

Rita Mei

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO NEL MEDIOEVO.
TRA INTENTO APOLOGETICO E MODERNITÀ
IN PIETRO ABELARDO E RAIMONDO LULLO

Riassunto

La filosofia medievale si sviluppò in un contesto geografico caratterizzato dalla compresenza delle tre grandi religioni monoteiste: ebraismo, cristianesimo e, dal VII secolo, l'islam. Il mondo cristiano così diversificato si trovò a confrontarsi, per tutta l'età medievale, con la diversità religiosa sia all'interno che all'esterno dei propri confini e più in generale, costretto a ripensare l'intera tradizione classica proprio sotto la spinta delle domande poste dalle tre grandi religioni monoteiste. Tale contributo si propone di ripensare queste problematiche alla luce della tradizione filosofica e dei suoi orientamenti contemporanei, analizzando e valorizzando lo sforzo di fondare un dialogo interreligioso sulla forza della ragione, confrontando due testi fondamentali di autori cristiani che avevano, da una parte, l'intento di difendere e diffondere la religione cristiana e dall'altra di strutturare in maniera sistematica le basi per una pacifica convivenza: Pietro Abelardo (1079-1142) con il suo «*Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*» e Raimondo Lullo (1232 – 1316) con il «*Il libro del Gentile e dei tre sapienti*». Sarebbe un miope e fuorviante errore storiografico pensare che il dialogo interreligioso sia appannaggio della modernità: la sua comprensione più profonda può avvenire solo ripercorrendone a ritroso la sua storia.

Parole chiave

Dialogo interreligioso, monoteismo, ebraismo, cristianesimo, islam.

Abstract

Medieval philosophy developed in a geographical context characterized by the coexistence of the three great monotheistic religions: Judaism, Christianity and, from the seventh century, Islam. The diverse Christian world found itself confronted, throughout the Middle Ages, with religious diversity both within and outside its borders and more generally, forced to rethink the entire classical tradition precisely under the pressure of questions posed by the three great monotheistic religions. This contribution aims to rethink these issues in the light of the philosophical tradition and its contemporary orientations, analyzing and enhancing the effort to found an interreligious dialogue on the strength of reason, comparing two fundamental texts by Christian authors who had, on the one hand, the intent to defend and spread the Christian religion and on the other to systematically structure the foundations for peaceful coexistence: Pietro Abelardo (1079-1142) with his "Dialogue between a philosopher, a Jew and a Christian" and Ramon Llull (1232 - 1316) with "The book of the Gentile and the three wise men". It would be a short-sighted and misleading historiographical error to think that interreligious dialogue is the prerogative of modernity: its deeper understanding can only take place by retracing its history backwards.

Keywords

Interreligious dialogue, monotheism, Judaism, Christianity, Islam.

La filosofia medievale si sviluppò in un contesto geografico – il Mediterraneo e l'Europa centrale – caratterizzato dalla compresenza delle tre grandi religioni monoteiste: ebraismo, cristianesimo e, dal VII secolo, l'islam. Il mondo cristiano così diversificato si trovò a confrontarsi, per tutta l'età medievale, con la diversità religiosa sia all'interno che all'esterno dei propri confini e più in generale, costretto a ripensare l'intera tradizione classica proprio sotto la spinta delle domande poste dalle tre grandi religioni monoteiste¹.

¹ I limiti spaziali e cronologici della filosofia medioevale non sono definiti univocamente ma assistiamo ad un gran dibattito intorno ad essi. Pasnau ne colloca l'inizio a Baghdad nell'VIII secolo, (cfr. R. Pasnau, *Introduction, The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2010, Cambridge University Press) e in Francia presso la corte itinerante di Carlo Magno nell'ultimo quarto dell'VIII secolo. De Libera sostiene invece una continuità tra filosofia pagana, bizantina e araba (cfr. A. de Libera, *Storia della filosofia medievale*, trad. it., Jaca Book, Milano 1995) mentre Maurice de Wulf ritiene che la filosofia medioevale per eccellenza si identifichi con il pensiero scolastico tomista, verso il quale la patristica

Il dialogo fra le religioni è ostacolato, in via di principio, dalla tendenza di ciascuna di esse a porsi quale unica depositaria di verità assolute: una forte incompatibilità sembra ostacolare la possibilità di un dialogo e l'ascolto delle verità altrui. Le radici di tale conflitto sono state spesso individuate nei secoli di ciò che convenzionalmente si definisce medioevo: contrariamente a quanto diffuso da tale stereotipo ideologico, fu proprio in questi secoli, all'interno dell'eterogeneità del messaggio geoculturale, che viene messa in discussione la pretesa di assolutezza della ragione teologica e della fede. Il fertile periodo delle relazioni culturali, sociali e commerciali tra diverse comunità di cristiani, ebrei e musulmani ha portato alla stesura di opere sul tema della verità degli altri e del dialogo interreligioso che possono fornire soluzioni efficaci e motivi di riflessione ancora attuali.

Nel nostro mondo globalizzato la questione dell'incontro e del dialogo tra le diverse religioni e civiltà sta diventando sempre più urgente: siamo ogni giorno più consapevoli che l'incontro tra uomini di confessioni e culture diverse ci mette dinanzi a problemi ineludibili, come dimostra la cronaca internazionale e nazionale. Non si tratta di eventi totalmente nuovi: nella storia della cultura europea, infatti, il problema della diversità religiosa e del confronto con culture differenti si è posto in modo costante e continuo divenire.

Proprio alla filosofia fu affidato il compito di indagare, tradurre, registrare e tramandare (o mettere comunque in questione) le pretese di assolutezza della ragione teologica e della fede. In tale luce un'analisi storico-concettuale di alcune delle più significative opere e posizioni filosofiche medievali sul tema delle verità degli altri e del dialogo interreligioso possono fornire soluzioni efficaci e motivi di riflessione ancora attuali.

