



Parte seconda

SPUNTI DIALOGICI IN PROSPETTIVA
STORICO-TEORETICA







Capitolo Sesto

NICCOLÒ CUSANO E IL DIALOGO TRA LE RELIGIONI

Enrico Peroli

1. Introduzione

Il 29 maggio 1453 il sultano Maometto II, alla testa di un esercito di 160.000 uomini e munito della più avanzata tecnologia dell'epoca, conquista Costantinopoli, ponendo in questo modo fine ad una situazione politica e culturale che durava da più di 1100 anni. La notizia della caduta di Costantinopoli si diffonde rapidamente in Occidente e suscita un vero e proprio trauma nell'*élite* politica e intellettuale: in essa si vede il preludio ad un imminente scontro di civiltà che avrebbe condotto alla distruzione del cristianesimo¹. Come scriveva il 25 settembre 1453 il futuro papa Pio II, Enea Silvio Piccolomini, al suo amico Leonardo Benvoglianti, ambasciatore senese presso la Serenissima: «Padroni dell'universo furono già gli itali, ora ha inizio l'impero dei turchi».

Sull'onda della paura suscitata nel mondo cristiano dalla caduta della «sacra capitale d'Oriente», della «seconda Roma», il papato si impegna energicamente e per molti anni a sollecitare e a preparare un'azione militare comune dell'Occidente. È in questo contesto che, tra l'agosto e il settembre 1453, il cardinale Nicolò Cusano, da tempo vicino alla curia papale e che era stato espressamente sollecitato a sostenere la preparazione della crociata contro i Turchi², invece di accogliere l'appello alla guerra santa compone il *De pace fidei*, un'opera dedicata al dialogo e alla concordia delle religioni. Un'opera nella quale Cusano immagina sotto forma di una visione – una visione, che si dice nel prologo, «è stata

¹ Le testimonianze dei contemporanei e le loro reazioni alla caduta di Costantinopoli sono state raccolte da AGOSTINO PERTUSI, *La caduta di Costantinopoli*. Vol. I: *Le testimonianze dei contemporanei*. Vol. II: *L'eco del mondo*, Mondadori, Milano 1976.

² Il 21 luglio 1453 Enea Silvio Piccolomini aveva in effetti scritto a Cusano questa lettera (in: Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, vol. II: *L'eco del mondo*, cit., p. 59): «Si farà, credetemi, si farà la crociata con l'assenso di tutta quanta la cristianità, se in questo momento si leverà l'autorità del sommo Pontefice e se le voci eloquenti e fedeli dei bravi predicatori, tra i quali vien posta anche vostra Eccellenza a giudizio di tutti, risuoneranno ai confini della terra».





trascritta affinché potesse giungere a conoscenza di coloro cui spetta decidere su tali importanti questioni» – un concilio celeste, sotto la presidenza divina, di tutti i rappresentanti delle diverse tradizioni religiose. Il concilio si apre con un discorso di Dio, il quale dice di aver udito il gemito degli uccisi, di coloro che sono stati resi schiavi e soffrono a motivo dei conflitti religiosi e di aver deciso pertanto di affidare ai rappresentanti delle diverse religioni il compito di realizzare un accordo che ponga fine alle loro guerre ed assicuri una «pace perpetua» della fede³.

Il *De pace fidei* di Cusano avrà un'ampia e singolare recezione nei secoli successivi⁴: nel corso del XVI e del XVII secolo verrà ripetutamente letto, commentato e in parte tradotto, in modo particolare negli ambienti protestanti, e ancora verso la fine del XVIII secolo Lessing, mentre era impegnato nella stesura del suo *Nathan il saggio*, si adopererà per una nuova edizione dell'opera cusana. Se ho scelto di dedicare il mio intervento a questo testo di Cusano è non solo perché il *De pace fidei* può essere per molti versi considerato come lo scritto con il quale inizia la storia dell'idea di tolleranza nell'età moderna, ma è anche perché esso è stato spesso accostato alle nuove prospettive ecumeniche dischiuse da Concilio Vaticano II⁵. Da questo punto di vista, la stesura del *De pace fidei*, nelle circostanze che ho sopra ricordato, attesta come Cusano confidasse che la sua posizione potesse in qualche modo contribuire ad un rinnovamento della politica ecclesiale anche in vista di una pace fra le religioni, come mostrano chiaramente sia il prologo, che ho sopra citato, sia la conclusione dell'opera. Senza voler attribuire ad un uomo del 1400 le posizioni ecumeniche di un teologo del XXI secolo, credo, tuttavia, che Cusano avrebbe condiviso quanto qualche anno fa ha scritto il teologo francese André Gounelle: «Se la mappa disegnata dal cristianesimo tradizionale non è adeguata, se complica la fede invece di aiutarla, se impedisce il dialogo e l'incontro con le altre religioni, dobbiamo chiederci se è pertinente e

³ *De pace fidei*, III 9, 12 ss.

⁴ Cfr. a questo proposito R. KLIBANSKY, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs "De pace fidei"*, in: R. HAUBST (ed.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1984, pp. 113-125.

⁵ Cfr. in questo senso le osservazioni di Pio Gaia nella sua *Introduzione alla traduzione italiana del De pace fidei: CUSANO, Opere religiose*, a cura di P. GAIA, UTET, Torino 1971, pp. 74-76. In questo senso si veda anche W. Breuning, *Der Beitrag des Nikolaus von Kues und Religionsgespräch der Gegenwart*, «Trier Theologische Zeitschrift», 4 (1964), pp. 221-233; J.B. ELPERT, *Conjectures for Tolerance. Nicolas of Cusa's Relevance for a Postmodern Age*, «Laurentianum», 45 (2004), pp. 567-597.





cercarne un'altra, più appropriata»⁶.

L'interpretazione che vorrei proporre nelle pagine che seguono prende le mosse da quello che, come evidenziava già Bruno Decker⁷, rappresenta uno dei motivi centrali del *De pace fidei*; esso è già contenuto nelle parole che, come ho accennato, Dio rivolge ai rappresentanti delle diverse religioni in apertura del loro concilio: «Voi vedrete che non si tratta di cambiar fede, *sed eandem unicam undique praesupponis*» (IV 10, 11-12). In questo senso, l'intento fondamentale del *De pace fidei* consiste nel condurre le diverse fedi storiche a riflettere sul «praesuppositum» che è alla base di ogni coscienza religiosa. Si è molto discusso sul significato di quest'unica fede presupposta «in rutuum varietate». Io non intendo inizialmente entrare in questa discussione; vorrei piuttosto assumere il tema del «praesuppositum» nel significato più ampio e fondamentale con il quale esso ricorre ripetutamente nelle opere di Cusano, a partire dal *De docta ignorantia*. Inteso in questo senso, il tema o la «dialettica del praesuppositum», come la definiva Decker, indica anzitutto il fatto che nel tessuto costitutivo di ogni coscienza è iscritto, come condizione di possibilità di ogni suo atto, un rinvio ad un Incondizionato, ad un Fondamento unitario di senso della realtà, per cui la coscienza è caratterizzata necessariamente da una sporgenza sul trascendente. Questa sporgenza, questo affidamento al trascendente è alla base di ogni coscienza religiosa. Per le ragioni che cercherò di indicare, nella prospettiva di Cusano, tuttavia, questo «praesuppositum», ossia questa intenzionalità originaria della coscienza, è sempre declinato nei modi della storicità, ossia nelle diverse forme delle religioni storiche, le quali, come vedremo, rappresentano un'estensione positiva dell'intenzionalità originaria della coscienza, la quale resterebbe altrimenti vuota o indeterminata. Dall'altro lato, tuttavia, quel «praesuppositum» costituisce per le fedi storiche un fecondo principio ermeneutico per vagliare la loro fedeltà all'intenzionalità originaria che è alla base di ogni coscienza religiosa, e questo criterio di discernimento rappresenta la premessa fondamentale per un dialogo fra le religioni. Questa è l'interpretazione che vorrei proporre e che cercherò di illustrare nei quattro punti in cui ho articolato la mia trattazione.

