

Leo Lestingi

AL FUOCO DELLA CONTROVERSIA ISLAMO-CRISTIANA NELL'ETÀ
DELL'UMANESIMO.
IL "CASO" DELLA *CRIBATIO ALKORANI* DI NICCOLO' CUSANO (1461).

Riassunto

Nella storia del dibattito intellettuale fra il cristianesimo e l'Islam, Niccolò Cusano ha ricoperto un ruolo fondamentale. Lo scopo di questo contributo è quello di presentare criticamente la riflessione di Cusano sull'Islam e sul Corano nei suoi tratti fondamentali, prendendo in considerazione l'opera *Cribatio Alkorani* (1461) nella quale Cusano affronta il tema e le questioni inerenti al Corano, e nel confronto con altre opere cusane come il *De pace fidei* e il *De docta ignorantia*.

Parole-chiave

Corano, Islam, religione, teologia, dialogo.

Abstract

In the history of the intellectual debate between Islam and Christianity, Nicholas of Cusa played a central role. The aim of this paper is to critically present Cusanus's thought about Islam in its fundamental features: for this purpose, the *Cribatio Alkorani* (1461), in which Cusanus addressed the question about the Koran, is taken into consideration, compared with other Cusanus's works such as *De pace fidei* and *De docta ignorantia*.

Keywords

Koran, Islam, religion, theology, dialogue.

Se il *De pace fidei* (1453) viene scritto nel tormentato periodo della lotta di Niccolò Cusano, cardinale dal 1450 e vescovo di Bressanone, contro il duca d'Austria Sigismondo, conte del Tirolo, e all'indomani della caduta di Costantinopoli, la *Cribatio Alkorani* (1461) viene elaborata nell'ambiente curiale romano, dove Cusano è anche impegnato in qualità di *legatus urbis* e in quella vastità di orizzonti politici, ecclesiali e diplomatici, patrocinata dal suo grande amico, papa Pio II, il quale, nello stesso anno, scriverà una sua *Epistola a Maometto II*, conquistatore di Costantinopoli, peraltro mai realmente inviata al suo interlocutore, una sorta di *unicum* nella storia delle relazioni fra l'Occidente e il mondo musulmano nel Medioevo e Rinascimento¹.

È, dunque, l'età di Mehmed II e dell'incombere sul Mediterraneo e sull'intera Europa occidentale, ma anche sulle coste adriatiche del Sud d'Italia, del pericolo turco, in quell'inquietante periodo di storia immediatamente successivo al crollo dell'Impero bizantino. La morte, però, coglierà improvvisamente il cardinale-filosofo a Todi, nel 1464, mentre è diretto da Roma ad Ancona per raccogliere le truppe disperse nell'Italia centrale e convogliarle all'imbarco, nel tentativo, poi fallito, di una crociata allestita da Pio II.

Per quanto riguarda il testo cusano, va detto, in prima battuta, che Cusano si mostrerà più fedele, se non nelle conclusioni, almeno al metodo di Giovanni da Segovia (1393-1458), il dotto spagnolo suo amico e corrispondente. E qui è necessario subito rilevare come quest'opera appartenga in larga misura alla vicenda storica di quell'Italia quattrocentesca che, a differenza dell'utopismo di Giovanni da Segovia, saprà mescolare la sensibilità irenista ad un approccio anche "diplomatico" e pragmatico nei confronti della questione islamica².

¹ Sul tema cfr. L. D'Ascia, *il Corano e la tiara. L'Epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Pendragon, Bologna 2001, che riporta il testo del documento. Si vedano pure F. Gaeta, *Sulla "Lettera a Maometto" di Pio II*, "Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano", LXXVII (1965), pp. 127-227, e G. Bellatti Ceccoli, *Considerazioni sull'Epistola ad Mahumetem di Pio II*, "Cahiers du C.I.R.I.", 2005, pp. 59-106.

² Sul tema cfr. G. Federici Vescovini, *L'irenismo di Niccolò Cusano*, in Aa.Vv., *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 27-55. Giovanni da Segovia, che

All'inizio di questa nostra trattazione della *Cribatio Alkorani*, potremmo dire che quest'opera, a torto considerata "minore" dalla pur sterminata letteratura critica su Cusano, è, comunque, il risultato di un ripensamento originale della religione musulmana. E andrebbe subito rilevato come esista una stretta relazione fra l'*Epistola a Maometto* di papa Pio II e l'opera cusana; e ciò sembra dimostrato dalla lettera dedicatoria posta nell'esergo del testo³. Cusano scrive così:

