

L'unicità di Gesù Cristo e la pluralità delle religioni in Nicolò Cusano, *"De pace fidei"*

Costante Marabelli
Faeoltà di Teologia (Lugano)

Si può parlare oggi di attualità del *De pace fidei*¹, scritto dal cardinale Nicolò di Kues nel 1453, solo in una prospettiva storico-metodologica, sfatando da subito l'illusione che i suoi contenuti possano essere riproposti e integrati nel dibattito odierno, che presuppone conoscenze ben diverse da quelle che sulla storia delle religioni poteva avere il Cusano.

Inoltre le riflessioni del *De pace* sono sviluppate a partire da una originalissima metafisica che comanda tutta l'opera del suo autore facendone un pensatore difficilmente ripetibile al di fuori del suo caratteristico approccio mentale ai problemi.

¹ Si fa riferimento all'edizione NICOLAI DE CUSA, *De pace fidei*, edd. R. Klibansky-H. Bascour (editio altera), in *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, VII, In Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi MCMLXXX (1970). La traduzione italiana cit. in: N. CUSANO, *La pace della fede e altri scritti*, traduzione, introduzione e note di Graziella Federici-Vescovini, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1993, pp. 89-132 [abbr. FP].

1. GLI ANTECEDENTI MEDIEVALI

Per un verso i problemi di Cusano, nel quale si è visto «il fondatore e il campione della filosofia moderna, – ha scritto Ernst Cassirer – [sono] gli stessi problemi che hanno agitato l'intero Medioevo: il rapporto di Dio col mondo è ancora visto sotto l'aspetto particolare della dottrina cristiana della redenzione e costituisce il punto centrale della ricerca. Anche se il dogma non determina più senz'altro la via e l'andamento dell'indagine, le addita tuttavia le sue mete ultime. La filosofia del Cusano cresce e si sviluppa a contatto dei problemi della cristologia, delle questioni della trinità e dell'incarnazione di Dio».

Per un altro verso, ciò «che caratterizza la posizione storica del sistema è che esso... trasforma e perfeziona il materiale tradizionale, e proprio questo ha fatto sì che gli venisse attribuito il merito di una nuova maniera di pensare e di una nuova impostazione dei problemi»².

Il problema della coesistenza di molteplici religioni e del loro confronto critico col cristianesimo, di là dall'emergenza vissuta da Cusano, è stato posto anche nel precedente periodo medievale e non è vero che allora si sia cercata la soluzione solo attraverso le crociate, cioè attraverso guerre di difesa o di attacco, senza alcuno sforzo di comprensione. C'è tutto un filone di attenzione riflessiva che attraversa l'età di mezzo. È lo stesso Cusano che nel prologo della *Cribratio Alchorani* (*Esame critico del Corano*, 1461) ricorda la prima traduzione latina del Corano del secolo XII, voluta da Pietro di Cluny ed eseguita da Roberto *Retenensis* e da Ermanno di Carinzia. Sin dal secolo X troviamo tutta una letteratura che affronta gli spinosi problemi del confronto interreligioso. Per limitare i riferimenti solo ad alcuni scritti, si possono citare, del secolo X l'anonima *Altercatio Ecclesiae contra Synagogam*, edita da Blumenkranz; nel secolo XII la *Disputatio Iudei et Christiani* di Gilberto Crispino, abate di Westminster che ebbe una «considerevole circolazione» e che, secondo il giudizio di Sir Richard Southern, «è per forza di argomentazione e per l'umanità con cui tratta gli oppositori della fede cristiana di gran lunga superiore al livello generale di trattazioni analoghe»³. Gilberto fu tra i più intimi amici di sant'Anselmo di Canterbury e svolse un ruolo essenziale «nell'introdurre Anselmo alle dispute tra ebrei e cristiani che formarono uno dei motivi ispiratori del *Cur Deus homo*»⁴. Possiamo ricordare inoltre anche il *Dialogus inter philosophum, iudeum et christianum* di Abelardo o *conversazioni* (*Collationes*) tra un ebreo, un cristiano e un filosofo – ossia un uomo «nato nel mondo islamico, allevato nella tradizione islamica, che cerca ciò nonostante la soddisfazione della sua intelligenza in una filosofia puramente naturale, oltre ogni legge rivelata, e specialmente oltre il

² *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tr. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, I *Dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, tomo I: *La rinascita del problema della conoscenza*, Einaudi, Torino 1952, p. 39.

³ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 391-392.

⁴ *Ivi*, p. 391.

Corano» (Jolivet⁵). La questione principale di queste conversazioni è il rapporto delle religioni rivelate con la legge naturale da una parte e con la filosofia dall'altra, e in ultima analisi, nell'intenzione del Maestro Palatino, servono a criticare quelli che «non hanno vergogna di proclamare di credere ciò che confessano di non capire, come se la fede consistesse nel pronunciare delle parole piuttosto che nel comprenderle con la mente»⁶. Una tematica simile a quella del *Dialogus* abelardiano per un verso, anche se con una conoscenza ben superiore dell'Islam, e per un altro verso anticipatrice per lo meno dello spirito cusaniano è rinvenibile nel *Libro del gentile e dei tre sapienti* di Raimondo Lullo⁷. «L'obiettivo della pace religiosa» – che è la finalità del *De pace fidei* – «è l'idea dell'unica verità e religione universale»⁸ – ha altri «precursori» nel medioevo, di cui facciamo semplicemente il nome: Ugo di San Vittore, Ruggero Bacone, Meister Eckhart. Questi motivi erano poi presenti anche in autori rinascimentali come Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Gemistio Pletone.

Occorre anche aggiungere che il metodo di esegesi delle religioni non cristiane del Cusano non ha nulla di eccezionale: «È la conclusione di un tema tradizionale consistente nel far credito ai pagani di una certa percezione, anticipazione o riconoscimento della verità cristiana. Agostino ne aveva dato un esempio quando aveva spiegato che i platonici avevano intravisto qualcosa della Trinità»⁹. Il dialogo interculturale o interconfessionale che si impone nella tarda antichità e nel medioevo ha la struttura dell'assimilazione dell'altro: «si tratta né più né meno di rivendicare come proprio bene ogni parte di verità contenuta nel discorso dell'altro» e «Agostino è il teorico di questa pratica, che esplicitamente riconduce all'episodio del furto dell'oro degli Egiziani da parte degli Ebrei al momento di lasciare l'Egitto (Es 3.22 e 12.35)»¹⁰. Il Cusano si iscrive chiaramente in questa linea, ma va anche oltre: sono gli stessi Egiziani che dovrebbero offrire il loro oro; se non offrono i loro tesori al cristianesimo è perché ignorano che tutto ciò che loro appartiene è dovuto al cristianesimo. È questa anche la logica che aveva ispirato la lettera del papa umanista Enea Silvio Piccolomini (Pio II) al sultano Maometto II, per invitarlo a convertirsi al cristianesimo rinunciando alla guerra¹¹.

⁵ Cit. in A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993, p. 326 (tr. it. *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995, p. 307). Cfr. anche J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 71-80.

⁶ «Hi etiam in tantam saepe prorumpunt insaniam, ut, quod se non posse intelligere confitentur, credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione verborum potius quam in comprehensione animi fides consistat, et oris ipsa sit magis quam cordis. Qui hinc quo maxime gloriantur, cum tanta credere videantur, quae nec ore disseri nec mente concipi valeant» (*Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, PL 178, 1615 B).