⁶ A. GOUNELLE, *Parler du Christ*, Van Dieren, Paris 2003; trad. it. di D. Pedriali, Claudiana, Torino 2008, p. 36.

⁷ B. DECKER, *Nikolaus von Kues und der Friede unter den Religionen*, in J. KOCH (ed.), *Humanismus, Mystik und Kunst des Mittelalters*, Brill, Leiden-Köln 1953, pp. 94-121.





2. Perfectio, veritas, communio

Qual è il primo aspetto o il primo contenuto di questa intenzionalità originaria della coscienza che Cusano pone in luce? Il linguaggio iniziale del *De pace fidei* è agostiniano: nel decimo libro delle *Confessioni*, Agostino, com'è noto, aveva evidenziato come la prima e fondamentale «notitia innata» presente in tutti gli uomini fosse l'idea della «beatitudo» intesa come «gaudium de veritate»⁸. Anche per Cusano questa «notitia innata» è il primo «praesuppositum» di ogni coscienza; in questo senso, egli parte dalla distinzione agostiniana tra «l'uomo interiore» e «l'uomo esteriore», e osserva che l'uomo interiore è caratterizzato da un'aspirazione originaria alla *perfectio*, alla pienezza e al compimento della propria vita, alla «beatitudo». Questo è «il desiderio più profondo dell'uomo interiore», il suo «ultimum desiderium»⁹. L'uomo interiore, tuttavia, è l'uomo dotato di «intellectus», e il suo desiderio più profondo è pertanto rivolto alla verità, in quanto la verità è il cibo dell'intelletto, secondo un'espressione che ricorre ripetutamente in Cusano¹⁰ e che risale anch'essa alle *Confessioni*, dove Agostino la introduce a proposito dell'ascesa interiore alla «beatitudo»¹¹. Ciò significa che la ricerca della verità è il modo in cui gli esseri dotati di intelletto si perfezionano e si conservano nell'esistenza, così come tutti gli esseri naturali ricercano il nutrimento conforme alla propria natura per svilupparsi e per autoconservarsi. Più avanti, questa idea viene condivisa dal Greco e dal Romano, ossia dai rappresentanti della filosofia antica, e poi dall'Arabo, dal rappresentante della religione islamica. Il Greco e il Romano osservano infatti che la ricerca della conoscenza, l'aspirazione ad ampliare i confini del sapere, è un'aspirazione che, in modi e forme diverse, è presente in tutti gli uomini ed in tutte le scuole filosofiche, e che questa aspirazione presuppone l'esistenza di una verità a cui tutti gli uomini tendono con il loro sapere¹². Ogni ricerca ed ogni progresso del sapere riposano su questo «praesuppositum», su questa «fede» razionale, per così dire. Più avanti, l'Arabo condivide il fatto che questo «praesuppositum» sia implicito in ogni forma di coscienza religiosa e riprende il tema «agostiniano»

⁸ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, X, 20, 29-23; 34.

⁹ CUSANO, *De pace fidei*, II 7, 5 ss.

¹⁰ Cfr., ad esempio, *De concordantia catholica*, I 3, 17, 1 s.; *De coniecturis*, I 3, 10 ss.; *Idiota. De sapientia*, I 15, 1-3; 18, 26 s.; *De venatione sapientiae*, I 2-3; *Compendium*, VI 16. 14-18.

¹¹ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, IX 10, 24.

¹² *De pace fidei*, IV 12, 11 ss.





della verità come nutrimento dell'intelletto: «Io credo con assoluta certezza che tutti gli uomini per loro natura desiderino la sapienza, essendo questa la vita dell'intelletto, il quale non può conservarsi vivo se non cibandosi della verità [...]. Come infatti ogni essere desidera tutto ciò senza cui non può esistere, così la vita intellettuale desidera la verità»¹³.

Il parallelo che qui Cusano istituisce tra autoconservazione spirituale e autoconservazione naturale sarà com'è noto un tema centrale della prima modernità¹⁴. Si tratta di un tema sul quale Cusano ritorna ripetutamente e che, in modi simili a quelli che abbiamo incontrato nel *De pace fidei*, ricorre già nella sua prima opera fondamentale, nel *De docta ignorantia*. Qui, infatti, sin dalle prime righe, Cusano presenta il *desiderium veritatis* – cioè «il desiderio più profondo dell'uomo interiore» – come quella modalità dell'esistenza umana con la quale gli esseri dotati di intelligenza realizzano una tendenza originaria ed universale che è propria di tutti gli esseri viventi, l'impulso (*appetitus, nisus*) che spinge tutte le creature alla conservazione e al perfezionamento del proprio essere¹⁵. Ciò che in questo modo Cusano vuole mostrare è il fatto che il «*desiderium veritatis*» non è, per così dire, un semplice ideale regolativo della ragione, né è qualcosa di «vano», nonostante tutte le difficoltà e tutti gli ostacoli che l'uomo può incontrare nella costruzione dell'edificio del sapere, perché questa attività specifica dell'intelletto umano, con la quale l'intelletto si conserva nell'esistenza («*intellectus cuius intelligere est esse*»), si inserisce in un ordine naturale nel quale, per una legge disposta da Dio, tutti gli esseri viventi sono dotati di un'originaria attitudine a conservare e a realizzare nel modo migliore («*migliori modo*») il proprio essere e sono dotati delle funzioni più idonee per raggiungere questo scopo¹⁶.

Ora, il primo punto che vorrei sottolineare a proposito di questa argomentazione è il nesso che Cusano istituisce tra il motivo dell'autoconservazione naturale, l'idea del *desiderium veritatis* e il tema della *communio*. Questo nesso emerge chiaramente nel *De docta ignorantia*, ma è presente già nella prima opera di Cusano, il *De concordantia catholica*. Come dicevo, il nesso tra autoconservazione naturale e autoconserva-

¹³ *De pace fidei*, VI 15, 7-14.

¹⁴ Si veda a questo proposito, T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorff, Münster 2006, pp. 34 s.

¹⁵ *De docta ignorantia*, I, *Prologus*, 19-24; I 1, 2, 1-13.

