

I «MOTIVI DI CREDIBILITÀ» DEL CRISTIANESIMO
NELL'APOLOGETICA DI MARSILIO FICINO (1433-1499)
E GIROLAMO SAVONAROLA (1452-1498)

SOMMARIO: 1. SPUNTI D'INTERPRETAZIONE STORIOGRAFICA – 2. LE CIRCOSTANZE STORICHE, I DESTINATARI, GLI INTENTI – 3. LA «RELIGIONE NATURALE» E IL «CRISTIANESIMO» SECONDO I DUE AUTORI – 4. GLI «ARGOMENTI» DI FICINO – 4.1. La testimonianza apostolica – 4.2. La «ragionevolezza» ovvero la «convenienza» delle verità cristiane – 4.3. L'efficacia antropologica della venuta di Cristo – 4.4. Anche il mondo pagano e religioso extra-cristiano testimoniano Gesù Cristo – 5. L'«ARGOMENTO» PRINCIPALE DEL SAVONAROLA: LA «VITA BUONA» DEI CRISTIANI – 6. IL MISTERO DELLA CROCE AL CENTRO – 7. L'APOLOGETICA DI FICINO E SAVONAROLA. UN CONFRONTO SINTETICO CONCLUSIVO.

La teologia, in tutte le molteplici testimonianze ad essa offerte dall'ininterrotta tradizione del pensiero teologico e dalla vita di fede della Chiesa, non deve mai stancarsi di mantenersi fissa al suo vero e proprio oggetto: la rivelazione storica, unica e irripetibile di Dio in Gesù Cristo. Anche chi si occupa di storia della teologia, in tutte le testimonianze del pensiero teologico, non può mirare ad altro che a portare alla luce l'oggetto proprio della riflessione teologia, imperturbabilmente ricercato in tutti i tempi e in tutti gli autori. È quanto tenteremo di fare anche per questi due pensatori cristiani dell'epoca umanistica.

Siamo di fronte a una coppia di personaggi dai tratti psicologici, culturali e spirituali profondamente diversi, se non addirittura antitetici. L'uno, Marsilio Ficino, uomo non alieno dal piegare convenientemente a sé le circostanze o dall'adattarsi ad esse in modo talvolta lievemente opportunistico, rappresenta la cultura filosofica del tempo, inebriata dalla riscoperta del divino Platone e del platonismo perenne⁽¹⁾; l'altro, il frate di San Marco, asceta

(1) Da questo punto di vista, resta sempre basilare l'opera monumentale di A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi e Figli, 1902, in particolare per il Ficino ed il suo ambiente culturale, 426-837; per

inflexibile e focoso profeta, incarna l'ideale d'una riforma religiosa per la quale si sarebbe votato, consapevolmente, ad una fine violenta⁽²⁾. Al di là delle loro diverse prospettive, i due uomini ebbero in comune una sincera fede cristiana, che si impegnarono anche a difendere nei loro scritti apologetici: pensiamo in particolare al *De christiana religione* (1474-76) di Ficino⁽³⁾ e al *Triumphus crucis* (1497) di Savonarola⁽⁴⁾, due opere estremamente significative che saranno oggetto privilegiato delle nostre considerazioni.

1. SPUNTI D'INTERPRETAZIONE STORIOGRAFICA

La storia dell'apologetica non è stata davvero generosa con questi due autori. Lo stesso Karl Werner, nella sua ricerca monumentale – la quale per altro non si risolve in una mera storia dell'apologetica, ma si configura piuttosto come un'ampia esposizione dell'intera dottrina cristiana dalle origini al XIX secolo – dedica soltanto qualche cenno fugace al neoplatonismo teologico quattrocentesco⁽⁵⁾.

i più recenti sviluppi della storiografia sull'argomento: A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1988. Si tengano inoltre complessivamente presenti le due seguenti monografie fondamentali: O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1988 (I ed. ital.: 1953) e R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

(2) La biografia fondamentale rimane quella di R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze, Sansoni, 1981; tra i lavori più recenti vedi: ANTONETTI, *Savonarole. Le prophète désarmé*, Paris, Perrin, 1991.

(3) Ci serviremo dell'edizione latina contenuta in: MARSILO FICINO, *Opera omnia*, 2 voll. in 4 tomi, riproduzione in fotocopia a cura di M. Sancipriano, con presentazione di O. Kristeller, Torino, Bottega d'Erasmus, 1959 [= Basileae, Ex Officina Henricpetrina, 1576], vol. I, tomo I, 1-77. Il volume I/I, da qui in poi sarà citato semplicemente con *Opera*, seguito dal numero della pagina. Non ci consta che esista un'edizione critica del *De christiana religione*. Il nostro stesso studio ne metterà ancora una volta in luce l'improrogabile necessità, principalmente per risolvere le difficoltà e superare le incertezze che tuttora si incontrano nell'esautiva identificazione delle fonti. Nondimeno sono notevoli e utilissimi a questo scopo gli apporti già offerti dalle ricerche di C. VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»* (cit. sotto n. 12), per la prima parte dell'opera stessa [ca I-XXVII]; Id., *Per le fonti del «De christiana religione» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento II s.» 28 (1988) 135-233, per la seconda parte dell'opera [ca XXVII-XXXVIII].

(4) L'opera è ora pubblicata nell'«Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola»: *Triumphus crucis*. Testo latino e volgare, a cura di M. Ferrara, Roma, A. Belardetti, 1961.

(5) K. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 voll., Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung, 1861-1867, III, 723ss., nn. 577ss. Qualche cenno sintetico, ma significativo, si trova in *Dict. Théol. Cath.* (VACANT-MANGENOT), I/2, coll. 1537s.; V/2, coll. 2286-2289 (sul Ficino).

a. Tra i due, la sorte più dura è senz'altro toccata al Ficino, che è stato oggetto di continui fraintendimenti, dettati da preconcepite interpretazioni ideologiche e/o da qualche *cliché* storiografico precostituito. È nota infatti la lettura che ne diede Dress, il quale, seguendo il modulo generale d'interpretazione che il protestantesimo, specialmente nella prima metà del nostro secolo, ha in generale fornito a proposito dell'umanesimo, fa di Marsilio un cultore di un'umanità tutta chiusa in se stessa, che tende alla ricerca spasmodica della propria felicità terrena e si sostituisce peccaminosamente a Dio⁽⁶⁾. Altrettanto esagerata, ma di segno opposto nella valutazione, anche se alla fine deve rivelarsi come l'altra faccia della stessa medaglia, è l'interpretazione idealistica fornita dal Saitta, il quale non esita a fare del Ficino un precursore deciso della modernità⁽⁷⁾. Era inevitabile che l'antidoto più sicuro contro tale ermeneutica fosse offerto da tutti quegli studiosi che non si stancarono di ribadire il rapporto stretto che lega il Ficino alla scolastica, in particolare a S. Tommaso⁽⁸⁾.

Ad ogni modo, un'interpretazione sostanzialmente «laicista» del pensiero di Ficino è tuttora presente e ben attestata. È il caso per esempio di A. Buck⁽⁹⁾. Egli non si limita a riscontrare nell'umanesimo un momento di continuità con quella consueta interpretazione cristiana che anche la patristica aveva dato del mondo classico, ma afferma che i grandi filosofi di Firenze (M. Ficino e G. Pico della Mirandola) avrebbero visto, nel concetto del *logos* filosofico, la possibilità di trascendere i limiti della rivelazione cristiana e di derivare la conoscenza razionale umana dalla sua sostanziale partecipazione alla verità divina⁽¹⁰⁾. Coerentemente era inevitabile, secondo lui, che il tentativo di trovare in tutte le filosofie e le

(6) W. DRESS, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1929.

(7) G. SAITTA, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, Principato, 1923; Id., *L'Educazione dell'Umanesimo in Italia*, Venezia, La Nuova Italia, 1928.

(8) Pensiamo, per esempio, a: E. GILSON, *Marsilio Ficino et le «Contra Gentiles»*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 32 (1957) 101-113 (nel rilevare tale dipendenza, l'autore si sofferma solo sulla *Teologia platonica*); e tra i diversi studi di Kristeller consacrati all'argomento, ricordiamo: O. KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance* (= Conférence Albert-le-Grand 1965), Montréal, Inst. d'Études Médiévales – Paris, J. Vrin, 1967, 93-101 (fa in ogni caso notare che Ficino dipende da quei testi di Tommaso in cui l'Aquinate è maggiormente platonico).

(9) Ci riferiamo in particolare al capitolo «Humanismus und Religion» che fa parte d'una monografia di altissimo livello, dedicata all'umanesimo in tutta la storia della cultura occidentale, fino al XX secolo: A. BUCK, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Freiburg-München, Alber, 1987, 228-253.

(10) Cf *ivi*, 233.

religioni degli uomini l'identica verità conducesse ad una «relativizzazione» della religione cristiana, poiché, in linea di principio, non può esserci nessuna differenza tra la verità al di fuori del cristianesimo e quella interna ad esso. Da questo punto di vista il cristianesimo verrebbe inserito, dai filosofi di Firenze, nella sequenza storica dei tentativi e dei movimenti culturali che portano l'uomo a scoprire la verità: «la religione cristiana appare come una fase della storia universale dello spirito umano»⁽¹¹⁾.

Sarà nostro compito premurarci di smentire questa interpretazione sulla scorta dei testi ficiniani: il Ficino (ma si potrebbe ugualmente dimostrarlo anche per G. Pico della Mirandola), nonostante tutta la sua sete di «concordanza», conserva in assoluto il senso della «differenza» del cristianesimo rispetto a tutte le altre religioni e sapienze umane!

Certo, però, questo modello interpretativo è pertinace. Anche chi, come il validissimo studioso C. Vasoli, riconosce la costante dipendenza del Ficino dal mondo medievale, non recede dal presentare il *De christiana religione* come il manifesto di un cristianesimo «originario», «centrato sull'idea della mediazione cosmica del Cristo-Verbo [...] e sull'intima partecipazione di ogni uomo alla suprema esperienza della "deificatio"»⁽¹²⁾. Se da un lato il Vasoli non accatta di vedere nel pensiero del Ficino il «"precorrimento" di concezioni illuministiche o preilluministiche»⁽¹³⁾, dall'altro non fa mistero sul suo modo di individuare, nel cristianesimo proposto da Marsilio, forti tendenze tipiche dell'«ermetismo» e dello «gnosticismo» di sempre⁽¹⁴⁾. In questa prospettiva anche tutta la serietà di ciò che riteniamo essere l'irrepetibile storico cristiano, cioè l'evento Cristo, tende ad essere dissolta nell'universale schema filosofico-religioso dell'eterno processo e dell'eterno ritorno di tutte le cose all'Unità che le genera⁽¹⁵⁾.

(11) Cf *ivi*, 238.

(12) C. VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»*, in *Id.*, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida Editori, 1988, 19-73: 38 [Questo studio, quasi per intero, si trova ora pubblicato anche in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947), a cura di O. Pluta (= *Bochumer Studien zur Philosophie*, 10), Amsterdam, Verlag B.R. Grüner, 1988, 151-190]. Sostanzialmente nello stesso senso si esprime il medesimo C. VASOLI, *La maturità del pensiero teologico umanistico in Italia*, in *Storia della teologia*, vol. III: *Età della Rinascita*, diretta da G. D'Onofrio, Casale Monferrato, Piemme, 1995, 201-261: 233s.

(13) Cf C. VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»* (cit. n. preced.), 38.

(14) Cf *ivi*, 40.

(15) Questa stessa prospettiva ci sembra troppo pacificamente data per scontata anche da G. CASTELLANI, *Il cristianesimo e le altre religioni nel «De pace fidei» di Niccolò Cusano e nel «De christiana religione» di Marsilio Ficino*, «Quaderni

Contro questo parlare «equivoco» di un ficiniano cristianesimo «originario» cercheremo di portare alla luce, in Ficino, tutti quegli elementi che qualificano in modo inequivocabile il cristianesimo dell'iniziatore dell'«Accademia Platonica» e ne vietano il dissolvimento in altro.

b. Più fortuna e – complessivamente parlando – maggior rispetto incontrò il Savonarola nella letteratura che lo riguarda. Reagendo a tentativi improbabili di avvicinare l'«esperienza cristiana», da cui Savonarola prende l'abbrivo per le proprie riflessioni apologetiche, all'individualismo e al soggettivismo vigenti nel mondo protestante, Glossner ha definitivamente portato alla luce i temi genuini e le originalità del pensiero savonaroliano: la pratica della «buona vita cristiana» e l'amore per la «stoltezza della croce»⁽¹⁶⁾. Agl'inizi del nostro secolo, Décisier ha riflettuto sul contesto concreto in cui si è sviluppato il pensiero teologico del Savonarola: la sua apologetica scaturisce dalla sua vita «crocefissa», da quell'appassionata sequela del Cristo sofferente, alla quale ha invitato tutto il popolo fiorentino con la sua infaticabile predicazione⁽¹⁷⁾. Mettendo a buon frutto gli studi di Glossner e Décisier, S. Prete lumeggia il rapporto di continuità che l'apologetica del Savonarola intrattiene con la vasta tradizione cristiana, in particolare con il *Contra Gentiles* di S. Tommaso. Inoltre inserisce il *Triumphus* nel contesto degli altri scritti del frate, mostrando come anche i suoi trattatelli minori (*Trattato dell'amore di Gesù Cristo*; *Regole del ben vivere cristiano*) presentino gli stessi temi dell'opera principale e riproducano lo stesso metodo che privilegia il fatto della vita cristiana come prova per la dimostrazione della divinità del cristianesimo⁽¹⁸⁾. Ma ciò che da questi autori era stato detto senza grande rigore sistematico, è stato poi ben organizzato ed espresso, in modo veramente «scientifico», dal lavoro di G. Mascia, che è in ogni caso da ritenersi lo studio migliore sull'argomento, di cui possiamo disporre fin qui⁽¹⁹⁾. Mascia illustra in particolare i tratti del metodo

teologici del Seminario di Brescia» 4 (1994) 45-77, quando afferma che il Ficino tenterebbe «di ridurre il Cristianesimo ed ogni altra forma di religione a pura sapienza filosofica-razionale», 61.

(16) M. GLOSSNER, *Savonarola als Apologet und Philosoph. Eine philosophiegeschichtliche Studie*, Paderborn, Schöningh, 1898, 62-94.

(17) A. DÉCISIER, *L'apologétique de Savonarole*, «Études» XLVII/124 (1910) 483-506.

(18) S. PRETE, *Savonarola apologeta: Il Triumphus cruci*, «Studia Picena» 21 (1952) 1-51.

(19) G. MASCIA, *Il metodo apologetico del Savonarola*, Napoli, Studio Teologico – San Luca al Monte, 1955.

savonaroliano che egli chiama, col vocabolario tecnico dell'apologetica degli anni '50, «ascendente», «regressivo» e «analitico», mettendolo in significativo rapporto con la storia dell'apologetica e segnalando, tra i precursori del frate, soprattutto S. Agostino, e tra i continuatori del suo indirizzo: Bossuet, Lacordaire e Dechamp⁽²⁰⁾. Come si vede dalle date della letteratura segnalata, l'interesse per il Savonarola apologeta arriva fino alle soglie del Vaticano II, ma qui si ferma. Ci si chiederà, pertanto, se quest'ultimo Concilio debba o meno segnare la fine anche per la considerazione da riservare al modo di argomentare savonaroliano.