⁷ *Liber de gentili et tribus sapientibus*, in RAYMUNDI LULLI, *Opera omnia*, ed. J. Salzingher, vol. II, pars I, Mainz 1722. Cfr. L. MOHLER, in introduzione alla traduzione tedesca di PF (N. VON CUES, *Über den Frieden im Glauben*, Leipzig 1943).

⁸ Cfr. P. GAIA, *Introduzione*, in N. CUSANO, *Opere religiose*, UTET, Torino 1971, p. 53.

⁹ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 482 (tr. it., p. 454).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

2. IL CONTESTO STORICO DEL *DE PACE FIDEI* E IL RINNOVAMENTO DELL'INTELLIGENZA DELLA FEDE

Il problema del *De pace fidei* matura nel contesto dell'offensiva dei Turchi musulmani che annienta l'impero cristiano bizantino e minaccia l'occidente cristiano alle prese con un difficile tentativo di ricomporre la sua profonda divisione. Queste emergenze traumatiche hanno indotto il Cusano a ricercare innanzitutto una nuova e purificata intelligenza della fede cristiana e in secondo luogo la via di una possibile comprensione di questa fede così purificata da parte dei popoli infedeli che, ignorando la loro condivisione dell'essenziale di questa fede, la considerano nemica, in un modo o nell'altro da combattere.

Occorre dire che l'esigenza di un rinnovamento dell'intelligenza della fede cristiana, ossia della teologia, si impone al Cusano proprio nel contesto di un dialogo in funzione della ricomposizione dell'unità cristiana. Già impegnato fin dal Concilio di Basilea a mitigare il conflitto tra conciliarismo e primato papale in una *concordantia catholica*¹², impegnato in seguito a studiare una pace con gli Hussiti e inviato a sollecitare l'intervento dell'imperatore d'Oriente e del patriarca di Costantinopoli al concilio ecumenico di Ferrara, proprio durante il viaggio in Oriente ha, per dono divino, – come egli stesso dice – l'intuizione di quel principio, chiave di volta che gli consentirà di ripensare con radicalità nuova il contenuto della fede e di formulare quella teologia purificata che poi espone nella sua opera del 1440, intitolata *De docta ignorantia*¹³. Scoperto che «Nessun'altra dottrina più perfetta può sopraggiungere all'uomo oltre quella di scoprire di essere dottissimo nella sua propria ignoranza: e tanto più uno sarà dotto, quanto più si saprà ignorante»¹⁴, l'opera intende «trattare della dottrina massima dell'ignoranza». Essa comincia a definire la natura di quel massimo inattingibile che è «ciò di cui non ci può essere niente di più grande» – il nome anselmiano di Dio –, «in cui – aggiunge Cusano – credono fermamente tutti i popoli al di là dei mezzi della ragione umana e dei suoi modi di comprensione, prendendo per guida Colui solo che abita in una luce inaccessibile»¹⁵.

Il metodo di questa teologia – che, se appare anonima o puramente filosofica all'inizio, in realtà è e si rivelerà profondamente cristiana e cristocentrica – ha fortissime analogie col metodo anselmiano del non ricorso alle Scritture, della *sola ratio* o delle *rationes necessariae*: una *meditatio rationis fidei*, che abbraccia tanto la Trinità quanto l'Incarnazione, sempre però nel presupposto della trascendenza dell'oggetto della fede.

Cusano avverte come, per cogliere il significato delle sue elaborazioni concettuali, sia «necessario elevare l'intelletto oltre la forza delle parole, piuttosto che insi-

¹² Cfr. tr. it. del *De concordantia catholica* (col titolo *La concordanza universale*) in N. CUSANO, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1971, pp. 115-546.

¹³ Cfr. tr. it. in N. CUSANO, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino 1972, pp. 55-202 [abbr. *DI*].

¹⁴ *DI*, I, 1, p. 58.

¹⁵ *Ivi*, 2, p. 59.

stere sulle proprietà dei vocaboli che non hanno la capacità di adattarsi convenientemente a misteri intellettuali così elevati. Degli esempi che porterò, dobbiamo servirci trascendendo e abbandonando le cose sensibili, affinché il lettore si elevi spiritualmente al semplice piano intellettuale. E ho tentato di rendere accessibile a tutti gli ingegni, quanto più chiaramente ho potuto, la ricerca di questa via, evitando tutte le difficoltà dell'espressione, mettendo in luce, direttamente, la radice stessa della dotta ignoranza nella precisione inaccessibile della verità»¹⁶.

È questa intenzione di ricondurre l'intera fede cristiana al "semplice piano intellettuale" che costituisce in Cusano la base e la condizione di possibilità di un dialogo e di una pacificazione interreligiosi. D'altra parte, il metodo della dotta ignoranza porta a scoprire - dice Cusano - ciò in cui «tutti i nostri predecessori sono d'accordo», ossia «che la fede è l'inizio della conoscenza intellettuale... Disse infatti Isaia "Se non crederete, non comprenderete". La fede complica in sé ogni intelligibile. L'intelletto è l'esplicazione della fede... Dove non c'è fede salda, non c'è neppure un intelletto vero... E nessuna fede è più perfetta della verità medesima che è Gesù»¹⁷.

3. IL MINIMO DI FEDE CHE COINCIDE CON IL MASSIMO DI FEDE

Un'altra dottrina cusanianiana, conseguenza diretta del principio della dotta ignoranza, che soggiace alla convinzione della riconducibilità di tutte le religioni alla purezza della fede cristiana, è quella della *coincidentia oppositorum*. Nicolò, nel capitolo XI del III libro del *De docta ignorantia* si esprime così: «Ho ripetuto nelle pagine precedenti, più volte, che il minimo coincide con il massimo. Lo stesso accade anche per la fede che non può essere semplicemente massima in essere e in potere, se non in quel viandante che anche la comprende, quale fu Gesù. Il viandante che vuole avere la fede massima di Cristo in atto, deve elevare la sua fede in Cristo a un grado così alto di certezza per cui essa sia anche la fede minima, anzi, sia la certezza somma senza esitare in nulla»¹⁸.

La purificazione intellettuale della fede, dove intellettuale non significhi intellettualistica ma piuttosto *spirituale*, è il percorso di autoconversione del credente che prepara la *visione*, che rende comprensibili espressioni come quelle, per esempio, di Anselmo: «...inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo»¹⁹.

È su di una fede purificata dall'intelligenza, ricondotta alla perfezione della sua essenza - che è poi quella del Figlio in croce (il viandante) che si abbandona al Padre, sempre tuttavia inadeguatamente comprensibile, che si fonda la possibilità di

¹⁶ *DI*, I, 2, p. 60.

¹⁷ *DI*, III, 11, p. 190.

¹⁸ *DI*, III, 11, pp. 192-193.

¹⁹ *Cur Deus homo* (*Commendatio operis ad Urbanum Papam II*), in *Opera omnia*, II, ed. F.S. SCHMITT, Frommann (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968 (I ed., Roma 1940), p. 40, linee 10-11.

un autentico dialogo con le altre fedi, al di là dei loro modi espressivi: il massimo di pace tra le religioni coincide con il minimo di fede cioè con la fede purificata nella sua essenza intellettuale o spirituale. Ma il minimo di questa fede, nell'apertura dei suoi sviluppi o intensificazioni intellettuali, coincide con il massimo di fede che è la verità cristiana.