Tale contributo si propone di ripensare queste problematiche alla luce della tradizione filosofica e dei suoi orientamenti contemporanei, analizzando e valorizzando lo sforzo di fondare un dialogo interreligioso sulla forza della ragione, confrontando due testi fondamentali di autori cristiani che avevano, da una parte, l'intento di difendere e diffondere la religione cristiana e dall'altra di strutturare in maniera sistematica le basi per una pacifica convivenza.

1. Pietro Abelardo (1079-1142)

1.1. L'ambiente storico e la vita

Pietro Abelardo è stato uno dei filosofi di maggior rilievo del XII secolo, considerato, insieme a Anselmo d'Aosta, come uno degli iniziatori del "metodo scolastico".

Conosciamo le vicende della sua vita, fino al 1129, dalla la prima delle sue lettere, «*Historia calamitatum mearum*», nella quale Abelardo narra delle sue numerose disgrazie, al fine di rincuorare un amico, in cui il filosofo si presenta come uno studente ambizioso, sicuro di sé, che viaggiava di città in città, avido di sapere, accorrendo spesso da lontano ai piedi di un maestro illustre; e insieme come il *magister* capace di raccogliere intorno a sé un grosso numero di studenti pronti a pagare qualunque cifra e disposti a trasferirsi in qualunque luogo pur di assistere ad una sua lezione.

Dapprima scolaro di Roscellino, passò poi a Parigi alla scuola di Guglielmo di Champeaux, criticando dapprima la soluzione nominalistica data dal suo primo maestro alla questione degli universali e poi l'opposta soluzione realistica data da Guglielmo. Dopo un periodo iniziale d'insegnamento a Melun e a Corbeil, tornò a Parigi, dove Guglielmo di Champeaux si era ritirato; le sue polemiche ebbero tale fortuna che il successore di Guglielmo gli cedette la cattedra di Notre-Dame. In seguito all'eliminazione di questa da parte di Guglielmo, Abelardo aprì allora una propria scuola di dialettica a S. Genoveffa. Poi, per perfezionarsi in teologia, si recò alla scuola di Anselmo di Laon. Finalmente, divenuto Guglielmo di Champeaux, nel 1113, vescovo di Châlons-sur-Marne, Abelardo riuscì a tornare alla cattedra di Notre-Dame.

Al periodo di questo insegnamento appartiene il suo amore per Eloisa, bellissima e colta nipote del canonico Fulberto, il quale si vendicò di Abelardo facendolo poi evirare: così Abelardo si rifugiò nel convento di S. Dionigi, mentre Eloisa in quello di Argenteuil. Singolare documento di questo amore sono alcune famose lettere scambiate tra i due amanti, al centro ancora di un dibattito filologico molto acceso sull'autenticità delle stesse².

svolse un ruolo preparatorio (cfr. Maurice De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, ed. 1900-1947, trad. ingl. di Ernest C. Messenger, Dover Publications, 1952).

² L'Epistolario si presenta come un effettivo scambio di lettere avvenuto negli anni '30 del XII secolo tra la Badessa Eloisa (m. 1162) e Pietro Abelardo (m. 1142), anche se le prime testimonianze manoscritte risalgono alla seconda metà

Più tardi Abelardo riprese l'insegnamento a Nogent-sur-Seine, ma il «*De unitate et trinitate divina*», scritto intorno al 1120, lo fece comparire come eretico di fronte al Concilio di Soissons (1121), che diede il libro alle fiamme. In seguito, Abelardo fondò a Troyes la casa del Paracletto, cioè una nuova scuola, che poi cedette a Eloisa dopo che questa fu espulsa con le altre monache dal monastero di Argenteuil. Nel 1136 riprese l'insegnamento a Parigi alla scuola di S. Genoveffa dove ebbe come scolari Giovanni di Salisbury e Arnaldo da Brescia, ma contro di lui si schierò Bernardo, che fece condannare le sue dottrine da un sinodo riunito a Sens nel 1141. Abelardo si appellò quindi al papa Innocenzo II, ma Bernardo lo prevenne facendolo scomunicare. Trascorse l'ultimo periodo della sua vita nell'abbazia di Cluny, presso Pietro il Venerabile che si adoperò per la sua riconciliazione con la Chiesa.

La narrazione della sua vita si rende fondamentale per la comprensione a tutto campo della sua opera e non può essere trascurata dallo storico che ne vuole ricostruire il suo pensiero:

Nel caso di Abelardo il personaggio tende a sovrastare l'autore. [...] Da un lato Pietro Abelardo è noto per il suo amore con Eloisa, la crudele vendetta che lo mutilò, la sua carriera e il suo successo, le sue inimicizie e le condanne che subì. D'altro lato è il filosofo che con il suo nominalismo "apri nuove strade in logica", elaborò una originale teoria morale e si impegnò in un progetto teologico, che, avversato in vita, sarà vincente cinquant'anni dopo la sua morte³.

Una delle sue opere più famose è «*Sic et non*», appare anche come il primo intellettuale cristiano che prova a razionalizzare la fede, utilizzando la sola ragione per venire a capo di problemi teologici. Tra il 1121 e il 1141 Abelardo compose le più importanti opere teologiche (*Theologia "Summi boni"* e *Theologia christiana*) per quegli allievi che richiedevano un criterio di studio umano e filosofico, trattando di teologia secondo un criterio razionale che non fosse in contrasto con la Sacra Scrittura. Il ricorso alle dimostrazioni filosofiche permette di mostrare la convergenza del testo con la filosofia: in modo da convincere i non cristiani: "poiché questi assalgono i cristiani soprattutto con ragioni filosofiche, anche noi risponderemo con questo tipo di argomentazione". Il lavoro proposto da Abelardo è quello di una vera e propria discussione metodologia ed organizzazione scientifica dei materiali patristici (cioè appartenenti alla tradizione cristiana ma non per questo univoci nelle interpretazioni della Sacra Scrittura) che configurano le sue opere come punto di partenza di una nuova teologia scientifica.