2. LE CIRCOSTANZE STORICHE, I DESTINATARI, GLI INTENTI

Dobbiamo ora addentrarci brevemente in quel groviglio di circostanze storico-culturali che costituiscono lo sfondo dei due trattati quattrocenteschi ai quali dedicheremo la nostra attenzione. Sono ovviamente situazioni «d'ambiente», nelle quali però si inserisce la vicenda assolutamente personale ed irripetibile di due singoli individui.

a. Il *De christiana religione* è venuto alla luce in uno dei periodi più fecondi dell'attività del Ficino, precisamente nel decennio che corre dal 1467 al 1476. In questo frangente di tempo egli scrisse le sue opere filosofiche più importanti e più personali: la *Theologia platonica* (1469-1474), il *De christiana religione* (1474-75: edizione del testo volgare; 1476: edizione del testo latino)⁽²¹⁾ e il *De raptu Pauli* (1476). Comunque voglia intendersi la «crisi spirituale» attraversata dal Ficino tra il 1459 e il 1469 (ma specialmente tra il '67 e il '69)⁽²²⁾, una cosa è chiara: il filosofo

(20) Sulla linea di pensiero Savonarola – Lacordaire – Dechamp ed il suggello da essa ottenuto al Vaticano I, vedi anche l'articolo significativo di M. J. BLIGUET, *L'apologétique "traditionnelle". De Savonarole et du P. Lacordaire au Concile du Vatican*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 18 (1929) 243-262.

(21) Qui facciamo nostra la datazione proposta da C. VASOLI, *La maturità del pensiero teologico* (cit. n. 12), 232.

(22) Mentre il DELLA TORRE (cit. n. 1), 590-598, insiste assai sulla crisi spirituale e sull'avvenuta conversione del Ficino, la letteratura successiva ha ridimensionato molto la portata delle affermazioni del Corsi su cui si fondarono le ipotesi del Della Torre. Si vedano in questo senso i lavori di O. KRISTELLER, *Per la biografia di Marsilio Ficino*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, (= Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 54), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984 ('1956), 191-211: 202-205; R. MARCEL, *Marsile Ficin* (cit. n. 1), 348-355; C. VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»* (cit. n. 12), 28, n. 26 con altra letteratura ivi segnalata.

avvertì un forte senso di responsabilità nei confronti dei suoi concittadini ed amici in merito al «compito pubblico» di trasmettere loro un messaggio religioso di consolazione e di speranza.

A questo proposito resta significativo il fatto che egli abbia voluto pubblicare anche in volgare, tra gli altri, un testo come il *De christiana religione* e l'abbia dedicato all'amico Bernardo del Nero, un uomo politico particolarmente in auge nell'età di Lorenzo, non molto erudito, ma sinceramente dedito allo studio, vivamente interessato non solo ai temi della politica, ma anche ai valori genuinamente filosofici e religiosi ⁽²³⁾. Effettivamente le circostanze in cui vide la luce questo scritto ficiniano sono abbastanza facilmente ricostruibili a partire dalle due «prefazioni» ad essa, rispettivamente al testo latino e all'edizione in volgare.

Il testo latino fu dedicato a Lorenzo il Magnifico, quasi come un omaggio che fosse al tempo stesso un discorso costruttivo, insomma un consistente segno di gratitudine edificante, a motivo del sacerdozio ricevuto dal filosofo sotto i buoni auspici del principe, affinché potessero congiungersi nella sua persona l'amore per la sapienza umana e l'esercizio dell'autentica pietà ⁽²⁴⁾. Lo scritto è pertanto concepito come un'opera dalla quale deve risultare che la verità del cristianesimo non toglie nulla alla genuina sapienza filosofica e, viceversa, che questa, proprio nel cristianesimo – ma non senza discontinuità –, trova il vertice massimo delle sue aspirazioni.

Il fatto poi che il Ficino abbia dedicato il testo in volgare al del Nero, testimonia la sua volontà di propagare la cultura autentica, affinché anche i ceti non particolarmente dediti alle lettere potessero venir raggiunti ed essere consolidati nelle loro convinzioni di fede, proprio in un tempo in cui, accanto al fenomeno largamente diffuso d'una pratica religiosa meramente esterna e convenzionale, serpeggiavano i germi di un pericoloso paganesimo, propalato dai poeti, dagli astrologi e da molti filosofi negatori dell'aldilà.

A Marcel siamo grati, perché ha saputo descrivere, in pochi tratti incisivi e convincenti, il mondo degli oppositori ai quali il Ficino pensò di rivolgersi col suo scritto ⁽²⁵⁾. Egli avrebbe inteso difendere il cristianesimo dalle parodie della religione messe in scena dai poeti. A questo proposito Marcel fa significativamente i

(23) Il testo del proemio all'edizione in volgare del *De christiana religione* è pubblicato in O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Florentiae, Olschki, 1937, I, 10-12. Qui Bernardo del Nero è detto «diligentissimo osservatore della virtù civile quanto philosophia et religione comanda» (11).

(24) DCR, prooem.: *Opera*, 1.

(25) R. MARCEL, *L'apologétique de Marsile Ficin*, in *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV^e et XVI^e siècles* (Paris, 26 au 30 octobre 1948), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1950, 159-168.

nomi di Poggio, del Pulci e del Valla⁽²⁶⁾. Noi pure riteniamo che alcuni testi e passaggi delle opere loro, al di là delle intenzioni ultime degli scriventi, potessero indubbiamente suonare irriverenti alle orecchie dei semplici e dei dotti, suscitando magari o incrementando – insieme all'eventuale ripresa d'un più appropriato spirito critico verso nefande superstizioni e dannose incoerenze nella vita del popolo e del clero – anche qualche fenomeno di disaffezione o addirittura di abbandono della sana dottrina e della fede cristiana. Si pensi, tanto per fare un esempio classico, alla spudorata «confessione di fede» di Margutte, in cui la parodia coinvolge i dogmi fondamentali del *Credo* (la Trinità e la divino-umanità di Cristo) e la canzonatura prende spunto dai temi morali del peccato, dei vizi e delle virtù⁽²⁷⁾.

Accanto ai poeti, l'altra categoria di persone alle quali il Ficino avrebbe voluto offrire la sua risposta critica, immunizzando i fedeli dal veleno della loro dottrina, furono – sempre secondo Marcel⁽²⁸⁾ – i filosofi aristotelici, tanto gli alessandrini quanto gli averroisti. Infatti mentre i primi volevano che l'intelletto umano fosse mortale, i secondi pretendevano che fosse unico. Tanto nel primo, come nel secondo caso, la conclusione è identica: il destino dell'uomo non è l'immortalità, noi siamo esclusi dalla vita eterna. In questo senso si comprende bene come Ficino potesse ritenersi un servitore della «divina Provvidenza» nell'assolvere il proprio compito⁽²⁹⁾: mentre nella *Theologia platonica* s'era proposto di dimostrare filosoficamente soprattutto l'immortalità dell'anima, quale premessa indispensabile per accettare le verità di fede predicate dalla Chiesa, nel *De christiana religione* volle difendere il cristianesimo nei suoi contenuti dogmatici e nei risvolti morali da esso promossi nella vita privata e sociale, mostrando come molteplici e razionali siano gli argomenti di cui dispone la stessa ragione umana per garantirne la credibilità, senza per altro togliere il cristianesimo nella sua specificità.

(26) *Ivi*, 161.

(27) LUIGI PULCI, *Morgente*, XVIII, 115-142, edizione a cura di Franca Ageno (= *La letteratura italiana. Storia e testi*, 17), Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1955, 521-531.

(28) MARCEL, *L'apologétique* (cit. n. 25), 161.

(29) Ficino ha voluto scrivere la *Theologia Platonica* confidando pienamente nell'aiuto di Dio («[...] divina ope confisi [...]»), nella convinzione di adempiere un compito affidatogli dalla Provvidenza: ricondurre alla religione, mediante motivazioni desunte da Platone, molte menti traviate («Reor [...] hoc providentia divina decretum, ut [...] perversa multorum ingenia [...] platonis [...] rationibus religioni [...] suffragantibus acquiescant»): *Theol. Plat.*, Prooemium: *Opera*, 78.

b. Ben diverso è il contesto prossimo in cui fu pubblicata l'opera teologica principale del Savonarola, il *Triumphus Crucis*. Mario Ferrara, nella nota critica con cui conclude la sua edizione di questo scritto, ne fissa la data di pubblicazione, con argomenti ben fondati, tra il novembre e il dicembre del 1497⁽³⁰⁾. Il 13 maggio di questo stesso anno il Savonarola era stato raggiunto dalla scomunica di Alessandro VI, che lo accusava davanti al mondo intero di diffondere, con i suoi insegnamenti, un *pernitiosum dogma*. Da qui nacque la necessità per il frate, ormai ufficialmente dichiarato sospetto d'eresia, di produrre un'opera pubblica rigorosa dalla quale, agli occhi di tutti, a Roma e nel mondo intero, risultasse la sua perfetta ortodossia. Pertanto, con questo scritto apologetico del cristianesimo, egli mirava a difendere anzitutto se stesso, insomma intendeva scagionarsi dalle ingiuste accuse rivoltegli dal papa e dai propri nemici. La diffusione delle sue idee doveva poi essere garantita anche dalla traduzione, o meglio dal rimaneggiamento italiano dell'opera medesima, intrapreso dallo stesso Savonarola. Il testo in lingua italiana, a cura di Domenico Benivieni, vide la luce postumo, in un'epoca immediatamente successiva al 23 maggio 1498, giorno dell'orribile supplizio del frate⁽³¹⁾.

In ogni caso, a prescindere da qualsiasi altra possibile considerazione sulle differenze tra la redazione latina e quella in volgare, bisogna dire che il valore di questo scritto e l'intento ultimo dello stesso non sono da stabilirsi unicamente in rapporto all'estremo frangente che ne vide la rapida maturazione. Invero già da tempo il Savonarola lavorava ad un suo discorso organico che aveva messo a punto, prima del *Thiumpus Crucis*, nell'opera apologetica intitolata *Solatium itineris mei*, nella quale si trovano già quasi tutti i motivi apologetici dello scritto più importante⁽³²⁾. Soprattutto bisogna sottolineare che le argomentazioni addotte dal Savonarola a sostegno della credibilità del cristianesimo nascono dalle sue convinzioni più profonde e dalla pratica a lui più consueta della predicazione, la quale come sappiamo insiste enormemente sul tema della «vita buona».

Effettivamente, nella prospettiva del frate, la credibilità del cristianesimo, risultante in particolar modo, come presto vedremo, dalla vita coerente e virtuosamente bella dei cristiani, costituiva *de facto* anche per lui – vale a dire: per la sua stessa persona – la

(30) Cf TC 556.

(31) Per le particolarità del testo italiano rispetto a quello latino, vedi sempre FERRARA in TC 578-582.

(32) Sulla questione della duplice redazione del *Solatium*, si veda il parere del FERRARA in TC 554, ma anche RIDOLFI (cit. n. 2), 308.

migliore difesa, l'argomento da lui ritenuto inespugnabile, nei riguardi d'una Chiesa profondamente corrotta ai vertici. Così la sua apologetica personale veniva *de facto* a coincidere, nella sua mente, con la stessa causa generale della religione cristiana e, dialetticamente parlando, non poteva essere avvertita *in alto loco* altrimenti che come un attacco! Si direbbe pertanto che l'accusa profetica rivolta ad una Chiesa depravata abbia qualificato dall'inizio alla fine – quasi imm modificabile vocazione divina! – l'essere, l'agire e l'intera missione evangelizzatrice del grande ferrarese, in ogni risvolto del suo molteplice impegno.

3. LA «RELIGIONE NATURALE» E IL «CRISTIANESIMO» SECONDO I DUE AUTORI

In ambedue le opere prese in considerazione il tema della religione è posto a tutto campo, nel senso che tanto M. Ficino quanto G. Savonarola intendono porre la questione del cristianesimo in rapporto a quella della generale religiosità dell'uomo. La tematica appare certamente più approfondita nel primo che non nel secondo autore, ma certo anche il frate ne parla, sia pure con minor interesse.

a. Marsilio, proprio perché ritiene che non ci possa essere una sapienza vera separata dall'autentica religiosità, è pure spontaneamente portato ad ammettere che l'uomo non possa fare a meno di essere religioso, così come non può fare a meno di cercare e di custodire la vera sapienza, quella che gli antichi uomini illuminati, filosofi e sacerdoti, tramandarono, dopo averla investigata e scoperta o con l'uso della loro intelligenza o per dono divino⁽³³⁾. L'uomo è pertanto «religioso» per natura, anzi la religiosità, intesa come adorazione di Dio, è il contrassegno essenziale che lo distingue adeguatamente dagli altri esseri. Ma una volta ammesso che l'uomo è l'essere più perfetto di tutti in forza della sua religiosità, ne consegue che se – per assurdo – la religione fosse vana, l'uomo sarebbe il più misero e il più imperfetto di tutti gli altri enti, poiché egli, in nome della religione, rinunzierebbe invano a molti altri beni o anche a tutti i beni di questo mondo⁽³⁴⁾. L'argomentazione ficiniana si basa su una constatazione assolutamente semplice, anzi persino ingenua nella sua estrema ispirazione naturalistica: come avvicinandoci al fuoco è impossibile che sentiamo freddo, così è altrettanto impossibile che trovandoci vicino a Dio nell'atto di

(33) DCR prooem.: *Opera*, 1.

(34) DCR I: *Opera*, 2.

adorazione, ci allontaniamo da lui e cadiamo in una situazione di estrema stoltezza e miseria⁽³⁵⁾. Propriamente, con le argomentazioni *ad hominem* del Ficino non si dimostra nulla, ma si presuppone tutto, come appunto manifesta la dimostrazione per assurdo cui si è appena fatto cenno. Tutto muove da un assioma di partenza: «*Naturalis [...] communisque opinio de Deo inserta nobis est a Deo communi origine, ac principe naturarum*»⁽³⁶⁾.

La «naturalità» della religiosità trascina obiettivamente con sé la questione del rapporto del cristianesimo con la generale religiosità dell'uomo. Ci vengono perciò spontanee le seguenti domande. La religiosità umana consiste in una struttura generale dello spirito i cui contenuti di riferimento potrebbero al limite anche non essere prodotti dall'uomo oppure questa struttura dinamica dello spirito umano saprebbe creare da sé o anche soltanto conquistare il risultato delle proprie aspirazioni? Insomma che cos'ha a che fare il «cristianesimo» con la «naturalità» della religione? Il «cristianesimo» è semplicemente una forma di religiosità «naturale»? Come si vede, qui si fa questione del «principio di rivelazione» ovvero della «soprannaturalità» del cristianesimo. La risposta a queste nostre domande rivolte ai testi ficiniani dovrà emergere dall'analisi dei «motivi di credibilità» del cristianesimo forniti dal Ficino.