¹⁶ Sull'intento di Cusano di fondare l'attività spirituale dell'uomo su un ordine naturale, cfr. K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2004, pp. 57 ss., 232 s.





zione spirituale diventerà un tema centrale nell'età moderna, alla quale esso viene mediato da autori (Cicerone, Seneca) che attestano l'origine stoica di questa concezione, la sua origine, cioè, dalla teoria stoica della *oikeiosis*, dell'appropriazione originaria di sé quale tendenza naturale di tutti gli esseri viventi¹⁷. Una conoscenza diretta di questa concezione stoica Cusano ha potuto probabilmente averla solo verso la fine della sua vita, quando ebbe a disposizione la traduzione latina delle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio eseguita da Ambrogio Traversari¹⁸. Già nel *De concordantia catholica*, tuttavia, Cusano tratta espressamente di questo tema fondamentale facendo riferimento alle tesi stoiche esposte nel *De finibus* di Cicerone¹⁹, che egli interpreta, tuttavia, in modo peculiare. In questo senso, nella Prefazione al III libro, Cusano vede l'espressione specificamente umana dell'impulso naturale all'autoconservazione nel fatto che l'uomo sviluppa i principi della «consodalitas» e della «communio» e quindi i principi della convivenza sociale e statale, e questa è l'origine delle «civitates» strutturate secondo il diritto: «quella legge mirabile [ossia la legge di natura per la quale tutti gli esseri tendono a conservare se stessi] fu infusa da Dio nel cuore umano affinché, dietro la sua spinta rivelatrice, gli uomini comprendessero con la ragione che la società e l'unione tra di essi (*consodalitatem ac communionem*) sono necessarie al fine per cui ciascuno vive e rappresentano il loro bene e affinché comprendessero inoltre che esse [ossia *consodalitatem ac communionem*, e cioè il fine e il bene degli uomini] si conservano solo con il consenso di tutti (*omnium assensu*)»²⁰.

Anche in questo caso, come all'inizio del *De docta ignorantia*, ciò che Cusano intende mostrare è che nella prassi sociale dell'uomo emerge chiaramente e in maniera consapevole una struttura fondamentale della realtà che, per l'agire creatore di Dio, è propria di tutti gli esseri. Questa struttura fondamentale della realtà è caratterizzata dal nesso essenziale tra il rapporto originario che lega ogni ente a se stesso, secondo l'originaria dottrina stoica della *oikeiosis*, e la relazione con gli altri, tra la tendenza naturale (*appetitus, nisus*) che spinge ogni ente a conservare se stesso e a ricercare tutto ciò che incrementa e promuove il proprio bene e la *communio*: nell'uomo questo nesso si esprime consapevolmente nelle

¹⁷ Cfr., ad esempio, *SVF* I 497; II 367, 458; 549, 555-556.

¹⁸ La lettura da parte di Cusano della traduzione latina di Diogene Laerzio va probabilmente collocata all'epoca di composizione del *De venatione sapientiae*, e quindi nel 1462-1463.

¹⁹ Si veda, in particolare, CICERONE, *De finibus*, IV 7, 16; V 9, 24.

²⁰ *De concordantia catholica*, III 270, 1 ss.





forme della «consodalitas» e quindi nelle produzioni culturali e spirituali del diritto, ma è posto sin dall'inizio nella costituzione di ogni creatura come un «munus» conferito da Dio. In questo senso, nel secondo libro del *De docta ignorantia*, trattando del mondo, Cusano può riprendere le considerazioni sul fattore sociale dell'autoconservazione per riferirlo a tutte le creature: «Dio ha creato tutte le cose in maniera tale che ciascuna, mentre è intenta a conservare il proprio essere (*studet esse suum conservare*), quasi come dono divino lo fa in comunione con tutte le altre (*quasi quoddam munus divinum hoc agat in comunione cum aliis*)»²¹.

Come nell'ambito socio-politico, così anche nel mondo considerato nel suo complesso esiste un'effettiva «communio» che lega tutte le creature le une alle altre e che si radica sin dall'inizio nella loro stessa costituzione ontologica, ossia in quell'impulso originario alla autoconservazione e al perfezionamento del proprio essere che caratterizza ogni essere vivente. Nella costituzione ontologica dell'essere umano, questo «appetitus», che è proprio di tutte le creature, si manifesta, come abbiamo visto, nel suo «desiderium veritatis», attraverso il quale l'uomo realizza la sua tendenza originaria alla «perfectio» e alla «beatitudo». Questa è la prima conclusione che vorrei trarre: di fronte all'esperienza dei conflitti religiosi, il primo passo del *De pace fidei* consiste nel richiamare le diverse fedi storiche alla necessità di riflettere su quello che è «il desiderio più profondo dell'uomo interiore» che è alla base anche di ogni coscienza religiosa; diventare pienamente consapevoli di questa intenzionalità originaria della coscienza umana significa tuttavia comprendere il nesso che, nell'uomo come in tutte le creature, tiene insieme «perfectio» e «communio», quel nesso nel quale consiste originariamente quella «veritas» alla quale tende il «desiderium beatitudinis» dell'uomo. E come mostra il parallelo tra autoconservazione spirituale e autoconservazione naturale, è solo alla luce di questo nesso che si manifesta nella sua vera fisionomia quel Fondamento unitario di senso della realtà al quale è rivolta ogni ricerca della ragione, quel Signore del cielo e della terra che, nel *De pace fidei*, convoca attorno a sé tutti i rappresentanti delle diverse tradizioni religiose.

3. *Ontologia relazionale*

È questo nesso tra *perfectio*, *veritas* e *communio* che deve pertanto custodire ed onorare ogni tradizione religiosa e ogni riflessione teologi-

²¹ *De docta ignorantia*, II 12, 166, 9-12.





ca; per poterlo fare, tuttavia, la riflessione teologica, secondo Cusano, deve percorrere una strada diversa da quella seguita dalla filosofia e dalla teologia insegnate nelle scuole. E questo perché la teologia filosofica della scolastica ha interpretato il mondo e il suo rapporto con il Fondamento divino alla luce della metafisica aristotelica della sostanza, sulla base, cioè, di quel linguaggio che distingue tra ciò che una cosa è in se stessa, nella sua identità essenziale, ed il complesso di attività, di funzioni e di rapporti con gli altri enti che si aggiungono alla sua essenza e che non apportano ad essa nulla di determinante, in quanto, come aveva insegnato Aristotele, la relazione è un complemento ed un accidente dell'identità sostanziale di ogni ente²². Come Cusano mostra diffusamente nel secondo libro del *De docta ignorantia*, ripensare la metafisica scolastica significa invece intendere che nessun ente può essere concepito come una sostanza che sussiste isolatamente in se stessa e che è connessa alle altre solo «esteriormente»; significa comprendere che ogni realtà del nostro mondo, che ci si presenta come isolata e isolabile dalle altre, può in effetti costituirsi e sussistere nella sua specifica identità solo attraverso il rapporto con gli altri individui della sua stessa specie, così come lo sviluppo e la conservazione di ogni singola specie avviene grazie all'interazione con le altre specie e con un dato ambiente naturale, in modo tale che ogni evoluzione è per così dire una co-evoluzione²³.

