel cuore ⁽⁸⁰⁾.

Maometto volle imporre con la spada la fede coranica. Ne viene che, nel Corano, i credenti sono detti «salvati», perché sono sfuggiti alla morte sicura, minacciata da Maometto a tutti coloro che non avessero aderito a questa fede ⁽⁸¹⁾. Dunque l'argomento decisivo su cui si fonda la credibilità del Corano è la spada ⁽⁸²⁾. Ora però il Corano, come esortazione che viene da Dio, raccomanda a Maometto di non esercitare violenza su coloro che non credono, poiché per Dio una religione forzata non ha alcun senso ⁽⁸³⁾. Dunque il comportamento di Maometto contro i cristiani è incoerente con le norme del Corano; del resto egli cade ugualmente in contraddizione dimostrandosi intollerante con i musulmani che si convertono ad un'altra legge, giudaica o cristiana che sia ⁽⁸⁴⁾.

Ciò che in ogni caso scredita al massimo la figura del profeta è l'affermazione che Maometto, nella sostanza, non fu un servitore

(75) CA II c. XIX, n. 157 (VIII, 127,10-128,12).

(76) CA III c. V, n. 177 (VIII, 143,18-24).

(77) CA III c. II, n. 165 (VIII, 134,1-9).

(78) CA III c. II, n. 165 (VIII, 134,9-12).

(79) CA III c. II, nn. 165s (VIII, 134,13ss).

(80) CA I c. III, n. 28 (VIII, 29,15-19).

(81) CA III c. III, n. 168 (VIII, 136,3-12).

(82) CA III c. III, n. 170 (VIII, 137, 1s).

(83) CA III c. VI, n. 179 (VIII, 144,1-145,17).

(84) CA III c. X (VIII, 152-155)

di Dio, ma si servì piuttosto di Dio, facendogli dire ciò che voleva lui ⁽⁸⁵⁾.

Cionondimeno, come abbiamo già detto, il Corano contiene delle affermazioni che vanno ben oltre l'intenzione del loro autore. Si tratta di verità appena abbozzate, che probabilmente Maometto stesso non ha comprese, e che avevano la loro matrice nel cristianesimo, sia pure nella forma ereticale del nestorianesimo, appreso da lui tramite il monaco Sergio ⁽⁸⁶⁾.

6.2. *Gesù Cristo «Figlio di Dio».*

Ciò che, secondo il Cusano, bisogna chiarire con i musulmani è anzitutto la possibilità di parlare lecitamente di un figlio di Dio, senza cadere per questo nel politeismo. Bisogna perciò affermare, senza mezzi termini, che Gesù Cristo non è «un altro Dio». L'occasione per discutere dell'argomento è offerta dalla sura 23,91, che nella traduzione utilizzata dal Cardinale, suona: «Dio non si è affatto preso un figlio o un partner come un altro Dio, poiché in tal caso ognuno di essi, venendo con le proprie creature, potrebbe insorgere contro l'altro» ⁽⁸⁷⁾. Da questo testo, basato però su una traduzione latina poco fedele ⁽⁸⁸⁾, il Cusano ricava che anche il Corano non ha nulla in contrario ad ammettere un figlio di Dio, purché non lo si intenda come «un altro Dio». Ne consegue che, siccome Gesù Cristo, da parte dei cristiani, non può essere affatto inteso come «un altro Dio» accanto a Dio, anche il Corano, in linea di principio, non esclude la fede in Gesù Cristo Figlio di Dio ⁽⁸⁹⁾.

Tale possibilità ammessa dal Corano non è minimamente smentita o contraddetta dalla sura 112,1-4, la quale afferma: «Di' loro costantemente che c'è un solo Dio, necessario a tutte le cose ed incorporeo, il quale né genera né è generato né ha qualcuno

(85) CA III c. V, n. 178 (VIII, 143,1-5).

(86) CA III c. V, n. 178 (VIII, 143,5-144,11); cf CA prol. II, nn. 12. 14s (VIII, 14,1-15; 15,1-17,14).

(87) CA I c. IX, n. 49 (VIII, 43,6-8): «Deus nequaquam filium seu participem sumpsit alium deum. Tunc enim quisque cum suis facturis veniens in alium insurgeret». La sura 23,91, nella traduzione di Cherubino Guzzetti, recita: «Dio non si è preso nessun figlio e non c'è altro Dio accanto a lui, altrimenti ogni dio si porterebbe via ciò che ha creato e gli uni prevarrebbero sugli altri» (*Il Corano*, introduzione, traduzione e note di Cherubino Mario GUZZETTI, Torino, Elle Di Ci, 1989: 199). Sull'argomento vedi anche DPF c. XI, n. 30 (VII, 32,8): «[...] qui [sc. Deus] non habet participem».

(88) Cf NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, VIII, p. 229, n. 90 ad n. 49,8-19.