L'esigenza di porre tali questioni al testo è resa ancor più impellente dal fatto che, a partire da una forte sottolineatura platonica del desiderio naturale di Dio⁽³⁷⁾, su cui si fonda ogni espressione di umana religiosità⁽³⁸⁾, Ficino conclude che, al di là della varietà dei riti o delle manifestazioni di culto, esiste un'*unica religione vera*⁽³⁹⁾ consistente nel culto che si rende a Dio con le azioni, la bontà, la veridicità del dire, la purezza della mente e la carità con cui lo si ama come si deve, e subito aggiunge che tale religiosità autentica è praticata effettivamente da tutti coloro che

(35) Cf *ivi*.

(36) Cf *ivi*.

(37) DCR II: *Opera*, 3: «[...] neque Deus sine Deo cognoscitur. Sed animus Deo plenus, tantum in Deum erigitur, quantum et divino lumine illustratus agnoscit Deum, et divino calore accensus sitit eundem».

(38) *Ivi*: «[...] Deum cogitat mens humana quotidie, Deo ardet cor, Deum suspirat pectus, eundem cantat lingua, eundem caput, manusque adorant, et genua, eundem referunt hominum artificia».

(39) La formulazione da noi usata richiama volutamente da vicino quella cusana «una religio in rituum varietate», è però obiettivamente certo che, in modo storicamente indipendente dall'elaborazione messa a punto dal Cusano, si riritrova nel Ficino la stessa tematica. Si legga in proposito DCR, IV: *Opera*, 4: «[...] divina providentia non permittit esse aliquo in tempore, ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus, ritus adorationis varios observari».

adorano Dio nel modo in cui Cristo e i suoi discepoli ci hanno insegnato ⁽⁴⁰⁾.

Ora, tali espressioni lasciano per lo meno ambigua la questione del rapporto esistente tra «religiosità naturale» e «cristianesimo». In che senso, infatti, si può presentare il «cristianesimo» come la forma di «religiosità naturale» meglio riuscita? Non si cela forse per noi tutti – uomini del XX secolo – un grande equivoco dietro l'uso della parola «naturale» che rischiamo di usare acriticamente sullo sfondo immediato costituito per noi dall'epoca moderna e dalla sua eredità? La religiosità umana in generale è in continuità col cristianesimo precisamente perché anch'essa non può essere pensata come adeguatamente esclusa dal principio soprannaturale del medesimo oppure il cristianesimo rappresenta il migliore inveramento della religiosità naturale precisamente perché esso non ha in sé nulla di soprannaturale? Dove si colloca la posizione del Ficino? Riteniamo – e cercheremo di dimostrarlo – che, sulla scia d'un "laicismo" tanto diffuso quanto difficile da definire, molte interpretazioni abbiano investito i testi di questo filosofo cristiano-platonico d'una prospettiva culturale posteriore a quella del tempo in cui essi videro la luce.

b. Per quanto riguarda il Savonarola, le cose sono forse più semplici, ma non meno interessanti. Bisogna tenere subito conto del fatto che, a differenza di Ficino, il Savonarola non intese mai essere un filosofo di professione, tutt'altro! Perciò, assecondando l'antica tradizione teologica, non mirò mai a far progredire di proposito il sapere filosofico preso in sé e per sé. Invece, vide sempre nella filosofia uno strumento utile per la sua riflessione teologica. Ma anche in merito alla teologia bisogna dire che non volle mai dedicarsi ad essa per coltivarla come «scienza pura»! L'unico suo vero grande interesse fu la riforma della vita o – se si vuole – la salvezza dei credenti, ai quali si rivolse di preferenza dal pulpito con le sue prediche scritturistiche. Ne consegue che il suo modo di porre la questione del rapporto tra la «religiosità umana» in generale e il «cristianesimo» in particolare, sempre nell'alveo della tradizione tomistica, è abbastanza semplice, per non dire rudimentale, ma non per questo privo di profondità.

La religiosità «naturale», come la intende il frate, è una *naturalis hominis inclinatio* ⁽⁴¹⁾ a rendere a Dio il culto dovutogli in quanto principio e reggitore sovrano di tutte le cose. Questa inclinazione reale, presente in tutti gli uomini di tutti i tempi ⁽⁴²⁾, non può

(40) Cf DCR IV: *Opera*, 4.

(41) TC II, I, 49, 20.

(42) TC II, I, 49, 18.

essere frustrata; deve perciò esistere una religione «vera». Questo è il senso di tutta l'argomentazione contenuta nel I capitolo del II libro del *Triumphus Crucis*, l'opera principale del frate, nel corso della quale egli dimostra che l'unica religione vera è precisamente il cristianesimo⁽⁴³⁾. Ovviamente la questione dell'inclinazione naturale suscita e porta con sé il problema del valore delle altre religioni, quelle rispettivamente dei pagani⁽⁴⁴⁾, degli ebrei⁽⁴⁵⁾, dei musulmani⁽⁴⁶⁾. Nell'impostarlo e nell'individuare una soluzione Savonarola non esce dal suo impianto teologico: unico è il fine soprannaturale per il quale è fatto l'uomo: la visione beatifica di Dio, *non per creaturas, sed per essentiam*⁽⁴⁷⁾, *de facie ad faciem*⁽⁴⁸⁾. Ora nessuna filosofia e nessuna proposta religiosa umana sono in grado di garantire tale raggiungimento del fine per cui l'uomo è stato creato; ne consegue che non esiste nessun'altra religione «vera» al di fuori del cristianesimo⁽⁴⁹⁾. La tesi è corroborata, sul versante dell'analisi storico-filosofica, dal fatto che i filosofi di tutti i tempi, ma soprattutto gli antichi pagani, faticarono molto ad afferrare il fine ultimo dell'uomo e, nel caso in cui lo individuarono, non riuscirono a precisarlo⁽⁵⁰⁾; anzi, a rigore, essendo il fine ultimo rivelato soltanto da Dio, gli uomini non possono neppure conoscerlo col solo esercizio della loro ragione.

Che spazio rimane allora all'affermazione della «religiosità naturale», che consistenza dobbiamo riconoscerle? Se le «religioni storiche», nelle loro modalità concrete, sono piene di incertezze e di errori, la «religiosità naturale» è invece un appello strutturale dell'uomo alla «vera religione», la quale gli può venire incontro solo nella concretezza storica del «cristianesimo». Ma allora che cosa significa «naturale» per Savonarola? Formalmente parlando, naturale è ciò che è proprio di ogni uomo in tutti i tempi⁽⁵¹⁾. Riempiendo però di contenuti storici concreti la formalità di questa definizione savonaroliana, dobbiamo dire che la condizione storica dell'uomo di tutti i tempi e di tutti i luoghi è indubbiamente, per il frate, quella di un essere razionale e volitivo strutturalmente aperto alla rivelazione divina. In questa prospettiva, la condizione «naturale» del-

(43) Cf soprattutto: TC IV, VIII-IX, 268-279.

(44) TC IV, IV, 232ss.

(45) TC IV, V, 239ss.

(46) TC IV, VII, 258ss.

(47) TC II, IV, 54, 11s.

(48) TC II, IV, 56, 8s.

(49) TC IV, I, 209ss.

(50) TC I, XII-XIII, 34-40; IV, II, 212-220.

(51) TC II, I, 49, 17s.: «Naturale enim est – ut alias diximus – quod omnibus et omni tempore convenit».

l'uomo dice pure la storicità del suo stato di peccato, con tutte le conseguenze che ne derivano anche in rapporto all'impossibilità di scorgere con chiarezza sempre maggiore il proprio fine ultimo, ma insieme esprime anche l'appello, ontologicamente in lui radicato, ad una rivelazione divina, all'interno della quale l'uomo possa scoprirsi strutturalmente orientato ad essa, originariamente costituito in vista di essa, secondo tutte le dimensioni del proprio essere.

4. GLI «ARGOMENTI» DI FICINO

Prendo il *De christiana religione*, la prima impressione che se ne ricava può senz'altro essere quella di un disordine generale, come se la materia del discorso fosse andata crescendo, per il suo autore, senza che egli avesse prefissato un piano dell'opera, in un susseguirsi rapsodico di argomenti che ritornano a più riprese, secondo una disposizione poco più che casuale e disorganica.

Infatti, dopo alcuni capitoli relativi alla religiosità umana in genere (capp. I-IV), ne vengono alcuni sulla credibilità della testimonianza dei discepoli di Cristo (capp. V-VII), ai quali fanno seguito altri sull'autorità di Cristo riconosciuta anche dai pagani (capp. IX-XII); a questo punto si introducono considerazioni sulle verità principali del cristianesimo (capp. XIII-XVIII: Gesù Cristo e la Trinità), per soffermarsi subito dopo sugli effetti della venuta di Cristo (capp. XIX-XXIII); infine si ritorna alla questione della testimonianza resa a Cristo dai pagani (capp. XXIV-XXVIII), per riservare la parte finale dell'opera (capp. XXIX-XXXIV) ad una specie di trattatello contro i Giudei, che potrebbe essere intitolato *contra Iudeos ex iudaicis*. Persino gli ultimissimi capitoli (XXXV-XXXVII) appaiono complementari e quasi giustapposti più che non conclusivi. Effettivamente, guardando l'opera dall'esterno, il suo schema espositivo non brilla per rigore sistematico.

Eppure, una volta che si abbia chiaro il fine apologetico dell'intero lavoro, ad una lettura attenta non può sfuggire la convergenza di tutti gli argomenti verso il centro prospettico ideale di tutta la «dimostrazione», vale a dire Gesù Cristo nella sua pretesa divinità, insomma Gesù Cristo in qualità di fondatore divino della religione cristiana, la quale dunque è – come pretende di essere – *la religione vera* (meta finale di ogni discorso apologetico). Pertanto tutti gli argomenti addotti dal Ficino vogliono condurre al «fuoco» o al «fulcro» vero di ogni argomentare, cioè alla persona di Cristo, in tutta la sua «dignità» umana e divina. D'altra parte quest'argomento (la persona stessa di Cristo), che è per così dire l'argomento di tutti gli argomenti che intendono dimostrare la divinità del cristianesimo,

non può essere né colto né formulato in modo diretto, ma solo tramite la mediazione delle testimonianze storiche indirette: interne (vale a dire quelle fornite dal fatto cristiano nel suo stesso dispiegarsi: la testimonianza dei discepoli, l'incontraddittorietà e la bontà della dottrina cristiana; i benefici effetti antropologici della rivelazione ecc.) ed esterne (quelle fornite dal mondo pagano, insomma dalla sapienza e dalla religiosità extra-cristiane).

In questo modo abbiamo anche già individuato il nostro schema espositivo degli «argomenti apologetici» di Marsilio Ficino: la testimonianza dei discepoli (1.); l'eccellenza e la ragionevolezza dei misteri della fede cristiana (2.); l'efficacia antropologica della rivelazione di Cristo (3.); le testimonianze del mondo pagano e religioso extra-cristiano (4.). Il lettore potrà significativamente osservare come anche nel nostro schema non compaia un paragrafo esplicitamente dedicato alla persona di Cristo. Ciò non è solo rispettoso del modo di procedere del nostro autore, ma è pure una convenienza impostaci dalla logica dell'«argomento di tutti gli argomenti»: esso, a ben vedere, è sempre presupposto da tutti gli altri argomenti come l'evidenza originaria dalla quale questi traggono la loro forza argomentativa. In questo senso gli argomenti che ad esso conducono, a rigore, non lo dimostrano, ma lo lasciano semplicemente trasparire: la persona di Cristo traluce – come nerbo segreto – nei motivi di credibilità che ad essa stessa conducono.

4.1. *La testimonianza apostolica*

Noi non conosciamo il cristianesimo direttamente da Cristo, ma dai suoi discepoli che ce l'hanno fatto conoscere coi loro insegnamenti e la loro testimonianza. Quanto essi ci hanno trasmesso ed annunziato deve essere valutato in primo luogo a partire dall'«attendibilità» di questi testimoni. Ne consegue la necessità di vagliare la loro testimonianza, anzitutto *non tanto* in merito ai contenuti intrinseci della stessa, *quanto piuttosto* relativamente ai soggetti che l'hanno offerta al mondo intero. Da qui una serie di domande tacitamente sottintese alle risposte esplicite che incontriamo nello scritto del Ficino: Che tipo di persone furono i discepoli di Cristo? Quale credito, come tali, possono pretendere da noi?

Si dimostra anzitutto assurdo il sospetto che potrebbe venire in mente a qualcuno, di pensare cioè che essi abbiano potuto ingannare le generazioni dei credenti inventando il cristianesimo⁽⁵²⁾. Infatti, se avessero voluto facilitare l'accoglienza della loro dottrina, avrebbero potuto produrre di loro iniziativa qualcosa di più

(52) DCR V: *Opera*, 4.

facile, insomma una dottrina umana meno impegnativa da credere e da praticare. Invece hanno predicato senza sosta «la croce di Cristo» e «la stoltezza di Dio»⁽⁵³⁾. Non solo, ma sono rimasti coerenti a questo insegnamento al quale aderirono con fede invincibile, sopportando innumerevoli sofferenze, fino alla morte di martirio⁽⁵⁴⁾. La loro testimonianza è dunque credibile, perché esclude da parte loro la volontà di ingannare i destinatari del loro messaggio. In questo contesto vengono magnificate le virtù degli apostoli. Sulla scorta di tutto l'epistolario di San Paolo, il Ficino celebra la testimonianza eroica resa dai discepoli della prima ora a Cristo: essi ebbero la netta consapevolezza di portare attorno e di compiere nel loro corpo le sofferenze di Cristo, e se ne vantavano, sicuri di partecipare alla sua gloria⁽⁵⁵⁾! L'elenco insistente delle virtù eroiche degli apostoli doveva suonare di fatto anche come uno schiaffo morale alla situazione di degrado in cui versavano allora il clero e i laici.

Ma non è ancora tutto. A questo punto qualcuno potrebbe concedere, al massimo, la «buona fede» degli apostoli, continuando legittimamente a sospettare che, se essi non ingannarono, furono nondimeno ingannati. La domanda diventa dunque questa: su che cosa si fondò la fede degli apostoli? Per essere disposti a seguire Cristo fino al punto di rimetterci la vita, essi dovettero aver visto e sperimentato miracoli veri e potenti, assolutamente reali e convincenti. Che cosa altrimenti avrebbe potuto spingerli a seguire un uomo illetterato, figlio d'un falegname, eliminato con un supplizio infame? Che cosa avrebbe potuto indurli a credere che costui *esse divinam ipsam mentem, quae semper in Deo est, per quam cuncta fiunt semper atque reguntur*⁽⁵⁶⁾? La conclusione è dunque che gli apostoli non furono affatto ingannati da false messe in scena o da portentosi sospetti⁽⁵⁷⁾: all'origine della loro fede deve stare l'esperienza dei miracoli coi quali Cristo attestò la sua divinità e dunque la verità del cristianesimo. Anzi all'origine della loro fede sta Cristo in persona che è il vero «miracolo», come dice in un altro contesto⁽⁵⁸⁾.