1.2. «Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano»

Il confronto intellettuale con l'ebraismo, inizialmente esplicitatosi sotto la forma di trattati polemici (*altercatio*) basati sulla controversia interpretativa dell'Antico Testamento, trova un felice punto di incontro con il «*Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*» di Abelardo, in cui, la forma dialogica sembra più in linea con la volontà di un vero e proprio confronto critico, volta alla ricerca di un metodo razionale per valorizzare le altrui porzioni di verità.

L'intenzione apologetica, che Abelardo concepisce soprattutto in relazione alla polemica anti-giudaica (che si basava tradizionalmente sulla contrapposizione tra l'interpretazione ebraica tradizionale e quella cristiana della Bibbia), era stata sicuramente un potente stimolo all'elaborazione razionale dei contenuti di fede. La ricerca di un accordo fra la verità filosofica e quella cristiana si concretizza proprio nel *Dialogo fra un filosofo, un ebreo e un cristiano*, dove Abelardo sostiene che la possibilità di una convergenza di cristianesimo e filosofia è visibile nella moralità naturale dei filosofi. Essa viene individuata soprattutto nei temi dello stoicismo antico, veicolati però dagli scritti di Seneca e di Lucano, autori ampiamente letti e commentati da Abelardo durante i suoi anni di insegnamento delle arti liberali.

Per Abelardo la logica è il pieno possesso di tutte le ragioni umane e filosofiche, ossia la scienza che assicura la verità del discorso. Su questa qualità di scienza egli fonda la difesa della logica che distingue dalla pura abilità argomentativa e retorica. La logica, che accerta la verità o la falsità di ogni tipo di discorso umano, ha quindi un primato sulle altre scienze che si esprimono tutte attraverso il linguaggio e

del XIII secolo. Molto noto ma non altrettanto studiato dal punto di vista specificamente filosofico, l'Epistolario di Abelardo ed Eloisa si colloca all'incrocio tra più generi letterari - epistolario, confessione, exhortatio, exemplum, dialogo filosofico, consolatio, storia di fondazione - e ha avuto una fortuna imperitura in letteratura a partire dalla traduzione francese che ne fece nel XIII secolo Jean de Meun.

³ Cfr. dall'introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri in P. Abelardo, *Dialogo di un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Bur, Milano 1992, p. 6.

devono sottostare alle sue regole. La teoria abelardiana degli universali è infatti un caso particolare della teoria del significato che per Abelardo è prevalentemente la capacità della parola a “generare in chi l’ascolta un concetto”: i nomi generali sono in grado soltanto di suscitare concetti “comuni e confusi” al contrario dei nomi singolari che “nominando realtà singole, generano concetti precisi”.

L’opera parla di un sogno, di una visione notturna di Abelardo dove tre uomini colti e ragionevoli, uniti dalla comune concezione monoteistica della divinità ma divisi da confessioni religiose diverse, si presentano, arrivando da tre sentieri diversi, davanti a lui, a cui riconoscono imparzialità e saggezza, perché vogliono ottenere una valutazione serena delle loro leggi. I tre personaggi riconoscono subito un fondamento metastorico comune, il monoteismo, religione naturale e quindi l’indagine comune si concentra in quella sul Sommo Bene, meta ultima di ogni indagine religiosa e filosofica. Il filosofo, che prende da subito una posizione netta, cioè che la ricerca dovrà essere fatta in base alla ragione trascurando le opinioni, individua nella scienza morale due livelli differenti: la legge naturale “della quale egli è pago” e i precetti ebraici e cristiani che gli sembrano aggiunte superflue. I credenti – a suo parere – errano nello scambiare la consuetudine e l’educazione con la ragione: nascono così l’intolleranza verso gli “altri” e la riduzione della fede, che si rifiuta alla ragione, a formule insignificanti vuotamente ripetute. Cieca intolleranza e superbia hanno, per Abelardo, radici in una fede identificata con l’autorità accettata passivamente.

Per comprendere la singolarità e l’importanza del «*Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*», si deve inserire l’opera abelardiana all’interno della lunga tradizione di scontro e di polemica accesa con la cultura ebraica, all’interno di un vero e proprio “genere letterario” di controversie immaginarie con l’ebreo scritte da autori latini, dove gli esempi di atteggiamenti meno negativi erano davvero rari.

Il titolo dell’opera sottolinea la sua appartenenza al genere letterario del dialogo: si tratta infatti di un confronto fra lo stesso Abelardo (chiamato a fare da giudice), un cristiano, un ebreo e un filosofo (quasi certamente arabo). Lo schema dell’opera richiama il metodo della Scolastica, nel quale l’insegnamento della filosofia e della teologia si basa prima sull’esposizione, articolandosi poi nella formulazione di problemi e nel successivo confronto di tesi contrapposte.

Tra i personaggi del dialogo, il primo a parlare è il filosofo pagano che si presenta dichiarando subito la sua volontà di seguire la sola legge naturale, la legge della ragione, criticando gli altri due interlocutori che invece seguono le leggi imposte da una fede subito prima con l’educazione infantile e in seguito poi accettata senza un vero esame critico in età adulta:

È compito del filosofo, infatti, ricercare la verità attraverso ragionamenti e seguire sempre non l’opinione degli uomini, ma la guida della ragione. Dopo aver frequentato a lungo le scuole dei nostri maestri e aver approfondito le loro argomentazioni razionali come gli scritti degli autori, mi sono dedicato infine alla filosofia morale, meta di tutte le discipline. [...] Studiai, per quanto potevo, le definizioni di sommo bene e di sommo male e di tutte quelle cose che rendono l’uomo felice oppure infelice, e poi decisi di esaminare attentamente le dottrine delle diverse religioni in cui è diviso il mondo: volevo analizzarle e paragonarle fra di loro per seguire quella che era più vicina alla ragione⁴.

