

Due storie della tolleranza nel medioevo

di Philipp Steger

The paper's argument is religious tolerance as exemplified by two medieval Christians: Raimondo Lullo and Nicole Cusano. In a first attempt loaded with consequences, Lullo formalizes and mechanizes logical relations and shows how one could teach and discover an interreligious debate; maybe his *Llibre del gentil e dels tres savis* is the most famous and lucid attempt of the entire Middle Ages of how one could embark upon an interreligious debate. Whereas Raimondo tries hard not to identify his Christian faith with its totalitarian concept of religious unity, Nicole identifies the *cultus verus* of any religion with his image of Christ: Christ is the logos and therefore the essence of logic. All people, therefore, would accept the Christian religion just as they would accept $3 \times 3 = 9$.

PREMESSA

L'argomento della mia ricerca è la tolleranza religiosa o, più esattamente, la pacifica coesistenza, resa possibile dalla tolleranza, fra le tre religioni abramitiche: l'ebraismo, il cristianesimo, l'islam. Queste religioni sono per il momento e per lo più non altro che idee astratte e non omogenee, ma mi occupo della tolleranza tra gruppi religiosi, cioè ebrei, cristiani, musulmani e questi gruppi sono composti da molti individui, che operano le loro scelte all'interno di limiti, ossia di contesti storici e personali. Partendo da questo presupposto non è opportuno dissertare sulla tolleranza religiosa in generale o, se si preferisce, ideale che potrebbe esistere fra le religioni menzionate.

Intendo trattare la tolleranza religiosa come fenomeno problematicizzato da alcune persone. La problematicizzazione della tolleranza religiosa è la risposta ad una situazione concreta, una risposta data da individui pubblici ben definiti e non da un subconscio collettivo non meglio definito. Si potrebbero dunque considerare migliaia di concetti di tolleranza, ma questa impostazione non è corretta, almeno nel contesto storico, del quale parlo io: il medioevo.

Abbreviazioni: BONNER = A. BONNER (ed), *Selected Works of Ramon Llull* (1232-1316), 2 voll., Princeton 1985; LULLO = R. LULLO, *Il libro del gentile e di tre savi*, trad. it., Torino 1986; KUES = N. VON KUES, *Opera omnia*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1932 ss.; SALZINGER = I. SALZINGER (ed), *Raymundi Lulli Opera*, I-VI; IX-X (i volumi VII-VIII non sono mai stati editi), Moguntiae 1721-1742, Frankfurt a.M. 1965 con introduzioni di F. STEGMÜLLER; STEGMÜLLER = F. STEGMÜLLER (ed), *Raimundi Lulli Opera latina*, I-V, Palma de Mallorca 1959-1967; VI-XI, Turnholti 1975-1983; BATLLORI = R. LLULL, *Obres essencials*, a cura di M. BATLLORI, 2 voll., Barcelona 1957-1960.

Esisteva nel medioevo il fenomeno della tolleranza religiosa? Abbiamo tantissime fonti, che parlano di tolleranza più o meno direttamente, i cosiddetti dialoghi o i rapporti su *disputationes*. Dispute tra cristiani ed ebrei ce ne sono state tramandate a centinaia, i contrasti tra ebrei e musulmani si possono contare sulle dita di una mano; di contese tra musulmani e cristiani ne esistono appena; le discussioni tra cristiani e musulmani non contengono, per la loro impronta polemica, neanche un accenno alla tolleranza.

Ma queste dispute religiose – sono veramente un fatto storico, e se sono avvenute, in che forma hanno avuto luogo? Dove? In quale lingua? Tra chi? Per quale motivo? Le risposte degli storici a tali domande sono importanti, ma quali che siano le loro conclusioni, non muta il fatto che esistevano persone, che nel pellegrinaggio della loro vita così disperati e confusi come alcuni di noi brancolavano nel buio orientandosi nella loro tolleranza ed attraverso la loro tolleranza.

Non sono in grado di fornire l'elenco delle molte persone che hanno dato un notevole contributo alla crescita della tolleranza nel medioevo (ne menzionerò alcune, ma solo alcune nelle note), ma partendo da una prospettiva filosofica, cioè frequentando la realtà in maniera concettuale argomentativa, voglio presentare due persone cristiane del medioevo occidentale, che hanno promosso il concetto di tolleranza religiosa: Raimondo Lullo e Nicolò Cusano.

Non pretendo che le loro riflessioni rappresentino il solo modo o il modo migliore per affrontare il pluralismo religioso come era noto allora, ma mi limito a sostenere che essi hanno elaborato modelli importanti ed interessanti. Ciò che è importante e interessante (per me, per noi, per altri) non è per forza il modello migliore. E poi migliore per chi? Non esisteva un principio unico né un criterio ottimo che governasse la cosiddetta tolleranza. Questa considerazione mi sembra applicabile anche alla situazione odierna. La realtà è troppo complessa perché basti un'unica soluzione per agire sanamente in essa. Perciò non possiamo affermare per esempio che Nicolò Cusano o John Locke o il Concilio Vaticano II hanno dato, o meglio, avrebbero dato la soluzione ottimale per affrontare il pluralismo religioso. Ma certamente dobbiamo mettere in rilievo, quale modello di tolleranza religiosa contiene un numero maggiore di assiomi e quale è destinato a portare ad una guerra religiosa; ovviamente possiamo anche formulare e esaminare le riflessioni che non tornano a favore di un modello. Facendo questo mettiamo in luce, almeno un po', le tensioni delle idee, che sono ancora diffuse oggi, quando discutiamo della tolleranza religiosa nel nostro mondo moderno.

Non è vero che una discussione sulla tolleranza religiosa è sempre espressione d'indifferenza religiosa o di neutralità irreligiosa. Vero è, invece, che l'idea della religione si esprime in una infinita varietà di forme. Perché, allora, la varietà e le differenze nelle idee religiose e nei progetti di vita sono un bene da difendere e non un male da estirpare? La necessità di trovare un *modus vivendi* fra le religioni ci offre due sole alternative: tolleranza

o persecuzione, *tertium non datur*; se questo è vero, allora la discordia bellica è una grande sventura del genere umano, e la tolleranza fa diminuire persecuzione e paura. Ma parlando di tolleranza è necessario ribadire che essa è sempre questione di grado e in realtà la tolleranza non è sempre una virtù e l'intolleranza non è sempre un vizio.

Ciò che consideriamo oggi tolleranza religiosa, non è né un fatto reale né una storia inventata; è qualcosa d'ancor più inconsueto, è un'idea, meglio un cumulo di idee intorno a un centro ardente, a una promessa racchiusa in se stessa. Qualche volta vediamo qualcosa che sembra somigliante a tale promessa commovente e diciamo: guarda, questa sì che è una bella immagine di tolleranza. Ma cercando le radici nascoste dell'esempio ci impigliamo tra le idee, dove circola l'aria e si apre lo spazio storico.

I. LA FAVOLA DELLA TOLLERANZA E IL SUO MECCANICISMO ARGOMENTATIVO: RAIMONDO LULLO

«Quando infine alcuni cristiani ebbero abbracciato i dogmi di Platone e mescolato alla loro religione, che staccarono da quella ebraica, un po' di filosofia divennero un pochino più rispettabili, ma sempre divisi in varie sette, senza che mai vi fosse un tempo in cui la Chiesa cristiana fosse veramente unita» (Francois-Marie Arouet, conosciuto più tardi come Voltaire).

1. *Il pesce cristiano nelle sue acque*

Lullo era cristiano; la fede cristiana era il suo personale presupposto psicologico, col quale organizzava, pensando, la sua vita. Però voleva anche filosofare e come filosofo non cita la sua fede, né la Bibbia, né le autorità ecclesiali, come premessa argomentativa. Filosofando usa una terminologia scientifica, esattamente la terminologia greca tradotta nella teologia scolastica d'allora. Ma Lullo non era un professionista, era un dilettante della sapienza, un autodidatta. Tale ruolo di *outsider* gli procurava la distanza dalla filosofia scolastica e lo sguardo per ciò che la pratica richiede. Il «brillante narratore dalla fantasia sbrigliata»¹ diventa uno dei filosofi con le più feconde e rilevanti intuizioni del Medioevo.²

Lullo era convinto: se presupponessimo fedelmente che il nostro apparato fisico-psicologico funzionasse bene, potremmo affermare: È bello il mondo, è ordinato e strutturato in 4 elementi, 7 pianeti e basti ricordare quanto dice a riguardo la *Divina Commedia*. Come Dante, Lullo cercava di mostrare, che il mondo si manifesta come una singolare commedia cristiana. Ciò la ragione umana dimostra – secondo Lullo – all'intelletto umano e l'osservazione lo rende manifesto. Lullo era convinto del suo Dio cristiano,

¹ R. LULLO, *Libro delle bestie*, trad. it., Palermo 1978, p. 20.

² K. FLASCH, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*, Stuttgart 1994, p. 372.

l'amava. Amare un amico è anche volerlo far conoscere a chi non lo conosce: chi assaggia l'acqua del mare comprende bene che è salata; non deve gustare tutto il mare;³ in tal modo si può comprendere il Dio amato. Perciò Raimondo intonava canti d'amore appassionati, folli, commoventi, spesso frondosi.

2. «*Doctor illuminatus*» – il folle

Lullo era un folle, lui stesso lo professa apertamente: «Jo son Ramon lo foll»⁴. Dietro tale confessione c'è più di un artificio. Si lamentava ripetutamente che non lo si prendeva sul serio, che lo si reputava folle.⁵ Occupandosi della sua biografia, c'è da diventare pazzi. Da una parte c'è la sua caotica produzione letteraria; le sue opere si calcolano in numero non inferiore a trecento; dall'altra c'è il fatto che la sua vita suona fantasiosa come una leggenda e in alcuni parti forse è soltanto leggenda.

Alcuni documenti confermano che tanto Lullo quanto Blanca Picany, sua moglie, provenivano da una famiglia di commercianti, che comprava e vendeva merce senza nome: schiavi. Il futuro padre di Lullo, Raimond Amat, partecipò alla spedizione contro i musulmani di Maiorca. Dopo che Giacomo I, *Jaume el Conqueridor*, ebbe conquistato la città dell'isola (odierna Palma) alla fine dell'anno 1229, il padre si trasferì a Ciutat de Mallorca e, a quanto pare, nel 1232 nacque Raimondo Lullo (Ramon Llull). I rapporti della famiglia con la corte spianarono a Lullo la strada che lo portò agli incarichi di fiducia.

Il prologo di *Vita coetanea*, una specie di autobiografia di Lullo, ricorda che verso il 1265, il nostro filosofo, era diventato «senescallus mensae»⁶ di *Jaume II*, successore di Giacomo I al trono dell'isola. Il senescalco sarebbe stato «il primo funzionario di palazzo, al tempo stesso capo del governo e capo dell'esercito regio»⁷. Accanto a questo lavoro abbastanza impegnativo Lullo «era dedito all'arte dei trovatori e a quella di scrivere canzoni e dettati sulle follie di questo mondo»⁸. Ma trentenne poetando una canzone d'amore si «spaventò»⁹ chiedendosi: a che cosa valgono le ricchezze senza l'amore del crocifisso? Levatosi tale visione di dosso, si coricò. Ma nei giorni seguenti, per ben cinque volte, si trovò faccia a faccia con il crocifisso, giungendo così alla certezza che Dio voleva che lui «lasciasse il mondo e si consacrasse totalmente al suo servizio».¹⁰ Lo scopo di questa conversione era – come ricordò Lullo – la conversione degli infedeli. A tal fine si pro-

³ SALZINGER IV, p. 228, n. 7.

⁴ S. GALMÉS, *R. Lullo: Blanquerna*, Barcelona 1957, *capitulum* 79; compilato a quanto pare a Montpellier verso il 1282.

⁵ M.O. IBENASSAR et al. (edd), *Obres de Ramon Llull*, 21 voll., Palma de Mallorca 1906-1950, XIX, p. 222, p. 227, p. 243; STEGMÜLLER II, p. 200.

⁶ BATLLORI I, p. 34 = STEGMÜLLER VIII, p. 272.

⁷ R. LULLO, *Libro dell'Amico e l'Amato*, trad. it., Roma 1991, p. 8.

⁸ BATLLORI, p. 34.

⁹ BATLLORI, p. 34.

¹⁰ BATLLORI, p. 35.

pose tre cose: testimoniare la sua fede fino al martirio, scrivere un libro, il «migliore del mondo»¹¹, in funzione della predicazione e alla fine costruire scuole per la preparazione dei missionari. Esteriormente la sua vita continuò come prima finché, tre mesi dopo la visione mistica, il giorno di san Francesco, «Raimondo toccato dall'esempio di san Francesco»,¹² tutte queste cose, la salute, il successo, i soldi, l'onore, gli affetti familiari, le spazzò via: merita il nome di felicità, dice, solo ciò che non si può mai perdere: il Dio amato. Decise di vendere tutto, eccetto quanto sarebbe stato necessario al mantenimento della moglie e dei due figli Domènec e Maddalena, lasciò il suo lavoro e diventò missionario. Visse osservando i precetti cristiani, predicando vagò per il mondo, frequentando gli infedeli e desiderando, che essi lasciassero i loro errori e glorificassero il suo Dio.

Notizie orribili circolavano nei palazzi reali e vescovili d'allora. 1244: caduta e massacro di Montségur, 215 Catari vennero arsi vivi; quattro anni dopo iniziò la VI crociata e nel 1270 la VII, entrambe rivelatesi una catastrofe, o in termini più moralistici, una vergogna per il *populus cristianus*. Un aneddoto importantissimo delle due crociate, che vorrei ricostruire servendomi di un'argomentazione lulliana, suona come uno scherzo di cattivo gusto.

Ludovico IX, il santo, intraprende nel 1248 una crociata, sulla sua testa sventola la bandiera vittoriosa al vento. Un turco di origine russa, Rukn ed-Din Baibars, gli tende un agguato presso Mansurah, lo prende in ostaggio e ebbro per la vittoria gli dice: «Ti lascio libero solo dietro un riscatto conveniente». Il re francese approfitta prudentemente dell'assenza di un interprete e risponde temerariamente: «Non capisco, Signoria illustrissima, la sua lingua». «Cosa sta dicendo?», brontola Baibars e subito ordina che venga un interprete per intavolare il discorso: «Ti lascio libero solo dietro un riscatto conveniente». Nel frattempo il re ha preparato la seguente risposta: «Solamente ad una condizione, Signoria illustrissima, accetto la Sua proposta. Mi deve rispondere, perché Vostra Signoria crede, che Dio punisca i Cristiani ed i Giudei, non permettendo loro di conquistare Gerusalemme?» Il capo saraceno gli risponde con tale parvenza di ragione: «Dal fatto che tale città è occupata dai Saraceni risulta provato che in essa è onorato il Corano. Ora, ciò dimostra la potenza e la giustizia divine: visto infatti che né il popolo cristiano, né quello ebreo crede nel Corano, Dio li punisce, non permettendo loro di possedere quel luogo (così agognato). Risulta pertanto provato come il Corano sia la parola stessa di Dio. Se così non fosse, ne conseguirebbe infatti che la potenza e la giustizia divine sarebbero in contrasto con la giustizia posseduta dai Cristiani e dagli Ebrei, il che è impossibile».¹³

¹¹ STEGMÜLLER VIII, p. 275: «facturus esset ... unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium».