Questo dinamismo relazionale coinvolge secondo Cusano tutti gli ambiti della realtà, e quindi anche il «cielo» e la «terra», ossia le due sfere dell'universo che la cosmologia medievale considerava come distinte per essenza e quindi come subordinate gerarchicamente l'una all'altra: anche fra queste regioni dell'universo, infatti, esiste tutta una serie di «correlazioni» e di «influssi reciproci», in modo tale che tutto quello che noi possiamo dire dei diversi pianeti, della loro massa, ad esempio, della loro energia, della forza di attrazione che essi esercitano nel sistema solare, dipende dal posto che ciascuno di essi ha nel sistema complessivo universo, e quindi anche dal rapporto che essi hanno con la regione terrestre²⁴. Ciò che ogni ente mondano è come «sostanza», esso lo è grazie alla «communio» che lo lega agli altri enti. Non è pertanto possibile parlare di «natura» o di «essenza» di un ente senza questo riferimento

²² Cfr. in questo senso ARISTOTELE, *Categorie*, 2 b 36 s.; 6 b 36-7 a 22; *Metafisica*, XIV 1, 1088 a 22 s.; *Etica Nicomachea*, I 4, 1096 a 21 s.

²³ Cfr. in questo senso, *De docta ignorantia*, II 5, 120, 1 ss.; 10, 154, 7-15; 13, 176, 7 ss.; III 1, 185, 12-19; 186, 1-12.

²⁴ Cfr. *De docta ignorantia*, II 12, 168, 1 ss.; 178, 3-12.





al rapporto che esso ha con l'insieme delle altre realtà. In questo senso, diversamente dalla ontologia scolastica, l'essenza è un concetto dinamico, e resta pertanto inaccessibile agli strumenti della logica tradizionale e alle strettoie della metafisica sostanzialistica: ciò che una cosa è nella sua natura essenziale, nella sua «quiditas», nel complesso di proprietà e di funzioni che la caratterizzano e per le quali essa sussiste e si conserva nel suo essere, dipende dal rapporto in cui essa sta con tutti gli altri enti, come tutti gli altri enti dipendono da lei. È in questa struttura relazionale, in questa struttura di interdipendenza reciproca, che ogni ente afferma e conserva la sua specifica identità, la sua *singularitas*²⁵.

Ora, se Cusano si muove in questa direzione, nella direzione di un'ontologia compiutamente relazionale, se fa della relazione la categoria ontologica universale²⁶ è perché solo in questo modo, a suo avviso, noi possiamo guardare correttamente a quel Fondamento unitario di senso della realtà che, come abbiamo visto, costituisce il *praesuppositum*, l'intenzionalità originaria di ogni coscienza. Questo punto Cusano lo aveva messo in luce all'inizio del secondo libro del *De docta ignorantia*, dove aveva ripreso quella che la tradizione neoplatonica aveva considerato la «vexata quaestio», il problema di fondo affrontato da tutti gli antichi, il problema, cioè, che è al fondo di ogni coscienza razionale. Plotino lo aveva formulato in questo modo: come dobbiamo guardare alla molteplicità differenziata delle cose del mondo se supponiamo che esista un Principio unitario da cui le cose derivano?²⁷ Come dobbiamo guardare alle cose di cui facciamo esperienza, che sono molteplici, distinte e divise le une dalle altre, affinché possa dischiudersi in esse il rapporto fondamentale che le lega al Principio divino? Cusano aveva formulato tale questione a partire dal celebre passo paolino della *Prima Lettera ai Romani*: «Come può Dio rendersi manifesto a noi attraverso

²⁵ Sul tema della «singularitas», cfr. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1999, pp. 200 ss. con ulteriore bibliografia.

²⁶ Cfr. W.A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1990: «Nicola supera la tradizionale ontologia della sostanza, che vede l'ente primariamente come sussistente in se stesso» (p. 187), ed in questo modo, rispetto al pensiero della tradizione scolastica, introduce «una nuova comprensione della realtà, il cui nucleo essenziale non sono più le sostanze che sussistono per se stesse, ma è costituito dalla connessione e la relazionalità dinamica di tutti gli enti» (p. 240).

²⁷ Cfr., ad esempio, PLOTINO, *Enneadi* V 1, 6, 3-8. La domana viene sollevata ripetutamente: cfr., ad esempio, III 8, 10, 14-15; III 9, 4, 1 s.; V 2, 1, 3-5; V 3, 15, 1 ss.; 16, 6 ss.; V 4, titolo; 1, 23; V 9, 14, 2 ss.





le creature visibili» – si era chiesto Cusano – se le creature hanno forme varie e diverse, mentre Dio è «un'unica forma infinita»?²⁸.

La «communio» è per Cusano la risposta a questa «vexata quaestio» della tradizione filosofica. L'ontologia relazionale intende in questo senso indicare «dove» è possibile incontrare la dimensione divina nella struttura complessiva della realtà. Noi non possiamo renderci conto del rapporto fondamentale che lega le creature a Dio fino a che guardiamo alla infinità varietà degli enti e dei fenomeni mondani semplicemente come ad un insieme di realtà autonome ed indipendenti che si troverebbero «poi» anche in un determinato rapporto le une con le altre. Perché il mondo possa dischiudersi nella sua realtà propria, perché possa cioè mostrarsi nel suo legame fondamentale con Dio, dobbiamo superare questa prospettiva che, secondo Cusano, affonda le sue radici nella metafisica scolastica della sostanza. Dobbiamo scrutare in modo nuovo il mondo empirico: «Guarda più attentamente – si dice nel *De docta ignorantia* – e allora vedrai che tutte le cose che esistono trovano la loro quiete (*quiescunt*) in ognuna di esse perché un grado dell'essere non potrebbe stare senza l'altro (*non posset esse sine alio*)»²⁹.

Nessun grado dell'essere «potest esse sine alio»: in questo modo, l'ontologia relazionale di Cusano si muove lungo una direzione diversa non solo rispetto a quella percorsa dalla «via antiqua» della teologia scolastica, ma anche rispetto a quella intrapresa dalla «via moderna»; rispetto alla posizione, ad esempio, di Duns Scoto, per il quale la consistenza e l'unicità ontologica di ogni realtà individuale consiste nella sua «aptitudo ad subsistentem in se» e con ciò in quella che Duns Scoto chiama la sua «ultima solitudo»³⁰. O rispetto alla prospettiva nominalistica di Ockham, secondo la quale esistono solo entità singole, discrete, prive di qualsiasi intrinseco riferimento le une alle altre; è solo il nostro linguaggio che istituisce nessi e rapporti fra le cose, ciascuna delle quali può esistere senza le altre: «omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab

²⁸ *De docta ignorantia*, II 2, 103, 1-5, 10-11.

²⁹ *De docta ignorantia*, II 5, 121, 1-2; 120, 1-2.