Anche lui ha subito un’educazione religiosa infantile, quella islamica, come risulta da un accenno alla sua circoncisione⁵, ma se ne è allontanato, aderendo ad una filosofia ad orientamento stoico e neoplatonico, criticando aspramente le formule vuote nate in seguito all’educazione ricevuta e all’abitudine, che non fanno altro che allargare il divario con gli altri educati diversamente.

L’affetto per la propria stirpe e per coloro coi quali si cresce è così insito in tutti gli uomini, che essi respingono con orrore tutto ciò che si dice contro la loro fede. L’abitudine diventa in loro natura e così da adulti conservano con ostinazione ciò che imparano da bambini e, prima ancora di essere in grado di capire ciò che viene loro insegnato, affermano di crederlo [...] Questi insegnamenti che erano adatti a giovani ascoltatori sono infatti scartati da una più matura trattazione di filosofia, suscita meraviglia il fatto che, mentre in tutti gli altri campi la comprensione umana cresce via via con il passare del tempo e il succedersi delle età, nella fede, su cui incombe gravissimo il pericolo dell’errore, non ci sia stato nessun progresso, anzi, allo stesso modo piccoli e grandi, semplici e dotti, affermino di credere queste cose e venga detto saldissimo nella fede colui che non va oltre il comune senso del popolo. Evidentemente questo accade perché a nessuno è permesso fare domande su ciò che

⁴ Cfr. P. Abelardo, *Dialogo di un filosofo, un giudeo e un cristiano*, pp. 41-43.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 95.

si deve credere o mettere in dubbio impunemente ciò che tutti affermano: gli uomini si vergognano quando non sono in grado di rispondere alle domande che sono poste loro⁶.

Invece di cercare ciò che è comune al genere umano per la sua razionalità, gli uomini apprezzano gli aspetti particolari e unici della loro dottrina, «se ne vantano molto, perché sembra loro di credere in cose così grandi che non possono essere definite con parole, né concepite con la mente», e pensano «che tutti quelli che non appartengono alla loro fede siano esclusi dalla misericordia divina: proclamano che solo loro saranno beati e tutti gli altri dannati»⁷.

Il giudeo riconosce inizialmente una accettazione infantile e passiva della religione, ma afferma che questa adesione religiosa sia passata al vaglio di un puntuale esame razionale. Nella sua difesa della fedeltà, ragionata e razionale, alla fede tradizionale il giudeo afferma che tale questione non si può risolvere per dimostrazione perché

Se è vero che noi non siamo in grado di convincervi che la legge mosaica ha origine da Dio voi non siete comunque in grado di dimostrare il contrario. [...] Supponiamo che io serva un signore che temo fortemente di offendere e che io abbia dei compagni ossessionati dallo stesso timore. Immaginiamo che essi mi dicano che in mia assenza egli ha dato un ordine, di cui io vengo a conoscenza, che anch'essi eseguono, esortandomi a fare altrettanto. Se io dubitassi di quel comando dato in mia assenza, come dovrei comportarmi? [...] Nessuno mi consiglierebbe di non obbedire a quel comando [...] soprattutto se esso appare ragionevole. Perché correre un rischio se posso vivere tranquillo? Se il signore ha veramente dato quell'ordine come tutti mi assicurano [...] non sarei scusabile se disobbedissi. Se, invece, ingannato dalle parole, dai consigli e dall'esempio dei miei compagni, mi adopero per adempiere un ordine che non è mai stato dato, anche se l'opera non era da farsi saranno loro e non io ad essere accusati, poiché è stato il rispetto per mio signore a convincermi⁸.

Proprio in queste pagine, Abelardo ci ha regalato delle pagine mirabili per un duplice motivo: non solo perché scritte da un cristiano che dimostra incisivamente la propria profonda pietà per l'ebreo, andando controcorrente all'interno di un atteggiamento generalizzato di odio e di disprezzo, ma anche perché si configurano come un documento storico molto prezioso e molto preciso della condizione della comunità ebraica in Francia nella prima metà del XII secolo.

Chi pensa che la nostra tenacia e il nostro zelo, che sopportano tanti mali, siano privi di una ricompensa, s'immagina un Dio ben crudele. Non si sa, né lo si riterrebbe vero, di nessun altro popolo che abbia sopportato tante prove in nome di Dio quante noi ne sopportiamo continuamente per Lui; si deve ammettere che la fornace del nostro patire ha consumato, io credo, tutte le macchie dei nostri peccati. Non è forse vero che dispersi in tutte le regioni del mondo, soli, senza la guida di un re o di un principe terreno, siamo oppressi da così gravi tributi e ogni giorno paghiamo per la nostra miserabile vita un prezzo intollerabile? Tutti pensano che sia giusto disprezzarci e odiarci tanto che quando qualcuno ci offende crede di compiere un atto di somma giustizia e un sommo sacrificio a Dio. I nostri persecutori sono convinti che la disgrazia della nostra schiavitù sia dovuta all'odio di Dio verso di noi e attribuiscono a giusta vendetta ogni crudeltà che subiamo dai gentili e dai cristiani [...] I cristiani affermano che abbiamo ucciso il loro Signore e sembrano quindi avere un più fondato motivo per perseguitarci. Ecco fra quali genti vaga il nostro peregrinare, in quali protettori dovremmo fidare! Siamo costretti a mettere la nostra vita nelle mani dei nostri nemici e a fidarci della parola degli infedeli. Anche il sonno, che conforta e ristora le forze stanche, è per noi inquieto e pieno di paura, così che anche quando dormiamo non possiamo pensare ad altro se non al pugnale che minaccia le nostre gole. In nessun posto c'è per noi accoglienza sicura se non in cielo. Anche il posto che abitiamo è pieno di pericoli. Se dobbiamo recarci in qualche luogo, anche vicino, paghiamo ben cara la scorta, di cui d'altronde ci fidiamo ben poco. A caro prezzo abbiamo acquistato la protezione dei sovrani a cui obbediamo, ma sappiamo bene quanto desiderino ucciderci anche perché così sarà più facile far bottino di tutto ciò che abbiamo [...] Non possiamo possedere né campi né vigneti né altre proprietà e non c'è nessuno che possa proteggerci da aggressioni palesi o subdole. E così per vivere ci rimane soltanto il guadagno che otteniamo prestando il denaro agli altri popoli e questo ci rende ancora più odiosi⁹.