(89) CA I c. IX, nn. 49-52 (VIII, 43,8-45,2); c. XI, n. 57 (VIII, 50,10-13).

uguale a sé» ⁽⁹⁰⁾. Questa sura, secondo il Cusano, non detrae nulla a Cristo! Infatti, anche secondo la dottrina cattolica, la «divinità» come tale non genera né è generata, né ammette altra «divinità» simile a sé. Invece è il Padre che genera il Figlio della stessa essenza ⁽⁹¹⁾. Inoltre tale generazione non deve essere concepita come un processo nel tempo: «Infatti la generazione nella sfera divina, avvenendo nell'eternità, non è mai trascorsa nel passato, cosicché Dio possa essere detto "nato" o "generato", ma Dio-Padre eterno genera Dio-Figlio eterno, il quale è Dio per la medesima deità ed è eterno per la medesima eternità» ⁽⁹²⁾.

Ma allora, perché il Corano non chiama mai esplicitamente Gesù Cristo «Figlio di Dio»? Dovendo rivolgersi a gente rozza e incolta, sarebbe stata incomprensibile ed inaccettabile per loro l'affermazione che un Cristo visibile ad occhi sensibili fosse Dio, essendo stato loro predicato che Dio è invisibile ed incorporeo ⁽⁹³⁾. Essi avrebbero immediatamente frainteso in senso politeistico questa affermazione ⁽⁹⁴⁾. Per questo complesso di motivi, ed altri ancora, Maometto tenne nascosti i misteri del Vangelo agli arabi incolti, pensando che essi potessero diventare manifesti in futuro solo ai sapienti ⁽⁹⁵⁾.

Cionondimeno, in modo equivalente anche se indiretto, il Corano afferma la divinità di Gesù Cristo, riconoscendolo Figlio di Dio. Infatti lo chiama «Verbo di Dio», ora – conclude il Cusano – «non si può affermare che il Verbo divino, essendo appunto il Verbo di Dio, sia qualcosa di diverso dal Dio semplicissimo. Poiché Dio ed il suo Verbo non sono due dèi, ma sono lo stesso semplicissimo Dio» ⁽⁹⁶⁾.

Questo Verbo di Dio è detto dal Corano anche «Sapienza» e «Virtù» divina, «Discorso», «Arte» e «Magistero», attraverso il quale Dio fa tutte le cose ⁽⁹⁷⁾. Anzi talvolta è addirittura chiamato «Spirito di Dio» e «Anima di Dio», il che significa che Dio Padre ha conferito al Figlio suo la sua stessa vita, cioè la vita intellettuale che è la sapienza ⁽⁹⁸⁾. Ecco un testo particolarmente significativo e sinteti-

(90) CA I c. XIV, n. 63 (VIII, 55,11-13).

(91) CA I c. XIV, n. 63 (VIII, 55,17-19). Cf il Concilio Lateranense IV: «illa res [sc. natura divina] non est generans neque genita [...] sed est Pater qui generat» (ES 804).

(92) CA I c. XIV, n. 64 (VIII, 56,14-17). Cf il simbolo pseudo-atanasiano «Quicumque»: «Totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales» (ES 75).

(93) CA I c. XVII, n. 74 (VIII, 63,1-12).

(94) CA I c. XIII, n. 62 (VIII, 54,1-5); CA II c. XIII, n. 124 (VIII, 99,7-9).

(95) CA II c. XII, n. 120 (VIII, 96,6-11).

(96) CA I c. XII, n. 59 (VIII, 51,5-8).

(97) CA I c. XIII, n. 61 (VIII, 53,1-10).

(98) CA I c. XVIII, n. 75 (VIII, 64,1-6).

co: «Il Corano chiama Cristo *rubella* [vale a dire: *rub allah* = spirito di Dio], che alcuni traducono “fiato di Dio”, altri “spirito di Dio”, altri “verbo di Dio” ed altri ancora “anima di Dio”» (99).

Inoltre Nicolò non si stanca mai di sottolineare come il testo sacro dei musulmani qualifichi Cristo quale «supremo Inviato»; così facendo, si afferma il massimo di Cristo, cioè si dice di lui che è l'inviato di cui non se ne può dare uno più grande; ma allora, se dev'essere conforme all'onnipotenza di Dio, bisogna che questa creatura sia semplicemente la massima, tale che Dio non possa farne una più grande (100). Questo, secondo il Cusano, è un modo equivalente di richiedere e di fare valere la dottrina dell'unione ipostatica. Ancora, quando il Corano esalta Cristo al sopra di tutti i profeti, insiste sui suoi miracoli e lo celebra come sommamente buono, esso non fa che affermare in termini equivalenti la sua divinità (101).

Certo il cardinale da Cusa non ignora che nel Corano esistono anche tanti altri testi che «sembrano» negare la natura divina di Cristo, considerandolo alla stregua di tutte le altre creature (102), ma egli interpreta questi passi, in modo benevolo, come se essi intendessero semplicemente escludere che Cristo sia «un altro Dio» accanto a Dio (103).

Effettivamente non si può fare a meno di notare come Nicolò forzi e falsifichi profondamente il senso del Corano, quando pretende di portare alla luce il suo autentico contenuto dottrinale utilizzando il metodo della «pia interpretatio» (104). Questa consiste nella buona disposizione d'animo di chi, ad ogni costo, si accinge ad interpretare *in bonam partem*, cioè in modo conforme al cristianesimo, anche quelle parti e tematiche del Corano che sono in contraddizione netta ed esplicita con la dottrina cristiana. Queste indebite forzature si verificano per lo più quando, prendendo magari spunto anche solo da una parola o da una espressione – di cui

(99) CA I c. XX, n. 81 (VIII, 68,2-4).