4. UNA *FIDES ORTHODOXA*

La finalità del *De pace fidei* è stata variamente valutata. Innanzitutto si è trattato di determinare il significato dell'*una fides orthodoxa* quale forma delle espressioni empiricamente date nelle molteplici religioni. Parecchi studiosi hanno messo in luce che la ricerca di questa *una fides* non comporta una relativizzazione del cristianesimo, del tutto «estranea alla mentalità del cardinale romano» (Decker), ma al contrario vive del presupposto che la *concordia nationum* sia in *fide catholica*. Étienne Gilson si chiedeva se quanto mette in atto Cusano nel suo colloquio sulla pace religiosa non sia solo «l'esca di una operazione intesa ad invitare tutte le religioni a fare le spese a vantaggio della religione cattolica»²⁰. E più recentemente Alain de Libera, pensando più che al *De pace* alla *Cribratio Alchorani*, in cui invece di confutare il Profeta Cusano cerca di «provare la verità del Vangelo attraverso la testimonianza del Corano», parla di una «trappola esegetica», che se si presenta come «interpretazione benevola» (*pia interpretatio*) del Corano, «non sfugge all'apologetica di combattimento», ed è la «forma più raffinata dell'etnocentrismo», «il cui principio consiste in un'inferenza semplice: se io credo che il Corano è un libro di verità, io devo confessare la Trinità divina o, se si preferisce: se sono un buon musulmano, devo pervenire al Cristo»²¹.

Nell'interpretazione dell'opera, ci si è mossi da una *logica della presupposizione*, per mezzo della quale Bruno Decker spiegava il modo con cui in Cusano le diverse religioni trovano la via della composizione con l'essenza del cristianesimo cattolico spingendo fino in fondo ciò che l'intelligenza della loro fedi presuppone (sempre in una prospettiva che non concede nulla all'intenzione in Cusano di scoprire un'astratta religione universale che possa riunire tutte le religioni), all'attenzione di un Wilhelm Breuning su una dialettica più affettiva, incentrata sul desiderio di Cristo insito nelle religioni, ma in attesa di purificazione²².

²⁰ *La città di Dio e i suoi problemi*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 103.

²¹ *La philosophie médiévale*, cit., pp. 481-483 (tr. it., pp. 452-454); la tr. it. della *Cribratio Alchorani* (*Esame critico del Corano*), in *Opere religiose*, pp. 715-879.

²² Ci sono state anche interpretazioni dell'*una religio* che vanno in senso opposto, nel senso di una illuministica religione naturale, di un superamento delle religioni storiche proiettato in un avvenire di tolleranza. Ci sono stati poi tentativi di intendere la *fides* cusaniana come l'avrebbero poi concepita gli uomini della Riforma protestante. Per un sintetico esame delle interpretazioni si veda P. GAIA, *Introduzione*, in N. CUSANO, *Opere religiose*, pp. 57-64.

5. RITORNO ALL'ESSENZIALITÀ TEOLOGICA

Appare chiaro che il progetto generale del Cusano sia quello di un ritorno all'essenzialità teologica, cioè quello di liberare la teologia medievale scolastica da ogni sovrastruttura che rendesse difficile percepire la purezza della sua struttura metafisica.

Ma è altrettanto chiaro che la sua non è una fuga dalla *veritas christiana*, si muove piuttosto verso la sua intelligibilità più profonda e per principio inarrivabile. È questa inarrivabilità al cuore del mistero l'intuizione fondamentale del Cusano e il fondamento della sua *reductio ad unam fidem*. Però è anche vero che l'intelligibilità, pur in sé inattingibile, è molteplice e fin che resta molteplice resta graduata e distante dall'unità, che è la sua compiutezza. Nel linguaggio cusano l'unità *complica* la pluralità e la pluralità *esplica* l'unità. Ridurre all'unità quindi significa fare emergere la complicazione della molteplicità, rapportare il grado a ciò che lo annulla. Questa dinamica si concretizza nel punto di assoluto annullamento della molteplicità, in quell'unità del mondo e dell'umanità che è la singolarità del Cristo.

6. UNA RELIGIO IN ALTERITATE PARTECIPATIONIS VERBI DEI

La riduzione alla verità cristiana non ha il significato di una colonizzazione delle altre religioni: ciò che importa è mettere in relazione quell'unità che sola complica il mondo e l'uomo con le sue molteplici e parziali esplicazioni. È questa relazione che, nell'ottimismo intellettualistico-umanistico di Cusano, può costituire il principio teologico della concordanza tra tutte le varie religioni o dell'*una religio in alteritate participationis Verbi Dei*.

Ciò su cui punta Cusano è la capacità dell'intelletto di pervenire e di scegliere la verità più alta, e per lui la verità più alta cui può giungere l'intelletto è Cristo: *quando intellectus intellectualiter optimum elegit non potest unquam non eligere ipsum [= Christum]*. Molto acutamente il Gilson sottolineava come per Cusano l'intellezione della fede unisce ciò che la fede divide.

È sul piano di questa ricerca intellettuale che si sviluppa l'intero *De pace fidei* e, nella misura in cui è l'*intellectus*, cioè la facoltà più libera nell'uomo, a operare la *reductio* alla verità cristiana, essa resta in una dimensione che non colonizza la cultura dei popoli, ma la illumina dall'interno e attiva il discernimento tra ciò che è essenziale riferimento all'unità e ciò che può restare espressione molteplice, legata all'esprimibilità storica.

Il problema dell'inculturazione della fede nella prospettiva di Cusano è risolto e fondato proprio perché in lui è forte e centrale l'apporto discriminante della ricerca intellettuale, innanzitutto dentro la propria fede e in secondo luogo nella considerazione della fede degli altri.

7. *QUAEDAM INTELLECTUALIS ALTITUDO*

All'inizio del *De pace fidei* c'è un uomo «animato da uno zelo divino», che non è altri che Cusano stesso, terrificato dalla notizia delle crudeltà che il re dei Turchi, dopo la conquista di Costantinopoli, aveva inflitto ai cristiani, e che non può far altro che pregare «con altissimi lamenti il Creatore dell'universo affinché, mosso dalla misericordia, volesse alleviare la persecuzione che infuriava più che mai a causa della diversità dei riti delle religioni»²³. Poi quest'uomo ha una visione in cui gli fu rivelato come si potesse giungere da parte di pochi uomini sapienti, consapevoli delle diversità esistenti nelle religioni del mondo, a una *facile concordanza* (*unam posse facilem quandam concordantiam reperiri*) sulla cui base stabilire la pace perpetua nella religione. Le riflessioni di quei sapienti, avvenute «in un'altissima regione intellettuale» (*ad quandam intellectualem altitudinem*), davanti al trono dell'Onnipotente, furono trascritte perché potessero essere conosciute da «coloro cui spetta decidere di questi altissimi problemi».

La prima voce è quella di un arcangelo che si rivolge al presidente dell'assemblea, il Signore Re dell'universo, ricordando la condizione di distanza degli uomini dispersi nella molteplicità e l'unica e radicale loro vocazione a riconoscere, nella dispersione, lo spirito divino che il Creatore ha infuso «nel corpo dell'uomo», «immagine della ineffabile virtù divina». È la grande preghiera che sorge da ogni luogo della dispersione, dove solo «pochi fra i tanti hanno l'agio sufficiente per giungere a conoscere se stessi usando della libertà del proprio arbitrio», ma dove però «l'ammirazione, che nasce dai sensi», per tutte le altre cose create con l'uomo, spingono «l'uomo ad innalzare gli occhi della mente» al Signore dell'universo. La prima cosa che è messa in evidenza in questo discorso è la dignità dell'uomo: l'uomo è coincidenza vivente degli opposti poiché a Dio «è piaciuto infondere [il suo spirito] nel corpo dell'uomo, dal fango della terra formandolo razionalmente, affinché in esso risplendesse l'immagine della [sua] ineffabile virtù»²⁴ della potenza divina. All'uomo è venuta meno la vista della vera luce e il principio della sua origine: una dignità compromessa. Dall'umanità intera tramite l'arcangelo sale a Dio una supplica per riavere il possesso del principio della propria origine. Dio mostri il suo volto che faccia cessare «la spada, il livore dell'odio e qualunque altro male e tutti sapranno che non c'è che una sola religione pur nella varietà dei riti»²⁵.