(53) In DCR, sempre al cap. V, si citano espressioni simili a queste, desunte dalla *1 Cor* 1, insomma tratte dal contesto del «verbum crucis».

(54) *Ivi*.

(55) DCR VI. In questo capitolo si citano alla lettera lunghi brani tratti, tra l'altro, da Romani, Corinzi, Filippesi, Colossesi, Tessalonicesi, Timoteo, Galati, Efesini, Ebrei..., per citare verso la fine anche Giovanni e Luca.

(56) DCR VII: *Opera*, 7.

(57) *Ivi*, 8: «Nullo igitur pacto credendum est, Christi praecones alicuius praestigiis fuisse deceptos».

(58) DCR X: *Opera*, 14: «Quid enim aut tunc, aut alias miraculosius, quam Christus factum est, vel sub coelo, vel supra coelum?».

O anche, se vogliamo: la fede degli apostoli e dei credenti di tutte le generazioni, anziché fondarsi sull'inganno ovvero sulla potenza e la sapienza degli uomini, si basa sulla potenza di Dio; solo per questo motivo la religione cristiana, di fatto, si è repentinamente diffusa nel mondo, nonostante incontrasse molti ostacoli nell'atteggiamento ostile degli uomini sapienti e potenti⁽⁵⁹⁾.

Così la testimonianza degli apostoli, la loro adesione di fede a Cristo e l'adesione degli altri credenti al loro annunzio rimandano spontaneamente e definitivamente – come alla loro spiegazione adeguata – solo al «mistero di Cristo», alla sua autorità⁽⁶⁰⁾, ovvero alla potenza di Dio in lui operante *sub contrario*, vale a dire in modo opposto a tutte le attese e a ogni buon senso puramente umano.

4.2. *La «ragionevolezza» ovvero la «convenienza» delle verità cristiane*

Da sempre l'apologetica annovera tra i suoi compiti principali quello di mostrare la ragionevolezza del cristianesimo. Bisogna pertanto andare alla ricerca di tutte quelle ragioni che, oltre a mostrarne l'incontraddittorietà, rendono per lo meno plausibili le verità insegnate dal cristianesimo. Le «verità» o meglio *la verità* del cristianesimo! Dunque si parte dalla presentazione del mistero cristiano, così come esso si offre all'umana considerazione, sicuri che esso stesso ha in sé le proprie ragioni ed è in grado di esibirle alla mente indagatrice dell'uomo. La migliore apologetica è in effetti quella che parte dalla verità e confida che questa sappia farsi valere da sé. È stato questo il metodo di San Tommaso nella IV parte del *Contra Gentiles*, ed è proprio questa la metodologia seguita in gran parte anche dal Ficino, che sicuramente ebbe ben presente questo scritto di Tommaso nel comporre il suo libro⁽⁶¹⁾. Certo la verità cristiana si propone sempre ad una mente umana che la interpreta, la quale è anche tanto più in grado di comprendere se stessa quanto più è inserita nella pienezza della verità, che le viene incontro e la interPELLa nelle stesse verità della fede. A servizio di questa comprensione il Ficino volle pure mettere tutta la sua esperienza filosofica accumulata fino al momento in cui si mise a scrivere il *De christiana religione*.

(59) DCR VIII: *Opera*, 8.

(60) Vedi in questo senso l'intero cap. X del DCR: *Opera*, 13-15.

(61) Le vicinanze e le dipendenze sono già state abbondantemente segnalate da VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»* (cit. n 12), 47, 52s., 56s., 59.

a. Per questo motivo Marsilio cerca anzitutto di rendere comprensibile il mistero più alto del cristianesimo: *la Trinità*. Lo strumento concettuale che gli consente di introdurre il lettore semplice in quest'altissima verità gli è offerto dalla categoria della «vita». Si constata infatti che, in tutta la gerarchia degli esseri viventi, quanto più la vita è perfetta tanto più il prodotto della generazione rimane immanente alla vita che lo genera. Ciò rende comprensibile come mai la vita razionale produca anzitutto il parto interiore del concetto, che poi viene esteriorizzato col linguaggio e l'azione. A maggior ragione la vita divina genera una prole perfettissima in sé, vale a dire: genera in sé l'intelletto o meglio l'intellezione perfetta di sé, conoscendosi in se stessa e conoscendo, in sé, tutte le altre realtà ⁽⁶²⁾. Questa «nozione» (= conoscenza, cognizione) di sé è uguale a Dio, nel senso che è l'immagine uguale e piena (= perfetta) di Dio. La «conoscenza di sé» è della stessa natura del «conoscente»; è l'immagine generata da Dio conoscente, la quale si distingue da colui che lo genera, semplicemente per il rapporto di generazione. Dio poi, oltre a conoscere se stesso, ama anche se stesso mediante la conoscenza che ha di sé come bene infinito. Dall'eternità spira in se stesso un amore infinito per se stesso. Così il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre persone identiche nella natura, ma diverse in forza della relazione.

Le linee del suo pensiero, che, mediante un discorso analogico legato all'esercizio delle facoltà del conoscere e del volere, tenta di rendere comprensibile a tutti, nel più ampio contesto della sua filosofia della vita, il mistero della Trinità, sono sostanzialmente quelle della grande tradizione scolastica, con una forte sfumatura platonica nel modo di concepire il Verbo di Dio, come meglio si vedrà da quanto diremo subito a proposito di Gesù Cristo, il quale, in ogni caso, costituisce il centro vero degli interessi apologetici del Ficino.

b. Il suo massimo sforzo è dunque quello di rendere il più possibile intelligibili le verità di fede relative al *Figlio di Dio*. A questo proposito il filosofo di Firenze svolge un discorso piuttosto ricco e articolato attorno ai *motivi dell'incarnazione* del Verbo divino.

Il Verbo di Dio, infatti, è la ragione eterna di tutte le cose, che preesiste al mondo: mediante tale ragione Dio diceva a sé tutto se stesso e ciò che avrebbe creato; mediante la stessa ha infine anche creato, al di fuori di sé, tutte le cose ⁽⁶³⁾. La domanda più importan-

(62) Per tutto ciò che riguarda la Trinità si tenga complessivamente presente: DCR XIII: *Opera*, 18.

(63) Cf DCR XV: *Opera*, 20. Il discorso, che si serve di categorie spazio-temporali per affermare la differenza ontologica Creatore-creatura, è palesemente analogico.

te, per altro inevitabile, che a questo punto si pone è quella classica di anselmiana memoria: *cur deus homo?* In sostanza: il peccato dell'uomo spiega sufficientemente l'incarnazione del Verbo oppure questa si chiarisce a partire da peculiari ragioni «divine»? Le ragioni del comportamento divino dipendono dall'uomo (antropocentrismo fino al limite dell'amartiocentrismo) oppure Dio si spiega solo a partire da Dio (teocentrismo che diventa possibile a partire dal cristocentrismo e si precisa nei termini del medesimo)?

Nel dare la sua risposta, Ficino è molto cauto: tenta di costruire un discorso che tenga conto di tutti i dati della rivelazione e delle differenti risposte offerte dalla tradizione teologica nelle diverse scuole. Egli conosce molto bene i temi della teologia satisfattoria (anselmiano-tomista)⁽⁶⁴⁾, ma li inquadra – a nostro avviso – in una prospettiva che tradisce le proprie origini francescano-platoniche, non senza particolari sottolineature umanistiche. Infatti, proprio nello stesso capitolo in cui si parla della defezione dell'uomo e della sua impossibilità di rinascere alla vita divina, onde si rese necessaria l'incarnazione del Verbo⁽⁶⁵⁾, tutta la vicenda umana del peccato e della riabilitazione dell'uomo è collocata nell'alveo d'una tesi più fondamentale: la bontà infinita di Dio, che vuole comunicarsi a tutti gli esseri, raggiunge alla perfezione questo scopo, quando Dio congiunge l'uomo a sé nel Figlio suo⁽⁶⁶⁾.

Invero, nel «giustificare» l'incarnazione del Verbo, il Ficino ci appare come un erede significativo della scuola francescana, per la quale Gesù Cristo è richiesto dalla bontà di Dio e, corrispondentemente, dalla perfezione dell'universo⁽⁶⁷⁾. È nota infatti l'insistenza dei francescani su questo punto: alla somma bontà di Dio «deve» corri-

(64) Vedi per esempio in questo senso: THOMAS DE AQ., *Summa contra Gentiles* IV, LIV, 8.

(65) DCR XV: *Opera*, 20: «Defecit autem a Deo quandoque genus humanum, neque sine Deo poterat unquam in Deum resurgere [...] Per dei verbum formati quondam homine fuerant, per verbum idem reformari debebant [...]», dove in ogni caso anche questa necessità, più che essere comandata dal peccato dell'uomo, rientra, più a monte, nel progetto divino di voler rendere partecipe l'uomo della comunione di vita con sé (= beatitudine eterna): «Resurgere autem quandoque mentes humanae debebant, ne frustra a Deo creatae fuissent, quae *ab eo creatae consequendi ipsius gratia fuerant*». Il corsivo è nostro.

(66) *Ivi*: «Sic infinita bonitas, quae se communicare vult omnibus, tunc modo quodam aptissimo seipsam cunctis communicavit, quando sibi coniunxit hominem, in quo tanquam in media rerum specie cuncta comprehenduntur [...]». E qui appare già anche il tema umanistico dell'uomo «microcosmo», che certo non nasce *ex abrupto*, ma ha i suoi chiari antecedenti nella stessa scolastica, vedi senza dubbio: THOMAS DE AQ., *Summa contra Gentiles* IV, LV, 3 e 4 in fine.

(67) Una tematica che per altro non è ignota allo stesso THOMAS DE AQ., *Summa contra Gentiles* IV, LV, 4 in fine, anche se non è certamente un motivo dominante del suo pensiero.

spondere un universo sommamente perfetto, il quale universo, essendo *hominis Dei capax* – cioè essendo capace di contenere l'opera di Dio più perfetta in assoluto, il Verbo incarnato – non può non contenere l'uomo-Dio ⁽⁶⁸⁾. Si badi: tutta questa speculazione non è semplicemente *a priori*, né dissolve il dato della rivelazione in uno schema filosofico precostituito. Solo l'evento gratuito, potente ed efficace di Cristo, solo l'esperienza apostolica del «Verbo della Vita» trasmessa nella Chiesa e dalla Chiesa ha reso possibile al pensiero francescano riempire la formalità del concetto della «somma bontà divina» col contenuto dell'incarnazione del Verbo! La storia irripetibile di Gesù ha allargato le maglie del pensiero formale e le ha riempite d'un contenuto inimmaginabile! Perciò la «necessità» insita in quel «non poter non contenere [il Verbo incarnato da parte dell'universo creato]» è rigorosamente stabilita sulla base dell'*aposteriorità* dell'evento salvifico; essa pertanto si iscrive *eo ipso*, in modo assolutamente rispettoso, nel libero decreto divino relativo al perfetto destino dell'uomo «in Cristo». Ancora, si trova in un altro francescano insigne, Raimondo Lullo, una considerazione notevole, che dovrebbe essere tenuta per lo meno sullo sfondo per ben comprendere ed apprezzare anche il pensiero del Ficino. In modo affatto corrispondente alla perfezione di Dio e alla perfezione della sua opera creatrice, si richiede un «massimo» assoluto nell'incontro amoroso tra Dio e la sua creatura. Tale massimo di unione amorosa può essere garantito soltanto dalla tesi dell'«unione ipostatica». Dunque «è necessario che tale ente increato [Dio] sia congiunto con il massimo ente creato [l'uomo]» ⁽⁶⁹⁾. Sulla «necessità» e sul tipo di «deduzione» qui messa in atto valgono le osservazioni fatte poco sopra per il Grossatesta.

Qui non siamo in grado di documentare quale dipendenza storica concreta (diretta o indiretta) esista da parte del Ficino nei riguardi della teologia francescana. Certo, però, il lettore non fatterà ad ammettere che le considerazioni apologetiche di Marsilio sull'incarnazione del Verbo si iscrivono alla perfezione nell'alveo tracciato dai grandi maestri francescani. Anzi, qui oltre tutto ci rammarichiamo di non poter controllare più da vicino il rapporto

(68) ROBERTUS GOSSETESTE, *De cessatione legalium* III, I, 3-4 (vedi testo e versione in *Il Cristo*, vol. V, a cura di C. Leonardi, Milano, Mondadori-Valla, 1992, 144s.). Ecco la conclusione significativa cui perviene il Grossatesta: «Dunque, l'universo semplicemente non può non ricevere questo bene dal sommo bene. E quindi, anche se l'uomo non avesse peccato, l'universo non mancherebbe di un così grande bene».

(69) Per quanto è stato detto e citato si veda RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de trinitate et incarnatione* II, VII, 1-2 (vedi testo e versione in *Il Cristo*, vol. V, a cura di C. Leonardi, Milano, Mondadori-Valla, 1992, 390s.).

che intercorse tra il filosofo fiorentino e gli scritti dell'impareggiabile Giovanni Duns Scoto, nel pensiero del quale confluiscono al meglio ed in modo eccezionalmente profondo molte tematiche tipiche dei teologi del suo ordine.

Il Ficino prolunga obiettivamente questa scuola di pensiero, quando afferma che Dio, essendo sommo artefice, deve originare un'opera sommamente perfetta, ovvero tale che di essa non se ne possa fare una più grande, un *opus «quo maius effici nequit»*⁽⁷⁰⁾. Poi, a partire da questa tesi, formula tre ipotesi circa l'opera perfetta che Dio dovrebbe compiere. Potrebbe trattarsi d'un'opera semplicemente «increata» oppure d'una semplice «creatura» oppure, ancora, d'un'opera «mista». Scarta le prime due ipotesi per motivi diversi. Nel primo caso l'opera, in quanto increata, coinciderebbe semplicemente con Dio e non farebbe parte dell'universo visibile. Nel secondo caso, si tratterebbe di una semplice creatura, ma, data l'infinita distanza che separa la creatura dal Creatore e data l'infinita potenza di Dio, in questa ipotesi, sarà sempre possibile a Dio creatore procurarsi una creatura più perfetta di un'altra, all'infinito⁽⁷¹⁾. Perciò quest'opera perfetta, pienamente confacente alla potenza infinita e perfetta di Dio, dev'essere un'opera «composita» di Dio creatore e di creatura. È appunto l'ipotesi dell'incarnazione del Verbo ovvero dell'«unione ipostatica». Anche qui, analogamente a quanto si anticipò sopra a proposito del tema della necessità, dobbiamo dire che, a dispetto del suo modo di esposizione (a priori, deduttivo), la costruzione ipotetica del pensiero presuppone di fatto l'*aposteriori* dell'evento dell'incarnazione, assunto però come un dato «da pensare». Anche in questo caso, il pensiero avventura delle ipotesi, tra cui quella dell'incarnazione, solo perché stimolato dall'indeducibile evento dell'incarnazione del Verbo. D'altra parte il quadro ipotetico astratto rende in qualche modo pensabile

(70) Per questa espressione, qui citata alla lettera, e per tutto ciò che segue su questo punto, vedi DCR XVI: *Opera*, 20.