³⁰ Cfr. DUNS SCOTO, *Quodl.*, q. 19, n. 20; *Ordinatio*, III, dist. 1, q. 1, n. 17. Duns Scoto, infatti, ravvisa il carattere costitutivo e distintivo di ogni individuo in una sorta di proprietà «negativa», nella negazione cioè di ogni dipendenza dall'altro (cfr. H. MÜHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl-West. 1954, pp. 106 ss.). In questo modo, dell'individuo viene ancora una volta evidenziata non tanto la relazionalità, quanto il suo autonomo essere in-sé. In questo senso si veda W. Dettloff, *Duns Scotus/Scotismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, IX, De Gruyter, Berlin-New York 1982, pp. 282 ss.





alia re absoluta, potest existere alia re absoluta destructa», o addirittura «toto mundo destructo»³¹. Nel *De docta ignorantia*, al contrario, Cusano risponde alla «vexata quaestio» sollevata da Plotino, spiegando che Dio crea, in unico atto, i singoli enti e il mondo, ossia il tessuto relazionale in cui sono raccolte tutte le creature³²: per questo, la relazione non è né un accidente, né una determinazione che il nostro linguaggio aggiunge alle cose, ma rappresenta sin dall'inizio il carattere ontologico di fondo di ogni creatura. L'agire creatore di Dio, infatti, conferisce ad ogni ente il suo essere e la sua forma specifica, ma non si limita alla costituzione dei singoli enti nella loro specificità isolata; insieme alla «quiddità» specifica e particolare delle singole creature Dio pensa e pone ad un tempo il rapporto che le lega le une alle altre, ed è proprio in questo modo che Egli conserva in qualche misura in esse quell'unità originaria in cui tutti gli enti sono originariamente raccolti o «complicati» nell'unità del Fondamento divino. Questa dimensione relazionale delle creature rappresenta per Cusano la «constitutio universi», la struttura fondamentale del mondo: quella struttura per la quale il mondo è un'immagine di Dio, nella quale cioè si manifesta l'unità relazionale del Principio divino di cui parla la dottrina cristiana della Trinità³³.

4. Un'ontologia decentrata

Ripensare la metafisica scolastica della sostanza significa anche ripensare quella grammatica fondamentale attorno alla quale, come aveva mostrato Aristotele nelle *Categorie*, prende corpo il nostro linguaggio e con esso la nostra esperienza del mondo ed anche le forme di vita che nel linguaggio sono depositate, alle quali appartengono anche le forme di vita delle tradizioni religiose. Un effetto fondamentale di

³¹ Guglielmo di Ockham, *Quodlibeta* VI, q. 6. In questo senso, come ha scritto Alessandro Ghisalberti, secondo Ockham, «l'esperienza attesta l'esistenza degli individui e non quella dell'ordine reale delle classi, tant'è vero che i singoli individui, pur fondando la legittimità dei raggruppamenti concettuali in classi di generi e di specie, nella realtà vivono e muoiono secondo i tratti della singolarità, contraggono cioè la loro nuda esistenza individuale, la sviluppano e la depongono in modo del tutto separato dalle esistenze degli individui dello stesso genere e della stessa specie» (A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 148).

³² *De docta ignorantia*, II 4, 116, 1-7 («emanatio simplex»).

³³ Cfr. ad esempio *Sermo* XXII, 17, 17-35. Cfr. in senso analogo anche *De docta ignorantia*, II 10, 154, 1 ss.; si veda anche 7, 127, 1 ss. («De trinitate universi»); *De pace fidei*, X 29, 5 ss. Su ciò cfr. J. WOLTER, *Apparitio Dei. Der Theopbanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2004, pp. 91 ss.





questo ripensamento è quella che chiamerei una dinamica decentralizzatrice della visione della realtà fondata sull'ontologia della sostanza. Una conseguenza di questa dinamica è ad esempio la nuova immagine dell'universo proposta Cusano, che scardina la concezione cosmologica medievale ed anticipa la rivoluzione scientifica moderna di Copernico e di Galilei; supera cioè l'antica concezione, fondata sulla metafisica delle essenze, di un cosmo strutturato gerarchicamente e concepisce l'universo come omogeneo e privo di un centro stabile, fisso³⁴. Ernst Cassirer è stato il primo, agli inizi del Novecento, a porre in rapporto la rivoluzione cosmologica introdotta nel *De docta ignorantia* con le concezioni filosofico-religiose sviluppate da Cusano nel *De pace fidei*: «Queste due opere – scriveva Cassirer –, per quanto riguarda il contenuto, si riferiscono a due sfere affatto diverse; ma, cionondimeno, non fanno che rispecchiare, in modo diverso, un unico ed identico punto di vista sistematico fondamentale»³⁵. Il punto di vista sistematico, al quale faceva riferimento Cassirer, consiste anzitutto nel fatto che Cusano non può più leggere il mondo nel linguaggio della logica e della metafisica aristoteliche. In quel linguaggio, ad esempio, che era giunto al medioevo attraverso il cosiddetto «albero di Porfirio», la struttura complessiva della realtà veniva ricostruita logicamente mediante l'articolarsi della sostanza in una serie gerarchicamente ordinata di generi e specie. Questo articolarsi della realtà in un sistema gerarchico di piani avveniva, da un lato, attraverso il successivo aggiungersi delle differenze specifiche e, dall'altro, attraverso il fatto che queste stavano tra di loro di volta in volta in un rapporto di contrarietà, così come questa veniva intesa nella logica aristotelica, dove la contrarietà indicava l'opposizione massima all'interno dell'unità del genere. Così, ad esempio, il genere «animale» si articola e si differenzia al suo interno attraverso l'aggiungersi delle differenze specifiche «razionale»-«irrazionale», le quali stanno tra di loro in un rapporto di opposizione tra «habitus» e «privatio», nel sen-

³⁴ Cfr. R. KLIBANSKY, *Copernic et Nicolas de Cues*, in: *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe siècle*, PUF, Paris 1953, pp. 225-235; A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore 1957, trad. it. di L. Caferio, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 13-28; F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus zwischen Ptolomäus und Kepler*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 17 (1986), pp. 235-250; F. KRAFFT, *Das Kosmologische Weltbild des Nikolaus von Cues zwischen Antike und Moderne*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 28 (2003), pp. 249 ss.

³⁵ E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 51.





so che uno dei due termini della relazione possiede un carattere o una proprietà di cui l'altro è privo. In questa visione della realtà, il mondo poteva essere interpretato come strutturato in un insieme di nessi fra contrari nei quali c'è sempre un polo positivo ed un polo negativo, per cui il rapporto che intercorre tra di essi è sempre di tipo gerarchico e non rovesciabile.

L'ontologia relazionale di Cusano abbandona questo concetto tradizionale di «contrarietà»³⁶ e non può pertanto più interpretare il mondo in questo modo: il rapporto che intercorre tra gli enti mondani viene infatti inteso da Cusano come un rapporto reciproco, nel quale ciascun ente condiziona gli altri ed è a sua volta condizionato da essi. Il mondo è attraversato da questo movimento, da questo dinamismo fatto di reciproche relazioni, di causalità circolare, di interdipendenza tra tutte le parti dell'universo: un dinamismo nel quale, come dicevo prima, ogni evoluzione è per così dire una co-evoluzione, dove ogni singola realtà si determina nella sua identità, sussiste e si conserva nel modo d'essere che le è proprio solo in virtù del rapporto che ha con tutte le altre creature, così come tutte le altre creature dipendono da lei.