²³ «Fuit ex hiis, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turkorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur» (PF I, 1, p. 3, 3-8 [tr. it. p. 89]).

²⁴ «Ex limo terrae placuit corpus hominis formatum spiritu rationali per te inspirari, ut in eo relucente ineffabilis virtutis tuae ymagio» (PF, I, 3, p. 5, 1-3 [tr. it. p. 90]).

²⁵ «Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala; et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate...» (Ivi, 6, p. 7, 9-11 [tr. it. p. 91]).

8. LA PERFEZIONE DELLA SALVEZZA

Mosso da questa supplica, Dio risponde, riassumendo la compiutezza della storia della salvezza. Osserva Julien Ries che la risposta «è ispirata dalla teologia di Paolo, l'apostolo delle nazioni, nonché dal pensiero di Cusano»²⁶.

Questa storia della salvezza ha i suoi momenti qualificanti nella natura dell'uomo a cui Dio non ha tolto la libertà d'arbitrio «per il quale egli l'aveva creato capace di associarsi a lui»; nell'azione del principe delle tenebre, signore della vita sensibile, che oscura l'uomo interiore e spirituale «la cui vita discende dalla sfera del suo principio divino»; nell'azione di Dio stesso che ha suscitato profeti, «veggenti di tutti gli uomini comuni»; infine, quando si mostrò l'insufficienza dei profeti «a vincere il principe dell'ignoranza», nell'invio del suo Verbo rivestito di umanità e testimone, nel suo sangue, della verità «che l'uomo è capace di vita eterna», «desiderio più alto dell'uomo interiore», verità che «nutre l'intelletto». E conclude questa storia chiedendo: «Avendo fatto tutto questo, cos'altro si poteva fare che non sia stato fatto?»²⁷.

A questo punto, nel succedersi della visione, vi è un intervento del Verbo che, a nome di tutti gli abitanti del cielo, dà atto a Dio della perfezione della sua opera salvifica: «le tue opere sono perfettissime e non hanno bisogno di nessun completamento». Tuttavia, aggiunge, il libero arbitrio dell'uomo nella mutabilità del mondo sensibile, genera una diversità di opinioni e «la natura umana ha bisogno di un'assidua e vigile attenzione al fine di estirpare i numerosi errori che riguardano il tuo Verbo, di modo che la verità brilli stabilmente». Una volta che «il libero intelletto» abbia compreso l'unica Verità, «ogni diversità di religione potrebbe essere ricondotta ad un'unica fede retta (*orthodoxa*)». Il discorso «piacque al Re», che «ha udito il gemito...delle vittime della diversità di religioni» e vuole che «gli uomini dallo spirito più elevato di questo mondo» si confrontino direttamente con il suo «Verbo fatto carne»: gli angeli custodi delle nazioni e delle lingue devono condurre in assemblea i religiosi più capaci delle nazioni²⁸.

9. INTERLUDIO IN VISTA DEL GRANDE APPUNTAMENTO DI GERUSALEMME (LA DISCUSSIONE INTERRELIGIOSA)

Questa assemblea è convocata a Gerusalemme. Ma da subito si apre la discussione e il resto dell'opera appare come un interludio tra la convocazione e l'appuntamento a Gerusalemme. Il Greco esprime l'esigenza di essere istruiti da Dio «sul modo in cui poter realizzare quest'unità di religione», nella persuasione «che ogni singola nazione difficilmente accetterà una fede diversa da quella che finora ha difeso an-

²⁶ J. RIES, *Nicola Cusano e la pace come metodo*, introduzione a N. CUSANO, *La pace della fede*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 20-21.

²⁷ Cfr. PF II, *passim*, pp. 8-9 (tr. it. pp. 92-93).

²⁸ PF III, 8, *passim*, p. 9-10 (tr. it. pp. 93-94).

che col proprio sangue». Ma il Verbo gli risponde: «Non un'altra fede, ma la medesima ed unica vedrete che è presupposta in tutte»²⁹.

In questo interludio i sapienti delle diverse nazioni e religioni trovano come interlocutori prima il Verbo, poi S. Pietro, che per Cusano è il più alto dei teologi, infine S. Paolo. Il dialogo si struttura così in tre parti: i capitoli IV-IX, in cui il Verbo si fa riconoscere come Dio; i capitoli X-XIV, in cui Pietro parla dell'Incarnazione del Verbo per la redenzione di tutti; i capitoli XV-XVIII, in cui Paolo parla dell'unica fede e della molteplicità dei riti.

10. IL RICONOSCIMENTO DELL'UNICO DIO

Nei capitoli IV e V prendono la parola un Greco e un Italiano, che rappresentano «i filosofi di varie scuole». Tutta la ricerca filosofica è ricerca della Sapienza, e il Verbo, per avviare la consapevolezza nei filosofi dell'unicità della loro fede, parte dalla Sapienza. La ricerca o amore della Sapienza presuppone l'esistenza della Sapienza, la quale non può essere che una sola, poiché «prima di ogni pluralità c'è l'unità»³⁰. I sapienti sono molti per partecipazione a quest'unica Sapienza, in sé indivisa e semplice, superiore ad ogni cosa sensibile. Questa partecipazione alla Sapienza è sperimentata nella vita di chi la ama: è sperimentata nella dolcezza la sua ineffabile e infinita potenza.

L'unica via attraverso cui si accende il desiderio della Sapienza consiste «nell'ammirazione delle cose sensibili», della loro bellezza: la Sapienza rifulge senza dubbio nell'ordine sensibile, ma in modo speciale «nello spirito razionale che è capace di arti mirabili ed è come il segno distintivo della Sapienza stessa», la «sua immagine più somigliante... più prossima»³¹; «Ma ciò che è più mirabile è che questa luce (cioè lo spirito razionale) si avvicina sempre più alla verità per l'ardente conversione dello spirito, al punto che questa luce si fa sempre più chiara emergendo dall'ombra dell'immagine e si conforma alla vera Sapienza, sebbene questa Sapienza assoluta non sia mai raggiungibile»³²; questa eterna ed inesauribile Sapienza resta «cibo perpetuo dello spirito» (*cibus intellectualis*).

In nome della Sapienza si profila un primo superamento delle diverse religioni, perché i filosofi di diverse religioni presuppongono qualcosa di unico.

²⁹ «Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis» (PF IV, 10, p. 11, 11-12 [tr. it. p. 94]).

³⁰ «Ante enim omnem pluralitatem est unitas» (PF IV, 11, p. 11, 21 [tr. it. p. 95]).

³¹ «Et demum in spiritu rationali, qui capax est artium mirabilium et est quasi signaculum sapientiae, in quo super omnia ut in propinqua ymagine relucet sapientia, aeterna ut veritas in propinqua similitudine!» (Ivi, 12, pp. 12-13, 18-2 [tr. it. p. 95]).

³² «Et quod super omnia mirabilius est, relucet illa sapientiae, per vehementem conversionem spiritus ad veritatem plus et plus accedit, quousque viva ipsa relucet de umbra ymaginis continue verior fiat et conformior verae sapientiae, licet absoluta ipsa sapientia numquam sit, uti est, in alio attingibilis» (Ivi, p. 13, 2-6 [tr. it. p. 95]).