(71) L'«unione ipostatica» come unico mezzo per evitare il ricorso all'infinito nella possibilità di pensare la perfezione della creatura era già stata indicata da NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia* (*Opera omnia*, a cura dell'Accademia di Heidelberg, Hamburg, Meiner, 1932ss., I, 123, 13-24); *ivi*, III, III, n. 199 (*Opera omnia*, I, 127, 7-21); *Dies sanctificatus*, n. 35 (*Opera omnia*, XVI/4, 352, 1-353, 26); *De pace fidei*, XII (*Opera omnia*, VIII, 35-39); *Cribratio Alkorani*, III, IX (*Opera omnia*, VIII, 149-152). Nonostante quest'obiettivo convergenza (a ben vedere non si tratta di una pura e semplice identità nell'uso dello stesso argomento!), pare comunque assodata agli storici l'indipendenza totale del Ficino dal Cusano. Vedi anche F. Buzzi, *L'ecumenismo religioso nell'azione e nel pensiero del cardinale Nicolò da Cusa (1401-1464). Spunti di metodo*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 629-662: 638s.

ciò che solo nell'*aposteriori* della storia poteva essere di fatto incontrato.

Trascuriamo ora altri motivi di «convenienza» individuati dal Ficino a proposito della dottrina dell'incarnazione del Verbo, in particolare la tematica della «medietà» in cui si trova l'anima razionale dell'uomo nel tutto dell'universo⁽⁷²⁾, e la ragione della «visibilità» assunta dal Verbo eterno ed invisibile di Dio⁽⁷³⁾. A ben vedere questi motivi si trovano già in San Tommaso⁽⁷⁴⁾, anche se essi nella prospettiva del Ficino assumono un senso più spiccatamente «umanistico», in quanto rivelano il tentativo di rendersi conto o di appropriarsi della verità dell'incarnazione a partire da una visione filosofica che sottolinea con cura la centralità dell'uomo e della sua dignità nell'universo; d'altra parte resta vero che è proprio la tematica dell'incarnazione, e dunque la priorità assoluta di Cristo e del disegno di Dio, a segnalare all'attenzione del filosofo il valore dell'umanità.

4.3. *L'efficacia antropologica della venuta di Cristo*

Altri motivi di credibilità del cristianesimo sono introdotti dal Ficino in ordine all'efficacia dell'insegnamento di Cristo, la quale potrebbe essere espressa a questi due livelli: Cristo col suo insegnamento e la sua vita ha consentito agli uomini di cogliere meglio e più profondamente quelle stesse verità che sono alla portata dell'uomo e che alcuni filosofi pagani avevano già esposte nei loro scritti; al tempo stesso ha insegnato agli uomini il retto comportamento morale, offrendo sé stesso come vero modello di virtù.

Quanto al primo aspetto il filosofo di Firenze si impegna a dimostrare che Cristo ha fatto piazza pulita degli usi e dei costumi dei pagani⁽⁷⁵⁾: ci ha liberati dalle superstizioni e dai comportamenti immorali con cui i pagani confusero la religione, per insegnarci il vero culto di Dio, la vera sapienza, quella *prisca theologia* con cui sono d'accordo Zoroastro, Mercurio, Orfeo, Agleofamo,

(72) DCR XVI: *Opera*, 20, tra l'altro con rimando esplicito alla sua *Theologia platonica*.

(73) DCR XVIII: *Opera*, 22: «[...] congruentissimum fuit, sublimem Deum ex alto huic [cioè all'uomo] manum porrigere, hac videlicet ratione, ut seipsum huic visibilem, amabilem, imitabilemque efficeret».

(74) Per la tematica del microcosmo vedi sopra n. 66; mentre per il secondo motivo ricordato vedi: THOMAS DE AQ., *Summa contra Gentiles* IV, LV, n. 4, al terzo punto: «[...] la condizione umana richiedeva che Dio si facesse conoscere all'uomo sensibilmente. E ciò fu compiuto mediante l'incarnazione».

(75) Tra i popoli che si sono comportati in modo nefando ricorda: i Persiani, gli Sciti, i Massageti, i Derbici e tanti altri: DCR XXII: *Opera*, 25.

Pitagora e che è contenuta negli scritti di Platone. In modo assai significativo egli sottolinea che lo stesso Platone ha potuto essere compreso dai platonici successivi soltanto grazie alla luce portata nel mondo da Cristo. «*Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum*»⁽⁷⁶⁾. Con ciò il Ficino non vuole semplicisticamente livellare l'insegnamento di Cristo a quello di tutti gli altri uomini sapienti e religiosi: intende piuttosto suggerire che le stesse profondità della religione e della sapienza umana, in ciò che velatamente anticipano e – per così dire – in ciò che di profetico hanno in sé, non sono conoscibili e apprezzabili in tutto il loro valore e le loro potenzialità, se non sono illuminate dalla pienezza della verità che è Cristo. L'idea fondamentale è dunque quella patristica, abbastanza tradizionale, che cioè Cristo, il *Logos* divino che è la luce del mondo, abbia illuminato anche i grandi filosofi del tempo andato: una volta egli venuto, anche in costoro fu possibile cogliere un riflesso o una anticipazione della sua verità. Significativo a questo proposito è pure il fatto che, nel medesimo contesto⁽⁷⁷⁾, si accenni anche al giudaismo, alla religione anticotestamentaria, e al fatto che, pur contenendo l'annuncio della verità, solo la venuta di Cristo, il suo insegnamento e quello dei suoi discepoli hanno portato alla luce il senso vero contenuto negli scritti dei profeti.

Di pari passo Ficino ravvisa in Cristo il supremo maestro, il definitivo precettore dell'umanità, colui che, essendo Dio, è capace di insegnare agli uomini la pienezza della dottrina, ma insieme, essendo uomo, è affatto partecipe della condizione umana e, proprio per questo, in grado di offrire loro un esempio perfetto⁽⁷⁸⁾. Egli ha insegnato agli uomini a subordinare la carne allo spirito. E qui emerge allora abbastanza prepotente la tendenza ad interpretare, secondo i moduli del platonismo, l'orientamento dell'uomo a Dio, sicché – secondo lui – Cristo ci avrebbe insegnato che «[...] *nihil in rebus corporalibus esse, quod ullius precii censendum sit, sed quidquid praeter Deum est, tenuis umbrae somnium extimandum*»⁽⁷⁹⁾. Ma accanto all'interpretazione platonica si avverte come i moduli della filosofia antica vengano piegati, da lui, ad esprimere una sensibilità umanistica (tra l'altro ormai assai vicina a quella che sarà tipica di Erasmo), la quale tende a fare di Cristo un vero e proprio «libro

(76) *Ivi.*

(77) *Ivi.*

(78) Cf DCR XXI: *Opera*, 23. Anche qui è possibile trovare un motivo ispiratore in THOMAS DE AQ., *Summa contra Gentiles* IV, LIV, n. 6: «[...] perché l'uomo si stabilisse nella virtù, era necessario che ricevesse la dottrina e l'esempio circa la virtù da un Dio umanato».

(79) DCR XXI: *Opera*, 24.

vivente» di filosofia morale: «*Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis, imo divinae Philosophiae vivens de coelo missus, et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifestata?*»⁽⁸⁰⁾. Non-dimeno, a dispetto di simili clausole forse anche un po' di maniera, il contenuto di questo «libro vivente» lascia fedelmente trasparire gli stili comportamentali che definiscono la persona stessa di Cristo secondo l'Evangelo: si tratta di tutto il corredo delle virtù umane «divinamente» praticate, come poteva praticarle solo l'«uomo perfetto» al modo del «Figlio di Dio»⁽⁸¹⁾. All'umanità straordinaria di Cristo, nella quale traspariva la sua divinità, diedero credito anche i pagani, anzi anche molti appartenenti ad altre religioni.

4.4. *Anche il mondo pagano e religioso extra-cristiano testimoniano Gesù Cristo*

Le testimonianze relative a Gesù Cristo sono desunte tanto dal mondo pagano, con particolare riferimento a grandi uomini politici o di cultura (*a.*), quanto dal mondo giudaico biblico ed extrabiblico (*b.*), quanto infine dal contesto della fede islamica contenuta nel *Corano* (*c.*).

a. Prendendo spunto da storiografi e letterati antichi (soprattutto da Eusebio, ma anche da Tertulliano e particolarmente da Giulio Capitolino)⁽⁸²⁾, Ficino elenca una lunga serie di imperatori che, pur non professandosi cristiani, tennero in grande onore Cristo e i cristiani. Tra costoro nomina: Tiberio, Vespasiano, Tito, Adriano, Alessandro Severo, Antonino Pio. Questi uomini autorevoli – parlando in generale – avrebbero riconosciuto in Cristo un personaggio divino se non addirittura Dio stesso. Ma anche quegli imperatori che vollero perseguire i cristiani, come Nerone e Domiziano, furono spinti a tanto dalla loro insanità mentale più che da ragioni effettive. D'altra parte la divinità di Cristo risulta, per contrasto, anche dalla morte tragica, ignominiosa e violenta, di tutti i suoi persecutori, da Giuda a Pilato a Erode, Aureliano, Giuliano, Diocleziano, Massimiano...

Il coro delle testimonianze pagane a favore di Cristo si allarga oltre la cerchia delle personalità politiche a comprendere nel proprio novero anche eminenti filosofi, tra i quali spicca Porfirio, che avrebbe riconosciuto in Gesù di Nazaret un uomo sapiente e pio. A ben vedere – sostiene Marsilio – alcuni filosofi, tra cui Celso

(80) DCR XXIII: *Opera*, 25.

(81) DCR XXIII: *Opera*, 25s.

(82) Cf DCR XI: *Opera*, 15s.

Epicureo, lo stesso Porfirio, Giuliano e Proculo platonici, che pure, per arroganza o per compiacere ai potenti, scrissero e parlarono contro la pietà dei cristiani, furono nondimeno convinti della provenienza divina di tale dottrina, di gran lunga superiore alla sapienza umana⁽⁸³⁾. Ebbero sacro rispetto della religione cristiana anche Plotino, Numenio e Amelio⁽⁸⁴⁾.

Ma non si può concludere questa raccolta di riconoscimenti e di consensi all'interno del paganesimo senza almeno ricordare che, sulla scorta delle notizie tramandateci da Varrone, Livio, Lattanzio e Virgilio⁽⁸⁵⁾, il filosofo fiorentino presta grande credito ai Libri Sibillini e a quanto essi profeticamente anticiperebbero circa la venuta di Cristo, quale Figlio di Dio, circa i principali contenuti del suo insegnamento, la sua vita, i suoi miracoli, la sua passione, morte e risurrezione⁽⁸⁶⁾.

Si potrà e si dovrà certamente discutere in merito all'attendibilità delle fonti addotte dal Ficino e a proposito del suo modo di interrogarle e di farle parlare. Ma, a prescindere dal fatto che sarebbero stati necessari molti progressi della scienza filologica per fare chiarezza sul valore effettivo delle fonti da lui utilizzate, resta indiscutibile che tutte queste sue indagini, al di là di molte sue ingenuità in parte anche inevitabili, mirano ancora una volta a Cristo, alla sua persona e al suo operato; in modo assai più indiretto alla vita della Chiesa e all'operato dei cristiani.

b. La facoltà profetica delle Sibille non fa altro che esaltare e riverberare a modo suo il profetismo insito negli scritti dell'Antico Testamento. Effettivamente non è soltanto il mondo pagano ad essere impregnato di testimonianze rese a Cristo, ma sono propriamente il mondo biblico anticotestamentario ed il giudaismo, anche quello conservatosi e diffusosi accanto ed entro lo stesso mondo cristiano, a preannunziare e/o a confermare la persona di Cristo e la sua dottrina. Anzi, secondo il capo dell'Accademia Platonica fiorentina, la stessa sapienza dei Greci non è altro che un «travaso» ed una continuazione, per via di ininterrotta tradizione culturale, della sapienza ebraica: «*Plato usque adeo Iudeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit, Platonem nihil aliud fuisse quam Mosen Attica lingua loquentem*»⁽⁸⁷⁾.

In ogni caso, per dimostrare l'eccellenza della dottrina giudaica, che gravita totalmente verso il cristianesimo, il Ficino comincia a

(83) *Ivi*, 16.

(84) *Ivi*, 17.

(85) DCR XXIV: *Opera*, 26-28.

(86) DCR XXV: *Opera*, 28s.

(87) DCR XXVI: *Opera*, 29.

svolgere un esame accuratissimo di tutte le testimonianze profetiche, relative a Gesù Cristo, contenute nell'Antico Testamento. Si tratta di una lunghissima sequenza di testi, desunti «quasi integralmente dalle *Quaestiones disputatae contra Hebreos* di Niccolò da Lira»⁽⁸⁸⁾, ma anche probabilmente dalla *Postilla* del medesimo autore⁽⁸⁹⁾; tale lista riempie più di quindici pagine dell'edizione in quarto del 1576⁽⁹⁰⁾. Tutti i testi dell'Antico Testamento, secondo i canoni della consueta controversistica del tempo, sono interpretati dal punto di vista cristiano. Pertanto anche Marsilio pretende di registrare un assenso interpretativo da parte giudaica. Ma più che ad uno sforzo ermeneutico personale siamo di fronte ad una mera compilazione di testimonianze anticotestamentarie, ben note ai teologi del Quattrocento e largamente diffuse dalla polemica antiggiudaica. Se un ordine si può trovare in quest'affastellamento di testi, esso corrisponde *grosso modo* allo schema seguente: 1. elenco delle profezie relative alla divinità e alla divino-umanità del Messia; 2. profezie che riguardano il precursore del Messia (Giovanni il Battista) e il tempo della nascita messianica; 3. profezie che, presentando il Messia preannunziato come motivo di scandalo e di santificazione, prevedono il rifiuto e l'ottusità di Israele; 4. profezie relative alla nascita verginale del Messia; 5. profezie concernenti le sofferenze, la passione e la morte di Cristo; 6. profezie che riguardano la sua risurrezione, l'ascensione al cielo e l'effusione dello Spirito Santo. Non mancano, in modo diretto o indiretto, invettive antiggiudaiche, ora leggere ora più pesanti; esse, in ogni caso, si accentuano nell'ultima parte del lavoro⁽⁹¹⁾.

La verità di Cristo, del suo operato e della sua dottrina è di fatto ammessa dagli stessi Giudei. Oltre tutto, le profezie anticotestamentarie non sono state manipolate dai cristiani. Esse erano già presenti e circolanti in lingua greca, ancor prima che venisse Gesù Cristo e si diffondesse il cristianesimo nel mondo; non è pertanto lecito accusare i cristiani, come invece fanno i Giudei, di avere stravolto il senso originario del testo ebraico⁽⁹²⁾. Inoltre insigni perso-

(88) Lo ha dimostrato efficacemente C. VASOLI, *Per le fonti del «De christiana religione»* (cit. n. 3), 137, 143-182.