¹² BATLLORI, p. 37.

¹³ LULLO, p. 214 = BONNER, p. 266.

Il re segue attentamente il discorso del suo collega. Dopo gli chiede aiuto per organizzare il riscatto. Baibars gli concede ogni assistenza possibile ed un paio di anni dopo si attua il patto. Il re rimesso in libertà, prima di tornare a casa, fortifica la città di Akkon e ritorna nel 1254 in Francia. Nella sua terra, almeno negli anni seguenti, non era ancora sicuro in quale maniera avrebbe potuto incontrastabilmente confutare l'argomentazione del saraceno, ma nel 1270, cammin facendo, dimostra cosa avrebbe voluto fare: intraprende la VII crociata e muore dinanzi a Tunisi.

Ritorniamo all'anno 1263. Si svolse a Barcellona nel palazzo reale una famosa disputa pubblica suggerita dal santo Raimondo di Penyafort;¹⁴ venne invitato al dibattito il Rabbi Moises ben Nachman di Gerona, che fu costretto ad accettare l'invito, pur sapendo di essere invisato ai cristiani. Disputare – diciamo provvisoriamente – di argomenti ecumenici era una questione delicata: a Barcellona vivevano, lavoravano e spesso contendevano saraceni, cristiani e giudei;¹⁵ gli ultimi erano i più deboli e proprio con loro i cristiani vollero discutere. Il loro metodo fu semplice, ma geniale: i domenicani, in questo caso l'ex giudeo frate Pablo Cristià, cercarono di fondare le proprie argomentazioni bibliche sulla conoscenza della lingua ebraica e delle sue sacre scritture, il Talmud e la Mischna. Che effetto sortì la sorpresa? Se accettiamo che il Rabbi Moses fosse veramente abile a rispondere «in the public encounter»,¹⁶ allora è molto probabile che dapprima rimase sconcerato, poi esplose in una raffica di citazioni bibliche.¹⁷ Alla fin fine entrambe le parti erano convinte che l'avversario fraintendesse il materiale citato e a casa elaborarono uno scritto apologetico o in termini neutrali, un resoconto della disputa di Barcellona. Rabbi Moses scrisse per i suoi ebrei «a Hebrew narrative»¹⁸ e i domenicani sotto la guida di frate Raymond Martin pubblicarono il libro *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*. In entrambe le opere è caratteristica l'impronta apologetica e la tattica offensiva. Specialmente l'argomentazione missionaria dei cristiani presentava ovviamente dei punti deboli e Lullo ne trovò un altro, osservando che non c'è da meravigliarsi che nessun pagano si converta, se i cristiani stessi non hanno argomentazioni razionali (*rationes necessariae*) per la propria fede.¹⁹

¹⁴ Ca. 1185-1270, generale dei domenicani e il compilatore del *corpus iuris canonici* (valido nella chiesa cristiana fino agli inizi dell'ultimo secolo).

¹⁵ La Spagna del XIII e del XIV secolo costituiva un esempio emblematico di fanatismo e tolleranza religiosa. *L'Atlas de les Illes Balears, geogràfic, econòmic, històric*, Barcelona 1979 contiene «excellent historical maps» (BONNER, p. 4, n. 2) per capire la situazione drammatica della Spagna medievale. Per dare un quadro demografico dell'epoca: dopo la conquista della città di Maiorca ad opera di Giacomo I (1229), degli abitanti dell'isola circa il 30-40% erano saraceni, 50-60% cristiani e 5% giudei (si veda BONNER, p. 9, n. 18; W.A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1995², p. 43, n. 4).

¹⁶ R. CHAZAN, *The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics and Achievements*, in B. LEWIS (ed), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, p. 87.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 77-91; BONNER, p. 95, n. 8.

¹⁸ R. CHAZAN, *The Barcelona Disputation*, p. 77, n. 2.

¹⁹ Sintomatica è la storia che Raimondo racconta almeno sette volte nelle sue opere, per esempio SALZINGER IV, pp. 574-575: un sultano chiede ad un missionario cristiano prove della sua fede, il missionario gli risponde che la fede non può essere provata, ma solo creduta. Allora il sultano replica che

Negli anni 1265-1274 Lullo, «indossato un'abito molto onesto e della stoffa più rozza che trovò»²⁰, frequentò la scuola e «comperato uno schiavo saraceno»²¹ si dedicò allo studio della lingua araba che riuscì ad imparare meglio del latino – un fatto più o meno eccezionale nel medioevo latino.²² All'inizio degli anni Settanta ricevette sul monte Randa l'ispirazione divina sul «modo di comporre il suo famoso libro contro gli errori degli infedeli»;²³ tale frase si riferisce al suo libro *ars inveniendi veritatem*, che viene datato 1274. Tale *ars* vorrebbe essere un'*ars generalis* applicabile in tutte le singole scienze dell'epoca; essa dovrebbe fornire dei procedimenti logici per poter decidere quali concetti di base possono essere messi assieme e quali no; questi concetti di base (per esempio *veritas, potestas, sapientia, voluntas, finis, virtus, maior, minor* ecc.) dovrebbero essere collegati in modo che la loro compatibilità od incompatibilità sia evidente per ognuno. Lullo pensò di poter convincere mediante questo procedimento dotti ebrei e musulmani della verità della trinità cristiana e dell'incarnazione. Per tutta la sua vita migliorò e semplificò la sua *ars*, che possiede più elementi indicando direzioni diverse, e contiene tradizioni scientifiche arabe, giudaiche e cristiane comprese magia e cabala;²⁴ essa formalizza e meccanizza, in un primo tentativo gravido di conseguenze, relazioni logiche.

«Tale tendenza ad una retorica combinatoria matematizzante e ad un linguaggio di concetti diventa attraverso Leibniz, che si interessava di Lullo, uno dei motivi più vivaci del pensiero medievale nel XIX sec. (Frege) e nel presente».²⁵

Nel *Llibre del gentil e dels tres savis* (1274-1276) Lullo usa la sua *ars* per mostrare come si potrebbe insegnare ed apprendere una discussione interreligiosa. È vero che questo libro presenta soltanto una tappa nello sviluppo del pensiero lulliano, ma forse si tratta del più famoso e più chiaro modello dell'intero medioevo di come si potrebbe oggettivare una discussione interreligiosa.

Negli altri cinque libri lulliani, che trattano il dialogo interreligioso,²⁶ spicca l'impronta chiaramente apologetica, spesso presentata in veste pole-

il missionario vuole soltanto annientare la fede islamica senza essere capace di dare giudizi ragionevoli. Non conviene, afferma il saraceno, accettare un *credere pro credere*, ma soltanto un *credere pro vere intelligere*. Si veda W.A. EULER, *Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus Cusanus*, in C. LOHR (ed), *Anstöße zu einem Dialog der Religionen: Thomas von Aquin – Ramon Llull – Nikolaus von Kues*, Freiburg i.Br. 1997, p. 80; E. COLOMER, *Lulls Verhältnis zu den Andersgläubigen: zwischen Dialog und Monolog*, in C. LOHR (ed), *Anstöße zu einem Dialog*, p. 54.

²⁰ BATLLORI, p. 37.

²¹ BATLLORI, p. 37.

²² Filosofi cristiani che scrissero in lingua araba, vengono presentati da G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Roma 1947, pp. 30-32, 109-118, 121-132, 153-156, 160 ss., 228 ss., 233-239, 252 ss.

²³ BATLLORI, pp. 38-39.

²⁴ C. LOHR, *Logica nova*, in K. FLASCH (ed), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, pp. 333-351, specialmente pp. 337-340 e p. 344.

²⁵ K. FLASCH, *Geschichte der Philosophie*, p. 373.

²⁶ *Liber de Sancto Spiritu* (Mallorca 1273-1275); *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani* (probabilmente compilato a Roma 1282-1285). E. COLOMER, *Lulls Verhältnis*, p. 62.

mica, talvolta aggressiva ed irriverente. Dopo il 1282/85²⁷ successe ciò che cagionò morte: Lullo identifica il suo cristianesimo con l'unità religiosa affermando che l'unità cristiana deve essere difesa e moltiplicata con la forza delle armi. Il *cristianus (semiticus et) arabicus*²⁸ non fu più un missionario religioso, ma un politico religioso, un fanatico di Dio, posseduto dalla sua idea di salvare gli infedeli dalle fiamme eterne dell'inferno cristiano «sino a che il popolo degli infedeli si unisse al popolo fedele, e vi fosse un solo ovile e un solo pastore». ²⁹ Lullo, lui stesso si definisce *procurator infidelium*,³⁰ cercò di coniugare due idee divergenti: la missione e la crociata, la croce e la spada.

3. *La favola della tolleranza*

Il *Llibre del gentil e dels tres savis* fu composto per i discepoli del collegio Miramar e contiene l'abc missionario per i *milites cristiani*.³¹ È una specie di allenamento mentale per sviluppare nella testa e nel cuore la visione della tolleranza religiosa come la concepisce Lullo. Ciò che il *doctor illuminatus* voleva indagare era come la tolleranza religiosa sia un atteggiamento ed un'attività argomentativa emozionale. E ciò che voleva mostrare era che la tolleranza religiosa è una cognizione che si può apprendere ed insegnare. Il *Llibre del gentil* può essere qualificato come un manuale per arrivare a tale cognizione; è scritto con un'ebbrezza serena, soave e benevola del tutto straordinaria nel medioevo. Lullo comincia e conclude il manuale per l'azione cristiana con una favola, nella parte centrale dell'opera ordisce un singolare gioco di parole, a volte vertiginoso, spesso ampolloso.

Per spiegare le sue opinioni ed intenzioni Lullo fa allusione a frammenti di esperienze umane, che si basano su un sistema mitologico (sbagli e scom-

data tale opera nell'anno 1288); *Disputatio fidelis et infidelis* (Parigi 1287-1289); *Liber de quinque sapientibus* (Napoli 1294); *Disputatio Raimundi et Homeri Saraceni* (Pisa 1307-1308).

²⁷ Si veda B. ALTLANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raimundus Lullus. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedankens*, in «Historisches Jahrbuch», 48 (1928), p. 609; C. LOHR (ed), *Raimundus Lullus: Die neue Logik (logica nova)*, Hamburg 1985, pp. XVII; E. COLOMER, *Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch*, in B.B. LEWIS (ed), *Religionsgespräche im Mittelalter*, pp. 224-235; E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Ramon Lull. Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen*, Trier 1995, p. 13. Colomer (cfr. *Lulls Verhältnis*, p. 67) interpreta il radicale cambiamento mentale di Lullo verso i noncristiani in tale modo: Si tratta «um nichts anderes als um die Dialektik von Theorie und Praxis, beziehungsweise von Dialog und Monolog. Die Theorie ist reiner Monolog. Man denkt einfach über den Andersgläubigen nach, auch wenn man dafür als Rahmen die Dialogform nimmt. So kann man leicht großzügig und tolerant sein. Das bedeutet: Sobald Lull auf einen wirklichen Gesprächspartner aus Fleisch und Blut trifft, ändert er seine Methode: sein Zwiegespräch wird zu einem Streitgespräch».

²⁸ SALZINGER IV, p. 431, *Disputatio Raymondi cristiani et Hamari saraceni*. Si veda C. LOHR, *Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 31 (1984), pp. 57-88.

²⁹ R. LULLO, *Libro del Natale e il Lamento della filosofia*, a cura di R. OBERTELLO, Firenze 1991, p. 134.

³⁰ SALZINGER IV, p. 377, *Disputatio fidelis et infidelis*.

³¹ E.W. PLATZECK, *Das Leben des seligen Raimund Lull. Die «Vita coetanea» und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten übertragen und eingeleitet von E.W. Platzeck*, Düsseldorf 1964, Dokument 11.

pigli in una foresta, donna Intelligenza, la fontana dell'insegnamento, le 7 virtù divine, le 7 virtù umane, i 7 vizi ecc.). Se vogliamo capire tale favola, dobbiamo comprendere le mitologie incluse. Perciò dobbiamo ricostruire queste «storie». «Però ricostruzione significa per l'autore solamente la concretizzazione di ciò che c'è nelle fonti».³²

Ecco una favola rara, non propriamente fantastica, ma ancora più apprezzabile per la portata del messaggio, raccontata con una capacità enorme di sdrammatizzare il dramma e di poetizzare la colpa e il dolore.

C'era una volta un maestro, dotto in filosofia. Amava la vita, ma prese un giorno a considerare la vecchiaia, la morte e le delizie di questo mondo. Non avendo conoscenza nessuna del Dio di Abramo il pensiero della morte e l'idea che dopo la vita terrestre non vi fosse alcunché, gli causava un orrore tale da non riuscire a trattenersi dal piangere. Per trovare qualche rimedio il pagano decise d'abbandonare il proprio paese e di spingersi in una vasta foresta, inabitata, ma ricca di mille tipi di bestie, d'uccelli e di alberi carichi di frutti, coi quali avrebbe facilmente potuto sostentarsi. Il gentile andava cogliendo fiori e mangiando frutti per vedere se il profumo e la dolcezza loro avrebbero potuto consolarlo; ma più avanzava ed incontrava luoghi ameni, più si intensificavano il dolore e la tristezza, poiché il pensiero della morte e dell'annientamento finale del suo essere continuava a perseguitarlo. Non sapendo cosa fare – neanche il ritorno a casa lo avrebbe aiutato – si inginocchiò ed esclamò verso il cielo: «O meschino! Di quale cruccio e di quale dolore sei divenuto schiavo! Perché mai fosti generato? Perché non si sradicano finalmente dalla tua mente questi gravi pensieri che tanto ti pesano e ti tormentano?». Detto questo avvertì la necessità d'abbandonare quel luogo e vagava come un folle per la foresta.

Mentre il gentile avanzava per un piacevole sentiero, all'uscita d'una città s'incontrarono tre saggi, si salutarono ognuno a suo modo e decisero di passeggiare insieme per tenersi per un poco compagnia e per riposare i loro spiriti affaticati dagli studi. Informandosi della salute e dei desideri altrui e della scienza che insegnavano ai propri discepoli, entrarono anche loro nella foresta e giunsero a una bella radura, in mezzo alla quale v'era una stupenda fontana che bagnava e circondava cinque alberi. Presso la fontana v'era una gentildonna elegante ed avvenente. Loro la salutarono rispettosamente e le chiesero di spiegare il significato di quel posto. La *lady* rispose:

«Io mi chiamo Intelligenza e questi alberi rappresentano Dio, il mondo e l'uomo, sui loro fiori sono appunto scritti le virtù divine ed umane, ma anche i vizi. Con tutto ciò si potrebbe fare un gioco, col quale è possibile consolare gli afflitti, alleviare il dolore a coloro che soffrono e mondare l'anima dall'errore e dal peccato. Tutto il gioco procede da una condizione o norma generale: tale norma ha per intento di far conoscere, amare, temere, servire, onorare ed esaltare il nostro glorioso nome divino».