Anche nell'analisi della legge del giudeo, Abelardo pone l'accento sull'irragionevolezza dei precetti che riguardano le contaminazioni e i riti di purificazione, sostenendo essere contro ragione l'idea che «una donna sia resa impura dal fatto di aver partorito, quando lo stesso sacrificio che sopporta nel parto la rende

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 49-51.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 55-57.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 59-63.

pura, tanto più, poi, che viene ritenuta maledetta quella che non ha generato figli per Israele»¹⁰. Anche il carattere di esclusività pone non pochi dubbi e al filosofo, così come il carattere non universalizzabile del patto fra Dio e Israele mentre la religione cristiana ha un vantaggio di razionalità sull'ebraismo per una possibile maggiore universalità alla sua legge.

Il filosofo passa quindi a interrogare il cristiano riconoscendo quanto della predicazione cristiana si fondi su argomenti razionali e non solo su segni visibili, affermando che, per il cristiano, la legge naturale è stata donata dalla "sapienza di Dio" e chi la segue può essere chiamato filosofo, stabilendo così una sorta di continuità tra la ragione degli antichi e la rivelazione cristiana. In questa prospettiva il vero fine dell'uomo consiste nell'obbedire alle leggi divine e nel trascendersi per conseguire, al di là dell'orizzonte terreno, la piena realizzazione di sé nella beatitudine della vita eterna. Quest'ultima sembra coincidere con la perfezione morale che si attua quando l'uomo, unendosi a Dio, supera la condizione di corruzione abbandonando il peccato.

Abelardo esplica la teoria morale dell'intenzione alla base della distinzione tra il bene e il male:

Spesso accade che due persone, pur facendo la stessa cosa, agiscano l'una bene e l'altra male a seconda della loro intenzione. Supponiamo che due persone impicchino entrambe un malfattore e che uno lo faccia in verità soltanto perché lo odia, l'altra perché sente il dovere di compiere quest'atto di giustizia: il secondo ha agito giustamente, perché la sua intenzione era retta, il primo ingiustamente, perché non ha agito per amore della giustizia, ma lasciandosi trascinare dall'odio e dall'ira¹¹.

L'opera si chiude con la tesi agostiniana che il male è sempre male, ma non sempre è male che accada:

Mentre il diavolo si serve delle buone nature a fini di male, Dio adopera le volontà malvagie a fini di bene [...] Dio, quando creò il diavolo, sapeva che sarebbe diventato malvagio e prevedeva quali beni avrebbe tratto dal male da lui compiuto¹².

1.3. Riflessioni conclusive

L'opera di Abelardo è incompiuta e forse tale incompiutezza non è affatto casuale: l'autore non chiude il dialogo con la sua sentenza, ma si ferma, preferendo lasciare quel ruolo alla storia e alla provvidenza divina, ritagliandosi così un posto di rilievo nel suo tempo, anticipando problemi di stringente attualità per noi. Uno dei punti più innovativi dell'opera è sicuramente quello relativo all'accusa di deicidio che viene presentata dal punto di vista ebraico e solamente accennata, proprio perché Abelardo prende nettamente una posizione fuori dal coro cristiano, non condividendo tale accusa. La sua filosofia morale, che individua il male nell'intenzione malvagia che orienta l'azione e non nell'atto in sé, e il suo rigore logico lo portano ad assumere su quest'accusa cristiana una posizione eccezionale, manifestando una sensibilità umana esemplare, anticipando di molti secoli le mosse della Chiesa Cattolica che ritira ufficialmente l'accusa di deicidio solo nel 1965 nel Concilio Vaticano II, aprendo così una strada di uscita razionale dai conflitti religiosi.

Avvertendo molto tempestivamente le novità del suo tempo, Abelardo, affidando ad un islamico il ruolo di portavoce della filosofia pagana e razionale, segnala la novità, riconoscendone e valorizzandone la funzione dirompente: dalla Spagna, nei suoi anni, cominciano a filtrare in Francia testi antichi tradotti dal greco in arabo e dall'arabo in latino. Sono gli inizi di un fenomeno destinato ad infittirsi e a produrre profondi cambiamenti culturali nel Duecento occidentale. Il rapporto con la filosofia classica greca, adesso, si rinnova e si arricchisce attraverso la mediazione della cultura araba e rimette in discussione il quadro culturale medievale.

Proprio per questi motivi, seppure non ci sia una datazione precisa, (anche se la maggior parte degli studiosi la ritengono composta gli ultimi anni della sua vita, al tempo della condanna delle sue opere del concilio di Sens del 1141), si è portati a favorire l'impressione generale che il «*Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*» si configuri come «conclusione teoretica matura di tutta la filosofia abelardiana, dalla logica all'etica»¹³.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 123.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 287.

¹² Cfr. *ivi*, p. 295.

¹³ Cfr. dall'introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri in P. Abelardo, *Dialogo di un filosofo, un giudeo e un cristiano*, cit., p. 18.