A Pio II, sommo e santissimo pontefice della Chiesa cristiana universale. Accogli, santissimo Padre, questo libretto che un tuo umile servo ha composto con spirito di zelo per la fede, affinché tu possa avere subito fra le mani alcuni materiali necessari alla conoscenza, quando anche tu, seguendo l'esempio del santissimo papa Leone, tuo predecessore – il quale ha condannato l'eresia nestoriana con spirito apostolico, mente angelica e divino eloquio – intraprenderai a dimostrare, con lo stesso spirito, uguale mente e pari eloquenza, che la setta maomettana, derivata da quell'eresia, è erronea e va rifiutata. Al tuo giudizio, essendo tu il primo nell'episcopato della fede, sottometto questo libretto [...]⁴.

conobbe Cusano durante il Concilio di Basilea (1433), aveva cominciato a scrivere, nel 1453, un'opera alla quale dedicherà grande impegno, *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda Sarracenorum*, ma che resterà, comunque, inedita. Per Giovanni da Segovia, che aveva anche lavorato alla prima versione trilingue del Corano (in arabo, latino e castigliano), purtroppo andata perduta, la via della pace resta quella obbligata per indebolire quella che egli comunque chiama la "setta" dei saraceni, e va collegata anche alla "conversione" come obiettivo ultimo ed esplicito. Cusano, come vedremo, sebbene dichiara d'essere della stessa opinione, sembrerà muoversi in un orizzonte diverso. Su Giovanni da Segovia cfr. D. Cabanelas Rodriguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid 1952, pp. 93-99. Un sommario dell'opera *De mittendo gladio...* è pubblicato in appendice al citato studio (pp. 266-272); sul rapporto fra Cusano e Giovanni da Segovia cfr. l'articolo ben documentato di V.S. Santacruz, *Juan de Segovia y Nicolás De Cusa frente al Islam. Su comprensión intelectualista de la fe cristiana*, "Anuario de Historia de la Iglesia", 16 (2007), pp. 181-194; e i saggi di D. Scotto, *Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 48, 2012, pp. 515-577, e *Inseguire l'Islam tra memoria e teologia. Spigolature su Juan de Segovia intorno al 1427*, in Aa.Vv., *Ottant'anni da maestro. Saggi degli allievi offerti a Giorgio Cracco*, a cura di D. Rando, P. Cozzo e D. Scotto, Viella, Roma 2014, pp. 101-139.

³ Nicolai de Cusa, *Cribatio Alkorani/ Sichtung des Korans*, Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von L. Hagemann und R. Gleis, Erstes Buch (vol. I), F. Meiner Verlag, Hamburg 1989, p. 1. L'opera è stata trasmessa in 6 manoscritti: Bx (Cod. Bruxellensis 1718-20), Cs (Cod. Cusanus Hospitalis S. Nicolai 217), Cu (Cod. Cusanus Hospitalis S. Nicolai 219), Ma (Cod. Magdeburgensis 166), Rg (Cod. Vaticanus Reginensis Latinus 1998), V11 (Cod. Vaticanus Latinus 4070). Nel 1488 venne pubblicata a Strasburgo la prima edizione del testo (*Editio argentoratensis*), seguita nel 1502 dall'*Editio mediolanensis*, stampata presso Cortemaggiore (PC), dall'*Editio parisina* (1514), dall'*Editio basiliensis* (1565) e dall'*Editio bibliandri* (1543). La prima edizione in lingua tedesca, condotta sull'edizione di Basilea del 1565, fu realizzata da F.A. Scharpff (*Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung*, Freiburg i. B. 1862). Dell'opera cusana esistono un'edizione italiana, senza testo latino a fronte, nel volume *Opere religiose* di Niccolò Cusano, a cura di Pio Gaia, UTET, Torino 1971, pp. 715-879 e un'altra più recente, con buoni apparati critici, ma sempre senza testo a fronte, a cura di M.R. Matrella, dal titolo, un po' fuorviante, di *Lettura dialettica del Corano*, Città Nuova, Roma 2011. La bibliografia sulla *Cribatio*, a differenza di altri testi cusani, non è particolarmente vasta; uno degli studi più importanti, che affronta il problema delle fonti, delle varianti del testo nei codici esistenti e delle citazioni coraniche, è quello di L. Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurter Theologische Studien, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976. Ma si vedano pure F.H. Burgevin, *Nicholas Cusanus's criticism of the Koran in the light of his philosophy of religion*, Vantage Press, New York 1969, e J. Hopkins, *The role of "Pia Interpretatio" in Nicholas of Cusa's hermeneutical approach to the Koran*, in Aa. Vv., *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Antenore, Padova 1993, pp. 251-273. Per quanto riguarda la letteratura in lingua italiana, cfr. l'agile saggio di G. Carnevale, *La Cribatio Alchorani di Niccolò Cusano: origine e compimento di una diatriba religiosa*, "Medieval Sophia", E-Review semestrale dell'"Officina di Studi Medievali", n. 6, 2009, pp. 30-70, la magistrale ricostruzione di D. Scotto, *Sulla soglia della "Cribatio". Riflessi dell'Islam nell'esperienza di Niccolò Cusano*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", vol. 45, n. 2 (2009), pp. 225-281, che ha come oggetto la lunga gestazione della curiosità, dell'interesse e dell'approfondimento sull'Islam di Cusano, e il contributo di D. Monaco, *Deus absconditus, Trinità e dialogo interreligioso. La Cribatio Alchorani di Niccolò Cusano*, "Annuario filosofico", 35, 2019, pp. 121-139. Sul tema più generale del rapporto fra Cusano e l'Islam cfr. G.C. Anawati, *Nicolas de Cues et le problème de l'Islam*, in Aa.Vv., *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di N. Cusano (Bressanone, 6-10 settembre 1964), a cura di G. Santinello, Sansoni, Firenze 1970, pp. 141-173, il mio saggio *L'interrogazione cristiana dell'Islam fra Alto Medioevo e l'età dell'Umanesimo. Momenti, figure, questioni*, "Nicolaus", Rivista di teologia ecumenico-patristica, Fasc. 1-2, 2012, pp. 93-116, e il recente articolo di A. Di Giampaolo, *Niccolò Cusano e l'Islam*, "Il Pensiero", LIX, 1, 2020, pp. 211-230.