(100) CA I c. XV, n. 67 (VIII, 58,3-59,12).

(101) CA III c. IX, nn. 185-187 (VIII, 149s). Per il processo di «massimizzazione» cui viene sottoposto Cristo come «verbo di Dio», «profeta», «sapienza di Dio», «arte» e «magistero divino», vedi anche: DPF c. XI, nn. 31-35 (VII, 32-35); c. XII, nn. 36-41 (VII, 35-39).

(102) CA III c. IX, n. 188 (VIII, 151,6-8).

(103) CA III c. IX, n. 188 (VIII, 151,8-12).

(104) Quanto ai testi: CA II c. I, n. 86 (VIII, 72,3-6); c. XII, n. 119 (VIII, 95,1ss); c. XIII, n. 124 (VIII, 99,1ss); c. XIX (VIII, 125,8). Per il significato dell'espressione «pia interpretatio», si veda utilmente l'introduzione di Ludwig Hagemann a: NIKOLAUS VON KUES, *Cribratio Alkorani / Sichtung des Korans (Lateinisch-deutsch), Erstes Buch*, a cura di L. HAGEMANN e Reinhold Glei, Hamburg, Meiner, 1989 (= Philosophische Bibliothek, 420a): X; ma anche: L. HAGEMANN, *Der Kur'an* (cit. n. 48), 72.

sarebbe per giunta discutibile la stessa traduzione –, Nicolò tende ad interpretare il testo sacro ai musulmani sulla base della sua conoscenza scritturistica e della sua ermeneutica neoplatonica. Tale congiuntura capita soprattutto quando il Cusano introduce esplicitamente i riferimenti al Vangelo di Giovanni ⁽¹⁰⁵⁾, ma anche quando, specialmente sulla scorta del quarto Vangelo, rilegge interi brani dell'Antico Testamento, per poi stabilire un rapporto indubbiamente troppo stretto ed immediato col Corano ⁽¹⁰⁶⁾.

6.3. *La Trinità*

I cristiani ammettono la Trinità senza cadere nel triteismo ⁽¹⁰⁷⁾, ma anche i musulmani, se vogliono scagionarsi dall'accusa di politeismo devono riconoscerla, perché altrimenti il Corano, che parla di «Spirito» e di «Verbo» di Dio – ai quali attribuisce una natura divina –, si ridurrebbe di fatto ad una fede politeistica, se non considerasse il «Verbo» e lo «Spirito» come persone della Trinità ⁽¹⁰⁸⁾.

A proposito della legittimità o meno di vedere nel Corano la dottrina del «Verbo» in senso giovanneo, s'è già detto sopra; qui giova osservare che la dottrina neotestamentaria dello «Spirito di Dio», identico allo «Spirito di Gesù» (cfr 2 *Cor* 3,17), è affatto estranea al libro sacro dell'Islam. Gli islamologi contemporanei, vedono per lo più nei testi coranici relativi allo «Spirito Santo» o «di santità», individuati dal Cusano, qualche accenno all'arcangelo Gabriele ⁽¹⁰⁹⁾.

Ma quest'argomentazione, che pretende di fondarsi direttamente sulla lettera del Corano, è soltanto un lato del pensiero di Nicolò, e non costituisce neppure la parte preponderante del suo discorso. Il suo grande sforzo consiste piuttosto nel tentativo, puramente teoretico, di «condurre per mano», su percorsi razionali, tutti i pagani per introdurli nel mistero della Trinità. A tale scopo egli scopre e mette in luce una molteplicità di analogie tratte dal mondo creato, per salire dall'immagine «trinitaria» presente nelle cose, al Creatore stesso, pensato come «uni-trino».

(105) A questo proposito basta vedere il ricorso del Cusano a Giovanni, soprattutto a proposito di Cristo, presentato dal Corano come «verbo di Dio», «sapienza», «discorso», «arte», «magistero», «anima» e «spirito»: CA I c. XIII, nn. 61s (VIII, 53s); c. XVII, n. 72 (VIII, 61s); c. XVIII, nn. 75s (VIII, 64s); c. XX, n. 81 (VIII, 68).

(106) Cf CA I c. XV, nn. 65-67 (VIII, 56-59).

(107) CA II c. VIII, n. 107 (VIII, 86s).

(108) CA II c. XI, nn. 112-114 (VIII, 90-92).

(109) Ciò vale, per lo meno, per le sure 42,52; 26,193-195; 16,102 citate dal Cusano in CA II c. XI, n. 112 (VIII, 90s). Si vedano sull'argomento le note corrispondenti di Guzzetti, *Il Corano...* (cit. n. 87).