³² K. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen, I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, 7, München 1984, p. 15.

Detto ciò la donna se ne andò. Uno dei saggi esclamò:

«Quale felicità vi sarebbe se, in virtù di questi alberi, tutti gli uomini aderissero ad un'unica legge e se tutti i popoli si unissero per non costituire che un popolo solo, donando tutti assieme lode e gloria al nostro Signore Iddio! Signori – proseguì il saggio rivolto ai compagni – pensate alle quantità di mali che derivano dalla pluralità delle leggi. Non vi parve utile che si discuta delle rispettive nostre credenze, accordandosi ai significati di questi alberi?».

Appena iniziata la discussione videro il gentile, che pallido e magro com'era a cagione dei gravi pensieri, si precipitò alla fontana e bevve. Poi rivolse il saluto ai tre saggi e loro lo salutarono in nome di Dio:

«Che il glorioso Iddio, che è il padre e Signore di tutto ciò che esiste, che ha creato e rigenerato il mondo e che resusciterà un giorno i buoni ed i malvagi, vi protegga e conforti le vostre sofferenze».

Il gentile, al saluto dei saggi e alla vista del loro atteggiamento strano e dell'atmosfera che li circondava, era profondamente meravigliato. Uno dei tre disse: «Caro amico, possiamo forse consolarvi in alcunché?» Il gentile confidò loro la pena ed il dolore nei quali si trovava e pregò:

«Se voi conoscete il mezzo per donare alla mia anima la certezza di tale Dio e di tale resurrezione vi scongiuro di rivelarmelo. Sappiate infatti che la cagione del dolore nel quale sono immerso, è costituita proprio dal fatto che mi vedo avvicinare alla morte e penso che di là di essa nulla vi sia».

I saggi compresero l'errore in cui era immerso il gentile ed il dolore che a cagione di esso pativa; nei loro cuori entrò la pietà e la carità, ed essi decisero di consolarlo e dimostrargli l'esistenza di colui, nel nome del quale lo avevano salutato. Ognuno procedendo a turno fece ricorso a uno degli alberi e cercò di esporgli delle ragioni vive e necessarie.

Avendo illuminato il loro interlocutore sulla realtà di Dio e della resurrezione e di altre cose, che sarebbero qui troppo lunghe da riportare, il gentile si chiese, come mai avesse potuto così a lungo errare per ignoranza, tenendo chiusi gli occhi della sua anima, e non riconoscendo un tale Signore, onorevole e glorioso. Si sentì profondamente colpevole ed illuminato dalla luce divina chiese perdono a Dio. E tosto s'avvide di come tutta la gente della sua contrada fosse sulla via del fuoco eterno. Si rivolse ai tre chiedendo loro, perché non andassero ad onorare Dio tra coloro che lo disprezzano. «Altresì», disse, «vi prego di volermi adeguatamente insegnare come con l'aiuto di Dio e dei vostri insegnamenti io possa imboccare la via della salvezza, guadagnando ad essa tutta quella gente che è sulla via del fuoco eterno».

I tre gli risposero, ciascuno proponendogli di convertirsi alla propria legge e alla propria fede.

Gentile: «Come, non aderite tutti e tre ad una medesima legge e fede?».

Savi: «No, caro. Uno di noi è giudeo, l'altro cristiano e l'altro saraceno».

Gentile: «Allora ditemi se tutte e tre le vostre leggi sono giuste e, se no, quale di esse è la migliore?».

All'unisono riposero: «Ognuno di noi ritiene che la propria legge sia la migliore e che quelle altrui sono errate e che con esse l'uomo perderebbe la gloria celeste e meriterebbe le fiamme dell'inferno».

Gentile: «A messeri! Quale strano caso è mai questo? Perché ora il mio cuore viene spinto in un'angoscia ancora maggiore di prima?».

Colto da gravi pensieri pregò i tre di voler discutere con lui delle loro rispettive leggi e di voler ciascuno esprimere le migliori ragioni che avrebbe potuto e saputo trovare a sostegno della propria fede. I saggi acconsentirono ad indicargli la via della salvezza, attenendosi sempre agli insegnamenti di donna Intelligenza, in maniera dunque, che ciascuno di loro si sforzasse di suffragare gli articoli della propria fede per mezzo dei fiori di questi alberi.

«E visto – disse uno dei saggi – che non possiamo raggiungere un accordo pel tramite d'una qualche autorità, potremmo infatti cercare d'ottenerlo attraverso delle ragioni dimostrative e necessarie. Chi riuscirà a provare come gli articoli nei quali egli crede meglio concordino coi fiori e colle condizioni dettate dagli alberi, renderà a tutti manifesto di possedere la fede più giusta».

Tutti e quattro acconsentirono a non interrompersi, mentre a turno gli altri avrebbero esposto le proprie ragioni. Il contrasto che diversamente sarebbe potuto sorgere, non avrebbe infatti mancato di generare nei loro cuori il malanimo e l'ostilità. Solo al gentile fu concesso d'interloquire alle ragioni di ciascuno, per poter meglio appurare chi di loro fosse nel vero e chi nell'errore.

Inizì l'Ebreo, proseguì il Cristiano e finì il Saraceno: prima innalzarono una preghiera secondo le loro consuetudini, dopo elencarono gli articoli della propria fede e presero ad illustrarli. Al termine di ogni esposizione tutti e tre asserirono che se il gentile in quel momento ricordava, intendeva e amava Dio più intensamente, significava che la dottrina appena enunciata meglio dimostrava la verità religiosa di quanto avessero fatto le parole degli altri.

Avendo udito le ragioni esposte dai tre, il pagano fece un riassunto e pronunciò una preghiera:

«Temperanza, astinenza, prudenza, speranza ed ogni altra virtù, che cosa fate? Destatevi, poiché i vizi vostri nemici non cessano di vegliare notte e giorno, per distruggere il mondo ed i cuori degli uomini».

e così lodò il mondo e Dio per la gioia dell'immensa felicità, alla quale senza sapere come e solo casualmente era pervenuto. Si accorse che non piangeva più come prima, invece, era sua consuetudine, ma i suoi occhi restarono in lacrime dolci e lui si sentì di consacrare a Dio la sua vita andando di paese in paese, narrando la perfezione divina. I tre si meravigliarono della grande nobiltà della preghiera ed infatti, sentendosi colpevoli, la coscienza

iniziò a rimordere i loro cuori tanto che essi si rammentarono dei loro peccati, nei quali così a lungo avevano perseverato.

Il maestro decise di scegliere in ginocchio ed in loro presenza la legge che gli pareva essere quella vera, ma i saggi presero cordialmente congedo dal gentile. Prima che i sapienti se ne andassero, il pagano chiese loro perché non attendessero affatto di sentire quale delle leggi egli avesse scelto. Essi risposero di non volerlo sapere, affinché ciascuno di loro potesse credere che egli avesse scelto la propria legge, soprattutto perché in tal modo essi avrebbero potuto discutere tra di loro per cercare di comprendere attraverso l'autorità e l'intelligenza quale legge egli avesse scelto.

Dopo aver proferito tali parole i tre ritornarono alla città. Essendo profondamente impressionati dal comportamento del gentile, vennero presi dal desiderio di discutere assieme per vedere chi di loro fosse nella verità e chi nell'errore; stabilirono il luogo e l'ora delle loro discussioni e pure come avrebbero potuto onorarsi e servirsi tramite esse; inoltre decisero che, quando infine si fossero accordati su una stessa fede, essi sarebbero allora andati insieme per il mondo a rendere lode e gloria a Dio. Ciascuno si rallegrò di quella proposta, chiese scusa per ogni irrispettoso detto nei confronti della legge degli altri e prese amabilmente congedo. Ognuno si ritirò e rimase in seguito fedele al patto stabilito.

4. *Il meccanicismo argomentativo*

Io non intendo attribuire i motivi usati da Lullo a certe correnti, e neppure di mettermi nei panni di Lullo. Il primo è compito di filologi dotti: loro si interessano delle cronologie (relative), di collegamenti tematici, mentre si occupano poco dei contenuti nominati; il secondo è del tutto impossibile. Ciò che resta è una descrizione attenta e sintetica della favola.

La storia raccontata riguarda il narratore e l'ascoltatore. Si tratta di una discussione sulla religione vera; questa non sembra un lusso cavilloso, perché si tratta della domanda, quale amato, cioè quale Dio venga venerato in una società. Questa domanda non tocca tutti; sembra che se la pongano solo coloro che sono colpiti da qualcosa o si meravigliano di qualcosa, per esempio un maestro. Lui si trova *by day and by night* «per una selva oscura ché la diritta via era smarrita». ³³ Gli tocca di trovare un posto dolce, profumato, luminoso, una radura. Proprio lì i tre saggi ed il gentile investono la verità religiosa con i loro pensieri, trasformandoli in guardare, udire, odorare, toccare, gustare. La verità religiosa è qualcosa di vivente, che si sviluppa come un albero; i suoi fiori, frutti e foglie sono gli argomenti della verità. Gli argomenti (*rationes*) sono *das Herzstück* della discussione, durante la quale vale la legge comunicativa «give me feedback»: ognuno racconta la sua storia senza essere interrotto ³⁴ esponendo i suoi argomenti, cioè le

³³ D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Firenze 1965, I, pp. 2-3.

³⁴ LULLO, p. 90, p. 205.

proprie ragioni razionali;³⁵ l'uditore deve replicare a quello che ha sentito e colui che ha parlato prima conferma se l'ascoltatore ha riassunto e compreso bene le parole o se è «un uomo senza cuore e orecchi».³⁶ Il «ciecosordo» non comprende che gli «infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes».³⁷

Per Lullo la disputa religiosa rappresenta un'arena mentale, in cui vince la persona che ha gli argomenti migliori, cioè razionalmente più convincenti e più nobili.³⁸ I partecipanti alla discussione partono da ciò che «i laici»,³⁹ cioè «femmine, l'artigiano, il contadino e simili»,⁴⁰ possono comprendere, mettendosi d'accordo sul significato di parole del tutto comuni: esistono cose migliori e peggiori; c'è chi ama e chi patisce; l'uno dice la verità, l'altro la nega; c'è il potente e i suoi sudditi; la saggezza e l'idiozia; il credente e il pagano.⁴¹ Dopo fanno un accenno a ciò che tutti gli ebrei, i cristiani ed i saraceni credono pregando:

«Che il glorioso Iddio, che è il padre e Signore di tutto ciò che esiste, che ha creato e rigenerato il mondo e che resusciterà un giorno i buoni ed i malvagi, vi protegga e conforti le vostre sofferenze».⁴²

È dunque giocoforza che Dio è buono, grande, eterno, potente, sapiente, amante, forte, veritiero e glorioso.⁴³ Applicando la regola logica della commutabilità si può dire: il buono è grande e anche eterno; l'eterno è potente e nello stesso tempo sapiente ecc.

Ma parliamo di Dio! Certo, perciò segue – ribadisce Lullo - con evidenza inoppugnabile, che questi rapporti incrociati⁴⁴ tra le dignità divine devono essere compresi come infiniti nell'essere e nell'agire; se non fosse così, seguirebbe che ci sarebbero più dei o che Dio non è *id quo nihil maius cogitari potest*, il che è impossibile. Poiché le *dignitates Dei* sono assolute ed un'essenza semplice e poiché ciò che è assoluto deve essere fecondo (altrimenti l'assoluto concorderebbe più con un non-essere sterile che coll'essere vivente), Lullo può elaborare la sua famosa dottrina delle correlative. Si tratta,

³⁵ LULLO, p. 89-90 = BONNER, p. 149.

³⁶ LULLO, p. 245 = BONNER, p. 294.

³⁷ STEGMÜLLER IX, p. 221.

³⁸ LULLO, p. 134, p. 202.

³⁹ LULLO, p. 51 = BONNER, p. 110.

⁴⁰ SALZINGER IV, p. 226: «sicut mulieres, faber, rusticus et sic de similibus».

⁴¹ «Si rilegga ad esempio l'eloquente episodio della discussione tra Lullo e 'l'episcopus' maomettano di Bugia (buon conoscitore di filosofia, come Lullo annota), il quale gli chiede di addurre 'una ragione necessaria che provi la verità della legge di Cristo, e la falsità di quella di Maometto' (BATLLORI IX, 37, p. 297 in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, XXXIV; e Lullo, da buon logico, gli risponde: 'Troviamo qualche cosa di comune [qualche verità su cui concordiamo], e poi ti darò una ragione necessaria' (BATLLORI IX, 37, p. 298)»; R. LULLO, *Libro del Natale*, p. 9, n. 4.

⁴² LULLO, p. 58.

⁴³ Lullo nomina questi aggettivi *dignitates* o *principia Dei* e ne conta nella versione finale della sua *ars generalis ultima* (Lyon 1305 - Pisa 1308, STEGMÜLLER XIV) sempre nove.

⁴⁴ Questo concetto è assai simile, ma anche abbastanza differente dai trascendentali di San Tommaso (R. LULLO, *Libro del Natale*, p. 99).

afferma il filosofo, di un *modus loquendi arabicus*,⁴⁵ adatto per spiegare tanto la *fructuositas Dei*, cioè il suo agire (*agens, agibile, actio*), quanto il comprendere umano, che deve

«von vornherein in dieser ihrer dreifachen Gestalt, als die Einheit von Vermögen (also *imaginativum* bzw. *intellectivum*), Objekt (*imaginabile* bzw. *intelligibile*) und Vollzug (*imaginari* bzw. *intelligere*) gedacht werden. Diese Überlegungen Lulls sind u.a. deswegen bedeutend, weil sie das Objekt primär im Zusammenhang mit der gegliederten Selbstentfaltung des Erkenntnisvermögens sehen, also den Anschein seiner autarken extramentalen Existenz abbauen».⁴⁶

Da tutto ciò si vede che la fede non è il criterio per stabilire delle verità religiose; essa crede senza dubitare, la ragione invece esamina.⁴⁷ Nel *liber de convenientia fidei et intellecto in obiecto* il filosofo usa un paragone socio-politico: il padrone di casa sta in rapporto con il servo di casa come l'intendere con il credere.⁴⁸ Il servo non erra, perché deve credere e obbedire senza dubitare, mentre il padrone deve ponderare ed esaminare ciò che è da fare.

Proprio nel *Llibre del gentil errore e nonsense* sono spesso assai malati, ma diventano pericolosi più che mai perché Lullo si occupa di introdurre ordine e logicità. Egli dimostra l'esistenza dell'inferno così come la resurrezione, lo spirito santo così come l'immacolata concezione della vergine. Male ruggito, leone!