Questo dinamismo relazionale, così come lo intende Cusano, non conduce solo ad una nuova visione dell'universo; esso conduce anche ad una riabilitazione metafisica dell'individualità. L'ontologia relazionale di Cusano, infatti, non annulla la consistenza ontologica della realtà individuale, che la metafisica scolastica aveva inteso ancorare saldamente alla dottrina della sostanza; non riduce l'individuo ad una semplice parte o funzione del tutto. Piuttosto, intende conferire alla realtà individuale, alla «singularitas», una nuova «dignità»; nella interdipendenza che lega fra di loro tutte le parti dell'universo, ogni singola realtà particolare, infatti, diventa un punto dal quale dipendono tutti gli altri, un punto nel quale si esprime la condizione del mondo nel suo complesso. Per questo, in virtù della relazionalità essenziale e costitutiva che la caratterizza, nessuna creatura può essere considerata una semplice «parte proporzionale dell'universo»³⁷, né può essere relativizzata ad un semplice «caso» dell'universale, ad un mero elemento di una totalità: il mondo dev'essere piuttosto concepito come una «totalità di totalità», dove, ogni ente, ogni parte, ogni luogo, ogni periferia è in realtà un centro, è, potremmo dire, un «centro di gravitazione dell'essere», o, come si esprime Cusano, una «contractio universi»: ogni parte del tutto è essa

³⁶ Su questo punto, cfr. JACOBI, *Die Methode*, cit., pp. 282-286.

³⁷ *De docta ignorantia*, II 12, 164, 7.





stessa il tutto, è essa stessa il mondo, non in modo assoluto, ma in modo contratto, ossia riflesso o rappresentato secondo il modo d'essere specifico che la caratterizza³⁸.

Per questo, sviluppando una concezione del reale che non è più dominata dal primato logico e ontologico della sostanza, Cusano può scardinare l'antica visione gerarchica e centrata del cosmo e può introdurre anche una nuova idea del sapere e del rapporto dell'uomo con la verità. Come Cusano pone in luce nel *De docta ignorantia*, gli antichi concepirono la terra al centro dell'universo perché dal loro punto di osservazione non potevano avvertirne il movimento; ma se fossimo sul sole o sulla luna o su un'altra stella ci sembrerebbe di stare al centro immobile dell'universo mentre tutto ruota intorno a noi. In qualsiasi luogo possiamo essere, sulla terra o tra gli astri, «la macchina del mondo avrà il centro ovunque» ed insieme in nessun luogo³⁹, perché in ogni punto il mondo è raccolto in una totalità di senso, ma sempre in modo contratto, sempre a partire dalla prospettiva particolare che lo caratterizza: non c'è nessuno sguardo che possa offrire una rappresentazione oggettiva del mondo, non c'è nessun ente che possa sottrarsi alla costitutiva relazionalità che lo lega agli altri e che possa offrirsi come una prospettiva assoluta, totale sull'universo. Riconsiderare la grammatica dell'*ousia*, attorno alla quale la tradizione medievale aveva costruito la sua sintassi del mondo, significa pertanto comprendere come la struttura e il dinamismo della realtà siano in effetti caratterizzati da questo nesso fondamentale tra «centralità» e «relatività»: da quel nesso che è proprio di ogni vera forma di «communio».

Come mostra anche il parallelo tra autoconservazione naturale e autoconservazione spirituale da cui ho preso le mosse nel secondo paragrafo, è di questa struttura fondamentale della realtà creata che, secondo Cusano, l'uomo deve diventare consapevole, perché in questo modo egli

³⁸ Cfr. in questo senso, *De docta ignorantia*, II 5, 117, 11-15 («In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet receipt omnia, ut in ipso sint ipsum contracte»); 118, 1-3; 13-16 («omnis res actu contrahit universa, ut sint actu id quod est»); 119, 15-20; 120, 3 ss.; 4, 115, 2-4; 11-14 («cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sic unitas in pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sole nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna»); cfr. anche *De ludo globi*, I 42, 6-10: «*in omnibus autem partibus relucet totum, cum pars sit pars totius [...]* sic universum in qualibet eius parte relucet». Come Cusano osserva nel *De conjecturis*, II 3, 89, 15 s., rivolgendosi al cardinale Giuliano Cesarini, «tutto ciò che è universale, generale e specifico giulianizza in te, Giuliano, come l'armonia flautizza nel flauto, citarizza nella cetra».

³⁹ Cfr. *De docta ignorantia*, II 11, 161, 4 ss.; 162, 15-18.





può diventare consapevole anche del suo rapporto con la verità – ossia di quella che, come abbiamo visto nelle pagine iniziali, è l'intenzionalità più originaria della sua coscienza. Del resto, è solo l'uomo che può diventare consapevole di questa struttura fondamentale della creazione, perché solo all'uomo appartiene la capacità di sporgersi oltre il proprio orizzonte senza tuttavia superarlo, senza trascenderlo: questa capacità è propria di ciò che, riprendendo la distinzione tradizionale delle funzioni conoscitive, Cusano chiama *intellectus*, la facoltà nella quale risiede, come abbiamo visto, l'uomo interiore. Secondo Cusano, la tradizione scolastica, legata alla metafisica della *substantia*, è invece stata sempre una filosofia e una teologia della *ratio*⁴⁰. Proprio per questo, essa non è stata in grado di elevarsi a quella prospettiva della «dotta ignoranza» per la quale invece Cusano può richiamarsi espressamente ad Agostino⁴¹, o a quella comprensione della condizione fondamentale della coscienza umana che Cusano caratterizza con il termine «congettura».

Come la dotta ignoranza «agostiniana», così la congettura descrive quella condizione fondamentale del sapere umano per la quale ogni atto della nostra ragione è reso possibile dall'apertura originaria ad un Incondizionato, ad una verità assoluta, come si diceva anche in apertura del *De pace fidei*, a ciò che Cusano, riprendendo la terminologia di Anselmo, chiama il Massimo⁴². Questo è il «presupposto assoluto», di cui l'*intellectus* deve diventare consapevole, ossia il presupposto che è sotteso ad ogni atto della *ratio*, la quale si muove sempre nell'ambito del finito, del condizionato, del relativo e quindi «del più e del meno» (*magis et minus, excedens et excessum*)⁴³, ma non potrebbe riconoscere il condizionato come tale, il finito, il più e il meno, se non avesse questo originario riferimento ad un Incondizionato, ad un Massimo assoluto. Pertanto, la congettura, nella quale consiste ogni nostro sapere, indica anzitutto una partecipazione alla verità, ma ad un tempo «una partecipazione alla verità nell'alterità», secondo la definizione cusana di

⁴⁰ Cfr., ad esempio, *De coniecturis*, I 8, 34, 12-15: «et hoc est omnium theologorum modernorum via, qui de deo rationabiliter loquuntur»; 10, 53, 7-12: «simplici enim intellectu progressionem cum regegressionem copulatam concipito, si ad arcana illas curas pervenire, quae [...] solo intellectu verius attinguntur. Ad qua philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam precluserunt».