Nell'elaborazione di queste analogie si dà una grande varietà di modelli, che possiamo ricondurre, con una certa approssimazione, a questi tre: *a.* Si scoprono anzitutto alcune caratteristiche (o strutture) generali (o metafisiche) del mondo creato, preso nella sua interezza; *b.* L'animo umano, più in particolare l'intelletto dell'uomo, appare come l'immagine privilegiata della Trinità; *c.* Si offrono molti esempi concreti tratti, con estrema semplicità, dai più diversi fenomeni appartenenti al mondo umano e naturale ⁽¹¹⁰⁾.

a. Già nel *De pace fidei* il Cusano espone un esempio significativo di come occorra ricondurre gli aspetti costitutivi del mondo creato al loro fondamento ultimo trascendente. Nel mondo incontriamo la «molteplicità», ma prima dei molti, secondo un noto assioma neoplatonico, viene l'uno; dunque si esige, come fondamento eterno di tutte le cose, l'«unità». Nel mondo incontriamo la «disuguaglianza», ma ciò che precede e rende assolutamente possibile la disuguaglianza è l'«uguaglianza» eterna. Infine: nel mondo constatiamo la «disunione», ma prima della disunione o della separazione c'è l'unione o il «nesso» eterno. Poiché sarebbe assurdo ammettere tre eternità, bisogna che esista un unico fondamento eterno di tutte le cose, che sia «uno» e «trino» al modo detto ⁽¹¹¹⁾. Qui, pertanto, il Cusano ripropone le linee del suo pensiero trinitario già ampiamente sviluppate nella prima parte del *De docta ignorantia* ⁽¹¹²⁾.

La logica di questo ragionamento si fonda sulla constatazione che il mondo presenta delle carenze, o gradi di essere, che non si spiegano, se non come diversi livelli di partecipazione imperfetta ad un'unica realtà in sé assolutamente perfetta. L'«idea» (semplice, eterna, perfetta), platonicamente parlando, precede e fonda, in senso logico-ontologico, la molteplicità del reale. Pertanto la strumentazione concettuale platonica è qui messa a servizio del pensiero cristiano.

Non è chi non veda che l'argomentazione presenta molti lati discutibili. A prescindere da quelli più immediatamente filosofici, che richiederebbero un ripensamento critico sia dei fondamenti del platonismo sia del modo particolare di appropriarsene da parte

(110) Trascuriamo del tutto la ricchissima simbologia trinitaria di tipo matematico-geometrico, alla quale il Cusano dedica molta attenzione nel DDI I cc. XI-XXIII (I, 22-47), di cui però non si serve affatto per il dialogo interreligioso. Cf R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952: 203-299.

(111) DPF c. VII, n. 21 (VII, 20s).

(112) DDI I cc. VII-IX, nn. 18-26 (I, 14-19).

del Cusano, non può non fare immediatamente problema, per esempio, il fatto che l'«unità», qui introdotta quale nota qualificante in definitiva la persona del Padre, sia piuttosto, di per sé (e secondo il modo tradizionale di esprimersi della teologia occidentale), un tipico attributo assoluto della «divinità», cioè della natura divina come tale ⁽¹¹³⁾. Dobbiamo però guardarci bene dal ritenere che, introducendo questi schemi analogici, Nicolò pensasse di «dimostrare» la Trinità ⁽¹¹⁴⁾. Egli si è semplicemente sforzato di trovare delle vie, oltre tutto in se stesse sempre discutibili, che offrissero a tutti la possibilità di constatare, non la «razionalità» *stricto sensu* del cristianesimo, ma per lo meno la sua «ragionevolezza» ⁽¹¹⁵⁾, se non altro nella prospettiva della «dotta ignoranza» ovvero del «sapere congetturale». Il Cusano, perciò, col suo modo di procedere conserva sempre molto bene il senso della «maior dissimilitudo in similitudine»! ⁽¹¹⁶⁾

Anche nella *Cribratio Alkorani* il cardinale individua tre aspetti che qualificano ogni processo vitale nel mondo dell'uomo e della natura. Infatti il mondo non vien meno, precisamente perché «fecondità», «prole» (= nascita) e «amore» continuano a darsi e a manifestarsi in ogni processo di vita intramondano. Ora, queste tre caratteristiche non definiscono tre mondi diversi, bensì originano e al tempo stesso esprimono un unico mondo. Ma tale unicità e triplicità è precisamente il marchio di Dio creatore, nella cui natura bisogna pertanto ammettere la fecondità, la prole e l'amore, proprio perché il mondo è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio. «La fecondità è Dio in quanto origine e Padre, la prole di tale fecondità è il Figlio, l'amore è il nesso di ambedue» ⁽¹¹⁷⁾.

(113) Per un'adeguata comprensione del discorso trinitario del Cusano, è sempre indispensabile il lavoro di R. HAUBST segnalato nella nota 110.

(114) Non siamo pertanto d'accordo con B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*, in *Nicolò Cusano. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze 1962, 197-216: 202s, dove si afferma che il Cusano pretenderebbe di «dimostrare», con l'ausilio della ragione comune, anche i misteri più profondi del cristianesimo: Trinità e incarnazione.

(115) Condividiamo perciò le osservazioni di L. HAGEMANN nella sua introduzione a: NIKOLAUS VON KUES, *Sichtung des Korans* (cit. n. 104), Xs; proprio in questo il Cusano si differenzia da Giovanni di Segovia, cf. R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 2 (1951) 115-129.

(116) Cf il Concilio Lateranense IV: ES 806.