Lullo è persuaso che Dio vuole essere compreso ed amato, ma da ciò non si può inferire la necessità di convertire i cosiddetti noncristiani. Perché dunque cristianizzare? «Signori», afferma Lullo, «pensate alla quantità di mali che derivano dalla pluralità delle leggi».⁴⁹ Ma Raimondo, si può obiettare, dalla pluralità delle leggi e dai diversi costumi religiosi non risulta automaticamente un male, per esempio una guerra religiosa. Tale possibile obiezione non sembra valida per Raimondo, quando afferma che se c'è l'unità di fede, cioè se vige «un'unica legge»,⁵⁰ «una stessa maniera d'amare Dio e d'onorarlo»,⁵¹ allora spariscono le tensioni e gli antagonismi religiosi; le differenze ed opposizioni di fede e di costumi vengono quindi identificati

⁴⁵ SALZINGER III, p. 160, p. 450. Nella *Vita* p. 26 questa dottrina correlativa viene spiegata in tal modo: «Actus vero bonitatis dico bonificativum, bonificabile, bonificare, actus magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare; et sic de aliis omnibus divinis dignitatibus supradictis et consimilibus». Si veda anche C. LOHR (ed), *Anstöße zu einem Dialog*, p. 42, e BONNER, p. 35, n. 128. Alla domanda, se i tre momenti differiscono realmente tra loro o soltanto secondo il nostro modo di comprendere, Lullo risponde che «differunt realiter relative» postulando «una forma di distinzione che non proceda per opposizione, ma per il suo essere verso l'altro piuttosto che per il suo essere diverso dall'altro»; R. LULLO, *Libro del Natale*, p. 119.

⁴⁶ K. FLASCH, *Geschichte der Philosophie*, p. 373.

⁴⁷ M.O. IBENASSAR et al. (edd), *Obres de Ramon Llull, IV: Libre de contemplació en Déu*, pp. 323-324; STEGMÜLLER VII, p. 9: «intelligere est ... infallibilis, dum est practicus».

⁴⁸ SALZINGER IV, p. 574.

⁴⁹ LULLO, p. 57 = BONNER, p. 116.

⁵⁰ LULLO, p. 57.

⁵¹ LULLO, p. 253 = BONNER, p. 301.

con la falsità, cioè con «l'errore»,⁵² che come tale dev'essere «distrutto».⁵³ La spinta ad «amare Dio ed il proprio prossimo»⁵⁴ è un atto di carità,⁵⁵ il quale si potrebbe realizzare soltanto nell'aspirazione all'unità:

«Noi potremmo allora amarci ed aiutarci l'un l'altro, poiché non vi sarebbero più tra di noi differenze ed opposizioni alcune di fedi e di costumi».⁵⁶

Allora l'unità e la standardizzazione religiosa ha più valore della diversità religiosa e vale di più che il singolo uomo? Eccome se vale di più! Se vi fosse un solo ovile e un solo pastore, sarebbe come se esistesse una singola pecora!⁵⁷ Ma ne esistono un ammasso! Oh speranza, «cara amica»,⁵⁸ tanti lupi si nascondono sotto la pelle dell'agnello e tanti uomini vanno verso le fiamme eterne a cagione di partecipare a un errore religioso.⁵⁹

L'argomentazione lulliana ha passi apparentemente persuasivi, in realtà è capziosa e infondata, perché il concetto unità-diversità da Lullo usato si basa ovviamente su un errore grossolano, cioè si evince dal suo modello totalitario dell'unità: l'unità cristiana viene interpretata in modo così assoluto che ogni differenza religiosa viene annullata e perde ogni diritto di esistenza; perciò la diversità religiosa appare soltanto come spazzatura, come un qualcosa di superabile. Nel *Llibre del gentil* Lullo si adopera per non identificare la sua fede cristiana con il suo concetto totalitario dell'unità religiosa. Ognuno dei partecipanti resta fedele alla propria coscienza, nessuno viene condannato o peggio «sterminat[o] dalla Giustizia [divina]»;⁶⁰ perciò nessuno risulta vincitore. Gli articoli di fede vengono interpretati come ipotesi le cui antitesi sono logicamente impossibili.

Si parte da una proposizione (P) che è da dimostrare, per esempio: la virtù della fortezza «che appartiene all'umiltà vince e sormonta la forza che appartiene al vizio dell'orgoglio».⁶¹ Per dimostrare tale proposizione P, supponi il contrario di P (= nonP), così seguirebbe infatti che la virtù della fortezza non concorderebbe affatto con l'essere, né il vizio col non-essere, il che è palesemente impossibile. «Per via di tale impossibilità è provato come la fortezza, che, assieme all'umiltà, è presente nell'animo degli Ebrei vinca e sovrasti la forza che è presente assieme all'orgoglio, nell'animo dei

⁵² LULLO, p. 253.

⁵³ LULLO, p. 254 = BONNER, p. 302.

⁵⁴ LULLO, p. 248 = BONNER, p. 296.

⁵⁵ BONNER, p. 129, n. 19.

⁵⁶ LULLO, p. 253 = BONNER, p. 301.

⁵⁷ Lullo cita volentieri Gv 10,16 ed anche la dottrina canonistica del XIII e del XIV secolo giunse ad affermare che «Deus fecit unum ovilem et unum pastorem, ut habetur in evangelio; et sic infideles, velint nolint, sunt de illo ovili»; Panormitanus alias Nikolaus de Tudeschis (1386-1445), citato in M. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della religiosa. Nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico-dogmatico*, Milano 1960, p. 147.

⁵⁸ LULLO, p. 247 = BONNER, p. 295.

⁵⁹ LULLO, p. 246 = BONNER, p. 295; LULLO, p. 248 = BONNER, p. 298, LULLO, p. 87 = BONNER, p. 148; LULLO, p. 254 = BONNER, p. 302, LULLO, p. 255 = BONNER, p. 304; STEGMÜLLER I, p. 177.

⁶⁰ R. LULLO, *Libro del Natale*, p. 102.

⁶¹ LULLO, p. 114 = SALZINGER II, p. 52.

Cristiani e dei Saraceni». ⁶² Dunque, conclude Lullo, deve essere vero P. La forza logica di tale dimostrazione indiretta è soltanto meno stringente della prova diretta, in quanto si presuppone che *tertium non datur*, cioè il principio logico della stabilità: $\text{nonnonP} = \text{P}$.

Che cosa segue a una disputa interreligiosa?

Il monoteista ebreo, cristiano, saraceno «ritiene che la propria legge sia la migliore; onde l'uno riprende l'altro della sua credenza»; ⁶³ tuttavia sentono tutti tre il desiderio di «discutere assieme per vedere chi di noi sia nella verità e chi nell'errore». ⁶⁴ Il desiderio di vivere nella verità significa anche fare «tutto ciò che è in nostro potere per esaltare tra di noi il glorioso nome divino»: ⁶⁵

«Noi, però, non prepariamo affatto adeguatamente noi stessi a ricevere la virtù e la benedizione di Dio, per essere i Suoi vigilanti, servitori e lodatori, animati costantemente dal coraggio necessario a sopportare qualunque pena pur di esaltare il Suo nome glorioso. Ed è appunto per questo che Dio non ci concede il potere di distruggere l'errore di tutti quegli uomini che seguono il cammino dell'eterna dannazione, credendo d'essere sulla via della salvezza». ⁶⁶

Ecco alcuni degli aspetti più rilevanti che sollecitavano il pensiero lulliano. Quasi tutti il poligrafo geniale li padroneggiava e quasi tutti gli premevano. Ma è anche vero che il megalomane, ⁶⁷ il *vir phantasticus* ⁶⁸ era ossessionato dalla sua utopia, dalla sua crociata non semplicemente speculativa.

II. NICOLÒ CUSANO: GUERRA E PACE

«Quando l'ingiusto perseguita il giusto, Yahweh è dalla parte del giusto. Quando il giusto perseguita il giusto, Yahweh è dalla parte del giusto. Quando l'ingiusto perseguita l'ingiusto, Yahweh è dalla parte dell'ingiusto. Quando il giusto perseguita l'ingiusto, Yahweh è dalla parte dell'ingiusto». (Una parabola talmudica).

1. *La pluralità delle religioni e la minaccia delle chiese*

Chi entra nel duomo di Siena vede sul pavimento vicino all'entrata un intarsio marmoreo: Hermes Trismegistus consegna a Mosé e Platone l'apocalisse originaria. ⁶⁹ Questa immagine si nutre di una tradizione del

⁶² LULLO, p. 114.

⁶³ LULLO, p. 88 = BONNER, p. 149.

⁶⁴ LULLO, p. 253.

⁶⁵ LULLO, p. 254.

⁶⁶ LULLO, p. 254.

⁶⁷ M. de Gandillac ribadisce che il «*doctor fantasticus* era quelcom megalòman» (citato in C. LOHR [ed], *Raimondus Lullus*, p. XII, n. 8).

⁶⁸ STEGMÜLLER XVI, pp. 1-30 *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*; STEGMÜLLER II, p. 200; C. LOHR (ed), *Raimondus Lullus*, n. 25.

⁶⁹ J. HOLTHAUSEN (ed), *Corpus Hermeticum*, 2 voll., Stuttgart 1970.

medioevo ed esprime la convinzione che l'intera storia dell'umanità si basa su un'unica, originaria e permanente sapienza. Quale sapienza? Che Dio avrebbe virtù e maestà (*virtutem maiestatemque*),⁷⁰ che Dio sarebbe l'universalità (*universitas rerum*)⁷¹ e che l'uomo sarebbe un secondo Dio (*secundus deus*).⁷²

Cusano era convinto: tra Torah, Evangelio, Corano e l'antica filosofia greca esisterebbe una *concordantia*; Mosé e Platone, Gesù e Proclo, Hermes Trismegistus e Dionisio Areopagita insegnerebbero la stessa verità. Su questo punto non vorremmo disputare con Cusano;⁷³ né prendiamo atto ed ascoltiamo la sua prima predica destinata ad essere pubblicata.

Egli la tiene il giorno di Natale dell'anno 1428 o 1430 innanzi al *Kurfürsten* di Trier. Cusano, il giurista, non è ancora ordinato sacerdote; l'argomento da egli scelto è: *In principio erat verbum*. Il nome di Dio, dice Cusano, è ineffabile, ma gli uomini hanno tentato in molteplici locuzioni di pronunciare l'ineffabile e l'inconoscibile (*ineffabile et incognitum*).⁷⁴

Cusano nomina singolarmente i diversi nomi di Dio elencando come suona in ebraico e in greco, in tartaro, in tedesco e in slavo, in latino, in turco, in caldeo e in indiano la parola per Dio. Di qui il corollario: gli svariati popoli hanno diversamente denominato Dio secondo i diversi suoi attributi, egli, che egli stesso è uno, uno che è tutto in tutto.⁷⁵

Il quasi ventinovenne mostra qui di avere già una comprensione della diversità dei popoli e delle religioni, ma mostra anche di avere una consapevolezza della minaccia delle chiese cristiane: chi agisce contro il culto unitario e la fede unitaria, deve essere sterminato con il fuoco e la spada:⁷⁶ gli eretici come i superstiziosi; gli ultimi non meritano l'istruzione, ma la pena capitale.⁷⁷

Nessuna traccia di uno spirito ecumenico. Cusano sa benissimo che cosa per esempio si dovrebbero aspettare nell'aldilà gli ussiti: l'inferno. «Non vitam, sed mortis iudicium exspectatis».⁷⁸

Perché Cusano può dirlo? È informato del percorso dell'umanità: l'umanità proviene dalla bontà, però ciò è un'utopia, o come Cusano predica nel 1453, *cultus verus*.⁷⁹ Poiché il fatto è che lo stato effettivo dell'umanità non è buono. Da questo i pensatori antichi deducono una caduta dell'umanità;

⁷⁰ *Sermo* 1, in KUES XVI, p. 10, n. 11, nn. 39-42.

⁷¹ J. HOPKINS, *Nichola of Cusa's Debate with John Wenck*, Minneapolis 1988³, p. 102, n. 24, nn. 21-25.

⁷² *De berillo*, in KUES XI, p. 9, n. 7.

⁷³ H.G. SENER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Münster 1971.

⁷⁴ *Sermo* 1, in KUES XVI, p. 4, n. 3, n. 6.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 6, n. 5, nn. 1-13.

⁷⁶ *Sermo* 4, in KUES XVI, pp. 62 ss., n. 16, nn. 13-17: «error est igne et ferro exstirpandus».

⁷⁷ *Sermo* 2, in KUES XVI, p. 29, n. 13, nn. 1-35.

⁷⁸ I.F. STAPULENSIS, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, II, Frankfurt a.M. 1962, 2 fol. 5r; H. HALLAUER, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten*, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, IX, Mainz - Trier 1971, pp. 53-56.

⁷⁹ *Sermo* 126, in KUES XVIII, p. 22, n. 7, nn. 1-5.

gli antichi hanno già visto che gli uomini sono inclini al male (*pronitas ad malum*), riconoscevano il fallo.⁸⁰

Come hanno reagito gli uomini alla loro *pronitas ad malum*? Gli uni si basavano sull'astrologia, gli altri sui profeti, i romani avevano le nove sibille, *venerandae mulieres*.⁸¹ Egli, Cusano, viceversa crede in questo: Dio stesso si sarà coniugato con la natura commune a tutti gli uomini, affinché il punto di partenza buono dell'umanità verrà ricostruito ed ogni singolo uomo giungerà alla meta dei suoi sogni.⁸² Questo lo credono anche «Indi, Machmetani, Nestoriani, Armeni, Jacobini, Graeci, Christiani occidentales, ut sumus nos»; esisterebbe un'unica eccezione, gli ebrei. Loro crederebbero che il messia debba ancora venire.⁸³

Cusano, il cristiano, nella sua predica vede tutti gli uomini quali «*animae naturaliter cristianae*» eccetto gli ebrei, verso i quali nutre le maggiori riserve.

Gli ebrei

«Non ci sono numerosi argomenti – dopo l'indulgenza –, i quali tanto numerosamente sono documentati negli Acta Cusana quanto gli oneri limitativi a carico degli ebrei».⁸⁴ Cusano li tratta in modo rigoroso e conseguentemente scortese. Quale legato del papa (gennaio 1451 - marzo 1452) giustificò le sue ordinanze nei confronti degli ebrei (per esempio devono essere riconoscibili da lontano tramite un cerchio giallo sugli indumenti; gli vietò il prestito dietro interessi) richiamando le leggi canoniche. A partire dal IV concilio laterano (1215) Roma prescrisse tali ordinanze. Furono consiglieri e rè che controdissero Cusano in questo punto, anche episcopi ed infine il papa stesso non sposarono la tesi di Nicolò. Ciononostante l'uomo di Cusa, il quale «difende come verità quella che è invece una abitudine invertebrata»,⁸⁵ ripete e proclama ordinanze nei confronti «della pericolosissima vita degli ebrei e della loro ingordigia avida di denaro».⁸⁶ Il fatto è delicato ed importante, richiede grande esattezza. Rinvio ai molteplici documenti formulati con rigore burocratico, pubblicati nell'*Acta Cusana*.⁸⁷

Nicolò pensa di conoscere i *perversi Judaei*.⁸⁸ Egli stesso – predica – avrebbe discusso con saggi ebraici ed avrebbe notato, che si lascierebbero sì

⁸⁰ *Sermo 2*, in KUES XVI, pp. 22 ss., n. 5, nn. 1-17.