2. Raimondo Lullo (1232 – 1316)

2.1. L'ambiente storico e la vita

Raimondo Lullo è stato un filosofo, mistico ed anticipatore dei temi davvero singolare; nato a Maiorca intorno all'anno 1232, figlio di un cavaliere catalano che aveva partecipato alla conquista dell'isola, era sposato e aveva già dei figli quando la visione di Cristo crocifisso lo portò ad un radicale cambiamento di vita: abbandonò la famiglia e la sua attività di trovatore e di siniscalco del re Giacomo II di Maiorca, per dedicarsi alla conversione degli infedeli attraverso una copiosa attività di scrittura. Autore di un'opera vastissima in catalano, latino e arabo, era un infaticabile viaggiatore, spinto proprio dai suoi progetti missionari per tutto il Mediterraneo. In un tempo in cui la filosofia e la teologia si esprimevano unicamente in latino, Lullo osò scrivere in lingua volgare, contribuendo, in maniera decisiva, ad elevare il catalano popolare in lingua della letteratura.

Lullo può essere considerato a giusto titolo come uno dei precursori del dialogo interreligioso in un'epoca in cui la Crociata era vista, con pochissime eccezioni, l'unico modo per diffondere il Cristianesimo. La conoscenza e la comprensione dell'altro proposte da Lullo derivano dal suo essere vissuto accanto ad ebrei e musulmani, in un luogo di passaggio nevralgico per il commercio mediterraneo, dove aveva compreso l'importanza della conoscenza delle lingue come presupposto costitutivo del dialogo. Molti dei missionari che si recavano in Oriente utilizzando degli interpreti per comunicare, non riuscivano ad avere dei risultati efficaci proprio per la difficoltà linguistica.

Non si può infatti parlare di Lullo senza fare riferimento all'islam e alla relazione profonda ed articolata che ebbe con esso per tutta la sua vita, nutrita sia di studio attento che di contatti personali. Il suo approccio al mondo islamico era basato su di uno scopo missionario, attento quindi alla valorizzazione degli aspetti funzionali per un possibile avvicinamento in prospettiva dialogica, argomentando gli aspetti incompatibili con il credo cristiano. Molte delle opere lulliane sono scritte in arabo e lui stesso spiega il duplice motivo di tale scelta: da una parte la constatazione che la non conoscenza della lingua araba veniva considerata elemento di inferiorità e motivo di denigrazione, dall'altra «il riconoscimento del connotato di sacralità dato nel mondo islamico alla lingua del Corano, considerata strumento scelto da Dio per la manifestazione della propria volontà e fattore di identificazione e unità della comunità dei credenti»¹⁴.

Inoltre il fine delle scuole di arabo non era solo pedagogico: dovevano mettere in contatto due mondi e due mentalità apparentemente inconciliabili. Uno dei grandi meriti di queste fu proprio l'aprire un cammino per il dialogo islamico-cristiano. I missionari che Lullo voleva formare, esperti in teologia e filosofia, dopo aver appreso le lingue, le credenze ed i costumi degli infedeli, dovevano anche essere pronti a mettere in atto una serie di strategie per non offendere o spaventare gli interlocutori.

2.2. «Il libro del Gentile e dei tre sapienti»

L'attività missionaria e filosofica allo stesso tempo di Lullo iniziò proprio con la redazione in arabo de «*Il libro del Gentile e dei tre sapienti*» tra gli anni 1270 e il 1271, che si configura come una sorta di storia comparata delle religioni monoteiste. Importante testimonianza del suo pensiero sul dialogo, il testo si offre al lettore come possibilità di confronto pacifico e fruttuoso, basata sulla ricerca di fondamenti universali e non sull'opposizione di principi di autorità. Di fronte al pensiero islamico e alla scienza araba, Lullo si contraddistingue per un vivo desiderio di penetrare a fondo la civiltà araba nei suoi molteplici aspetti e, allo stesso tempo, la consapevolezza di appartenere ad una civiltà diversa. Inoltre, è necessario evidenziare che «in Lullo non compare quel senso di superiorità, nei confronti dell'altro», che caratterizza spesso l'approccio all'islam: aveva, infatti intuito che non solo le traduzioni condotte dai filosofi arabi avevano consentito all'Occidente di conoscere i tesori perduti dell'antichità, ma vi era anche molto da apprendere dalle opere musulmane e dalla lingua araba in se stessa»¹⁵.

Con uno sguardo al dialogo abelardiano, Lullo mette in scena i tre sapienti, un ebreo, un cristiano e un musulmano che cercano di dimostrare al filosofo agnostico la verità delle loro fedi, aprendo però un

¹⁴ Dall'introduzione di S. Muzzi a R. Lullo, *Libro del Gentile e dei tre Savi*, Edizioni Paoline, Milano 2012, p. 26.

¹⁵ Ivi, p. 30.

percorso teso a convergere verso un unico Credo. I tre Savi scoprono, durante la loro passeggiata, un prato con una fontana e cinque alberi ed incontrano una nobildonna misteriosa chiamata Donna Intelligenza, che li guida in un arabesco metaforico le cui ramificazioni tematiche e logiche si sviluppano proprio lungo quei cinque alberi, dotati di altrettante nuvole di fiori (49 per tre piante, 21 e 7 per le altre). Il simbolismo numerico è dominante per tutto il testo e volto ad approdare ad una prospettiva unificatrice nella volontà di ricerca e di dialogo permanente nella reciprocità e nel rispetto.

Lullo scriveva infatti:

Noi dunque dovremmo discutere assieme per vedere chi di noi sia nella verità e chi nell'errore. In tal modo, come non abbiamo che un solo Dio, che ci è Creatore e Signore, così non potremmo non avere una stessa fede, una stessa legge, una stessa maniera d'amare Dio e di onorarlo. Noi potremmo allora amarci ed aiutarci l'un l'altro, poiché non vi sarebbero più tra di noi differenze ed opposizioni alcune di fedi e di costumi. È infatti a causa di tali differenze ed opposizioni che ci poniamo ostacoli l'un l'altro, che ci combattiamo e che ci facciamo vicendevolmente prigionieri¹⁶.