(89) Cf C. VASOLI, *ivi*, 139.

(90) DCR XXXVII: *Opera*, 30-46. A questi testi bisogna poi aggiungere anche quelli elencati nel capitolo successivo, in cui il Ficino esamina alcune espressioni che hanno dato occasione ai Giudei di dubitare che i profeti avessero proprio inteso preannunziare il Messia: DCR XXVIII: *Opera*, 46-51.

(91) Vedi particolarmente: DCR XXIX. *Opera*, 51-54, con la classica accusa di «deicidio», dalla quale si ricavano tutte le conseguenze punitive, in particolare quella della «diaspora» giudaica. Si vedano però anche i capitoli successivi.

(92) DCR XXX: *Opera*, 55.

naggi ebrei del tempo di Gesù o quasi suoi contemporanei, come Giovanni il Battista e Giuseppe Flavio, gli hanno reso una testimonianza irrefutabile⁽⁹³⁾. Ma soprattutto Ficino insiste nel dire che gli stessi commentatori giudaici dell'Antico Testamento confermano le dottrine cristiane, in particolare: la Trinità, la divinità di Cristo⁽⁹⁴⁾, il valore espiatorio della passione di Cristo, pienamente conforme alla misericordia e alla giustizia di Dio⁽⁹⁵⁾, e la dottrina del peccato originale⁽⁹⁶⁾. Per questi ultimi sviluppi si è potuta dimostrare la dipendenza stretta di Ficino dallo *Scrutinium Scripturarum* di Paolo di Burgos⁽⁹⁷⁾, oltre che dal testo sopra citato di Niccolò di Lyra. Già Cassuto, analizzando accuratamente il *De christiana religione*, afferma che il Ficino ebbe una conoscenza notevole (ovviamente indiretta) degli autori ebrei, tra i quali cita esplicitamente (o più o meno allusivamente): «i Targumim, il *Seder 'Olam*, il Talmud, i Midrashim, commenti biblici come quelli di Rashi, di Nachmanide, e di Levi ben Gereshom, il "*Libro delle cose da credere*" di Sa'adia, il "*Libro della direzione*", l' "*Epistola agli Africani*", e il "*Deuteronomio*" di Maimonide, il cabbalistico "*Lucido*", e così via, spaziando in tal modo tra i più svariati campi della letteratura ebraica [...]»⁽⁹⁸⁾. Gli studi più recenti di Vasoli hanno permesso di individuare più chiaramente, in modo sostanzialmente definitivo, la dipendenza diretta del filosofo di Firenze da Niccolò di Lyra e Paolo di Burgos⁽⁹⁹⁾.

Nel contesto di questa polemica antiggiudaica è particolarmente significativa la chiara consapevolezza e dunque la sottolineatura insistente dell'insostituibile mediazione di Cristo. Lo si vede dal modo in cui il Ficino reagisce all'obiezione dei Giudei che pretenderebbero inutile il sacrificio di Cristo, posto che alla liberalità e alla clemenza di Dio sarebbe sempre possibile perdonare il pecca-

(93) *Ivi*, 56.

(94) DCR XXXI: *Opera*, 57-59.

(95) DCR XXXII: *Opera*, 59-61.

(96) DCR XXXIII: *Opera*, 61-63.

(97) Cf C. VASOLI, *Per le fonti del «De christiana religione»* (cit. n. 3), 137, 199-215.

(98) U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 1965 (ristampa), originale del 1918, 277-281: 279.

(99) Sarebbe in ogni caso interessante, per la ricostruzione storica della controversistica giudaico-cristiana, indagare se e in che misura il Lyra (1270 ca.-1349) e Paolo di Burgos (1353-1435) dipendano a loro volta (direttamente o indirettamente) dal *Pugio fidei* di Raimondo Martini (1220-1286 ca.), opera fondamentale nella quale, per la prima volta nel mondo occidentale latino, vengono riportati sistematicamente ampi brani dal *Talmud*, e da autori ebrei medievali, nell'originale aramaico ed ebraico, con la traduzione latina a fianco. Su quest'opera del Martini e sull'importanza della sua mediazione, si veda: F. FUMAGALLI, *I trattati medievali «Adversus Judeos», il «Pugio fidei» e il suo influsso sulla concezione cristiana dell'ebraismo*, «La Scuola Cattolica» 113 (1985) 522-545.

to dell'uomo, anche senza il sacrificio di Cristo⁽¹⁰⁰⁾. Su questo punto, il filosofo fiorentino, facendo proprie e sviluppando a modo suo le suggestioni del Vescovo di Burgos, dimostra di essersi distaccato da tutte le argomentazioni ipotetiche della tarda scolastica, per concentrarsi sulla concretezza e l'insuperabilità della rivelazione biblica antico e neotestamentaria. Dio infatti, nella sua grande bontà, governa le faccende umane «con misericordia e giustizia»; queste, in ogni caso, non restano degli astratti attributi divini, ma – nella prospettiva del Ficino – tendono ad identificarsi concretamente colla persona di Cristo e colla sua dolorosa vicenda storica. «*Congruum igitur Dei misericordiae fuit, ut quandoque sibi genus humanum conciliaret, congruum eius iustitiae, ut satisfactio aliqua intercederet, ac saltem Messias pro caeteris satisfacere*»⁽¹⁰¹⁾. Il Messia e la sua opera redentrice sono, in ogni caso, l'attuazione storica dell'eterno imm modificabile decreto di Dio⁽¹⁰²⁾.

c. Ma oltre che dal giudaismo, anche da parte del maomettanesimo proviene a Cristo un intenso riconoscimento. Prima di esplicitare le positività riconosciute dal Ficino all'*islam*, vorremmo accennare soltanto brevemente al suo modo generale di accostarsi alla religione del *Corano*. Con tutta la tradizione medievale⁽¹⁰³⁾, anch'egli tende ad inquadrare il maomettanesimo all'interno della storia delle eresie che si sono succedute in seno al mondo cristiano; in particolare ne deriva l'origine in parte dall'«arianesimo» e in parte dal «manicheismo». Se il rapporto con l'eresia ariana comporta la negazione della divinità di Cristo, l'altra dipendenza si esplicita come negazione della vera umanità di Cristo, che si concretizza ulteriormente nell'impossibilità di ammettere la reale crocifissione di Gesù Cristo⁽¹⁰⁴⁾. Ma per quanto riguarda questi errori – così ritiene il Ficino –, non è necessario procedere ad una loro confutazione formale ed esplicita: essi sono già stati confutati da tutti coloro che hanno contestato l'arianesimo ed il manicheismo⁽¹⁰⁵⁾.

(100) DCR XXXII: *Opera*, 59.

(101) *Ivi*, 60.

(102) *Ivi*: «Statuerat Deus ad aeterno Messiam fore humani generis redemptorem».

(103) A proposito del modo occidentale di leggere il fenomeno islamico si veda l'Introduzione di CH. M. GUZZETTI a: *Il Corano*, Torino (Leumann), LDC, 1989, 15-17; G. RIZZARDI, *La sfida dell'Islam*, Pavia, Edizioni C.d.G., 1992, 11-39.

(104) DCR XII: *Opera*, 17.

(105) Vedi per esempio: THOMAS DE AQ., *Summa contra Gentiles* IV, VI-VIII (contro Ario); IV, XXIX-XXXI (contro i Manichei).

Cionondimeno, come si accennava, lo stesso *Corano*, pur contraddicendosi, non fa altro che riconoscere una «certa divinità» a Gesù Cristo; infatti lo chiama ora «potenza di Dio», ora «sapienza di Dio», «anima», «soffio» o «spirito di Dio». A partire da queste affermazioni ci si potrebbe attendere, secondo la logica, una più netta e risoluta affermazione della divinità del Figlio di Dio, ma così non è, perché il *Corano* non arriva mai ad intendere Cristo come «consustanziale» col Padre⁽¹⁰⁶⁾. In ogni caso Marsilio non si lascia sfuggire l'occasione apologetica di sottolineare come per il libro sacro ai musulmani Cristo sia l'uomo in assoluto più divino di tutti gli altri per l'eccellenza dei suoi miracoli, e sia anche il più grande di tutti i profeti degli ebrei.

È interessante osservare come molti argomenti e molte valutazioni addotte circa il *Corano* si ritrovino tali e quali, magari leggermente più approfondite in senso speculativo, negli scritti di Niccolò da Cusa († 1464)⁽¹⁰⁷⁾. Non si tratta però di una dipendenza del Ficino dal Cusano, ma di una o più fonti di letteratura anti-islamica che i due avevano senz'altro in comune. Per esempio, è interessante osservare come molti spunti del discorso apologetico di Marsilio e di Niccolò si trovino, sostanzialmente identici, nel *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo da Montecroce⁽¹⁰⁸⁾ (ca. 1243-1320).

Per quanto poco critica (e quindi discutibile) sia la derivazione troppo diretta del musulmanesimo dal cristianesimo e per quanto troppo forzato appaia il tentativo di costringere logicamente il *Corano* ad ammettere la divinità di Cristo, una cosa è certa e si impone: il principe dell'Accademia Platonica fiorentina sembra non conoscere altro argomento apologetico al di fuori della persona stessa di Cristo e della dottrina che ne costituisce l'interpretazione autentica.

(106) DCR XII: *Opera*, 17

(107) Vedi per esempio NICOLAUS DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, I, XIII, n. 61 (*Opera omnia*, VIII, 53, 1-10); *ivi*, I, XVIII, n. 75 (*Opera omnia*, VIII, 64, 1-6); *ivi*, I, XX, n. 81 (VIII, 68, 2-4). Sull'argomento vedi anche F. Buzzì, *L'ecumenismo religioso* (cit. n. 71), 650-653.

(108) Cf soprattutto, nell'ottima versione italiana, i capitoli I e XVI del *Contra legem*: RICOLDO DA MONTECROCE, *I Saraceni – Contra legem Sarracenorum*, a cura di G. Rizzardi, Firenze, Nardini, 1992, 61-66, 154-170. Se l'edizione critica della *Cribratio Alkorani* documenta alla perfezione, nelle sue note, la dipendenza del Cusano da Ricoldo, la dipendenza diretta di Marsilio da questa medesima fonte è stata documentata da C. Vasoli, *Per le fonti del «De christiana religione»* (cit. n. 3), 137, 224-233.

5. L'«ARGOMENTO» PRINCIPALE DEL SAVONAROLA:
LA «VITA BUONA» DEI CRISTIANI

Va subito detto che ben diverso è l'animo e la prospettiva entro cui il Savonarola si mise a scrivere il suo *Triumphus*. Lo abbiamo già ricordato sopra⁽¹⁰⁹⁾. La sua apologetica non è un discorso da filosofo cristiano ad altri filosofi o laici genericamente innamorati della sapienza (umana): è invece l'intima esigenza di un cristiano convinto, che vive la Chiesa dall'interno, e che, nella stessa vita autentica di questa istituzione che egli – con la sua predicazione – si è impegnato a rendere sempre più coerente, scopre le ragioni più che sufficienti per sostenere la verità del cristianesimo. Egli intende appunto esporre il «*gloriosum Crucis triumphum contra huius saeculi sapientes garrulosque sophistas*»⁽¹¹⁰⁾.

È chiaro per tutti che la sua apologetica è molto vicina alle direttive suggerite da S. Tommaso nella *Summa contra Gentiles*. Si tratta di un dato di fatto che i critici pacificamente condividono. Tuttavia i medesimi studiosi (da Glossner, a Décisier, a Prete fino a Mascia)⁽¹¹¹⁾ sono pure d'accordo nel riconoscere che il frate si serve di un metodo del tutto proprio, non nel senso che l'apologetica precedente fosse affatto allo scuro delle tematiche e del procedimento da lui adottati⁽¹¹²⁾, ma nel senso che in lui si constata lo «sforzo» organizzativo di tutti i motivi di credibilità entro una linea metodica unitaria, che dal fatto della vita della Chiesa risale alla causa ovvero ai fondamenti divini della pratica cristiana⁽¹¹³⁾. In questo senso l'apologetica scientifica degli anni '50 del nostro secolo parlava appunto di metodo analitico, induttivo, regressivo-ascendente⁽¹¹⁴⁾.

(109) Cf sopra, p. 731s.

(110) TC I, prooem., 3, 3s. Secondo R. MARCEL, *Les perspectives de l'apologetique de Lorenzo Valla et Savonarole*, in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle* (Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957), Paris, PUF, 1959, 83-100: 94, questi sapienti e sofisti superbi sarebbero, polemicamente, gli umanisti, alla Ficino per esempio.

(111) Per questa letteratura già citata sopra, vedi nn. 16-19.

(112) In questo senso MASCIA, *Il metodo apologetico* (cit. n. 19), 24-31, mostra come il metodo adottato dal Savonarola abbia ascendenti chiari nel N.T., sia stato praticato dagli apologeti del II sec., sia stato ripreso da Origene, ma soprattutto da S. Agostino.

(113) Vedi soprattutto MASCIA, *ivi*, 17-23.

(114) Questa linea risulta evidente fin dalle prime battute dello scritto savonaroliano: «Licet autem fides ex causis principisque naturalibus demonstrari non possit, ex manifestis tamen effectibus validissimas rationes adducemus, quas nemo sanae mentis inficiari poterit»: TC I, prooem., 3, 18-21. Ancora: «Sicut ergo ipsi philosophi res naturales esse opera Dei cognoverunt per quae in eius virtutis

Si badi in ogni caso che si tratta di un «tentativo» di dare unità ai diversi motivi, anche tradizionali, di credibilità del cristianesimo. Effettivamente la parte centrale e portante del *Triumphus* è la seconda, contenuta nel Libro II. In questa sezione dagli effetti della vita cristiana si sale alla sua causa divina. Tuttavia il Libro I appare legato al II per una profonda affinità metodica che si sviluppa in una chiara analogia: invero, come dagli effetti visibili della creazione è possibile, col semplice retto uso dell'intelletto, salire alle perfezioni invisibili di Dio (Libro I), così dal fatto soprannaturale cristiano è possibile, anzi è necessario, risalire alla divinità del suo fondatore (Libro II). Dunque, nel I Libro, si dimostrano le verità raggiungibili dalla ragione umana, indipendentemente dalla rivelazione esplicita di Dio. Il Libro III poi si incarica di difendere la verità della fede cristiana dall'accusa di irrazionalità. Tuttavia nel rendere conto della ragionevolezza degli aspetti dottrinali dogmatici, degli insegnamenti morali, delle pratiche sacramentarie e disciplinari, il Savonarola non manca, tutte le volte che gli sia possibile, di fare volentieri ricorso al metodo riduttivo, integrando in questo modo le consuete argomentazioni razionali, ben note alla tradizione apologetica. Analogamente si dica a proposito del Libro IV, che pure, formalmente, è consacrato a dimostrare questa tesi: posta la verità del cristianesimo, ne consegue la non-verità di tutte le altre religioni (in particolare: paganesimo, giudaismo e maomettanesimo).

Premesso questo, dedicheremo la nostra attenzione particolare soprattutto, ma non esclusivamente, al Libro II, per mostrare in atto la metodologia del frate ed esporre al tempo stesso l'argomento principale su cui si regge la sua apologetica.