⁴¹ Cfr. ad esempio *Apologia doctae ignorantia*, 17, 11-14; 18, 1-9.

⁴² Cfr. *De docta ignorantia*, I 4, 11, 1 ss.; 2, 14-15: «hoc maximum, quod est deus omnium nationum fide indubie creditur».

⁴³ Cfr. *De docta ignorantia*, I 3, 9, 1 ss.





congettura⁴⁴. In ciò risiede la condizione paradossale della coscienza: l'apertura originaria dell'intelletto alla verità, al Massimo assoluto, in forza della quale anche l'alterità, la differenza, il finito o il condizionato possono essere riconosciuti come tali, avviene sempre e solo «in alteritate», ossia a partire dalla prospettiva di una coscienza che resta sempre nei confini del condizionato, che resta sempre legata alla sua finitezza, e che è quindi sempre situata nella prospettiva della sua condizione storica. Ciò che tuttavia è importante sottolineare è il fatto che questo carattere «prospettico» della coscienza nel suo rapporto con la verità *non* è semplicemente un limite, un ostacolo che dovremmo superare per vedere meglio e con più chiarezza: esso è in realtà la condizione perché quell'apertura all'Incondizionato possa dispiegarsi concretamente. È per questo motivo che Cusano può così spesso esaltare la *varietas*, la *multitudo*, la *alteritas*, con accenti che anticipano la tradizione moderna⁴⁵, ma le cui motivazioni sono propriamente teologiche; può farlo perché il molteplice, la differenza, l'alterità *non* rappresentano più la «regio dissimilitudinis», non sono più ciò che ci allontana dall'Uno: attraverso la molteplicità e la differenza la realtà dell'Uno non viene affatto oscurata, ma è proprio in questo modo che essa viene alla luce, che diventa visibile, perché, come è emerso dalle pagine precedenti, ciò che la rende visibile è esattamente la *communio* che lega le varie e diverse creature le une alle altre.

È per questo motivo, è sulla base di una tale concezione del Fondamento divino che, nel *De pace fidei*, Cusano può attribuire un significato positivo anche alle diverse tradizioni religiose. E in effetti, chiunque apra il *De pace fidei* si rende subito conto che il Signore del cielo e della terra che convoca i rappresentanti delle diverse fedi perché pongano fine ai loro conflitti è un Dio che ama la molteplicità delle religioni. In questo senso, sin dalle prime pagine dell'opera, Cusano riprende l'idea veterotestamentaria, fatta propria già da Agostino, degli angeli che Dio ha posto a custodia delle nazioni⁴⁶ per estenderla, tuttavia, alle religioni del mondo: è Dio che le ha costituite («et hoc quidem a Deo factum est») ed è Dio che le custodisce con i suoi angeli⁴⁷. Questo è anche il motivo per il quale, contrariamente all'interpretazione che Etienne

⁴⁴ *De coniecturis*, I 11, 57, 1 ss.

⁴⁵ In questo senso, tra i molti passi, si veda, ad esempio, *De visione Dei*, xxv 135, 5 ss., citato sotto, § 5.

⁴⁶ Su questa idea, cfr. J. DANIELOU, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations*, «Recherches des Sciences Religieuses», 37 (1951), pp. 132-137.

⁴⁷ Cfr. *De pace fidei*, I 4, 15-20.





Gilson ha dato del *De pace fidei*⁴⁸, Cusano non si muove nella direzione del deismo moderno, ossia in direzione di un'affermazione indeterminata ed astratta del primo Principio divino che di fatto resta indifferente rispetto alle condizioni finite, storicamente determinate, della coscienza in cerca della verità. Come ho cercato di mostrare, nella prospettiva di Cusano, al contrario, l'apertura all'Assoluto, al Massimo o all'Incondizionato, che caratterizza originariamente la coscienza e che è al fondamento di ogni coscienza religiosa, può dispiegarsi effettivamente solo «in alteritate», solo nella concretezza storica e quindi nei volti concreti che quella intenzionalità assume nelle diverse forme di religione storicamente date.

Dall'altro lato, tuttavia, appartiene alla struttura fondamentale della coscienza il fatto che un tale dispiegarsi effettivo dell'Incondizionato può darsi solo se l'alterità è consapevole di se stessa, se è consapevole, cioè, di essere un'alterità dell'identità, ossia, nella terminologia di Cusano che abbiamo già incontrato, di essere, come ogni ente creato, una «contractio», una presenza contratta dell'Assoluto, o una «infinitas finita»⁴⁹, un modo finito di darsi dell'Infinito: un modo, pertanto, che di per sé deve rinviare oltre se stesso, agli altri possibili modi, alle altre forme storicamente determinate o «contratte» dell'Assoluto. Ciò significa che le diverse fedi storiche sono all'altezza dell'intenzionalità originaria della coscienza religiosa che le caratterizza solo se le prospettive storicamente concrete e culturalmente determinate nelle quali esse declinano quella intenzionalità (i simboli religiosi, le elaborazioni dottrinali e le formulazioni dogmatiche, le diverse forme istituzionali) mantengono questo rinvio ad un Assoluto che in esse si annuncia ma che in esse non si esaurisce: l'apertura al Fondamento divino che eccede ogni parola umana non può avvenire che nelle parole dei nostri linguaggi storici, senza i quali quell'apertura finisce per restare del tutto indeterminata o vuota, e viceversa i linguaggi storici devono custodire nelle loro parole l'innominabilità di ciò che eccede ogni linguaggio. Senza questa custodia, le diverse fedi storiche restano sempre esposte a quello che potremmo chiamare il fraintendimento del loro statuto partecipativo (del loro essere cioè una «participatio veritatis in alteritate»): scambiano ciò che dovrebbe darsi come un rinvio per una presenza in sé, per

⁴⁸ Cfr. E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, PUF, Paris 1952; trad. it. di L. Derla con il titolo: *La Città di Dio e i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1958, pp. 158-182.

⁴⁹ Cfr. *De docta ignorantia*, II 2, 104, 6.





la realtà stessa. A motivo della struttura fondamentale della coscienza, questo fraintendimento è sempre possibile, ed è per questo che ogni tradizione religiosa è sempre esposta, secondo Cusano, al pericolo dell'idolatria, come mostrano anche le prime pagine del *De pace fidei*, dove si sottolinea come nelle diverse fedi storiche l'annuncio di Dio si sia spesso risolto nella idolatria dei suoi testimoni, per cui coloro che nelle diverse religioni credono nella rivelazione hanno finito per ritenere che Dio si sia rivolto esclusivamente ad essi. L'autenticità di ogni tradizione religiosa e delle forme storiche in cui si essa si esprime (i suoi simboli, i suoi riti, il suo patrimonio dottrinale, ecc.) consiste, al contrario, nel coniugare strettamente partecipazione e rinvio, nell'esprimere l'esperienza di una partecipazione senza però intenderla come un evento chiuso, come il luogo di una definizione assoluta ed esclusiva. E la prassi della *communio* è la forma in cui questa dialettica può essere effettivamente custodita e testimoniata.