⁸¹ *Ibidem*, p. 23, n. 5, n. 28.

⁸² *Ibidem*, p. 23, n. 5, nn. 14-17: «Ut ergo omnis creatura ad summum gradum exaltetur, uniet aliquando se ipse Deus creaturae communi, scilicet humanae naturae, ut recreetur, et sic homo ad finem perducatur».

⁸³ *Ibidem*, pp. 25 ss., n. 8, nn. 4-16; *De Pace Fidei*, in KUES VII, p. 42, pp. 12-18.

⁸⁴ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a.M. 1998, p. 350.

⁸⁵ *De Pace Fidei*, in KUES VII, pp. 5-6.

⁸⁶ E. MEUTHEN - H. HALLAUER (edd), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, I, 3a, Hamburg 1976, p. 1017, Nr. 1525: «periculosissimam vitam et usurarum voraginem».

⁸⁷ *Ibidem*, Nr. 1021, Nr. 1168, Nr. 1181, 1251, 1306, 1525, 1765 et al.

⁸⁸ *Cribratio Alchorani*, in KUES VIII, p. 24, n. 23, n. 11.

condurre all'insegnamento cristiano della trinità, però non a quello dell'incarnazione di Dio. Né il buon senso con le sue ragioni logiche, né le profezie delle scritture sante vorrebbero riconoscere.⁸⁹

Per Cusano l'incarnazione di Dio è una presunzione fattuale. Ogni cultura possiede simili *presuppositiones*, le quali determinano certe parti della vita sociale. L'incarnazione del Dio è una tale presupposizione, come pure la confermata fede nella crescita economica o la convinzione incrollabile che il proprio apparato psichico funziona regolarmente. In un primo momento e per lo più non vediamo tali certezze di fede così come non vediamo il pezzo di terra sotto i nostri piedi, sul quale stiamo e che ci sorregge. Cusano chiarisce l'atto dell'incarnazione tra altro con le ragioni standard della polemica cristiana:

«Sono più che sufficienti le testimonianze, offerte nel loro sangue dagli arabi, dai cristiani e da tutti gli altri [martiri], ad attestare che Egli è venuto conformemente alle parole dei profeti e alle opere straordinarie, più che umane, che egli compì quando era nel mondo».⁹⁰

Queste prove fattuali estratte da profezie e miracoli assumono in *De Pace Fidei* un'importanza secondaria, viceversa nella predica sono adeguate per la propaganda antiebraica. Gli ebrei sarebbero induriti⁹¹ e di una cecità satanica.⁹² In un punto solo Cusano trova parole di stima per gli ebrei: prendono sul serio l'idea che Dio sia ineffabile;⁹³ in quanto se adorassero un Dio infinitamente ignoto, sarebbero irrisi dai pagani. In fondo avrebbero ragione, in quanto il concetto divino ebraico dell'indeterminatezza pura (*complicatio*) è superiore al concetto divino pagano risultante della relazione della divinità relativa alle cose visibili ed umane (*explicatio*).

I musulmani

Anche con i turchi avrebbe discusso il cardinale, facendo un'esperienza simile a quella della discussione con gli ebrei: lì si potrebbe condurre alla comprensione che la trinità sarebbe la somma forma intellettualmente indispensabile del monoteismo puro, viceversa l'incarnazione sarebbe stata da sempre un protagonista problematico e lo rimarrà nel dialogo fra le religioni.

Contrariamente agli arabi, gli ebrei non sarebbero così numerosi, resisterebbero ai tentativi di conversione al cristianesimo, ma la loro *resistentia* non metterebbe in pericolo l'ordine politico del mondo come lo mette l'espansione dell'islam con le armi.⁹⁴ Regolare la vita terrestre a mezz della religione

⁸⁹ *Sermo* 1, in KUES XVI, p. 8, n. 7, nn. 27-31.

⁹⁰ *De Pace Fidei*, in KUES VII, p. 42, nn. 12-18.

⁹¹ *Sermo* 1, in KUES XVI, p. 8, n. 7, n. 30.

⁹² *De docta ignorantia*, III, 8, p. 144, nn. 2-20: «diabolica caecitate detenti».

⁹³ *Ibidem*, I, 26, p. 54, n. 19; I, 25.

⁹⁴ *De Pace Fidei*, in KUES VII, p. 39, nn. 13-15.

islamica sarebbe assurdo in quanto essa così come il suo fondatore⁹⁵ non avrebbe nient'altro in mente che i piaceri sensuali⁹⁶ e ripeterebbe solamente l'errore di Nestorio: in Gesù Cristo sarebbe presente un momento umano ed uno divino, connessi fra loro da una semplice relazione morale.⁹⁷

Cusano ripete volentieri la più malvagia delle classiche eccezioni cristiane contro gli ebrei: vollero impedire a Maometto di diventare un cristiano perfetto; sarebbero stati loro che avrebbero insegnato a Maometto la polemica contro Gesù,⁹⁸ in breve, i musulmani sarebbero stati truffati dai furbi, perversi e vilipendiosi ebrei.⁹⁹

«Dal punto di vista psicologico sociale tale mossa dei polemici medievali ... è meritevole di riflessione: lottano contro il nemico lontano in modo che anche l'avversario vicino riceva un colpo. Ne deriva pure qualcosa per l'uso domestico occidentale: gli ebrei sono corresponsabili della malvagità dei turchi».¹⁰⁰

L'aspetto più insopportabile della religione musulmana sarebbe la sua contraddittorietà, in quanto Maometto stesso testimonia che la legge di Cristo sarebbe la più perfetta, e se Maometto se ne fosse distaccato, allora ciò sarebbe avvenuto o per ignoranza o per intenzione perversa (*perversitas intentionis*). Maometto avrebbe avuto una volontà malvagia, altrimenti il suo disconoscimento di Cristo non si potrebbe spiegare; non avrebbe cercato Dio, ma la propria gloria.¹⁰¹ Sarebbe una blasfemia volere imputare il corano a Dio, in quanto conterrebbe troppe ingiustizie, menzogne, contraddizioni e scelleratezze.¹⁰² Il Corano deriverebbe solamente da Satana, il Dio di questo mondo.¹⁰³

Questi ed altri pregiudizi di Cusano gli impediscono di rispettare il Corano quale testimonianza di un'altra religione e di studiarlo. Egli, dice Cusano, avrebbe compilato per zelo religioso il suo scritto *Cribratio Alchorani*; con esso vorrebbe dimostrare come potrebbe essere eliminata, ragionando, l'eresia di Maometto¹⁰⁴ e dimostrata la verità del vangelo e la fallacia del Corano.¹⁰⁵ Il ragionamento quale metodo si propone al cardinale in quanto si può trovare molto nel Corano, che potrebbe servire ai cristiani (*quae*

⁹⁵ *Cribratio Alchorani*, in KUES VIII, p. 40, n. 44, nn. 11-12: «Mahometus vir muliebris, lubricus, totus huius mundi et sensibilibus amator».

⁹⁶ *De docta ignorantia*, III, 8, p. 144, nn. 2-16: «non aliud quam voluptatis desideria implere promittit».

⁹⁷ *Cribratio Alchorani*, in KUES VIII, *Prologus* 2. Sull'origine di questa storia si veda KUES VIII 200f, *adn.* 22.

⁹⁸ *Cribratio Alchorani*, in KUES VIII, p. 31, n. 31, nn. 1-2.

⁹⁹ *Ibidem*, *Prologus* 2, pp. 11-12. Papa Pio II ha scritto veramente nel 1461 al sultano Maometto II cose simili ammonendolo di convertirsi all'evangelo. Si veda A.R. BACA (ed), *Pius II: Epistola ad Mahometem*, New York 1990; cfr. L. HAGEMANN, in KUES VIII, p. 195.

¹⁰⁰ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, p. 545.

¹⁰¹ *Cribratio Alchorani*, pp. 10-11, nn. 8 e 9; pp. 174-175, n. 22.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 22-23, n. 22.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 23, n. 23, nn. 1-2.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 3, n. 1, nn. 4-10.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 7, nn. 4, 9: «ut etiam ex Alchorano evangelium verum ostenderem»; si veda *Prologus* 1, p. 10, nn. 1-5.

serviunt nobis); ciò che contraddice il Vangelo, dovrebbe essere interpretato a mezzo di ciò che sarebbe compatibile con il cristianesimo.¹⁰⁶ Partendo da questi pregiudizi è veramente dubbio in che cosa potrebbe consistere il contributo di Cusano alla tolleranza.

Lo shock

Arrivando a Bressanone il 28 giugno 1453 dopo un soggiorno a Roma, il cardinale apprende la scioccante notizia: Costantinopoli è stata conquistata. Il suo amico, il consigliere papale Enea Silvio Piccolomini gli l'ha inviata dalla corte imperiale a Graz (Austria). Il giorno successivo l'arcivescovado di Bressanone celebra la ricorrenza di S. Pietro e Paolo. Cusano predica nel suo duomo, *sermo 126*. In parole chiare e scelte affronta innanzi ai fedeli il tema della parità tra pagani ed ebrei: gli ebrei adorano Dio come assolto da tutto il conoscibile («*absolutum ab omni quod concipi potest*»); i pagani irridono gli ebrei perché adorano qualcosa che non conoscerebbero, mentre i pagani adorano Dio in quanto lo incontrano in modo evidente («*ut contracte relucet in rebus*»); gli ebrei schernirebbero i pagani perché adorerebbero qualcosa che sarebbe transitorio. Poi arriva Gesù. Egli dovrebbe mediare tra i due, poiché unisce e giustifica in sé l'essere ultimo, adorato dagli ebrei, e la divinizzata natura sensuale adorata dai pagani. Per questo motivo Cristo dovrebbe essere adorato dagli ebrei e dai pagani («*Christus coli debet tam per Judeos quam gentiles*»).

Da queste constatazioni il sacerdote però non desume il semplice riconoscimento della religione ebraica e pagana. Procedo diversamente. Parla soltanto degli ebrei e dice: il vero culto (*cultus verus*) degli ebrei sarebbe la congiunzione della natura mortale con la natura immortale di Dio. Allora l'ebreo crede, *volens nolens*, in Cristo. «Cristo, infatti, non è nient'altro che la congiunzione del nostro essere col Dio immortale. Perciò la fede ebraica implica sempre Cristo».¹⁰⁷

Dopo la predica dovrebbe aver capito l'ideale e fedele ascoltatore quanto segue: pagani e ebrei si contrappongono sullo stesso livello come la tesi con la sua antitesi. Entrambi richiedono colui che da loro fondamento: la sintesi chiamata Cristo. Lui giustificherebbe il *cultus verus*, non quello realmente esistente.

2. «*De Pace Fidei*»: un dramma argomentativo in 19 scene

Per lo scrittore Cusano inizia il periodo più fertile, l'autunno 1453. Sotto la deprimente impressione della conquista di Costantinopoli Nicolò intraprende il suo lavoro con *De Pace Fidei* e lo conclude ai primi, a più tardi alla metà di settembre; contemporaneamente scrive *De mathematicis com-*

¹⁰⁶ *Epistola ad Ioannem de Segobia II*, in KUES VII, p. 99, nn. 22-25.

¹⁰⁷ *Sermo 126*, in KUES XVIII, p. 23, n. 7, nn. 43-48.

plementis e termina il primo libro a settembre, il secondo libro solamente il 24 novembre 1454; *De complementis theologis* lo incomincia e lo conclude nel mese di settembre 1453; dopo l'8 novembre 1453 manda il libro appena terminato *De visione Dei* a suoi amici, i monaci di Tegernsee (Bavaria).

Stiamo a distanza silenziosa sulle spalle del gigante e riusciamo sicuramente a scorgere il passato con maggiore chiarezza di quanto faccia egli stesso. Nicolò ebbe un che di geniale, di originale, di incomprensibile, però anche qualcosa di testardo. Prendiamo come esempio *De Pace Fidei*. Questo è un singolare dialogo filosofico e pedagogico, un contributo importante all'etica politica nella prima età moderna. Nicolò cerca in modo simpatico di considerare dall'esterno le idee base del cristianesimo e mette in scena un teatro celeste: entra in dialogo sulla religione con diciassette rappresentanti di diversi popoli. La meta argomentativa prefissata consiste in ciò: terminare la guerra tra le religioni, sostituire la guerra con argomenti razionali, fondare una comprensibile e durevole *concordantia*. La questione che qui ci incuriosisce suona: come dovrebbe essere raggiunta questa *concordantia* (termine che non oso tradurre)?

In questo contesto Nicolò invoca un'esperienza: ha una *visio*,¹⁰⁸ una visione, è entusiasta, eccitato, perso nell'ebbrezza (*raptus*).¹⁰⁹ È necessario riunire pochi uomini saggi, appartenenti a diverse religioni. Questi dotti non devono costruire né una nuova religione, né un esperanto della fede; non devono eliminare la colorata moltitudine della religione, ma è decisivo che interpretino questa moltitudine come esplicazione (*explicatio*) della religiosità dei popoli, poiché, in verità, tutti adorano l'eterno, incomprensibile (*incomprehensibilis*) tu. I dotti interpretano, allora, i molti dei del mondo e l'unità delle religioni. In questo sembrano entrare in competizione (*aemulatio*) gli dei stessi. Chi farà la gara? Dovrebbe vincere la religione che abbia le migliori, perché più razionali ragioni dalla sua parte e che provi con fatti la propria fede.

Scena 1: il pubblico si raduna in un luogo di pace¹¹⁰

Compare un uomo, si chiama Nicolò. I massacri orribili, i saccheggi e le violenze nella conquista di Costantinopoli lo impressionano. Egli stesso ha conosciuto la città in tempi di pace, nel 1437-1438 quale membro di una delegazione papale per preparare il concilio unionistico di Firenze. Perché non ci può essere pace in quel luogo? Nicolò medita e si aiuta con un artificio letterario: usa la metafora della visione e ha una *visio*. Ciò che lì accade, è cosa desiderabile o che dovrebbe esserla, non quello che realmente è successo. Pertanto non potrà comunicarci l'esperienza quotidiana il significato di questa *visio*, dobbiamo conoscerla «a priori», precedentemente

¹⁰⁸ *De Pace Fidei*, in KUES VII, p. 3, n. 9; p. 4, n. 5.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 4, n. 8; p. 10, n. 10.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 3, nn. 1-7, n. 19.

alla nostra esperienza, dobbiamo essere «rapit[i] in una altissima regione intellettuale».¹¹¹ In *De Pace Fidei* tale *visio* significa anche il non essere intrappolato nelle cose terrestri, il guardar fuori dal guazzabuglio quotidiano; il rapito prende distanza dall'ottica usuale e occupa, in termini giuridici, una posizione imparziale, cioè ragionevole. Nel «cielo della ragione»¹¹² Dio stesso, il giudice, presiede il «concilio celeste».¹¹³ La disputa religiosa viene disposta come un procedimento di mediazione.