Per l'Italiano «non c'è Parola alcuna al di fuori della Sapienza»³³; l'infinita Sapienza abbraccia tutto. Pertanto, incalza il Verbo, è equivalente dire che tutto è creato nella Parola, ossia nel Verbo. Questo Verbo che crea è identificato con Dio, è principio ed è eterno e unico (poiché è nella natura del principio essere eterno e unico). È dunque emerso un altro presupposto: l'esistenza di un Dio unico professato da quanti amano la Sapienza.

A questa conclusione assente anche l'Arabo, e vi aggiunge che la Sapienza non è solo l'oggetto desiderato dai filosofi, ma da ogni «vita intellettiva»³⁴: essa è vita dell'intelletto che non può conservarsi se non ha come suo pane la Sapienza. L'unico culto si allarga a tutti gli esseri dotati di intelletto, «in ogni diversità di riti» (*in omni diversitate rituum*).

11. SUPERAMENTO DEL POLITEISMO

L'Arabo, di fronte a questa verità che condivide, non sa darsi ragione del politeismo. Ma, per il Verbo, il politeismo presuppone al di là degli dei una divinità: «il culto degli dei manifesta la fede nella divinità», anche «colui che afferma più santi, ammette un unico Santo dei santi, per la cui partecipazione tutti gli altri sono santi»³⁵. Da un punto di vista razionale è contraddittorio che vi siano più principi primi. Il non principiato è eterno; non possono esserci più eterni perché «l'unità è prima di ogni pluralità»³⁶. I politeisti, se vogliono ubbidire alla ragione, devono riconoscere la divinità che è la causa di tutto. Il passo che devono fare per indirizzarsi alla comune fede è solo quello di riconoscere esplicitamente e pubblicamente ciò che la ragione loro detta. Ma non c'è solo la ragione, – obietta l'Arabo – il popolo crede di ottenere favori e salvezza nell'adorare più dei. Tuttavia – risponde il Verbo – la vera salvezza può venire solo da colui che dà l'essere; rivolgersi con venerazione «a quegli dei che sono i santi», perché vissero imitando e amando Dio, sperando di ottenere qualche aiuto nelle necessità, «purché [si] riservasse tutta l'adorazione ad un solo e unico Dio»³⁷, non sarebbe un comportamento in contrasto con un'unica religione e nel contempo il popolo potrebbe trovare qualche soddisfazione.

³³ «Respondit Ytalus: "Ymmo non est Verbum extra sapientiam. Verbum enim summe sapientis in sapientia est, et in Verbo sapientia, nec quicquam extra eam. Omnia enim infinita complectitur sapientia"» (PF V, 13, p. 13, 14-17 [tr. it. p. 96]).

³⁴ «Arabs: "Puto verissime omnes homines natura appetere sapientiam, cum sapientia sit vita intellectus, qui alio cibo quam veritate et verbo vitae seu pane suo intellectuali, qui sapientia est, in vita sua conservari nequit. Sicut enim omne existens appetit omne id sine quo existere non potest, ita intellectualis vita sapientiam"» (PF VI, 16, p. 15, 7-11 [tr. it. p. 97]).

³⁵ «Cultus igitur deorum confitetur divinitatem... sicut qui asserit plures sanctos, unum sanctum sanctorum, cuius participatione omnes alii sancti sunt...» (Ivi, 17, p. 16, 10-13 [tr. it. p. 98]).

³⁶ «Quia ante omnem pluralitatem unitas» (Ivi, 17, p. 16, 19-20 [tr. it. p. 98]).

³⁷ «Dummodo uni soli Deo omnem daret latræ cultum» (Ivi, 18, p. 17, 17-18 [tr. it. p. 99]).

12. SUPERAMENTO DELL'IDOLATRIA

Anche il culto delle immagini e dei simulacri, per rispondere all'istanza dell'Indù, non sono condannabili se «conducono alla conoscenza del vero culto dell'unico Dio»³⁸. D'altra parte il Cusano osserva che l'idolatria appartiene ad una fase di ignoranza, superabile non appena si affacciano uomini sapienti, come presso i Romani, i Greci e gli Arabi. «Anche in oriente non sarà difficile scoprire la falsità dell'idolatria e giungere all'invocazione di un unico Dio, cosicché le regioni orientali possano conformarsi alle altre nazioni del mondo»³⁹.

13. LA TRINITÀ DI DIO

Ma è proprio dall'Indù che viene la domanda sulla differenza tra affermare un Dio trino e l'ammissione di tre dei.

Cusano mette in bocca al Verbo la propria intuizione, espressa, oltre che nella *Docta Ignorantia*, anche per esempio nel *Dialogo di un gentile e di un cristiano su Dio nascosto* (1440-1445): Dio «come infinito non è né trino, né uno, né alcuno di quegli attributi che possono essere di lui enunciati»⁴⁰; è invece in quanto creatore che può apparire la verità della sua trinità e unità. D'altra parte coloro che onorano Dio devono farlo solo come principio dell'universo. Il principio dell'universo è unitrino. L'universo è molteplice, diseguale, diviso in parti. Principio di ogni molteplicità è l'unità e l'unità è eterna. La disegualianza deriva dall'eguaglianza dell'unità; prima di ogni separazione delle parti c'è il nesso dell'unità e della disegualianza. Nell'unica eternità si trova l'unità, l'eguaglianza dell'unità e il nesso dell'unità e dell'eguaglianza. Il principio semplicissimo in cui è complicato il principiato è unitrino.

Questa verità così lontana dalla comprensione della gente comune stimola il Caldeo a porre la questione se si debba intendere che l'Uno è trino nella potenza. Ma in Dio non c'è distinzione tra essere e potenza, e così viene esclusa nella Trinità divina alcuna distinzione essenziale; non si tratta di una Trinità numerica.

14. LA TRINITÀ COME FECONDITÀ

Si può trovare l'accordo su questa «alta concezione speculativa» dell'unitrinità di Dio, non concependo la quale non si riuscirebbe a concepire «quel principio onnipotente capace di creare tutto l'universo e le singole cose», ma ciò che disturba il Cal-

³⁸ «Verbum: "Ymagines quae ad notitiam deducunt ea, quae in vero unius Dei cultu conceduntur, non dampnantur" (PF VII, 19, p. 18, 3-4 [tr. it. p. 99]).

³⁹ «Et non erit difficile similiter in Oriente ad invocationem unius Dei fallaciam ydolatriae detegi, ut sic illi ceteris mundi nationibus conformentur» (Ivi, 20, p. 19, 12-14 (tr. it. p. 100)).

⁴⁰ «Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt» (Ivi, 21, p. 20, 9-10).

deo è «che Dio abbia un figlio che sia anche partecipe della sua divinità»⁴¹. Il Verbo risponde: «Alcuni chiamano unità il Padre, uguaglianza il Figlio, nesso lo Spirito santo»⁴². Sono termini che, sebbene impropri, significano convenientemente la Trinità. Se si potessero trovare dei termini più semplici come per esempio unità, idità e identità sarebbero certo più adeguati. Si tratta comunque di esprimere la «fecondissima semplicità dell'essenza divina» (*fecundissima essentiae simplicitas*). Capire la trinità come fecondità è qualcosa che, secondo il Giudeo, è accettabile: non può essere sterile colui che aveva donato agli altri esseri la fecondità della generazione; gli ebrei che rifiutano la trinità perché la intendono come pluralità, l'accettano molto volentieri quando essa è spiegata come la fecondità assolutamente semplice.