Se l'interpretazione che ho fin qui proposto è corretta, allora l'intento di fondo del *De pace fidei* consiste esattamente nel richiamare le diverse fedi storiche, poste di fronte all'esperienza tragica dei loro conflitti, alla consapevolezza del loro statuto partecipativo, di questa tensione tra partecipazione e rinvio che è al fondamento di ogni autentica coscienza religiosa. Nella consapevolezza di questa tensione, in effetti, risiede in definitiva il criterio ermeneutico di ogni effettivo discernimento religioso, il quale rappresenta a sua volta la premessa fondamentale per un dialogo che riconosca e rispetti le differenze, superando pertanto i conflitti, ma che tenti anche di ricercare le possibili convergenze per un orientamento verso il comune Fondamento divino. Questa opera di discernimento è certamente complessa, ma appartiene a mio avviso ai meriti del *De pace fidei* il fatto che Cusano dedichi ad essa un'intera parte del suo scritto, cercando di mostrare che esistono livelli diversi, forme delle singole tradizioni religiose che possono essere semplicemente rispettate nella loro diversità, altre che possono essere condivise, altre ancora che richiedono uno sforzo comune di intesa e di accordo⁵⁰. Al di là dei particolari, e anche dei limiti di questi tentativi di Cusano, ciò che mi pare importante è l'indicazione di metodo che ci viene offerta: il fatto cioè che quest'opera di discernimento e di ricerca di una comune intesa deve avere come criterio quello della maggiore o minore comprensività delle forme simboliche, rituali e dottrinali delle diverse fedi storiche, ossia quello della loro maggiore o minore apertura all'universale, e quin-

⁵⁰ Cfr. *De pace fidei*, XIII 40, 5 ss.





di della loro maggiore o minore capacità di rappresentare anche per le altre fedi un'evidenza, una trasparenza, un possibile rinvio al comune Fondamento divino.

Qui risiede a mio avviso il motivo fondamentale per il quale, nel *De pace fidei*, Cusano ritorna ripetutamente sulla dottrina cristiana della Trinità, che viene presentata non nel suo dato dogmatico, ma nel suo significato filosofico, e cioè precisamente nel suo significato di universalità, sulla base dei concetti e della terminologia elaborati da Agostino e dalla tradizione agostiniana⁵¹. Il carattere di universalità e di comprensività della dottrina trinitaria che Cusano intende mostrare ai suoi interlocutori consiste nel fatto che non solo chiunque guardi al dinamismo vivente del mondo, ma chiunque intraprenda con autenticità e sincerità quel dialogo che viene rappresentato letteralmente nel *De pace fidei* presuppone che ciò che accade in quel dialogo abbia in qualche modo a che fare con la verità di Dio che egli ricerca; presuppone in qualche modo un'unità relazionale del Fondamento divino, un Assoluto che è tale perché ad esso «nihil opponitur», come ripete spesso Cusano; presuppone un Uno che non ha i molti come suoi opposti, ma è quella pienezza inclusiva che costituisce i molti, li ricomprende e li salvaguarda. Li custodisce cioè in quella «communio» in cui l'identità e la differenza, la «singularitas» e la relazione sono congiunte l'una all'altra, come accade nell'unità relazionale delle Persone divine di cui parla la dottrina trinitaria. Come ha scritto qualche anno fa Charles Taylor a proposito di Agostino: «Quando raggiungi la prospettiva secondo la quale quel che è importante nella vita umana è ciò che intercorre tra di noi, allora ti stai avvicinando alla Trinità»⁵².

5. Tra cielo e terra

Il *De Pace fidei* si era aperto con una visione, con la visione di tutte le religioni del mondo raccolte insieme, in cielo, intorno a Dio. Il *De pace fidei* si conclude con una parte dedicata all'etica, nella quale Cusano evidenzia non solo i valori morali condivisi dalle diverse tradizioni religiose, ma sottolinea ripetutamente il valore della testimonian-

⁵¹ Cfr. *De pace fidei*, VII 20, 1 ss.; VIII 22, 5 ss.: («unitas, aequalitas, nexus»); IX 25, 1 ss. («unitas, iditas, identitas»). Cfr. Agostino, *De doct. Christ.*, I 5.

⁵² C. TAYLOR, *Concluding Reflections*, in: J.L. HEFT (ed.), *A Catholic Modernity?* Charles Taylor Marianist Award Lecture, Clarendon, New York-Oxford 1999, p. 114.





za nella custodia della verità⁵³. Se l'interpretazione che ho cercato di proporre nel corso di queste pagine è corretta, tra quell'inizio in cielo e questa conclusione di carattere etico emerge come la prassi del dialogo non rappresenti solo una contingenza storica imposta dalla necessità di porre fine ai conflitti religiosi; nella «quaestio de pace fidei» ne va in qualche modo dello sguardo che le religioni sono in grado di innalzare al cielo, ne va in qualche modo della fedeltà a quell'intenzione per l'Assoluto che attraversa ciascuna di esse. E per questo la questione «de pace fidei» rappresenta per le religioni un ineliminabile e continuo elemento di discernimento per vagliare la fedeltà a quell'intenzione. E con essa anche per vagliare la loro capacità di custodire e testimoniare il senso complessivo della realtà. Qui emerge il significato di quanto ho cercato di illustrare nei primi due punti che ho trattato nelle pagine precedenti: come è il nesso relazionale che congiunge gli enti gli uni agli altri che fa del mondo una teofania, è la «communio» creaturale che rende manifesta la presenza di Dio nel mondo, attesta il legame che la molteplicità degli enti creati conserva con il Fondamento divino da cui procede, così è nell'apertura, nel dialogo, nella «communio» che le diverse fedi storiche si sforzano di istituire tra di loro, che appare in modo più pieno il loro legame con l'Assoluto, come Cusano suggerisce anche nelle parole conclusive del *De pace fidei*⁵⁴. Ed è in questa prassi che ciascuna di esse dischiude in modo più completo («meliori modo») anche il senso complessivo della realtà, la verità di senso dell'essere, e custodisce, ad un tempo, quell'«ultimum desiderium», che, come si diceva in apertura del *De pace fidei* sulla scia di Agostino, è la prima «notitia innata», il primo «praesuppositum» che abita ogni uomo.

⁵³ In questo senso, la breve conclusione del *De pace fidei* è un invito a passare dall'utopia al progetto: i saggi delle nazioni, giunti davanti al trono celeste, sono infatti esortati a tornare nel loro paese, per realizzare quello di cui hanno discusso in cielo, «la concordia ragionevole delle religioni».

⁵⁴ *De pace fidei*, XXIX 62, 19 ss.: «Ed in questo modo si concluse nel cielo la discussione, fatta su basi razionali, circa la concordia delle religioni. Il Re dei Re comandò poi ai sapienti di ritornare in terra» per fondare «una pace perpetua, affinché, attraverso la pace, il Creatore dell'universo, benedetto nei secoli, fosse eternamente glorificato».