Un principe celeste, rappresentante di questi molti messaggeri tra terra e cielo, pronuncia a questo punto del racconto un'accusa redatta con gran cura, che contiene riflessioni che trascendono di molto l'orizzonte medievale.

In questa sede, invece di voler fondare queste riflessioni imploranti su basi filosofiche troppo solide, vorrei invitare a prendersi per una volta la libertà di assumerle in qualità di ipotesi di partenza e di considerare quindi, alla luce di queste riflessioni, lo sforzo e la fatica dell'uomo.

Le guerre di religione, fracassacervelli e tagliagole, esigono una sobria riconsiderazione: cos'è mai l'uomo?

Profondo è il pozzo del passato! Per quanto indietro noi possiamo anche risalire nella memoria, il nostro sguardo si perde nell'irrimediabilmente perduta oscurità dell'infanzia. Le origini umani si rivelano come insondabili, «circondate dall'ombra».¹¹⁴

L'uomo può, attonito, ammirare ciò che egli con tutti i suoi sensi percepisce. Questa sensibilità umana ha il potere di far risplendere il senso e la felicità della vita (*sapientia Dei*).

Il movimento che avvicina l'uomo all'uomo si attua nel riconoscere, volere e sentire, nel comprendere e prendere; può essere più grande o più piccolo, ma fino alla morte non è mai soltanto ciò che è nel puro istante, sarà sempre anche interpretazione e congettura (*coniectura*). Questa prospettiva apre ai nostri sforzi un'attività illimitata che racchiude in sé continui miglioramenti e perfezionamenti – in una parola: progresso; Cusano lo chiama *fructus*.¹¹⁵ In impegni di questo tipo consiste tutta la fragile esistenza umana.

Laddove si raccoglie «una grande moltitudine di uomini»,¹¹⁶ ci sono molti svariati riti. Dove i diversi popoli «con diligenza e zelo»¹¹⁷ si preoccupano di un aumento della religiosità, non è sensato sopprimere questa variopinta molteplicità dei riti.

Dio stesso ha inviato alle sue creature narratori di miti e di favole, profeti e fondatori di religioni: tutti loro lo amano, chi in uno chi in un altro tempo. Presto e volentieri si cancella la differenza tra Dio e i fondatori di religioni.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 4, n. 8.

¹¹² *Ibidem*, p. 62, n. 19.

¹¹³ *Ibidem*, p. 4, nn. 9-10.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 5, n. 5.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 5, n. 9.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 5, n. 11.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 62, nn. 6-7.

La pace religiosa deve essere realizzata sia attraverso lo sforzo umano sia attraverso l'amicizia di Dio per l'uomo (*gratia Dei*): allora «tutti i popoli saranno salvi».¹¹⁸

Tutti gli uomini cercano ciò che fa loro bene, il bene; ogni sforzo intellettuale è volto a ciò che sembra essere vero, il vero. Ma Dio solo è – ribadisce Cusano – il bene e il vero. Ne consegue che tutti gli uomini cercano Dio. Lo cercano con i loro riti diversi. È dunque per amor di Dio che regna questa gara e gelosia invidiosa (*aemulatio*).¹¹⁹

I semplici (*rudes*),¹²⁰ che son la gran massa, reputano le loro idee religiose verità e sapienza di Dio in persona, e combattono chi, secondo loro, pone resistenza alla voce di Dio. In realtà credono di combattere per la verità di Dio e non si rendono conto di confondere ciò che è solo una lunga consuetudine all'interno di una tradizione, con la verità stessa. Il *rudis*, letteralmente il 'rozzo', il 'grezzo', il 'bruto', non prova alcuna compassione, è come un animale, scambia la verità con l'abitudine. Questo errore si può correggere mediante l'educazione. Si noti che Cusano si limita a voler comprendere il comportamento dei *rudes* nella loro miseranda condizione sociale, politica e intellettuale. Non attribuisce loro la colpa delle guerre di religione, poiché «quasi tutti»¹²¹ loro, stretti da preoccupazioni di ordine materiale e da ogni altra sorta di fatiche quotidiane, da ristrettezze, povertà e oppressione politica, non riescono a «giungere a conoscere se stessi usando la libertà del proprio arbitrio».¹²² Per raggiungere questo esito l'uomo ha bisogno dell'intrattenimento ludico, della pace, dell'agio. Se l'uomo anela a questa conoscenza di sé (*notitia sui*),¹²³ allora sviluppa una sua peculiare dinamica: con lo stesso istinto dell'animale cerca quel nutrimento che a lui si confà – la verità e la sapienza (*sapientia Dei*), che nelle sue riposte pieghe tutto contiene e in cui tutto si dispiega e viene umanamente conosciuto (*coniectura*).

Voglia Dio mostrare il suo volto (*facies*)!¹²⁴ È diritto di chi desidera guardare negli occhi la persona amata. Questo motivo sarà ricorrente: trovare il volto di Dio significa per Cusano sperimentare l'unità nella molteplicità, di riconoscere «che non c'è che una sola religione pur nella varietà dei riti».¹²⁵ Per concludere: L'ira di Dio sarebbe il suo provar compassione per i miseri.

Scene 2-3: Dio pone una domanda e suo Figlio risponde¹²⁶

La domanda divina è la seguente: l'uomo possiede una volontà libera; cosa gli manca per essere preparato e capace di una vita divertente e piena

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 7, n. 6.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 6, n. 11.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 5, n. 20.

¹²¹ *Ibidem*, p. 5, n. 13.

¹²² *Ibidem*, p. 5, nn. 15-16.

¹²³ *Ibidem*, p. 5, n. 16.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 7, n. 5.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 7, nn. 10-11.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 8, nn. 1-10, n. 22.

di gioia («capax aeternae vitae»)?¹²⁷ La parola latina usata da Cusano in questo passo per la volontà libera è (*liberum*) *arbitrium*.¹²⁸ Egli intende questo: con il libero arbitrio l'uomo deve e può occuparsi della sua fortuna, deve prendere in mano la sua vita. Dicendo questo Cusano sa bene, che sta prospettando un'utopia, qualcosa che cade permanentemente in contrasto con la realtà. Con il libero arbitrio dunque l'uomo è capace di comportarsi con altre persone in modo giusto ed ingiusto, di prendersi cura di loro o di litigare con loro; è capace di dare luogo e forma alla bontà e alla cattiveria.

A questo punto Cristo stesso entra nel dibattito per sottolineare la mutevolezza umana nelle opinioni, nei linguaggi e nelle interpretazioni della volontà di Dio. Tenendo conto di questo modo radicalmente dinamico di vedere il reale, si può dire: dal momento che le massime di esperienza religiosa sono qualcosa di vivente, esse si evolvono e sono mutevoli. Le scienze religiose attuali non avrebbero difficoltà nel riconoscerlo, ma esse vogliono tuttavia sapere che cosa Cusano ne potrebbe arguire.

Gli uomini si sbagliano spesso e di grosso, quando vogliono esprimere le proprie esperienze con il divino.

Chi respinge l'unica idea della verità brillante (*veritas elucescens*)¹²⁹ non avrà nulla cui poter indirizzare il proprio intelletto (*intellectus*) e così distrugge dalle fondamenta la possibilità di dialogo.

Molti vengono uccisi a causa della propria convinzione religiosa, molti uccidono a causa della propria convinzione religiosa; tra gli uni e gli altri si sviluppa un mostruoso rapporto di dipendenza ed entrambi suscitano l'impressione «di giovare alla propria salvezza e di piacere al proprio Creatore».¹³⁰

Rischiare la guerra o l'impresa retorica a «Gerusalemme»,¹³¹ venire al dialogo reciproco su un livello razionale di genere tale che in esso abbia origine il discernimento di «una unica fede retta».¹³²

La tolleranza si presenta come accettazione dei riti diversi e nasce dalla presa di coscienza della relatività del giudizio umano, e dalla speranza che la verità conquisti l'intelletto con la propria luce.¹³³

Scene 4-6: ciò che non da tregua a tutte le religioni – il divino¹³⁴

Gli attori non si presentano in primo luogo come membri di gruppi religiosi diversi, ma come uomini di pensiero. In qualità di pensatori sono portatori di una generalità ardita, di persona non hanno contorni distinti. Formulato con una certa cautela, ma appoggiandomi rigidamente alla teoria

¹²⁷ *Ibidem*, p. 9, n. 2.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 8, n. 4; p. 9, n. 9.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 10, nn. 3-4.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 10, n. 16.

¹³¹ *Ibidem*, p. 10, n. 22; *adnotatio* 7.

¹³² *Ibidem*, p. 10, nn. 5-6.

¹³³ J. LOCKE, *Lettere sulla tolleranza*, trad. it., Roma 1999, p. 39.

¹³⁴ *De Pace Fidei*, in *KUES VII*, p. 11, nn. 1-17, n. 19.

cusaniana, il pensiero del cardinale è il seguente: tutti gli uomini si rimettono a un Dio, perché loro temono e amano sempre qualcosa o qualcuno; allora tutti gli uomini hanno un Dio, al quale fanno delle offerte, per il quale lavorano e dal quale si aspettano sicurezza. Perciò una domanda cruciale non è, se uno vive con o senza un Dio, ma quale «sapienza invisibilis»¹³⁵ viene adorata e venerata in una società.

In questo contesto Cusano utilizza un argomento probativo tratto dalla filosofia platonica (prima di ogni pluralità c'è l'unità – «ante omnem pluralitatem est unitas»)¹³⁶ e fa riferimento al seguente esperimento del pensiero: il lettore cerchi solo per un attimo di pensare a qualcosa senza pensare contemporaneamente ad un'unità (*unitas*). Ciò appare impossibile. Il molteplice, che percepiamo nel mondo, lo incontriamo come un'unità (*unum*). Ciò che possiamo vedere, ascoltare, odorare, gustare o toccare, è qualcosa dotato di forma. Ciò che noi possiamo sempre in qualche modo pensare, immaginare o esprimere, è un qualcosa di accessibile. Quanti dettagli comprendiamo nella parola tremare o telefono o paura? Se ciò che noi fissiamo verbalmente mediante una parola non fosse un *unum*, noi non lo potremmo né conoscere né nominare.

In quanto uomini attivi noi cerchiamo di difendere o promuovere la nostra unità. Se uno si lava, si trucca o si rade, nella maggioranza dei casi non penserà di lavare, truccare o radere un'altra persona. Molte attività diverse si riferiscono alla persona nella sua unità. Quando noi agiamo, creiamo un'unità con qualcosa o con qualcuno e se noi ci separiamo da qualcosa o da qualcuno, ciò accade perché noi difendiamo o cerchiamo la buona forma della nostra unità.

L'unità offre il fondamento (*principium*) e lo spazio di dispiegamento (*mundus*) alla molteplicità. Senza un'unità una molteplicità non può essere esperita né nel pensiero né nell'azione. Un esempio di Cusano apparentemente semplice chiarisce quanto detto: in quanto uomini pensanti noi aspiriamo alla sapienza; noi presupponiamo una sapienza unitaria, se vogliamo essere amanti della sapienza. Di ciò non potrebbe dubitare nessuno. E perché no? Perché appartiene alla retta comprensione dell'amore, il fatto che l'amante desideri qualcosa, che gli appaia in un certo modo buona e perfetta, superiore e straordinaria. Se questa perfezione sia reale o solo artificiale, questo non cambia per nulla il fatto che l'amore si genera dalla vista di qualcosa che ci appare amabile. Il lettore forse cercherebbe di amare qualcosa che per lui non possieda una certa perfezione. Impossibile! Questo è il primo fatto; in secondo luogo, la sapienza viene interpretata come il necessario complemento del desiderio dell'intelletto umano, anzi ne è il *principium, medium et finis*; come tale la sapienza è una parola che rimanda a Dio.

Gli uomini religiosi aspirano a Dio e tutti quanti, parlando di un qualche Dio, presuppongono che ogni singolo Dio partecipi dell'essere divino,

¹³⁵ *Ibidem*, p. 12, n. 10.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 11, n. 21.

come i molti uomini sapienti hanno parte ad una sapienza e mediante tale partecipazione (*participatio*) sono sapienti. Infatti, Cusano pone la questione se dietro delle apparenti differenze non si celino sostanziali comunanze. E questo gli importa: se guardiamo ai presupposti, facciamo attenzione a quanto è semplice e rimane uguale, che si manifesta nelle cose multiformi e mutevoli, giungiamo all'uno. Lo stilema *participatio* congiunge l'esperienza del mondo multiforme con la visione di un'unità presupposta nel mondo.

Scena 7: oracoli, oroscopi ed abracadabra¹³⁷

Egli, l'uno ed unico Dio, non è per Cusano né un direttore cosmologico di teatro né un prestigiatore gigantesco, ma egli, secondo Cusano, va di pari passo con l'uomo, cosicché possa essere rintracciato attraverso conclusioni (*conclusiones*), rivelato nelle facce umane (*homo come microcosmus*, come *secundus deus*), nelle statue di pietre, nelle immagini dipinte, in modo che egli divenga visibile come l'esplicazione (*explicatio*) enorme e produttiva di questo mondo.

Se ora gli oggetti spazio-temporali portano alla conoscenza dell'unico Dio, sono da approvare; se invece richiedono adorazione divina o sono associati all'abracadabra o agli spiriti del diavolo, sono da rifiutare. Un determinato culto (*dulia*), che non diventi adorazione (*latría*), è permesso, poiché Dio è l'Uno come *complicatio* di tutte le cose 'principate'.

Scene 8-10: Padre, Figlio e mascolinità. La logica feconda del Dio unico¹³⁸

Nella vita quotidiana facciamo l'esperienza che le parole possono avere significati molteplici. Cosa intendiamo, se parliamo di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo? Cusano riflette un po' sullo *Sprachspiel* trinitario e, per così dire, come uno dei giocatori più illustri del suo tempo sa bene, chi parla della trinità rischia che gli si faccia la pelle.

Dio come principio e unità del mondo variegato può essere oggetto di riflessione in un modo duplice: come creatore del mondo e come infinito. Da infinito egli non è né un qualcosa, né un molteplice, né gli si addice un enunciabile determinato (*praedicatum*). Di solito i predicati si riferiscono a oggetti spazio-temporali, dunque sono determinati, ma Dio, come infinito, è indeterminato, quindi ineffabile. Gli uomini religiosi non si riferiscono a Dio come infinito ma l'adorano come creatore dell'universo visibile. Il discorso del Dio trinitario quindi si desume dalle creature e si riferisce al suo ruolo creativo; i predicati trinitari vengono presi dal mondo esperibile, perché le cose che si possono provare attraverso i sensi recano in sé la distinzione trinitaria enunciabile («res omnis creata gerit ymaginem virtutis creativae»).¹³⁹

¹³⁷ *Ibidem*, p. 18, nn. 1-20, n. 1.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 20, nn. 1-30, n. 15.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 25, n. 14.