Anche gli Arabi saranno sensibili a questa concezione. Anzi essa darà maggiore profondità a certe loro intuizioni, come alla loro affermazione che Dio ha l'essenza e l'anima; innanzitutto perché Dio ha anche il Verbo e lo Spirito, ossia la Ragione e l'Amore; poi anche e più profondamente perché capirebbero che a Dio il termine avere conviene impropriamente.

15. LA TRINITÀ COME INVERAMENTO DELL'UNICITÀ DI DIO

L'unicità di Dio professata rigorosamente da Ebrei e Arabi è una grande verità che viene completata dalla spiegazione della trinità; e aggiunge il Verbo: «Nel senso in cui arabi ed ebrei negano la Trinità essa deve essere certamente negata da tutti; ma nel senso in cui la Trinità è stata spiegata qui sopra da noi, essa deve essere necessariamente condivisa da tutti»⁴³. A questa conclusione fanno corona due interventi: quello dello Scita e quello del Francese. Lo Scita si fa eco della dottrina neoplatonica delle tre ipostasi per concludere: «è dato vedere chiaramente che tutti i sapienti hanno attinto qualcosa della trinità nell'unità. E perciò sentendo essi quella spiegazione udita anche da noi, ne godranno e renderanno lode a Dio»⁴⁴. Il Francese invece si fa eco delle dispute teologiche dei dotti parigini, del linguaggio che parlava di un'eternità ingenerata, generata e né ingenerata né generata, identificabili col Padre onnipotente, il Verbo o Figlio e l'Amore o Spirito santo. «Frequentando la scuola di quei dotti, – dice – feci tali progressi che quanto mi era oscuro mi apparve più chiaro della luce»⁴⁵.

⁴¹ «Caldæus: "Arbitror neminem ab isto intellectu dissentire posse. Sed quod Deus habeat filium et participem in deitate, hoc imugnant Arabes et multi cum ipsis"» (PF VIII, 23, p. 24, 21 [tr. it. p. 104]).

⁴² PF VIII, 24, p. 25, 1-2 (tr. it. p. 104).

⁴³ «Modo autem quo negant Arabes et Iudæi trinitatem, certe ab omnibus negari debet; sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur» (PF IX, 26, p. 28, 1-4 [tr. it. p. 106]).

⁴⁴ «Ita clare conspicitur omnes sapientes aliquid trinitatis in unitate attigisse. Et propterea, dum hanc quam nos audivimus explanationem audiverint, gaudebunt et laudabunt» (PF X, 27, p. 29, 14-17 [tr. it. p. 107]).

⁴⁵ «In hac nunc scola profeci, ut quæ obscura fuerunt luce clarius, quantum nunc datur, pateant» (Ivi, 28, p. 30, 6-8 [tr. it. p. 107]).

Ma sa che il punto di discordia più grande è il fatto che il Verbo si è fatto carne per a redenzione di tutti, e sollecita questo passaggio.

16. L'INCARNAZIONE

Il Verbo cede allora la parola all'apostolo Pietro con la raccomandazione: «Ascoltatelo»; la testimonianza dell'incarnazione del Verbo è affidata, come nella storia, al principe degli apostoli.

La sua prima affermazione è che il Verbo di Dio è Dio: Dio è ragione *logos*; è la forma delle forme che complica in sé tutte le forme, causa infinita e misura di tutte le cose possibili. Chi ammette l'incarnazione cioè il farsi uomo del Verbo di Dio, deve necessariamente ammettere che *quell'uomo*, che chiamiamo Verbo di Dio, sia anche Dio.

Che cosa significa questo? si chiede il Persiano. Posto che il Verbo di Dio è Dio, come è possibile che l'immutabile diventi non-Dio, cioè uomo, creatura? Pietro precisa: «con voi nego anch'io decisamente questa dottrina che l'eterno sia il temporale»⁴⁶. Ma, fa presente, la legge degli Arabi dice che Cristo è giustamente il Verbo di Dio, ma non Dio, ma di natura umana. E mette in luce la contraddizione di questo modo di dire. Il Persiano si giustifica sostenendo che Cristo è uomo di natura e per grazia, non per natura, Verbo di Dio. Se il Verbo può essere ricevuto per grazia, allora Verbo di Dio sono anche i profeti. Sì, obietta il Persiano, ma la sua grazia è superiore a quella degli altri, quindi lui sono il Verbo di Dio. E usa una bella immagine: molte lettere possono contenere il messaggio di un re; ma una sola lettera può contenere quella parola del re per la quale tutto il regno è governato. Pietro lo loda per la bella immagine e aggiunge che quando la parola del re è scritta sulle carte la natura delle carte non muta. Ma c'è una differenza tra le lettere del re e l'erede del regno: nell'erede la parola del re è veramente viva. La vera parola del re è l'erede, e anche se l'erede non è il re, egli non è estraneo alla natura regale, anzi è il suo erede proprio per questa eguaglianza col re. Si tratta di un paragone, che non è appropriato, che presuppone comunque una distinzione tra re e erede, ma se si prescinde dalla diversità numerica e si considera la potenza che è nella dignità regale del Padre e del Figlio suo erede, allora quella potenza è identica nell'ingenerato e nel generato. All'eredità per filiazione (divina) può associarsi quella per adozione (umana), ma questa presuppone la successione per filiazione. «In Cristo la natura umana è unita al Verbo ossia alla natura divina, in modo tale che l'umana non passa nella divina, ma aderisce ad essa così indissolubilmente da esser glorificata non separatamente in se stessa, ma nella natura divina»⁴⁷.

⁴⁶ «Hoc ipsum, scilicet aeternum esse temporale, constanter vobiscum nego» (PF XI, 30, p. 32, 1-2 [tr. it. p. 108]).

⁴⁷ «Unde in Christo sic tenendum est naturam humanam unitam Verbo seu naturae divinae, ita quod humana non transit in divinam, sed adhaeret sic indissolubiliter eidem, ut non separatim in se sed in divina personetur» (PF XI, 35, p. 35, 4-8 [tr. it. p. 111]).

Nonostante Pietro moltiplichi gli esempi per chiarire questo punto, rimane nel Persiano inconcussa la convinzione che questa unione del divino e dell'umano sia un'unione di grazia.

Pietro si ispira ad argomentazioni di tipo anselmiano: quando – argomenta – l'unione della natura umana inferiore con la natura divina fosse tanto grande da non poter essere più grande ancora, allora la natura umana sarebbe unita alla divina anche in una unione personale. Senza questa unione personale e ipostatica, una tale unione potrebbe essere ancora più grande. L'unione massima avviene per una grazia, certamente, ma una grazia massima: una grazia non distante dalla natura, ma unita ad essa nel modo più perfetto. Tale grazia non potendo essere più grande, ha *nel modo più immediato* il suo termine nella natura.

17. UNICITÀ DI CRISTO

Questo punto, che è anche il tema del convegno, è il punto più sofferto nel dialogo, e il Persiano insiste: se la natura umana può essere elevata per grazia all'unione con la natura divina, in qualunque uomo, Cristo uomo non deve essere chiamato Dio più di un altro santo, sebbene egli sia il più santo di tutti.