(117) CA II c. V, nn. 99s (VIII, 81-83); per il concetto di fecondità applicato a Dio vedi anche DPF c. VIII, n. 24 (VII, 25s).

b. E' però soprattutto l'intelletto umano ad essere l'immagine viva della Trinità. Infatti l'intelletto dell'uomo, creato da Dio, è «uno nell'essenza e trino nell'operazione» ⁽¹¹⁸⁾, in quanto esso è al tempo stesso *mens* (ha presente nel concetto la realtà che vuole produrre), *scientia* (sa come produrre tecnicamente ciò che vuole, dispone quindi di un'*ars*) e *voluntas* (porta effettivamente a termine con scienza ciò che ha concepito di fare) ⁽¹¹⁹⁾. Ugualmente il Cusano non si stanca di esaltare la fecondità della natura intellettuale dell'uomo, davanti alla quale rimane come incantato a considerare la molteplicità sconfinata delle sue possibilità teoretiche e pratiche ⁽¹²⁰⁾. Tale fecondità intellettuale è per eccellenza l'immagine della Trinità ⁽¹²¹⁾.

c. Infine ci limitiamo qui a ricordare solo qualche similitudine tratta dal mondo delle operazioni umane e dalla contemplazione di semplici fenomeni naturali. A questo proposito sono classici l'esempio del «seminatore che semina il grano» e la triade metaforica *fons-fluvius-stagnum*.

Il paragone del seminare non è altro che un'applicazione concreta della struttura tipica dell'intelletto umano: «egli [cioè il seminare] deve avere nella sua mente l'idea del seme di grano, nella sua scienza deve possedere l'arte di seminare il grano e nella volontà deve avere la volontà di seminare il grano» ⁽¹²²⁾. Così siamo di fronte ad un'unica opera dell'intelletto che comporta una triplicità di funzioni correlative.

Invece la metafora della «sorgente-corrente-ristagno» ha le sue radici storiche in Agostino ed è pervenuta al Cusano probabilmente attraverso Anselmo d'Aosta. Con essa si suggerisce l'idea della Trinità a partire dall'identità dell'acqua che costituisce la sorgente, la corrente ed il ristagno, e dalla loro reciproca differenza: infatti la sorgente, generando la corrente, non si identifica *simpliciter* con essa, come del resto il ristagno, che ha la sua origine nella sorgente e nella corrente, non è né l'una né l'altra ⁽¹²³⁾.

Ma a ben vedere, le immagini della Trinità, per Nicolò sono infinite, come infinite sono le singole realtà create. Su questo punto il suo discorso condivide il limite di tutti quei tentativi della teologia trinitaria che, a partire da Agostino, si sono sviluppati su base

(118) CA II c. III, n. 94 (VIII, 78,10).

(119) CA II c. II, n. 91 (VIII, 76).

(120) CA II c. IV, nn. 97s (VIII, 79-81).

(121) CA II c. VI, nn. 101s (VIII, 83s).

(122) CA II c. II, n. 93 (VIII, 77,7-9).

(123) CA II c. IX, nn. 109s (VIII, 87-89).

«psicologica», comunque sia stato declinato questo modello. In effetti lo schema «unitas-aequalitas-nexus» ⁽¹²⁴⁾, proprio quando, in maniera più o meno consapevole, è trasposto antropomorficamente a realtà inanimate, non smette di rivelare la propria insuperabile matrice antropologica. Infatti, in linea di principio si può trovare una struttura trinitaria in ogni realtà, precisamente perché ogni realtà esistente è un'unità singolare, è necessariamente identica a se stessa ed è «coerente» con sé. All'origine di tale «considerazione» c'è però ovviamente il soggetto «considerante». L'eguaglianza, infatti, comporta una reduplicazione ed un autoriconoscimento di cui la materia, ed in genere l'ente privo di capacità di riflessione, non è capace. Effettivamente la formula dell'«unitas-aequalitas-nexus» mette in gioco e presuppone un esercizio di coscienza su cui il Cusano, uomo in questo chiaramente «pre-moderno», non ha affatto riflettuto. Se nell'«aequalitas» si gioca il processo di autoidentificazione cosciente, il «nexus» rivela e trascrive concettualmente quell'autopossesso attivo con cui ogni realtà, impiegando tutte le proprie forze, da quelle primordiali, fisiche ed istintive, fino a quelle consapevoli e volitive, «si tiene» – per così dire – «insieme» e si identifica «praticamente» con sé. Emerge qui in tutta chiarezza la matrice dello schema psicologico sotteso all'individuazione dell'immagine trinitaria ritenuta presente in tutte le cose create. Esso, grosso modo, scaturisce dalle operazioni della coscienza, e ne ritrascrive lo strutturale dinamismo teoretico-pratico. Con uno strumento di tal genere, si riesce però a dire meglio l'«identico» che non il «diverso», a costruire l'immagine d'una identica realtà nella varietà dei suoi «modi» o delle sue «funzioni», più che neanche a pensare la singolare diversità delle persone divine nell'identità della stessa natura, talmente sproporzionata è la distanza che separa il dinamismo strutturale della nostra coscienza dall'intima vita trinitaria di Dio.