Savonarola è convinto che non esista una vita migliore di quella cristiana. Per giustificare questa sua convinzione, definisce anzitutto la vita cristiana, presentando il fine che essa si propone e i mezzi di cui dispone per il raggiungimento della propria meta finale. È chiaro che il fine della vita cristiana è assolutamente perfetto: la visione e la fruizione di Dio stesso⁽¹¹⁵⁾; ed è altrettanto certo che tale fine richiede dei mezzi soprannaturali per essere raggiunto: la grazia, in questa vita, e il cosiddetto *lumen gloriae*, nella futura⁽¹¹⁶⁾. Tuttavia questa precisazione circa il fine e i mezzi

et gloriae cognitionem perveniri potest, ita quae fiunt in Ecclesia Christi sensibus et ratione perceptibilia ostendere volumus esse eiusdem opera Dei, per quae ad notitiam maiestatis et gloriae Iesu Christi, qui nobis invisibilis est, pervenire possumus»: TC I, II, 5, 25 – 6, 5.

(115) TC II, IV, 54, 13-16: «Dum enim per apertam visionem et fruitionem Deo coniungitur homo, ultima consumatione perficitur, supra quam nihil amplius optare licet, cum Deus sit bonum, quo nihil maius excogitari potest».

(116) TC II, V, 59, 5-19; II, IV, 56, 21 – 57, 6.

costituisce solo la premessa, in fondo ancora abbastanza teorica ed astratta, perché si giunga a trattare della vita concreta dei cristiani attraverso la quale si perviene alla beatitudine eterna, una vita che in definitiva dovrebbe costituire la prova della divinità del cristianesimo. Ora tale concretezza si precisa anzitutto in termini di «purezza di cuore», da intendersi come un progressivo svincolarsi dalle realtà terrene e corporee, uno sciogliersi dall'implicazione nelle cose sensibili per elevarsi all'amore e alla cognizione delle realtà invisibili⁽¹¹⁷⁾. Ma certo la purezza di cuore nota ai filosofi non è affatto sufficiente per raggiungere il fine ultimo. Si richiedono pertanto le virtù soprannaturali cristiane, rese possibili solo dalla grazia di Dio.

Avendo sempre presente, come risultato o effetto indubitabile della grazia, il «vivere bene» dei cristiani, Savonarola affronta il problema della verità del cristianesimo ponendo anzitutto la questione delle cause di questa «vita buona».

Ora, l'ottima vita dei cristiani dipende in primo luogo dalla loro fede in Cristo, la quale si manifesta nella loro vita in quanto essa è governata dall'amore: «*Principalis autem vitae huiusmodi causa est Iesu Christi fides crucifixi, a caritate formata, id est quae per dilectionem operatur [...]*»⁽¹¹⁸⁾. Si constata anche che esiste una correlazione stabile tra la vita di fede in Cristo e la buona vita cristiana. Quest'ultima è direttamente proporzionale alla prima, sicché, se vien meno la fede, vien meno anche la vita cristiana, e viceversa⁽¹¹⁹⁾. Ne consegue che, esigendo ogni effetto una causa proporzionata, ed essendo l'effetto (cioè la vita cristiana autentica) assolutamente perfetto, la fede cristiana dev'essere vera. Ma allora Cristo è veramente Dio, come affermano i cristiani, e la loro religione è vera⁽¹²⁰⁾. L'argomentazione non progredisce oltre. È soltanto ripetuta sotto forma di «ragionamento per assurdo»: se la fede in Cristo fosse falsa e cattivo fosse l'amore per lui, certo non ne conseguirebbe una vita cristiana tanto buona, ma la vita degli autentici cristiani è davvero buona, anzi è una forma di vita perfetta, ed essa dipende dalla loro fede, dunque la fede cristiana è vera⁽¹²¹⁾. Insomma: l'effetto nobilissimo della vita cristiana buona esige una nobilissima causa, «*cum autem eum [sc. effectum] videamus totum a Christo emanare, confiteri necesse est Christum esse nobilissimam causam*»⁽¹²²⁾.

(117) Cf TC II, V, 58, 13-16.

(118) TC II, VII, 62, 14-16.

(119) *Ivi*, 63, 1-9.

(120) *Ivi*, 63, 19-26.

(121) *Ivi*, 63, 30 - 64, 2.

(122) *Ivi*, 65, 28-30.

Un'altra causa della «vita buona» cristiana è certamente la dottrina contenuta nella Sacra Scrittura, tanto efficace a convertire coloro che credono quando essa viene predicata. Nell'effetto buono da essa ottenuto si manifesta la sua provenienza divina. Ne consegue che è vera la dottrina cristiana, insegnata dalla Scrittura e capace di convertire i cuori ⁽¹²³⁾.

Ad un'analoga conclusione il Savonarola perviene, partendo da un altro fatto caratteristico e costitutivo della vita cristiana: la preghiera e la contemplazione. Infatti il fine della preghiera, che viene conclusa con l'intercessione di Cristo, è il conseguimento della beatitudine eterna. Ma l'uomo non potrebbe raggiungere tale fine pregando, se la sua fede non fosse vera. Dunque a partire dalla preghiera, che presiede alla buona vita cristiana ed è esaudita da Dio, si dimostra che la religione cristiana è vera ⁽¹²⁴⁾.

Ma se fin qui lo sguardo del teologo, tenendo presente l'effetto della vita cristiana (nel suo insieme), muoveva in primo luogo dalle cause più generali della stessa (per es.: la fede in Cristo, la Sacra Scrittura, la preghiera..., i sacramenti) ⁽¹²⁵⁾, ora l'argomentazione parte direttamente dagli effetti più particolari (interni ed esterni) che provengono dalla medesima vita cristiana. Quanto ai primi, quelli interni: la pace del cuore, la serenità dell'animo, la letizia per giunta nelle tribolazioni, la quale scaturisce direttamente dall'amore per Cristo crocifisso e si accompagna all'incremento della vita santa, sono tutti effetti di doni soprannaturali che esigono la verità del cristianesimo ⁽¹²⁶⁾. Ma esistono anche effetti esterni della vita cristiana che postulano la verità della fede. Savonarola si sofferma ammirato davanti al fatto che la vita esterna dei cristiani, il loro modo umile e dimesso di vivere hanno ottenuto effetti del tutto straordinari: Attila, re degli Unni, fu fermato dalla preghiera di papa Leone a Ravenna; Totila, re dei Goti, cadde ai piedi del piccolo monaco Benedetto, non reggendone lo sguardo; Teodosio, di ritorno a Milano dopo la strage di Tessalonica, scontò la penitenza impostagli da Ambrogio. Fatti come questi non possono avere che una causa soprannaturale.

Certo lo schema «causale» adottato dall'apologetica savonaroliana a prima vista non appare molto convincente a noi del XX secolo, che ormai siamo portati ad intendere la relazione causale in senso prevalentemente meccanico, e consideriamo il principio di causalità

(123) TC II, VIII, 71, 29 – 73, 4.

(124) TC II, IX, 74-78.

(125) A proposito dei sacramenti, in particolare l'eucaristia come causa della vita buona dei cristiani, vedi TC II, X, 78-83.

(126) TC II, XI, 83-89.

quale strumento eventualmente adatto a descrivere o a interpretare il comportamento fisico-fenomenico delle realtà mondane. Ma a parte tutte le discussioni critiche verificatesi nella ormai lunga storia dell'epistemologia scientifica, dobbiamo riconoscere che l'uso della categoria di causalità del Savonarola, e quindi il senso che egli attribuisce ad essa, sono molto più ampi delle ferree strettoie razionali cui ci ha abituati lo sviluppo del sapere scientifico. Il suo impiego dello strumento causale è invero molto più vicino a quello della filosofia antica che neanche a quello della scienza moderna, ai suoi tempi non ancora nata. Ora, se per Platone la causa è l'idea o l'essenza stessa della cosa che essa spiega, per Aristotele – che com'è noto sviluppa una vera sistematica delle cause – la stessa causa efficiente non deve necessariamente intendersi come qualcosa di totalmente isolabile dalla realtà che essa fa essere: la causa efficiente, pur non identificandosi di per sé con la causa formale, nondimeno può – per così dire – «accompagnare» e «co-estendersi» a ciò di cui essa è la causa. In questo senso, certo meno preciso, ma non per questo meno importante e suggestivo, si può dire che – anche nel contesto della filosofia antica, totalmente dominata da una comprensione metafisica della realtà – la «causa» costituisce al tempo stesso lo «sfondo» permanente di interpretazione di un determinato fenomeno.

Tenendo conto di tutto ciò, anche la nostra sensibilità contemporanea, assai più sensibile al modello cognitivo del «segno» e del rimando segnico, non ha motivo di sentirsi così estranea all'argomentazione savonaroliana, una volta che – come dovrebbe essere – si assuma nel suo complesso la «vita buona» della Chiesa nel suo valore di «testimonianza» ben riuscita, resa in definitiva possibile soltanto dalla presenza e dalla potenza del Signore e del suo Spirito. Ma proprio quest'ultima osservazione ci porta subito a notare (salva fatta l'irriducibile ultima «differenza» tra il Creatore e la creatura) la «co-appartenenza» o la «corrispondenza» di fondo, che già il Savonarola sottolineava fortemente, tra l'«effetto» e la «causa» ovvero tra il «segno testimoniale» e «colui che è testimoniato», al quale la testimonianza necessariamente rimanda, e che – a ben vedere – ne costituisce l'assoluto presupposto ontologico. Il che equivale a dire che la comprensione del segno, per ciò che esso è realmente, accade in una specie d'«intuizione di fede» originaria, entro la quale lo schema logico vuoi del nesso causale vuoi del rimando segnico, senza decurtazione alcuna della loro costitutiva ed autonomia razionalità, sono assunti a servizio e funzionano a dovere.

6. IL MISTERO DELLA CROCE AL CENTRO

La «vita buona» dei cristiani è allegoricamente rappresentata, secondo il Savonarola, da tutta quella moltitudine di cristiani che festeggia il trionfo di Cristo. Costoro sono tutti quelli che sono stati raggiunti dalla predicazione degli apostoli, sono stati confortati dalla dottrina dei dottori, dalla testimonianza dei martiri e dagli esempi dei santi: al centro della vita della Chiesa il frate ama rappresentare il carro trionfale di Cristo crocifisso e vittorioso, al quale obiettivamente rimanda il corteo immenso della gente che partecipa al suo trionfo⁽¹²⁷⁾. Così Cristo, trionfante proprio in quanto crocefisso, sta obiettivamente al centro di tutto il cristianesimo, della dottrina e della pratica cristiana, e costituisce al tempo stesso il fulcro dell'apologetica savonaroliana, la quale si propone appunto di «ostendere [...] *eundem Christum crucifixum esse primam omnium causam* [...]»⁽¹²⁸⁾. Il fatto poi che il frate abbia intitolato la sua opera *Triumphus Crucis* ha certamente anche qualcosa di polemico contro le pratiche carnascialesche della Firenze di Lorenzo il Magnifico⁽¹²⁹⁾: contro le futili mondanità del tempo, egli richiama i fiorentini all'unico reale trionfo del Cristo, invitandoli a distogliere gli occhi da vane celebrazioni mitologiche. Il discorso allegorico non è condannato come tale: esso deve soltanto avere un oggetto degno di applicazione, perché possa esplicare le sue suggestive possibilità. Invero tutti gli aspetti «ascendenti» dell'apologetica del Savonarola intendono ricondurre a Cristo crocifisso come alla causa adeguata dell'esistenza cristiana⁽¹³⁰⁾. Egli è pienamente convinto che la sapienza di Cristo è assolutamente straordinaria, poiché essa si serve di argomenti e modalità contrari alla sapienza umana; essa è infatti «sapienza della croce», la quale per il mondo è pura e semplice «stoltezza»; dunque, il fatto che la sapienza di Cristo si sia propagata in tutto il mondo e sia stata accolta dagli uomini come la massima sapienza possibile, al punto che Gesù Cristo crocefisso è diventato il fine supremo di tutta la vita⁽¹³¹⁾, attesta chiaramente la sua origine divina⁽¹³²⁾.

(127) Cf TC I, II, 7-11.

(128) TC I, I, 6, 12-14.

(129) La cosa è già stata notata da S. PRETE, *Savonarola apologeta* (cit. n. 18), 4. Sul costume dei «trionfi» (e le facili contaminazioni tra sacro e profano) a Firenze – ma più in generale anche nell'Italia rinascimentale (sec. XV e XVI) – vedi per esempio: F. COGNASSO, *L'Italia nel Rinascimento*, Torino, Utet, 1965, 541-546, 573-575.

(130) Vedi anche l'epilogo: TC IV, IX, 273, 28-274, 4.

(131) TC II, XV, 116, 3-6: «[...] omnes christiani recte viventes vehementissimo amore [...] tendunt in Christum crucifixum, tanquam in supremum finem [...]».

(132) Cf TC II, XIV, 107, 18-26: «Docere itaque per debita et naturalia media sapientiam, quemadmodum philosophi docuerunt, iuxta solitum intellectus humani

Ma se questo discorso sulla croce può anche giustamente apparire scontato nel caso di un teologo come il Savonarola, che non nascondeva affatto il suo atteggiamento contrario alle mode umanistiche del tempo, dovrebbe invece sorprendere il fatto che anche il Ficino, con tutto il suo "umanesimo" e la sua visione "universalistica" della verità, non faccia assolutamente nulla per nascondere lo «scandalo della croce». Anzi egli insiste nel dire che i discepoli hanno predicato proprio la croce di Cristo e se ne sono fatti un vanto. Il cuore del loro messaggio, testimoniato col sacrificio di tutta la vita, fu dunque «Cristo crocefisso»⁽¹³³⁾. Non solo. Cristo stesso ha fatto proprio di tutto per mettere in chiaro questo punto: il cristianesimo è la sequela del Figlio di Dio sofferente e perciò comporta la croce per tutti i cristiani: «*O suasionem dissuasionis omnis undique plenam!*»⁽¹³⁴⁾. È vero che il motivo della croce di Cristo non appare particolarmente colto, sviluppato e valorizzato nella sua sostanza dottrinale misterico-dogmatica, anche se questo versante della questione non è del tutto assente o ignorato⁽¹³⁵⁾, ma piuttosto per lo spunto apologetico, tutto sommato ancora abbastanza estrinseco ad una rigorosa considerazione teologica fondamentale: il contrasto diretto del motivo della sofferenza e della croce con il comune buon senso umano e l'umana ricerca di felicità. Tuttavia, proprio questo spunto apologetico ci offre la risposta agli interrogativi posti sopra⁽¹³⁶⁾ e lasciati fin qui aperti. Infatti, ogni appello al *verbum crucis* (come del resto qualsiasi sottolineatura di questa peculiarità del cristianesimo) suona come un forte deterrente contro ogni tentativo di risolvere, per via d'interpretazione, la *religio Christi* in qualcosa che non corrisponda all'intenzione del suo fondatore.

captum, haud eximium admirandumque est; sed per stultitiam mundi, id est per ea, quae apud homines stultissima existimantur, tradere summam et ineffabilem sapientiam et stultissima mundi convertere in divinae sapientiae instrumenta, maximamque in eis sapientiam collocare, difficillimum sane opus et divinum tantummodo iudicandum».