Nell'universo ci sono tante forme (*multitudo*) ineguali (*inaequalitas*) e separate (*separatio*); per esempio «la moltitudine delle stelle, delle piante, degli uomini, delle pietre è evidente ai sensi».¹⁴⁰ Ora «l'occhio senza sguardo» vede il principio di ogni molteplicità che è l'unità. Le stelle o le pietre non sono una cosa caotica, ma, un'unità specifica, cioè stella o pietra. Nessun essere formato però somiglia ad un altro, che l'uno sarebbe identico con un'altro, ma ogni cosa è simile a se stessa; la pianta non è una pietra, ma la pietra resta pietra e la pianta una pianta; un albero segato non è invero un albero, il ramo però resta un ramo, il ramoscello un ramoscello, ogni foglia una foglia. Il concetto dell'uguaglianza consegue inevitabilmente riferendosi linguisticamente ad un enunciabile. Le cose formate, dunque, sono ciò che sono attraverso la potenza dell'uguaglianza.

Tutto ciò che è, ha ed è un'unità specifica per mezzo del principio dell'unità; ogni essere (*ens*) resta uguale a se stesso, almeno per un certo periodo, attraverso il principio dell'uguaglianza: l'uguaglianza è l'esplicazione della forma e dell'essenza nell'unità ed «alcuni definiscono», afferma il Verbo Incarnato, «unità il Padre, uguaglianza il Figlio, nesso lo Spirito Santo»;¹⁴¹ però Cusano pensa, che termini «più adeguati»,¹⁴² cioè termini più astratti delle metafore biologiche esplichino con maggior precisione la semplicità infinita e feconda dell'essenza divina.

Il cardinale si pone come compito di rappresentare, come le regole della *docta ignorantia* (l'ignoranza informata di se stessa) possano aiutare a risolvere la contraddizione logico-formale per cui tre persone sono un unico Dio. La rappresentazione «di *supposita* [o di persone] numericamente diverse», deve essere abbandonata, poiché contare i partecipanti della trinità significherebbe recitare la parte di Arlecchino. Qui non si tratta di tre dei, ma di tre denominazioni che indicano lo stesso Dio, allo stesso modo in cui Marcus Tullius Cicero aveva tre nomi. Tuttavia per ogni persona che crede alla professione di fede cristiana, questa analogia è palesemente fallace e deviante – se non persino eretica – perché nella dottrina trinitaria i tre nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo indicano tre persone, laddove i nomi di Cicerone indicano un'unica persona. Il cardinale è a conoscenza di questa obiezione, ma tuttavia non la considera valida, se afferma che le definizioni trinitarie non si riferiscono solo arbitrariamente a nomi o a denominazioni, ma esse dischiudono l'esperibile struttura trinitaria della realtà stessa:

«ogni cosa creata reca in sé l'immagine della virtù creatrice e ha, a suo modo, una sua fecondità a somiglianza più o meno prossima alla fecondissima trinità creatrice di tutte le cose».¹⁴³

Dio, quindi, è trino come Unità, Uguaglianza e Nesso, tutti eterni, perfetti e assoluti, cioè non mescolati con i loro contrari, come invece avviene

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 20, nn. 15-16.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 25, nn. 1-2.

¹⁴² *Ibidem*, p. 25, nn. 6-7.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 25, nn. 14-16.

nelle cose create. Cusano apporta ulteriori suggerimenti per la riforma della terminologia trinitaria: amore vivente, amore amabile e l'unione di entrambi (*amans, amabilis, amare*);¹⁴⁴ Unità, idità, identità (*unitas, iditas, idemptitas*);¹⁴⁵ mente, intelletto ossia sapienza, amore o volontà (*mens, intellectus seu sapientia, amor seu voluntas*);¹⁴⁶ eternità ingenerata, generata e né generata né ingenerata (*aeternitas ingenita, genita, nec ingenita nec genita*).¹⁴⁷

Lo scopo di questa formulazione solo parzialmente nuova della trinità è, da una parte, di riparare a una rappresentazione deviante: «Nel senso in cui gli arabi e i giudei rifiutano la trinità, essa deve essere rifiutata da tutti».¹⁴⁸ D'altra parte si deve raggiungere una *concordantia* con le altre religioni, specialmente con l'islam e con l'ebraismo. La trinità viene pedagogicamente messa in luce come una visione razionale, «che non è possibile negare».¹⁴⁹ Per questa visione non sarebbe necessaria la rivelazione cristiana, ma sarebbe sufficiente riferire l'argomento di partenza – il primato dell'uno rispetto al molteplice – alla filosofia antica e alla tradizione ecclesiastica e rappresentare la fecondità dell'Uno.

Scene 11-12: Avrebbe potuto diventare Dio benissimo un asino? Una cristologia per non cristiani¹⁵⁰

L'incarnazione del Dio in Gesù, l'uomo, questa è la difficoltà maggiore, che il cristianesimo presenta ai non cristiani. Discretamente il verbo incarnato dà la parola all'apostolo Pietro. Il pescatore semplice del lago Genezareth si mostra da dialettico e maestro scaltro; lui fonda l'incarnazione divina con l'aiuto della *lex melioris*: il Dio come creatore dell'universo occupandosi di nessi logici controversi avrebbe scelto la soluzione migliore, cioè la più razionale e questa potrebbe essere conosciuta dagli uomini. Il quadro teorico, nel quale vengono presentati gli argomenti, sono da una parte rappresentazioni irrazionali (il concetto di Dio contiene elementi volutaristici, per esempio per Dio niente è impossibile), dall'altra parte esperienze razionali (il mondo creato da Dio è principalmente razionale, se non fosse così sarebbe inutile rifletterlo).

La partenza dell'argomentazione consiste in due premesse ed una conclusione:

Cristo aveva una natura perfettamente umana; perciò era un uomo vero e mortale come tutti gli uomini.

L'eterno non può essere temporale; l'infinito non può diventare una cosa finita.

Conclusione: la natura umana non può essere divina.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 25, n. 4.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 23, n. 13.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 25, nn. 10-12.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 29, nn. 19-20.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 28, nn. 1-2.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 26, n. 5; p. 28, nn. 3-4.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 30, pp. 16-39, n. 15.

Poi Pietro invita un Persiano a nominare gli attributi di alta lode che il corano ascrive a Cristo. Il Persiano definisce Cristo l'uomo che possiede una «grazia eccelsa»,¹⁵¹ Cristo è «il più grande di tutti i profeti».¹⁵² Adesso Cusano mette in atto la *lex melioris*, usando la formula fissata sin dal V secolo dei due soggetti (*supposita*) uniti in un principio divino (*hypostasis* come principio ontologico): la natura umana in Cristo non diventa divina, questo è impossibile, però la natura umana di Cristo aderisce alla divina in modo unico ed insuperabile (*indissolubiliter*),¹⁵³ «che non diventa persona separatamente in se stessa, ma nella natura divina».¹⁵⁴

Per fondare il modo di esistere del Figlio di Dio (almeno così come la nostra tradizione culturale ci ha condotti a pensarlo), Pietro porta tre similitudini (*similitudines*): l'immagine del re, che vuole con un dono fare partecipe il figlio (adottivo) della sua signoria indivisibile. Un Persiano critica questo paragone.¹⁵⁵

L'immagine della sapienza eccelsa (*grazia*), al di sopra della quale non può essere pensato nulla di più grande e di più perfetto. Se un musulmano ammette che Cristo abbia la grazia maggiore tra i profeti, allora il musulmano, afferma Pietro, dovrebbe fare attenzione solo a quanto viene presupposto in questa frase. Pietro la formula in modo ricercato: la grazia più grande è quella al di sopra della quale non può venir pensato nulla di più grande. «Più grande» ha qui il significato di «più perfetto». L'argomento non presuppone che tutto ciò che può venir pensato esista di fatto; esso scaturisce dal significato della parola «la grazia più grande», riguardo alla quale i cristiani e i maomettani possono trovarsi d'accordo. Una tale grazia eccelsa può essere solo unica (altrimenti essa non sarebbe quella grazia, di cui non può essere pensata una più grande), e se Cristo era un uomo, cosa che il musulmano ammette, allora in questo unico caso la natura umana e quella divina devono essere unite in un unico principio ipostatico. Di conseguenza Cristo sarebbe allo stesso tempo Dio e uomo.¹⁵⁶

La terza similitudine si riferisce alla calamita, che attira il ferro.¹⁵⁷

Cusano è convinto: Dio era per Gesù ciò che gli permetteva di poter dire 'io' senza con ciò togliere via qualcosa ad altri (io ti rimetto i tuoi peccati; io ti dico, alzati; io ti grido, seguimi). Espresso nella lingua filosofico-religiosa più antica significherebbe che Gesù Cristo è contemporaneamente Dio e uomo; questa unità di Dio e uomo in Cristo è il vertice insuperabile, in quanto migliore possibile di ogni rapporto tra Dio e la creatura. Che cosa dimostra l'incarnazione secondo questo punto di vista? Gesù ha dato volontariamente la sua vita per testimoniare la verità. Quale verità? Che tutti gli

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 33, nn. 1-2.

¹⁵² *Ibidem*, p. 33, n. 6.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 35, n. 7.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 35, nn. 7-8.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 34, nn. 3-5; p. 35, nn. 12-13.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 35, pp. 11-38, n. 8.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 38, nn. 9-20.

uomini sono in grado di «giungere a conoscere se stessi usando la libertà del proprio arbitrio»¹⁵⁸ e «pochi fra tanti»¹⁵⁹ riescono a farlo. Non si parla della riconciliazione di un Dio irato mediante sangue e sacrificio o del superamento del dominio di Satana e dell'inferno, ma solo della testimonianza di una verità che ogni intelletto in linea di massima è in grado di assaporare (*sapere*).

Il vescovo descrive il rapporto tra Dio e il suo Figlio servendosi del concetto matematico della proporzionalità diretta, ovvero del fatto che la dipendenza da (insistenza in) Dio e l'autonomia della creazione si accrescono l'una con l'altra nella stessa misura: Gesù è potuto diventare uomo nella forma più radicale, e la sua umanità è la più vitale, autonoma, libera, proprio per il fatto che Dio si esplica mentre la crea e l'assume. «Cristo», scrive Cusano nel sermone *Dies sanctificatus* del 1440, dedicato a spiegare la filiazione di Cristo,

«coincide proprio con la stessa natura umana, per la quale tutti gli uomini sono uomini ... In questa unità [fra Dio e umanità] di Cristo non ci sono più differenze, non c'è più giudeo, né pagano, né uomo, né donna, ma Cristo stesso è tutto in tutti».¹⁶⁰

Immagini e similitudini spiegano e approfondiscono questo inaudito mistero della filantropia di Dio in Gesù così che essa si possa riconoscere da parte di tutti gli uomini di buona volontà.

Scene 13-14: Nel piano della creazione è prevista la felicità. Divertente è conservare ciò che si ama¹⁶¹

Realizzare se stesso, o come si esprime Cusano, «giungere a conoscere se stessi usando la libertà del proprio arbitrio»¹⁶² all'interno dell'ordine sociale della gerarchia cristiana, è questo che desidera l'uomo, ed appagare tale desiderio significa per l'uomo essere felice. Liberare l'uomo affinché si compia la sua propria natura felice, tale desiderio appaga la religione, poiché, questo conferma un Siro, «quasi tutte le religioni» credono ad una riunione felice fra l'uomo ed il divino che sia indissolubile. Tale riunione aiuta l'uomo a diventare se stesso, cioè ad attuare le proprie capacità, essa l'abilita a dire «io» ed in questo senso a non temere la morte e le preoccupazioni quotidiane; usando il linguaggio religioso: la riunione dell'uomo con il divino crede alla resurrezione. Cusano chiarisce questa fede in una felicità durevole con un'argomentazione sobria: chi ammette x, presuppone y. L'argomentazione si basa sulla conoscenza di significati, sui quali gli uomini religiosi possono mettersi d'accordo; in questo caso viene presupposta e spiegata la razionalità e la comprensibilità della fede cristiana.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 5, nn. 15-16.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 5, nn. 14-15.

¹⁶⁰ *Sermo* 22, in KUES XVI, p. 354, nn. 12-20.

¹⁶¹ *De Pace Fidei*, in KUES VII, p. 39, pp. 16-47, n. 3.

¹⁶² *Ibidem*, p. 5, nn. 15-16.

Chi è religioso, crede ad un legame durevole, datore di gioia e di senso con il divino.

Chi crede ad un tale legame – il senso della religione consiste infatti nel rendere felici – presuppone la resurrezione.

Chi spera nella resurrezione, presuppone che tale gioioso legame tra Dio e l'uomo si realizzi nell'intera umanità e debba concretizzarsi almeno per un uomo; in caso contrario «la sua speranza sarebbe vana».¹⁶³

Scena 15: Nelle capacità più elevate dell'uomo e nella loro configurazione migliore consiste la felicità durevole¹⁶⁴

La parola *felicitas*, che significa in senso proprio fertilità ed un riuscire fortunato, rimanda anche all'umore felice; questa serenità rilassante che nasce senza inizio e si esaurisce senza fine, è capace di annunciare ciò che l'uomo religioso chiama paradiso. Però, a proposito del concetto della felicità che sembra così evidente, constata un tedesco, gli uomini non riescono a mettersi d'accordo. E mentre il nostro sguardo erra di qua e di là diventando insicuro senza fermarsi a questa o a quell'opinione della felicità e senza costruire un'opinione propria, Pietro scopre «non poche discordanze a proposito della felicità»¹⁶⁵ abbassando per il tedesco il livello argomentativo fino alla superficialità.

La conclusione da dimostrare che sta qui di fronte agli occhi di Cusano è la seguente: l'uomo ha diverse capacità. Il fine di una capacità data, è la sua attuazione. Possediamo il gusto per assaporare e non il contrario. Quanto una capacità ha, può trovarsi in un buono o cattivo stato, come mostra l'esempio del gusto. Chi è un maestro dei propri desideri sensoriali, è un buongustaio: sbaglia, invece, chi introduce un'equivalenza tra la gioia ed i piaceri della carne. Sussiste precisamente un nesso essenziale tra il comportamento e l'esperienza dell'uomo e la gioia che ne scaturisce. L'uomo si distingue dalle piante e dalle bestie per la facoltà della ragione, ovvero per il fatto di poter «sapere e intendere».¹⁶⁶ Solo le qualità spirituali rendono l'uomo capace della felicità propria a lui solo. La meta o la felicità dell'uomo consistono nella capacità di far uso della ragione umana a partire dalle sue capacità più elevate e nella migliore configurazione.