Il Cusano, pur non avendo intrapreso un'analisi trascendentale (in senso moderno) dello schema psicologico trinitario (che egli ricevette pacificamente dalla tradizione agostiniana, mediata a lui soprattutto dalla scuola di Chartres), coltivò la netta consapevolezza del limite «congetturale» e «analogico» del nostro pensare e dire Dio, tant'è vero che nell'intero del suo pensiero, conserva sempre un'insuperabile rilevanza di forte correttivo la prospettiva della «teologia negativa» ⁽¹²⁵⁾. In ogni caso vale per il Cusano ciò che vale anche per tutti coloro che prima di lui si sono disposti a pensare la Trinità: solo la fede cristiana li ha portati a scorgere l'immagine della Trinità nel creato e a ritenere conseguentemente

(124) Vedi soprattutto DDI I cc. VII-IX (I, 14-19).

(125) CA II c. I, n. 88 (VIII, 73s); cf DDI I c. XXVI, nn. 86-89 (I, 54-56).

che anche i pagani ne avessero un certo sentore⁽¹²⁶⁾. Infatti la loro ricerca intellettuale è stata senz'altro stimolata dalla loro fede a scoprire nel mondo creato qualcosa che, pur essendo nelle possibilità creaturali del loro intelletto, probabilmente non avrebbero né notato né approfondito.

7. CONSIDERAZIONI FINALI. GESÙ CRISTO, SEGRETO E ANIMA DI TUTTE LE COSE. ANCORA SULL'ARTICOLAZIONE DEL METODO

Dopo questa breve presentazione, possiamo tentare di raccogliere qualche risultato stimolante.

L'esposizione contenutistica del pensiero ecumenico del Cusano, soprattutto il suo confronto serrato con l'islamismo nella *Cribratio*, non deve deluderci né farci perdere di vista l'impostazione fondamentale della sua dottrina filosofico-teologica.

Nella storia assai controversa delle interpretazioni del suo pensiero non è mancato chi ha voluto vedere nel cardinale il precursore della pura religione universale della ragione⁽¹²⁷⁾. Ma è ormai chiaro che non si può fare del Cusano un difensore della «tolleranza» basata sull'«indifferenza» ovvero sull'«irrilevanza» dottrinale delle diverse religioni!⁽¹²⁸⁾ Da quanto abbiamo detto dovrebbe piuttosto risultare condivisibile questa conclusione: Nicolò ha cercato di dialogare con le altre religioni del mondo non a partire da un «minimo» riconosciuto valido da tutti, non dunque a scapito della pienezza della verità cristiana o del suo *proprium*, ma – caso mai – a partire da un «massimo teologico», da una cristologia dalle dimensioni cosmiche⁽¹²⁹⁾. L'apertura al «diverso» consegue per lui

(126) Cf DDI I c. VII, n. 18 (I, 14,24-15,10); DPF c. X, nn. 27s (VII, 28-30).

(127) L. VON BERTALANFFY, *Nikolaus von Cues*, München 1928.

(128) In questo senso offrono molti spunti: M. DE CONDILLAC, *Das Ziel der una religio in varietate rituum*, MFCG 16 (1984) 193-213; H. MEINHARDT, *Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz*, *ivi*, 325-332, in particolare per il raffronto con Lessing, pp. 325s.

(129) Di «minimo» e «massimo teologico» parla H. FRIES, *De pace fidei – Versöhnung im Glauben, in Versöhnung: Gestalten – Zeiten – Modelle*, a cura di H. FRIES e U. VALESKE, Frankfurt am Main 1975, 77-100: 81. In questa linea merita soprattutto di essere presa in considerazione la ricerca poderosa di S. SCHNEIDER, *Die „kosmische“ Grösse Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfes Theillard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues*, Münster 1979 (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, VIII). In materia resta sempre fondamentale lo studio di R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, che ha aperto la strada a tutte le ricerche successive; R. HAUBST, *Die Wege der christologischen Manuductio*, MFCG 16 (1984) 164-191; K. REINHARDT, *Christus – „Wort und Weisheit“ Gottes*, MFCG 20 (1992) 68-97.

da un'appassionata fedeltà alla «persona di Cristo», scoperta entusiasticamente in tutta la sua impareggiabile grandezza: è ovviamente questo il senso del suo pensiero tutto centrato sulla tesi dell'«unione ipostatica»!

Da tale punto di vista, giova ancora ricordare che la sua cristologia non si pone tanto in continuità con la linea anselmiana (benché abbia saputo recuperarne l'istanza irrinunciabile), quanto piuttosto con la speculazione dei francescani, che da Roberto Grossatesta attraverso Duns Scoto raggiunge Raimondo Lullo. Questa scuola teologica, non subordinando l'incarnazione del Verbo al peccato dell'uomo, vede in Gesù Cristo la «perfezione dell'universo», colui che, nella linea dell'amore creante, assolutamente «libero», è «necessariamente» richiesto (anche qui non si tratta d'una dimostrazione *a priori*, ma d'una ragione cercata *post factum*!), affinché l'amore assoluto del Creatore si manifesti in modo perfettamente conveniente alla sua natura e trovi, d'altra parte, una risposta corrispondente nel mondo creato ⁽¹³⁰⁾. Il Cusano ha effettivamente elaborato un pensiero cristologico, in cui di sicuro non domina la «theologia crucis», coi drammatici risvolti del suo «scandalo», ma la prospettiva del «gioioso annunzio» del Natale ⁽¹³¹⁾, pienamente illuminato dalla gloria eterna che l'insuperabile vittoria del Risorto getta su quell'umile nascita ⁽¹³²⁾.