La forma dialogica e la funzione regolativa della ragione che caratterizzano l'opera lulliana dimostrano, allo stesso tempo, sia il progetto apologetico dell'autore che l'utopia del monoteismo che porti ad una convergenza nel riconoscimento del principio trascendente. Il finale aperto con cui si chiude il dialogo (il gentile riprende, consolato, il proprio cammino, perché ha capito quale sia la vera religione) si presta a molteplici interpretazioni, prima tra tutte quella che conduce il lettore a convincersi che il più convincente sia stato il saggio cristiano.

Prendendo spunto dal «*Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*» abelardiano, Lullo mette in scena tre sapienti, un ebreo, un cristiano e un musulmano che cercano di dimostrare a un Gentile (un filosofo agnostico) la verità delle loro fedi, aprendo però un percorso teso a convergere verso un unico Credo.

Il testo è diviso in quattro libri:

Il primo prova che Dio esiste, e ci sono in lui i fiori del primo albero, e c'è la risurrezione. Il secondo libro è dell'Ebreo, che intende dimostrare che la sua fede è migliore di quella del Cristiano o del Saraceno. Il terzo libro è del Cristiano, che vuol provare che la sua fede vale più di quella dell'Ebreo e del Saraceno. Il quarto libro è del Saraceno, che intende provare che la sua fede vale più di quella dell'Ebreo o del Cristiano¹⁷.

Un aspetto significativo è che, mentre nel «*Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*» di Abelardo, i tre credenti raggiungono il luogo di incontro per vie diverse, ponendo l'accento sul fatto che si potesse arrivare alla Verità seguendo percorsi diversi ma tutti ugualmente validi, nell'opera lulliana si mette in evidenza l'origine comune e la grande somiglianza delle tre Leggi:

Mentre il Gentile si avviava per quel sentiero, tre Savi si incontravano all'uscita di una città. Uno era ebreo, l'altro era cristiano, e l'altro saraceno. Appena furono nei pressi della città e l'uno vide l'altro, si salutarono e convenientemente si accolsero e gentilmente si incamminarono insieme. [...] Procedevano i tre Savi parlando ciascuno della propria fede e della scienza che insegnavano agli scolari, fintanto che giunsero in quella foresta dove vagava il Gentile¹⁸.

Passeggiando e discutendo, i tre Savi scoprono un prato con una fontana e cinque alberi. Là una misteriosa nobildonna, il cui nome è Intelligenza, li guida in un arabesco metaforico le cui ramificazioni tematiche e logiche si sviluppano proprio lungo quei cinque alberi, dotati di altrettante nuvole di fiori (49 per tre piante, 21 e 7 per le altre). Il simbolismo numerico è dominante e nel lettore crea un senso di spaesamento e di vertigine. Lullo tiene le fila perché si approdi a quella meta unificatrice che non è, però, un sincretismo incolore, bensì la volontà di ricerca e di dialogo permanente nella reciprocità e nel rispetto.

Proprio la struttura dialettica e la novità del "metodo razionale" di Lullo indirizzano il lettore contemporaneo alla scoperta del testo che, fino all'ultimo, non offre soluzioni dottrinali scontate. La ricerca della verità da parte del Gentile non sembra trovare una risposta univoca, confermandone così il carattere dialogico ed è elemento di grande modernità. Infatti le differenze tra i tre credi religiosi vengono

¹⁶ R. Lullo, *Libro del Gentile e dei tre Savi*, cit., p. 147.

¹⁷ Ivi, p. 101.

¹⁸ Ivi, pp. 104-105.

fatte sì emergere ma verranno presentate in maniera tale che rimangano distinzioni e non opposizioni, nell'ambito di una trama unitaria garantita dal principio della significazione, che unifica tutta la realtà nei suoi differenti piani, mostrando il rapporto che vi è tra Dio e la realtà creata. Dio e gli uomini sono simili, tutto il creato è riflesso e immagine di Dio, e un segno di autenticità umana e di uguaglianza tra gli uomini è dato dalla ragione.

Il testo si caratterizza per il suo tono pacifico delle discussioni, le notazioni psicologiche per non spaventare o offendere l'interlocutore, l'assimilazione di temi sacri e profani e dei metodi espositivi dell'altro, l'elaborazione della sua arte, che diverranno mezzi per superare le innegabili diversità culturali. Attraverso le relazioni di similitudine, analogia, omologia tra termini e concetti, Lullo esprime il suo esercizio di *caritas* verbale che doveva condurre alla conoscenza di Dio.

I tre Savi argomentano al filosofo di un Dio e di una resurrezione dai morti dei quali non aveva mai sentito parlare. Alla fine del libro, la consolazione di queste rivelazioni si muta in dolore quando il filosofo capisce che i tre Savi non sono d'accordo su quale sia la "legge" migliore. Il filosofo pagano alla fine delle varie presentazioni di fede rende grazie a Dio per l'illuminazione ricevuta ma nel momento in cui sta per annunciare la religione che ha scelto e alla quale sarà fedele i tre saggi si congedano perché nessuno resti umiliato dalla scelta del filosofo.

Ciò che è da sottolineare è che in nessun momento la narrazione sembra essere diretta a convincere che la verità risieda nella dottrina cristiana. Nel complesso quadro della letteratura apologetica dell'epoca, nonostante le differenze che separavano le tre religioni abramitiche, Lullo dimostra il suo profondo attaccamento alla ragione, confidando che i tre Savi avrebbero potuto arrivare a un accordo partendo da principi generali da tutti accettati, perché facevano parte della rivelazione dell'unico Dio, biblico e coranico.