(133) Cf complessivamente DCR V-VI: *Opera*, 4-7.

(134) DCR VIII: *Opera*, 9.

(135) Si veda per esempio la motivazione ultima dell'amore a cui è ricondotto il sacrificio di Cristo e gli spunti per un'incipiente riflessione biblica sul significato del medesimo in DCR XXXII: *Opera*, 59-61.

(136) Cf sopra, pp. 732-734.

7. L'APOLOGETICA DI FICINO E SAVONAROLA.

UN CONFRONTO SINTETICO CONCLUSIVO

Dalla nostra indagine è risultato che i due autori studiati, nonostante tutte le loro divergenze, concordano affatto nel riconoscere la centralità di Cristo e la sua singolare e personale irriducibilità ad altro, in particolare, per il Ficino, essa non può ridursi a un qualsiasi *philosophumennon*, per quanto alto e artefatto lo si possa immaginare.

a. Per il filosofo platonico dell'Accademia, che pure è così attento alla comune religiosità dell'uomo, non si può dire che il cristianesimo si presenti come una pura e semplice espansione della religiosità costitutiva dell'uomo. È certo che per lui la religione cristiana rappresenta l'*inveramento* della religiosità «naturale» o meglio «creaturale». Tuttavia questo non significa che il cristianesimo sia tale, perché rappresenterebbe esplicitamente il massimo cui potrebbe aspirare la religiosità umana nella linea di un crescendo «quantitativo» alla portata dell'uomo storicamente esistente. La verità di questa nostra interpretazione si impone alla considerazione serena del ricercatore «spregiudicato» e «disinteressato» non appena si consideri la persona di Cristo, nei tratti qualificanti che ad essa vengono attribuiti, sulla scia della grande tradizione scolastica. Egli è definito dal Ficino secondo i termini rigorosi dell'«unione ipostatica». Ora tale tesi, per un pensiero che si accontenti di ipotizzare la «buona riuscita» del rapporto religioso con Dio nella prospettiva della progressiva «divinizzazione» di cui l'uomo sarebbe capace, rappresenta precisamente il «punto di rottura» di ogni dottrina religiosa che interpreti Cristo come l'uomo religiosamente meglio riuscito, e perciò come l'uomo «più divino» di tutti gli altri uomini, o intenda ridurlo semplicemente al «maestro» che meglio di ogni altro avrebbe insegnato agli uomini la «dottrina» dell'unione divina dell'uomo con Dio o la migliore «disciplina morale» per conservarsi in comunione con Dio rendendogli culto con la propria vita ben vissuta.

Infatti, secondo la dottrina che la Chiesa ha sempre insegnato e che anche il Ficino ha riproposto nel suo *De christiana religione*⁽¹³⁷⁾, la tesi dell'«unione ipostatica» esclude che un uomo qualsiasi possa diventare il «Figlio di Dio» con i propri sforzi intellettuali e/o morali, come pure esclude che un uomo qualsiasi possa diventare il «Figlio di Dio» in virtù del più alto dono di grazia che Dio potrebbe fare all'uomo, eccettuato precisamente il caso, del tutto unico e singolare, della grazia dell'unione ipostatica.

(137) Cf sopra, pp. 740-744, 750s.

Pertanto quell'inveramento della religiosità umana nel cristianesimo è reso al contrario possibile non da un'impossibile «crescita»⁽¹³⁸⁾, ma dall'evento imprevedibile e assolutamente gratuito dell'Incarnazione del Verbo. In questa logica, che salva, anzi esalta la «differenza» del cristianesimo rispetto a qualsiasi tentativo di ridurlo entro una comprensione meramente «laica» (comunque poi la si voglia intendere), sono da valutare e apprezzare anche i tratti più «umanistici» del pensiero ficiniano: per esempio, il posto di particolare prestigio esplicitamente riconosciuto all'uomo in tutto il creato⁽¹³⁹⁾, e la stessa idea di presentare Cristo come il «libro vivente» di filosofia morale. Gesù Cristo infatti è tale per il Ficino, ma soltanto in quanto Verbo incarnato.

b. Per il Savonarola è fuori discussione che il Cristo, e per di più il «Cristo crocifisso» (*come tale* «trionfante»), stia al centro delle sue considerazioni apologetiche. A lui rinvia tutta la Chiesa che di lui, crocifisso e risorto, vive grazie all'annuncio della Parola e ai sacramenti della fede da essa amministrati. La sua visione dell'uomo e della religiosità umana ci è risultata indubbiamente meno ottimistica di quella del filosofo fiorentino. Con ogni probabilità, proprio i tratti profondamente drammatici della sua teologia tutta centrata sul dramma della croce l'hanno portato a intendere il rapporto del cristianesimo con le altre religioni in termini rigorosamente antitetici e quindi di radicale esclusione reciproca: o il cristianesimo è vero, e allora ogni altra religione è falsa; oppure un'altra religione, che non sia il cristianesimo, è vera, e allora il cristianesimo e tutte le altre, al di fuori di quell'unica, sono false. Questo tipo di approccio determina anche il suo modo di confrontare il cristianesimo con lo stesso giudaismo: la sua polemica con i Giudei è molto più violenta e assai meno articolata e dialogica di quella imbastita dal Ficino.

Ma sarebbe affatto errato concludere da questo che la teologia del Savonarola non presenta alcun tratto «umanistico». Al contrario, potremmo dire che il frate intende reagire polemicamente all'«umanesimo paganeggiante» del suo tempo, contrapponendo ad esso l'umanesimo – secondo lui – «insuperabile» che scaturisce dal trionfo di Cristo. Solo l'uomo che, incontrandosi con la «vita buona» dei cristiani arriva a conoscere il Cristo e decide di «vivere bene» diventa un «vero uomo». Perciò l'uomo non è tale se non

(138) Cf sopra, p. 741.

(139) A questo proposito bisogna riconoscere che anche il Savonarola fu sensibile circa la tematica dell'uomo «microcosmo»: TC I, XIV, 27s.: «[Anima hominis] a quibusdam nexus mundi appellatur, quod per eam suprema imis in naturae ordine copulentur».

nel cristianesimo, il quale soltanto è in grado di rivelare alle creature umane il loro vero ed unico fine offrendo loro parimenti i mezzi per raggiungerlo. L'esposizione del frate non è la pura e semplice riproposizione del pensiero di San Tommaso. Si tratta certo di un'ovvia ripresa di quel pensiero, ma con un'esplicita intenzione polemica "antiumanistica" (nel senso dell'umanesimo paganeggiante), che è al tempo steso assolutamente e volutamente "umanistica", nel senso di un umanesimo cristologicamente fondato.

Il fatto poi che il Savonarola, in linea con la prospettiva teologica del suo ordine, abbia concentrato il suo sguardo sul Cristo redentore non gli ha permesso di recepire tutti quegli stimoli (in particolare: quell'ampio respiro cristologico) che il pensiero della scuola francescana poté indubbiamente offrire allo stesso Ficino o a un Cusano.

c. Ma se con queste considerazioni si è messa a fuoco l'importanza fondamentale di Cristo nelle due apologetiche esaminate, bisogna ora sottolineare come profondamente diversi siano i metodi da esse adottati per pervenire all'identica dimostrazione. Infatti la verità del cristianesimo riposa sulla divinità del suo fondatore: Gesù Cristo. Il problema pertanto si riduce a questa domanda: come si attinge la verità di Cristo?

Com'è ovvio, è in questione la «mediazione» della Chiesa: noi perveniamo alla fede aderendo all'annuncio di fede che la comunità cristiana ci rivolge. La testimonianza dei credenti è la via normale, lo strumento attraverso cui perveniamo alla "cosa stessa" da credere ovvero al contenuto di fede. Tale "contenuto" in definitiva non è nient'altro che Cristo stesso, a noi reso accessibile dalla testimonianza della Chiesa. Qui cade, di passaggio, un'osservazione ugualmente valida per i due autori: *che* il contenuto da credere sia offerto dalla *fede* della Chiesa alla *fede* del reale o potenziale credente, è assolutamente pacifico, al punto che, benché l'apologetica si impegni a trovare i motivi razionali della fede, per entrambi gli autori non diventa mai un problema criticamente posto quello di sapere *in che modo* si articoli e propriamente accada l'atto di fede, tenendo insieme debitamente e criticamente conto anche e proprio dei motivi razionali di credibilità. Siamo ancora lontani dal problema moderno dell'*analysis fidei*, il quale presuppone un clima culturale profondamente mutato.

Invece, in merito al tema della mediazione testimoniale della Chiesa, è possibile osservare come i due autori presi in esame la considerino in modo fondamentalmente diverso.

Per il Ficino tale mediazione è accertabile e risulta affidabile

essenzialmente attraverso vie di tipo *storico-documentario*. La Chiesa interessa molto di più per i documenti che essa ci conserva, ci esibisce e ci rende accessibili, che nemmeno per l'ininterrotta vita cristiana dei suoi appartenenti. In fondo, anche là dove ci si interessa allo stile di vita cristiana degli apostoli e dei discepoli della prima generazione, ciò che importa non è tanto il loro stile peculiare di vita, in sé e per sé considerato, quanto piuttosto quella credibilità che da tale comportamento si può ricavare per giustificare l'assenso di fede da dare agli scritti del Nuovo Testamento e, per questa via, a Gesù Cristo. In questo quadro generale acquista senso anche l'interesse, oltre tutto di tipo "umanistico", di appurare, accanto alle testimonianze esterne reperibili in fonti appartenenti al mondo classico pagano o ad altri ambiti religiosi extra-cristiani, anche l'autenticità e la purezza delle stesse fonti bibliche, a proposito delle quali si è preoccupati di escludere qualsiasi possibilità di inquinamento⁽¹⁴⁰⁾, appoggiandosi per altro su argomentazioni già circolanti. Per onestà – come si è già accennato – bisogna dire che, dato lo sviluppo affatto incipiente delle scienze filologiche, la ricerca e l'esibizione ficiniana (invero piuttosto ingenua e abbastanza tradizionale) delle fonti antiche avrebbe richiesto, da parte del Ficino, un supplemento d'indagine critica.

Al contrario, il Savonarola, pur non negando che sia possibile risalire con un'indagine storica a Cristo stesso e alle pretese avanzate da lui, analizzando le testimonianze della Scrittura e della letteratura extra-biblica⁽¹⁴¹⁾, ritiene che le cose passate si conoscano meno e con più difficoltà delle realtà presenti. Dato che le verità di tipo storico sono molto più facilmente contestabili (così pensa il frate) dell'evidenza con cui ci si impongono i fatti che vediamo e sperimentiamo, la ricerca storico-documentaria relativa alla persona di Cristo, alla sua realtà e al suo operato, deve cedere il passo alla considerazione di ciò che sperimentiamo quotidianamente nella vita della Chiesa⁽¹⁴²⁾. È pertanto chiaro che secondo il frate la via maestra attraverso la quale raggiungiamo Cristo, quale fondamento ultimo della nostra adesione di fede al cristianesimo, è costituita dalla mediazione *vivente* della Chiesa. La buona vita cristiana infatti è il «segno» (Savonarola direbbe piuttosto «l'effetto»)

(140) Cf DCR XXXVI: *Opera*, 74s.

(141) Cf TC I, III, 11-14.

(142) TC II, Prooemium, 47, 10-14: «Et quia praesentia melius quam praeterita cognoscuntur, faciliusque praeteritis quam praesentibus fides abrogari potest, primo rationum fundamenta ponemus in his quae, cum quotidie in Ecclesia a christianis fieri cernantur et ad sensum pateant, negare nemo potest».

per eccellenza, che non accade senza la presenza di Cristo e dunque la lascia trasparire quale suo principio o ambiente entro cui tale vita si dà (Mt 5, 14-16; Gv 13, 35). Troviamo qui il tema perennemente valido della testimonianza della vita cristiana, quale via di accesso alla fede. In questo senso anche il Concilio Vaticano II, sia pure a partire da una concezione misterico-sacramentale della Chiesa assai più articolata di quella del Savonarola e meno esplicitamente apologetica della sua, è ritornato, in diversi contesti, sul valore testimoniale della vita santa dei cristiani.

In ogni caso, comparando su questo punto i nostri due autori, potremmo dire che, se il Ficino, da intellettuale raffinato, potrebbe rischiare di cadere in un sapere meramente libresco (ciò che comunque non rientra nelle sue intenzioni), il frate, da buon predicatore e riformatore, risulta del tutto coerente con la sua immersione totale nella vita della Chiesa.

In linea con l'apologetica tradizionale e in un contesto culturale che non può essere immediatamente assimilato a quello dell'epoca moderna, gli scritti di Ficino e Savonarola da noi esaminati – ovviamente ancor prima che sorgesse il problema della cosiddetta *demonstratio catholica* (contro le confessioni nate dalla Riforma) – portano avanti alcuni tratti contenutistici significativi che confluiranno nelle istanze classiche attorno alle quali prenderanno corpo i trattati apologetici moderni⁽¹⁴³⁾, con la loro tipica preoccupazione di fornire un'approfondita *demonstratio religiosa* (questione dell'esistenza di Dio contro l'ateismo) ed un'altrettanto nutrita *demonstratio christiana* (difesa del "principio di rivelazione" e/o del "positivismo" della rivelazione cristiana contro il deismo, il razionalismo illuministico ecc.)⁽¹⁴⁴⁾.

Per essere più precisi, dalla nostra indagine sono emersi due elementi metodici che, a partire dall'umanesimo fino ai giorni nostri,

(143) Tra l'altro è stato possibile dimostrare che l'opera apologetica di Ugo GROZIO, *De veritate religionis christianae* (1627), oltre che dallo scritto *De la vérité de la religion chrétienne* (1581) di DUPLESSIS-MORNAY, dipende anche dal Ficino. Su queste dipendenze e più in generale sulla diffusione del pensiero rinascimentale italiano vedi: H. HOLSTEIN, *Aux origines de l'apologétique moderne. La vérité de la religion chrétienne de Duplessis-Mornay*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II, Paris, Aubier, 1964, 235-248; CH. B. SCHMITT, *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro* (Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici, Montepulciano 1968), a cura di Giovannangiola Tarugi, Firenze, Olschki, 1970, 211-236.

(144) Per uno sguardo veloce alle tappe principali della storia dell'apologetica e al configurarsi del trattato moderno, si veda: H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentalthologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 8-24.

entreranno irrinunciabilmente e stabilmente a far parte di ogni discorso apologetico: la necessità di appellarsi alle testimonianze storico-documentali, con metodologie di tipo storico-critico che nei secoli si faranno sempre più rigorose, e l'ineludibile riferimento alla costante mediazione vivente della Chiesa.

FRANCO BUZZI

Biblioteca Ambrosiana

Piazza Pio XI, 2 – 20123 Milano

28 marzo 1995