La centralità cosmica di Cristo traspare, come si è visto, dalla stessa struttura letteraria del *De docta ignorantia* e del *De pace fidei*. Ciò significa che Cristo è la pienezza di tutte le cose: egli contrassegna di sé tutte le realtà create, le quali solo per il rapporto che hanno con lui raggiungono la propria perfezione come creature ⁽¹³³⁾. Questa tesi fondamentale di tipo cristologico implica in

(130) E' il senso della celebre tesi di Raimondo Lullo: «L'ente massimo increato ama l'ente massimo amante creato» (*Liber de trinitate et incarnatione*, II, 7: *de septima ratione*). Di Grossatesta, Scoto e Lullo si possono vedere alcuni testi significativi, raccolti e commentati in *Il Cristo*, V, a cura di Claudio LEONARDI, Milano, Mondadori, 1992: 137-159. 254-269. 371-397.

(131) Emblematica a questo proposito è l'intera predica (o schema di predica) «Dies sanctificatus» del Natale 1440: *Opera omnia*, XVI/4, 333-357.

(132) Per la centralità della risurrezione di Cristo nel pensiero del Cusano, vedi anche soltanto: DDI III cc. VIIs (I, 139-145); DPF cc. XIII-XV (VII, 39-50); CA II cc. XIII-XVII; III cc. XIXs (VIII, 96-120; 181-187). La risurrezione di Cristo è anche sempre pensata, apologeticamente, come ciò che garantisce definitivamente la felicità eterna dell'uomo.

(133) Commentando *Col* 1,15: «primogenitus omnis creaturae», il Cusano afferma: «Et est primogenitus omnis creaturae. Ante enim omnem creaturam genitus in sua virtute omnem complicans creaturam, quia est logos seu ratio rerum» (*Elucidatio ep. ad Col.*, testo manoscritto cit. da HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, 168, n. 23); cf anche DDI III c. IV (I, 129-132).

sé una tesi, parimenti teologica, di tipo antropologico e cosmologico, che ne costituisce il corrispettivo rigoroso: tutto il cosmo creato, che culmina nell'uomo, trova in definitiva la propria pace e perfezione solo nel rapporto con Cristo, proprio perché anche l'uomo trova la propria statura umana perfetta solo in Cristo⁽¹³⁴⁾, che è l'uomo perfettamente unito a Dio (tesi dell'«unione ipostatica») e che, con ciò, è anche la massima autocomunicazione possibile da parte di Dio all'uomo.

Come già sappiamo, solo entro questi principi teologici di ordine cristologico e antropo-cosmologico funziona anche l'analisi filosofica del cosmo e del mondo umano, soprattutto l'analisi della condizione umana. Per ogni dove l'uomo appare come un assetato di verità e sapienza. Ovunque vi sia l'uomo è in atto un processo di ricerca; ovunque questa ricerca voglia avere un senso e riconoscerlo, deve presupporre la verità assoluta, ecc. Non rientra nelle possibilità umane né fare essere la «soluzione» dei propri problemi – una soluzione che, in realtà, l'uomo inconsapevolmente non può che presupporre come già data, anzi come già efficacemente operante in ogni sua ricerca –, né rientra nelle sue possibilità orientare, in concreto, la propria ricerca in modo così preciso da arrivare a formulare anche soltanto l'«ipotesi» della soluzione, se la «soluzione» stessa non gli si offrisse – per così dire – «in carne ed ossa», imprevedibilmente, nella storia.

Lo scarto impercettibile, lo spazio sottile esistente tra questi due ordini di considerazioni – uno spazio che si origina e viene salvaguardato soltanto nella e dalla corretta articolazione di questi due ordini – è il terreno fecondo del dialogo interreligioso. Questo spunto metodologico è il guadagno inalienabile del Cusano nel campo dell'ecumenismo! L'aver intravisto tale «struttura» e l'essersene servito, fino ad un certo punto, in modo corretto, è merito del cardinale da Cusa.

Queste premesse d'ordine teologico e filosofico ci permettono ora di formulare qualche risultato circa il rapporto intercorrente tra il cristianesimo e le altre religioni.

a. Cristo è il creatore e il salvatore universale dell'umanità, perciò tutti gli uomini e tutte le religioni hanno un rapporto con lui. Ne viene che anche coloro che appartengono a religioni e sapienze umane diverse da quella cristiana non negano, per ciò stesso – con le loro credenze, con tutti i loro limiti, con la loro stessa condizione di peccato! –, i misteri del cristianesimo. Anzi, in quanto si trovano

(134) Cf CA I c. XIX (VIII, 65-68), a proposito di Cristo «*facies omnium gentium*», cioè «modello» di tutti gli uomini.

già creaturalmente iscritti nell'unico ordine di realtà costituito «in Cristo», anch'essi non possono fare a meno di «presupporre» la totalità della verità cristiana. Hanno però bisogno d'un'«introduzione» (*manuductio*) ad essa.