2.3. Riflessioni conclusive

Si può comprendere appieno l'apporto lulliano solo se lo si colloca nel contesto culturale dell'area da cui proveniva, il Mediterraneo, spazio di confronto con le tradizioni religiose e filosofiche arabo-islamiche, ebraiche e greco-bizantine, e nell'approccio che lo ha contraddistinto, quello armonizzare le dissonanze e avvicinare gli estremi. La sua opera si può leggere come una sintesi ben riuscita tra il pensiero platonico e quello aristotelico e la necessità di avvicinare culturalmente l'Oriente e l'Occidente in nome dell'azione missionaria che rappresenta il filo conduttore. L'autore persegue l'obiettivo di garantire una percezione dell'islam e una chiarificazione delle dottrine cristiane che possa portare a un rapporto pacifico con i musulmani, con un atteggiamento di rispetto, di cortesia e di dialogo con le altre religioni, vissuto come ricerca comune della verità e costruito su un'accoglienza reciproca e su una conoscenza che parte dagli elementi comuni alle tre religioni.

Un altro aspetto da sottolineare è l'enorme importanza storica del testo che trae il suo fondamento più originale dall'esperienza diretta dell'autore. Lullo, infatti, si muove in una Maiorca da poco riconquistata, dove il problema del gran numero di musulmani passati sotto la dominazione cristiana non poteva certamente essere risolto con una cristianizzazione di massa. Proprio a questi ultimi era stato accordato il permesso di predicare nelle moschee e nelle sinagoghe del regno di Aragona e il mantenimento dei propri beni con il pagamento di una tassa: è quindi grazie all'opera lulliana che abbiamo testimonianza diretta della sopravvivenza di queste minoranze etnico-religiose.

Lullo abbandonò i metodi usati dall'apologetica del suo tempo per creare una missionologia originale e personale. Ricordiamo infatti che nell'ambito dell'insegnamento missionario, Lullo non si limitò a segnalare un metodo, ma ne diede un'attuazione pratica: Miramar il monastero missionario, scuola per la formazione di frati minori inviati a convertire gli infedeli. La scuola venne istituita nel 1276 in conformità con quanto stabilito dal ministro provinciale di Aragona e approvato dal Papa Giovanni XXI con la bolla *Laudanda tuorum*, il 17 ottobre 1276.

3. Prospettive di ricerca

In un momento storico nel quale persistono contrasti di natura religiosa tra i popoli che si affacciano sul Mediterraneo, ma anche di immigrazione e contatti culturali divenuti irreversibili ed inarrestabili, è quanto mai opportuna una riflessione a tutto campo che metta in evidenza le intersezioni tra le culture

semitiche che si affacciano su di esso. In un'ottica di dialogo interreligioso, cioè, lo studio delle singole particolarità religiose dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam, dovrebbe essere accompagnata da una sottolineatura della loro dipendenza reciproca attraverso una sinossi dei rispettivi testi fondativi. È necessario riflettere come e in quali termini sia possibile incontrare "l'altro", porsi in ascolto nel momento in cui la propria religione diventi automaticamente anche adesione ad una verità assoluta – nel caso delle religioni monoteistiche rivelate – precludendo così ogni possibilità di dialogo.

Una delle prospettive percorribili è quella di ripensare le risposte che la tradizione filosofica ha fornito in merito al tema alla luce degli orientamenti contemporanei. Il dibattito di oggi cerca di verificare fino a che punto la ragione umana è in grado di stabilire un ponte, un collegamento tra le varie religioni che pur ponendosi come assolute, ciascuna come veridica e contrapposta all'altra sono pur sempre religioni di uomini che hanno motivo di comunicare e condividere la verità sul piano razionale, filosofico. Il ruolo della filosofia del dialogo interreligioso è cercare di ripensare queste problematiche alla luce della tradizione filosofica e dei suoi orientamenti contemporanei, soprattutto trovando quanto c'è di comune, di umano in un orizzonte condiviso e plurale.

I testi di Abelardo e Lullo non solo si contraddistinguono per aver espresso idee ben strutturate e articolate singolari nel loro tempo, delineando problemi e tracciando prospettive, ancora oggi, attuali ma sono la testimonianza tangibile che, sia che si guardi alla civiltà europea prevalentemente cristiana che a quella arabo-islamica confinante, proprio nel Medioevo si siano sviluppati modelli di pensiero estremamente fecondi. Sarebbe un miope e fuorviante errore storiografico pensare che il dialogo interreligioso sia appannaggio della modernità: la sua comprensione più profonda può avvenire solo ripercorrendone a ritroso la sua storia.

Bibliografia

- P. Abelardo, *Dialogo di un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Bur, Milano 1992.
M.T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *Introduzione a Abelardo*, Laterza, Bari 1974.
C. Martello, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Aracne, Roma 2008.
R. Lullo, *Libro del Gentile e dei tre Savi*, Edizioni Paoline, Milano, 2012.
S. Muzzi, *Per conoscere Raimondo Lullo. La vita, il pensiero e le opere*, Assisi 2006.
G. Orlandi, *Per una nuova edizione del «Dialogus» di Abelardo*, in «Rivista critica di storia della filosofia» 34 (1979), pp. 474-494.
E. Rava, *Raimondo Lullo. Il Libro del Gentile e dei tre Savi*, in «Frate Francesco» 77 (2011), pp. 75-100.
G. Rizzardi, *L'evangelizzazione dell'Islam secondo Raimondo Lullo*, in «Studi Francescani» 84 (1987) pp. 217-232.
O. Todisco, *Lo spazio teoretico come spazio di libertà. La lezione filosofica del francescano Raimondo Lullo* in «Miscellanea francescana» 105 (2005), pp. 501-570
D. Urvoy, *Ramon Lull et l'Islam*, in «Islamochristiana» (1981), pp. 127-146.