Scene 16-19: Forte come l'amore è la morte e altri sacramenti¹⁶⁷

Le diverse religioni hanno riti diversi; questi sono opere che la legge religiosa può prescrivere. Tali opere hanno un carattere significativo che da una parte come segni spazio-temporali (*signa*) possono subire dei diversi

¹⁶³ *Ibidem*, p. 42, n. 6.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 47, pp. 4-50, n. 12.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 47, nn. 5-6.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 48, n. 2.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 50, pp. 13-62, n. 8.

cambiamenti; a questi riti si può rinunciare secondo la situazione, non meritano di essere un motivo di guerra; dall'altra parte i riti segnano una «verità che essi significano» (*signatum*).¹⁶⁸ Ciò che essi rappresentano, costituisce il nodo cruciale, il cuore del rito, che consiste in ciò che viene fedelmente creduto attraverso il segno sensibile: la presenza del divino nel mondo. Che la presenza divina sia già realtà e voglia realizzarsi come tale sempre di più, questo ritiene vero il credente e questa verità diventa la legge personale per il suo comportamento, vale a dire, amare colui, dal quale il credente riceve il suo essere e non fare «agli altri se non ciò che vorremmo fosse fatto a noi».¹⁶⁹ Cusano interpreta entrambe le due conoscenze come un bisogno di base che si può insegnare ed apprendere («*desiderium connatum-concreatum*»)¹⁷⁰ e che l'uomo trova sempre in sé come l'impeto di mangiare, bere, dormire od amare. Trattare l'altro così come vorremmo fossimo trattati da lui, è una cosiddetta regola aurea. Essa, in un esperimento mentale, invita a vestire i panni del colpito. Ma tale regola da una parte si riferisce solamente alla responsabilità morale di fronte ad un compagno, non alla responsabilità di fronte a se stessi e dall'altra parte porta evidentemente a risultati assurdi, se viene applicata direttamente ai bisogni ed agli interessi di un agente (un masochista sarebbe moralmente obbligato a torturare i suoi compagni); perciò tale regola deve essere precisata. Cusano fornisce tale precisazione con gli esempi della circoncisione, del battesimo e della comunione.

Non la circoncisione o – spingendosi sin quasi all'eresia – i sacramenti della chiesa contribuiscono alla salute dell'uomo (*salvatio animae*),¹⁷¹ «sia sufficiente, pertanto, fondare la pace saldamente nella fede e nella legge dell'amore, tollerando il rito di ogni luogo».¹⁷² Cusano si immagina che – per amor di pace – la minoranza e la maggioranza si adattino l'una all'altra. I cristiani potrebbero così, ad esempio, farsi carico della circoncisione o almeno tollerarla: una indicazione che sta in contrasto con il *Decretum pro Jacobitis* del Concilio di unione di Firenze (1442).¹⁷³

Se gli uomini plasmassero la propria vita a partire dalla fede operosa (cioè la fede informata dalla carità = *fides formata*), essi potrebbero essere creatori di gioia e di senso, anche se privi del battesimo.

I cristiani «divorano colui che adorano».¹⁷⁴ È qui in discussione l'esperienza di fede dogmatizzata sin dal 1215: Cristo è – in termini religiosi – l'unico vero cibo per i fedeli; in virtù di esso costoro diventano figli e figlie di Dio. Si intende quanto segue: chi plasma la propria vita sulla fede in Cristo, si nutre di colui che gli si dona con amore, ovvero, «conseguiamo in Cristo Gesù il nutrimento della vita eterna come nel pane e nel vino troviamo in

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 52, n. 2.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 55, nn. 13-14.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 55, n. 12.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 51, nn. 12-13.

¹⁷² *Ibidem*, p. 56, nn. 18-19.

¹⁷³ H. DENZINGER (ed), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Freiburg 1984¹³, n. 1331.

¹⁷⁴ *De Pace Fidei*, in KUES VII, p. 51, n. 6.

questo mondo il ristoro del nostro corpo»;¹⁷⁵ la verità e la sapienza fatta carne sono per l'uomo un alimento corroborante. Secondo Cusano, la trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo (*transsubstantiatio*) non costituisce un mero e speculativo esercizio scolastico di riflessione teologica, bensì una realtà disperata. In Boemia e Moravia la transustanziazione costituisce motivo di sanguinose controversie. Gli Hussiti, ossia gli Utraquisti sostengono la presenza di Cristo nell'eucarestia sotto entrambe le specie e vogliono ricevere la santa comunione del calice e del pane. Tale pratica di fede viene stigmatizzata nel 1411 come eretica e ne scaturisce una guerra. Cusano si impegna nelle sue *Epistulae ad Bohemos* (1433-1452) nella risoluzione della controversia, nel *De Pace Fidei* il cardinale spiega l'eucarestia con una citazione biblica: «Per Dio nulla è impossibile».¹⁷⁶ Il Boemo non lo accetta e dice pazientemente: «Questa conversione della sostanza del pane è molto difficile da comprendere».¹⁷⁷ Cusano, certo un piccolo «snob» della *mens*, sottilizza sulla transustanziazione, in quanto applica la dottrina aristotelica della sostanza e dell'accidente al problema eucaristico, anche se certo Aristotele non l'ha creata a tal fine. La transustanziazione sarebbe un percorso spirituale: la *mens* riconosce – certo – che il corpo di Cristo sia una sostanza (*quia est*), ma non dice che cosa tale sostanza sia nella sua essenza (*quid est*).¹⁷⁸ Non so quanto alla lettera debba prendersi questa espressione dell'apostolo delle genti: un fedele che affermi, che il pane diventa la carne di Cristo, intende certo quale sostanza stia sull'altare. Ciò è falso? Il Cardinale non approfondisce la questione ed afferma che questa sostanza spirituale del corpo di Cristo sia priva di ogni accidentale carattere spazio-temporale, e che pertanto il corpo di Cristo non possa comunque essere incrementato, quantunque in molti luoghi diversi diversi pani vengano spezzati. Nuovamente, Cusano non affronta le difficoltà che una tale affermazione suscita in uno studioso di Aristotele: ad esempio, come possono gli accidenti del pane esistere ulteriormente senza la loro sostanza?

Scena 19: Lo studio delle diverse religioni¹⁷⁹

«[I] sapienti delle nazioni» studiano adesso la storia delle varie usanze religiose. Tale esame è inquietantemente breve, forse anche superficiale, sebbene dovrebbe richiedere minimo tanto tempo quanto la discussione filosofica-religiosa. Però nel «concilio celeste»¹⁸⁰ il tic tac degli orologi scandisce un tempo diverso. La letteratura cusana dei classici della storia religiosa approda al seguente risultato: c'è una differenza fra *religio* e *ritus*.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 58, nn. 14-15.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 59, n. 11.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 59, nn. 24-25.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 60, n. 2.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 62, pp. 9-63, n. 5.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 4, nn. 9-10.

Esistono una *religio* e tanti *riti*. La differenza variopinta dei riti, il trattato teologico e la meditazione entusiasta così come il macellare orribile di vittime e il ballonzolare buffo di qua e di là, tutte queste «diversità risiedevano nei riti piuttosto che nel culto di un solo Dio». ¹⁸¹ Il Dio unico e singolare dunque sarebbe presupposto sin dall'inizio da tutti gli uomini, di ciò danno prova lo studio dei numerosi libri della storia religiosa.

Dopo questo corso veloce tenuto al cospetto di Dio i sapienti vengono congedati e rimandati a casa, dove devono educare i *rudes* ad «una religione nella diversità dei riti». ¹⁸² Nell'ultimo capoverso viene instillata ancora una volta nel lettore la pietra angolare del dialogo: tendere all'unità pacifica della vera adorazione di Dio con l'aiuto degli spiriti al suo servizio. Si può certo istituire la pace, ma non sul fondamento di un ordine: la pace resta pertanto un compito affidato all'uomo (*mandatum*); ¹⁸³ la pace deve tener conto della libertà dei singoli quale fondamento della fede. Una fede estorta non è fede. L'imperativo della pace religiosa impegna le persone coinvolte, a non farsi distogliere da un dialogo verificabile e persuasivo sul piano logico. Gerusalemme dovrebbe essere il centro di una fede comune, su cui verrà fondata la pace durevole. La tolleranza, che permette una certa varietà nella fede comune, finirebbe per aumentare anche la religiosità devozionale nel mondo.

3. *Del metodo e dell'ecumenismo di «De Pace Fidei»*

È assai più difficile analizzare il metodo di questo scritto religioso che lo scopo dell'argomentazione, che consiste nella pace fra le religioni.

È falsa l'affermazione che Cusano cerca di raggiungere un compromesso pragmatico, nel quale rinuncia a favore della pace ad alcune esigenze troppo impegnative facendo concessione ad altri contesti di fede di ampie vedute. L'episcopo non anticipa neanche il progetto dell'illuminismo discutendo e difendendo negli affari religiosi particolarmente la libertà della coscienza. Alla fin fine è anche sbagliato ribadire che Cusano cerca di costruire una religione universale puramente razionale o un repertorio pragmatico che potrebbe essere più o meno accettato da tutti i rappresentanti delle religioni per riflessioni e motivi etici. ¹⁸⁴

Il metodo di *De Pace Fidei* è il discorso. I partecipanti si producono in un gioco di domande e risposte discutendo l'uno con l'altro con serio zelo ed armonica razionalità. È in questo modo che si potrebbe svolgere una disputa interreligiosa, perché no? Nel discorso religioso Cusano usa le regole dell'argomentazione riconosciute in generale; ricorre a semplici strumenti e metodi filosofici: esplorare i limiti di un concetto, sviluppare criteri di diffe-

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 62, n. 14.

¹⁸² *Ibidem*, p. 7, nn. 10-11.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 62, n. 20.

¹⁸⁴ R. KLIBANSKY, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs De Pace Fidei*, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, XVI, Mainz - Trier 1984, pp. 113-125.

renziamento, scoprire relazioni contestuali e logiche, produrre analogie, criticare ipotesi contestuali, fare attenzione alle conseguenze logiche, cercare e nominare ragioni, manifestare presupposti e simili;¹⁸⁵ i partecipanti rispettano se stessi e le posizioni che hanno un grande valore per loro. Anche Dio e suo Figlio devono osservare tali regole. La visione della pace è lo scopo dell'argomentazione del discorso cusano e la pace viene discussa con l'ausilio di una corretta conduzione del dibattito. Facendo questo, Nicolò tratta gli argomenti religiosi né come un artista della forma, né con una forte perspicuità, ma procede pensando come Socrate discorsivamente, andando di qua e di là (*discurrere*). Questo metodo di insegnare è capriccioso e inattendibile, stimola la discussione ed l'ispirazione. Le domande proprie, questo concede Cusano, sono la chiave per la sapienza. Ma dove porta questa via dialogica? Alla verità? Cusano stesso teme l'anarchia e il disprezzo dell'autorità ecclesiali come alcuni dei suoi avversari.

Sappiamo anche, che questo avvenimento letterario *De Pace Fidei* non diventerà mai realtà. Perché? Nel medioevo, almeno nella politica mondiale, non esistevano di fatto discussioni fra le tre religioni abramitiche ed anche il discorso religioso di Cusano contiene passi irriparabili.

Cusano è capace di annodare i propri sentimenti con gli avvenimenti d'allora in un modo finora inconsueto. *De Pace Fidei* produce un effetto così travolgente, anche perché Cusano scrive con odio appassionato e amore ammirevole. In ciò lo sperimentiamo come un perfetto egoista cristiano. Cusano è assolutamente persuaso che i *principia essendi et cognoscendi* come la *differentia* e la *concordantia* necessariamente si sostengano e si ascoltino reciprocamente e procedano di pari passo e ciò non può essere pensato in modo diverso. La più precisa, più alta e più fertile *concordantia* entro la *differentia* si trova nel Dio trinitario. Tutte le religioni sono un simbolo, una variazione rituale di questo Dio. A Dio stesso piace questa diversità dei riti, perché non si contrappone all'unità religiosa e manifesta la ricchezza produttiva della vita umana e divina. Il cristianesimo presenta per Cusano la variante più razionale di tutte le religioni e la sua verità e la sua passione potrebbero essere dimostrate attraverso la logica, perché Cristo è il *logos* e quindi l'essenza della logica. Il dotto accetterebbe i dogmi di fede come accetterebbe $3 \times 3 = 9$. Tutto ciò che i diciassette interlocutori proferiscono, è cristiano, se loro sono di buona volontà e se prestano attenzione ai loro presupposti; ogni religione che Cusano incontra e mette in scena, deve esistere nell'ottica della propria, più precisamente, nella sua immagine platonica di Dio. La formula «una religio in rituum diversitate» significa allora che le usanze diverse delle religioni devono essere tollerate veramente, ma tutti i popoli dovrebbero professare liberamente e cordialmente (*concorditer*) la dottrina cristiana. Vale l'assioma: le verità che raggiungiamo attraverso la riflessione filosofica, sono alla fin fine le stesse che

¹⁸⁵ K. JACOBI (ed), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgern*, Leiden 1993.

vengono tramandate dalla religione cristiana. La distinzione fra verità filosofiche e religiose non vale per Cusano, perché la fede cristiana è l'unico vento che soffia nel velo del suo intelletto.

Cusano intercede in favore di un cristianesimo argomentativo riprendendo l'antica tradizione della *theologia sermocinalis*: le esperienze divine possono essere scoperte attraverso il dialogo e la discussione. D'accordo, non abbiamo infatti una via più sicura che il dialogare insieme, ma dove questo modo di procedere comincia a diventare duro e persino pericoloso? C'è in un ragionamento provato con argomenti evidentemente validi già l'autorizzazione a costringere qualcuno a fare qualcosa che non vuole? Se accettiamo indiscriminatamente tale presupposizione è chiaro che ogni delitto sarebbe giustificabile. Sembra consigliabile una certa sfiducia verso argomenti verbosi. La *disputatio* del cristiano Odo di Cambrai (morto verso il 1113) con l'ebreo Leo rimanda, nella frase finale, proprio a questo stato di cose. Leo dichiara di essere impressionato dall'abbondanza delle ragioni che trova a favore del cristianesimo. In seguito a questa affermazione Odo gli domanda, «perché non accetti la vera fede?». Leo replica: «Perché non oso affidare la verità della cosa nostra alle vostre parole».¹⁸⁶

Un'altra via proposta da Cusano (si veda il suo libello più intimo, *De Visione Dei*), porta nel territorio di coloro che danno retta più al richiamo religioso nel loro intimo che ai dogmi cristallizzati. Chi erra su questa via mistica, chiude (*myein*) i suoi sensi e il punto di partenza e fine del viaggio sembrano identici: la visione di Dio, nella quale il mistico non sa se l'uomo vede Dio o se questo vede l'uomo, o se ambedue si devono vedere reciprocamente.

¹⁸⁶ J.P. MIGNÉ, *Patrologia Latina*, Paris 1844-1866, p. 160: «Quia veritatem rei nostrae non audeo committere verbis vestris» (1112C).