b. Il cristiano che dialoga con un appartenente ad una religione diversa dalla sua ha in comune con lui la verità presupposta, vale a dire l'antecedenza assoluta della «grazia», con l'indubbio vantaggio di questa consapevolezza e dell'esplicito riconoscimento della verità, cui ha dato e continua a dare la sua adesione; ma ha pure in comune col suo interlocutore, e con ogni altro uomo, le strutture antropologiche che fanno di lui un costante ricercatore della verità, che può fare e rifare con gli altri lo stesso percorso che anch'egli ha compiuto e sempre compie sorretto dallo stesso presupposto e dotato degli stessi dispositivi di ricerca. Invero, l'arte di chi introduce richiede un equilibrio del tutto particolare: consiste nel «non anticipare» troppo il proprio interlocutore, imponendogli la risposta, prima ancora che egli abbia formulato la domanda che la esige, e nel «non tacere» la soluzione ormai assolutamente richiesta. L'arte del dialogo evangelico sta dunque di mezzo tra la reticenza di chi non vuol dire sui tetti ciò che ha ascoltato in segreto e la sprovvedutezza di chi getta le perle ai porci.

Effettivamente, nel *De pace fidei*, nonostante alcuni limiti provenienti dalla strumentazione platonica di cui si serve il Cusano, si respira questo clima costruttivo e sereno: Nicolò appare del tutto impegnato in un dialogo «socratico-cristiano», che non ha nulla della mera tattica del proselitismo. Il procedimento è «socratico», perché nessuno degli interlocutori si impone come la verità o pretende di insegnare all'altro la verità: perfino il «Verbo fatto carne» parla da uomo all'uomo, da maestro «socratico», per condurre l'uomo a riconoscere la verità; ma certo il metodo non è puramente maieutico al modo di Socrate, poiché qui il presupposto – per dirla con Kierkegaard – è che «l'uomo non è la sua verità». La verità dell'uomo è infatti Cristo.

c. Alla saldezza della tesi di teologia fondamentale sopra enunciata (a.) e alla sostanziale correttezza del metodo messo in atto dal Cusano nel dialogo del 1453 (b.), non toglie nulla la «scivolata» apologetica che si riscontra nella *Cribratio Alkorani*. Ciò che fin dall'inizio rovina il vaglio critico del libro sacro ai musulmani è la pretesa di giudicarne la verità o meno a partire dal Vangelo, sovrapponendo – letteralmente – il Vangelo al Corano, per misurarne la coincidenza. Questa pretesa non è ovviamente una conseguenza necessaria della tesi cristologica fondamentale. Che tutti gli uomini e tutte le religioni abbiano un rapporto creaturale ori-

ginario con Cristo non può significare che i loro documenti religiosi dicano immediatamente il Vangelo.

Giustamente il prof. Rizzardi, collocando il Cusano nella sequenza dei medievali oltre che nel suo contesto umanistico, vede ancora una volta nel suo discorso il tentativo di cristianizzare il diverso, se così ci è lecito dire ⁽¹³⁵⁾. Ora, è vero che, in modo abbastanza grossolano, nella sua *Cribratio*, Nicolò accosta tematiche di per sé molto estrinseche, spesso semplicemente suggestionato dall'identità o dalla somiglianza verbale dei termini; ma è altrettanto vero che egli dispone d'una visione speculativa cristocentrica e trinitaria, e di un metodo dialogico, che gli permettono, in linea di principio, al di là di facili e discutibili accostamenti, di collocare il valore obiettivo d'un ordinamento religioso rispetto alla verità rivelata di Cristo. E' appunto la prospettiva del *De pace fidei*. In effetti l'ingenuità di auspicare una piena coincidenza del dettato del Corano con quello biblico, si spiega, nella *Cribratio*, a motivo della credenza, condivisa dal Cusano con tutto il medioevo, che l'islam non fosse altro che un'eresia cristiana ⁽¹³⁶⁾. Questo può spiegare anche la particolare virulenza di certi toni polemici contro lo stesso Maometto, e rende per lo meno storicamente più comprensibile anche il metodo della «pia interpretatio».

Le nostre osservazioni critiche devono prolungarsi anche con la constatazione generale dell'assenza pressoché totale, negli scritti del Cusano, di un'attenta fenomenologia delle diverse religioni: non era il tempo per ricerche di questo tipo, ma soprattutto esse esulavano dai suoi interessi eminentemente speculativi.

Infine, tenendo conto della sua vasta attività, non soltanto teorica, mirante sinceramente all'unione universale dei popoli, bisogna ricordare che, se i suoi seri tentativi di riforma fossero stati accolti con più favore in Germania, probabilmente non sarebbe nata la grande divisione causata dal protestantesimo. Sempre nel XVI secolo, notevoli conseguenze positive avrebbero potuto avere le sue idee, se fossero state prese in considerazione, anche in occasione della conquista dell'America e della missione in Cina ⁽¹³⁷⁾.

FRANCO BUZZI

Biblioteca Ambrosiana

Piazza Pio XI, 2 – 20123 Milano

14 settembre 1993

(135) Cf G. RIZZARDI, *La sfida dell'Islam*, Pavia 1992: 93-119.

(136) Per il rapporto dell'Islam col nestorianesimo, vedi: L. HAGEMANN, introduzione a: NIKOLAUS VON KUES, *Sichtung des Korans* (cit. n. 104), XI-XIII.

(137) Cf H. FRIES, *De pace fidei* (cit. n. 129), 96.