Pietro insiste pure lui sul concetto che «solo in Cristo è l'elevazione altissima dell'umanità, quella che non può essere più grande»⁴⁸. Questa elevazione massima non è possibile che sia più di una, e così pure la grazia e la santità. I profeti si innalzano, ma non alla massima altezza, per cui tra loro e il massimo uomo c'è una distanza infinita. Di conseguenza *vi può essere un solo Cristo* nel quale la natura umana nell'unità del suo fondamento [*suppositi*] è unita alla natura divina. E questa è la verità rigorosa e profonda che gli Arabi presuppongono quando dicono che Cristo, in questo mondo e in quello futuro, è il solo altissimo e che è il Verbo di Dio. Considerando attentamente che questa unione che è nell'Altissimo è necessaria, essi potranno accogliere questa fede perché per essa quell'unità di Dio che essi si sforzano di difendere con tutte le loro forze, non è offesa minimamente, bensì salvaguardata. Il fondamento di questa unione è l'immagine che la natura umana porta in sé di Dio. Cristo è l'uomo perfetto: se la natura intellettuale dell'uomo aderisse nel modo più stretto possibile alla natura intellettuale di Dio, dalla quale ha ricevuto l'essere, aderirebbe inseparabilmente ad essa proprio come alla fonte della sua vita. (cfr. esempio della calamita).

I miracoli di Cristo, riconosciuti dagli Arabi, compiuti come da uno che ne aveva il potere, forniscono un'altra traccia per ritenere impossibile negare che Cristo abbia compiuto tali opere in virtù della natura divina, alla quale la natura umana era unita ipostaticamente. Gli Ebrei riconoscono con difficoltà i miracoli di Cristo e non è così facile convincerli per questa via. Hanno però le Scritture che contengono tutte le ve-

⁴⁸ «in solo Christo altitudinem altissimam quae maior esse nequit» (PF XII, 39, p. 37, 13-15 [tr. it. p. 113]).

rità su Cristo, devono però abbandonare il loro servilismo per la lettera. Le obiezioni degli Ebrei su questo punto dice Cusano non impediranno la concordia, aggiungendo, curiosamente che «sono poco numerosi e non potranno turbare con le armi l'universo»⁴⁹. Questa è forse una spia della finalità politica più che salvifica del dialogo tra le culture e le religioni.

18. VOLTO DI TUTTE LE GENTI: FEDE NELL'IMMORTALITÀ

Un altro dato comune a tutte le religioni è la pretesa di una felicità immortale: la risurrezione ad una vita immortale. La fede dei mortali nell'immortalità presuppone il ricongiungimento della natura umana con quella divina, del mortale coll'immortale. Cristo è «il volto di tutte le genti»⁵⁰: è il presupposto della fede nell'immortalità, poiché è il più vicino a Dio, anzi quello in cui la natura umana di tutti gli uomini è stata in precedenza unita a Dio. Per questo egli solo merita il nome di Salvatore e Mediatore di tutti gli uomini «nel quale la natura umana – che è una sola e per la quale tutti gli uomini sono uomini – si unisce alla natura divina, affinché in tal modo tutti gli uomini che hanno la medesima natura mortale conseguano la risurrezione dalla morte»⁵¹. La fede ebraica nel Messia, non è altro che la fede nel Mediatore Gesù Cristo, che compie le promesse.

L'uomo non vuole essere altro che uomo (non angelo o di altra natura), ma uomo beato e questa beatitudine è l'unione della vita umana con la sorgente da cui la sua vita emana. Nell'uomo Cristo questa beatitudine è realizzata e quindi tale uomo è la via per la quale ogni uomo ha accesso a Dio, fine dei desideri. Cristo dunque è il presupposto di tutti coloro che aspirano alla felicità ultima. Cristo è il fondamento della speranza: se l'uomo non credesse che la felicità ultima sia possibile in quell'uomo che è il più elevato di tutti, la sua speranza sarebbe vana.

19. VERGINITÀ DI MARIA

Lo Spagnolo chiama in causa la difficoltà della nascita del Messia: la sua nascita da Maria Vergine. Cristo che è espressione massima dell'umanità non può avere come padre un uomo, il suo Padre è Dio creatore della natura umana. Per virtù divina è stato concepito nell'utero di una vergine, nella quale era concentrata la più alta fecondità insieme alla sua verginità. Cristo è nato in questo modo per noi, sì da essere

⁴⁹ «Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt» (*Ivi*, 41, p. 39, 14-15 [tr. it. p. 115]).

⁵⁰ «facies omnium gentium» (*PF* XIII, 43, p. 40, 14-17 [tr. it. p. 115]). Gli editori mettono in luce che questa espressione è la traduzione, poco corretta, di un passo del *Corano* (Sura 3, 45).

⁵¹ «Ob hoc ipse est salvator et mediator omnium in quo natura humana, quae est una et per quam omnes homines homines sunt, unitur divinae et immortalis naturae, ut sic omnes homines eiusdem naturae assequantur resurrectionem a mortuis» (*Ivi*, 43, p. 40, 19-22 [tr. it. pp. 115-116]).

l'uomo più intimo a tutti noi: quindi suo Padre è il padre di tutti i padri umani e sua madre è colei che non si è mai unita a nessun uomo particolare.

20. SCANDALO DELLA CROCE

I Giudei, se si scandalizzano per la morte del Figlio di Dio, dice Cusano, sembrano dirlo per rispetto di lui (l'uomo non può avere potere su Dio). Ma la storia, testimoniata dagli apostoli, oltre che le predizioni profetiche, attestano la sua morte. Il fatto ha una ragione: Cristo inviato dal Padre è venuto per annunciare il regno dei cieli, di cui ha detto quelle verità che non poteva dimostrare in modo migliore che con la testimonianza del suo sangue. L'andare volontariamente incontro alla morte è la certezza assoluta della verità che affermava. Predicava il regno dei cieli, donò per questa verità la vita terrena e liberò così gli uomini dall'ignoranza, cioè dal credere che la vita dell'uomo sia sensibile e terrena, anziché intellettuale e celeste. La sua offerta sacrificale è stata sacrificio per molti, affinché gli uomini acquistassero la fede nella salvezza. Niente è più glorioso della sua morte per la verità e per obbedienza: è per essa che ha meritato di essere l'altissimo e di essere elevato alla gloria del Padre. Il grande insegnamento della sua morte è la risurrezione con lui per tutto il genere umano. La morte-risurrezione di Cristo, dice Cusano, «fu il più perfetto annuncio che Cristo ci abbia dato nella sua persona, che non poteva essere più grande perché senza la sua morte e la sua resurrezione tale annuncio non avrebbe potuto essere quello più perfetto»⁵² e più oltre: «nessun uomo potrebbe entrare nel regno dei cieli, fino a che non vi fosse stata introdotta quella natura umana (di Cristo) che è unita a Dio. Il cui contrario affermano tutti quegli uomini che pure credono che esista il regno dei cieli: tutti infatti ammettono che alcuni santi hanno conseguito la felicità nella loro religione. Pertanto, la fede di tutti coloro che credono che i santi siano nell'eterna gloria presuppone che Cristo sia morto e che sia asceso al cielo»⁵³.

21. IL SIMBOLISMO DELLE PROMESSE

Il Tedesco, poi propone di esaminare la differenza tra le promesse di vita eterna dei cristiani e dei musulmani. Quella cristiana è la promessa di una vita spirituale, quella dei musulmani di beni sensibili. Pietro-Cusano riduce le promesse coraniche a

⁵² «Ista ergo fuit perfectissima evangelizatio, quam in seipso ostendit Christus, et perfectior esse non potuit; et sine morte et resurrectione potuit semper perfectior esse. Qui igitur credit Christum perfectissime adimplere voluntatem Dei patris, omnia ista fateri debet sine quibus evangelizatio non fuisset perfectissima» (PF XIV, 48, p. 46, 3-7 [tr. it. pp. 119-120]).

⁵³ «Sic nullus hominum in regno caelorum esse posset, natura humana Deo unita nondum introducta. Cuius contrarium omnes homines, qui regnum caelorum esse credunt, asserunt; omnes enim aliquos sanctos in sua secta fatentur felicitatem assecutos. Fides igitur omnium, quae sanctos esse fatetur in aeterna gloria, Christum mortuum et caelos ascendisse praesupponit» (Ivi, 49, pp. 46, 24-27, 47, 1-3 [tr. it. p. 120]).

simboliche, che si giustificano per un popolo in generale poco attratto da una felicità spirituale. Ma Nell'Islam si riscontrano anche uomini sapienti e intelligenti che conoscono la superiorità dello spirituale sul sensibile: infatti «Avicenna preferisce incomparabilmente la felicità intellettuale della visione, ossia della fruizione di Dio e della verità, alla felicità descritta nella legge degli arabi»⁵⁴. Anche gli Ebrei non comprendono la promessa del regno dei cieli; ma il loro essere disposti a morire per la Legge postula una vita eterna come ricompensa che la loro legge non promette.

22. FEDE E RITI

Infine Pietro lascia il posto a Paolo, il quale discute con il Tartaro sul significato dei riti. E Paolo non poteva che premettere che la salvezza dell'anima non è per le opere, ma per la fede. Riconosciuto questo, la varietà dei riti non turberà più nessuno. Essi possono essere segni visibili della verità della fede e potranno subire anche cambiamenti. Il prototipo della fede è la fede di Abramo, il quale crede che la scomparsa del figlio non può compromettere la promessa divina di discendenza. Qual è questa discendenza, chiede il Tartaro. Cristo, risponde Paolo, Infatti tutti i popoli ottengono in lui la benedizione, supremo dei desideri, ossia la felicità eterna. Senza la fede è impossibile piacere a Dio, ma è necessario che la fede sia formata ossia espressa nelle opere, che sono i comandamenti. «Sono pochissimi i comandamenti di Dio, notissimi a tutti e comuni a ogni popolo: il lume che ce li rivela è creato insieme all'anima razionale»⁵⁵. Essi si compendiano nell'amore.

Riguardo poi ai riti veri e propri, Cusano esprime il principio di una fede inculturata, che si adatta o tollera esigenze etniche e psicologiche. Una regola stabile per l'uso dei diversi riti non si può dare: «sia sufficiente pertanto di fondare la pace saldamente nella fede e nella legge dell'amore, tollerando il rito di ogni luogo»⁵⁶.

23. SACRAMENTI DELLA FEDE: BATTESIMO E EUCARISTIA

Tra i vari riti delle varie religioni però devono essere considerati a parte il battesimo cristiano e l'eucaristia. Non sono riti come gli altri – spiega Paolo all'Armeno –, ma sono sacramenti della fede. Il battesimo non è altro che la confessione nel segno sacramentale della fede nella remissione dei peccati per Cristo: non sarebbe un

⁵⁴ «Et Avicenna praefert felicitatem intellectualem visionis seu fruitionis Dei et veritatis incomparabiliter felicitati descriptae in lege Arabum, qui tamen fuit de lege illa» (PF XV, 52, p. 49, 17-19 [tr. it. p. 122]).

⁵⁵ «Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus. Ymmo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae» (PF XVI, 59, p. 55, 10-12 [tr. it. p. 127]).

⁵⁶ «Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando» (Ivi, 60, p. 56, 18-19 [tr. it. p. 128]).

vero fedele di Cristo chi rifiutasse la fede nella parola e nei segni tutti a ciò istituiti da Cristo. Anche l'eucaristia è stata istituita da Cristo. Al di là dell'apparente stranezza che il Boemo crede di poter far rimarcare su questo sacramento, Paolo presenta l'essenziale su di esso dicendo: «Il sacramento dell'eucaristia significa soltanto questo, che noi, per grazia, conseguiremo in Cristo Gesù il nutrimento della vita eterna, come nel pane e nel vino troviamo in questo mondo il ristoro del nostro corpo»⁵⁷.

È come un sacramento che naturalmente consegue alla fede presupposta da tutte le religioni: «È da sperare che tutti gli uomini che hanno fede vogliano pregustare in questo mondo quel cibo nella fede, nutrimento che sarà, in verità, il vero cibo della nostra vita nell'altro mondo»⁵⁸.

Fugaci accenni poi sono riservati al matrimonio e agli ordini sacri, due realtà presenti in tutte le religioni, per concludere «Sarà quindi più facile raggiungere la concordia sulla base di questi elementi comuni. E così la religione cristiana sarà riconosciuta, anche secondo il giudizio di tutte le altre religioni, come quella che ha conservato in ambedue i sacramenti la purezza più lodevole»⁵⁹.

Sugli altri vari riti, se non si può giungere alla conformità nel modo di praticarli, «si permettano ai popoli le loro proprie devozioni e cerimonie, purché sia salva la fede e la pace»⁶⁰. Anzi una certa diversità potrà aumentare anche la devozione: ogni popolo si sforzerà in gara con gli altri di rendere più splendido e significativo il proprio rito per conseguire maggior merito presso Dio.

⁵⁷ «Hoc eukaristiae sacramentum non aliud figurat quam nos ex gratia in Christo Iesu assecuturos refectionem vitae aeternae, sicut in hoc mundo reficimur per panem et vinum» (PF XVIII, 63, p. 58, 13-15 [tr. it. p. 129]).

⁵⁸ «Sperandum est omnes homines fideles omnino velle degustare cibum illum per fidem in hoc mundo, qui erit in veritate cibus vitae nostrae in alio mundo» (Ivi, p. 59, 3-5 [tr. it. p. 129]).

⁵⁹ «Erit igitur in hiis communibus concordia faciliior, et christiana religio in utroque sacramento puritatem laudabiliorem etiam omnium aliorum iudicio probabitur observare» (PF XIX, 67, p. 61, 20-22 [tr. it. p. 131]).

⁶⁰ «Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes - salva fide et pace - in suis devotionibus et ceremonialibus» (Ivi, p. 62, 3-5 [tr. it. pp. 131-132]).

Riassunto

Con il trattato *De pace fidei* di Nicolò Cusano incontriamo una prospettiva di una sorprendente modernità. Di fronte all'avanzata dei musulmani nel sec. XV viene delineato un programma di dialogo fra le varie religioni. Quest'incontro dipende dall'uso della ragione naturale nella filosofia e si fonda sulla presenza di Dio nell'uomo. Lo scopo del dialogo è di aprire la via verso Gesù Cristo che ha lasciato una traccia importante nei suoi miracoli. Il *dialogo interreligioso* nel trattato del Cusano si svolge in cielo davanti alla Trinità e alla corte celeste. Vengono messe in rilievo delle sfumature interessanti legate alle diverse culture: un accenno anticipato all'importanza dell'inculturazione. Ma allo stesso momento si tratta sempre di espressioni dell'unica vera fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.

Summary

With the treatise *De pace fidei* by Nicolò Cusano we meet with a perspective of amazing modernity. Concerning the advance made by Moslems in the XV century a programme of dialogue among the various religions is outlined. This meeting depends on the use of natural reason in philosophy and is founded on God's presence in man. The purpose of the dialogue is the opening of the way towards Jesus Christ, who left an important trace in his miracles. The *interreligious dialogue*, in Cusano's treatise, takes place in heaven, before the Trinity and the celestial court. Interesting shadings tied to the various cultures are emphasized: an anticipated indication of the importance of inculturation. But at the same time it is always matter of expression of the one true faith in Jesus Christ, true God and true man.