⁴ *Cribatio Alkorani* (d'ora in poi CA), p. 1 (la traduzione è mia, condotta sull'edizione critica del testo, come per le successive citazioni dal testo).

È chiaro che il papa cui Cusano si rivolge sta preparando una confutazione che dovrebbe restare sul piano della dottrina, e che si inserisce nel solco delle discussioni tardo-antiche, e non certo una campagna militare, che, più tardi, lo stesso papa Piccolomini vorrà bandire e coordinare personalmente, ma senza successo; mentre il riferimento all'eloquenza pastorale di papa Leone⁵ appare senz'altro come un tributo a certe ambizioni non solo oratorie del papa "umanista" e letterato, che Cusano probabilmente conosceva bene, di cui la lettera a Maometto sopra ricordata intendeva lasciare testimonianza.

Ma fermiamoci, ora, sulla *Cribatio* cusaniana. Innanzitutto, con il suo "vaglio" o "esame critico" del Corano, Cusano si colloca nella lunga tradizione della dialettica cristiano-islamica. E solo sullo sfondo di questa tradizione, può essere colto il valore proprio del suo scritto, la cui particolarità e originalità teologico-speculativa risiede nella peculiare intenzione e nel metodo offerti dall'autore del *De pace fidei*.

Già dal titolo dell'opera, emerge quella che è l'intenzione del suo autore, che si propone di *cribare*, ossia "vagliare", "setacciare" e "filtrare" il testo coranico per far affiorare il suo eventuale contenuto biblico, vale a dire separare il grano dalla pula per restare all'immagine del "setacciare", appunto⁶. Per questo motivo, Cusano intende compiere ogni sforzo per analizzare il Corano, che per lui resta un testo nel quale sono mescolati elementi molto eterogenei, di provenienza giudaica ed eretico-cristiana⁷.

Ciò che Cusano sembra desiderare veramente e ciò che a lui interessa più profondamente nel suo confronto teologico con l'Islam, l'aveva già espresso in una sua lettera del 1454 indirizzata a Giovanni da Segovia: «Dobbiamo sempre tentare di far valere per noi quel libro che, presso di loro, i musulmani, possiede autorità. E poiché noi vi troviamo passaggi che ci sembrano utili, e altri che ci contraddicono, possiamo spiegarli attraverso quelli»⁸.

È questa la sua *intentio*, quasi filo conduttore della sua interpretazione del Corano. Il metodo del procedere di Cusano si adatta all'oggetto formale, cioè l'esame critico del testo dal quale possa emergere, appunto, l'eventuale contenuto biblico, implicito o esplicito.

Tre sono, nell'opera, i momenti tipologici dell'ermeneutica cusaniana, e sottolineano l'importanza peculiare che assume la *Cribatio*, nella quale l'autore intende rivolgersi soprattutto ad una cerchia ben delimitata di lettori, i cosiddetti *magistri leges Arabum*, all'interno della più ampia letteratura latina occidentale anti-islamica.

Innanzitutto, il momento della *pia interpretatio*, che a nostro parere non andrebbe intesa come una interpretazione "coscienziosa" o "giusta", verso la quale Cusano intende indirizzare; in questo motivo, con ogni probabilità, sembra esprimersi la posizione dialogica di Cusano anche di fronte a quei passaggi e luoghi del Corano che a lui sembravano estranei, incomprensibili e anche moralmente riprovevoli e condannabili.

Poi, il momento della *manuductio*, che esprime, all'interno dell'opera, la natura del procedimento metodico: nel suo discorso religioso con l'Islam, Cusano vuole in un certo senso "prendere per mano" i suoi interlocutori musulmani per condurli alla comprensione della fede cristiana.

Cusano desidera, infatti, che i suoi molteplici tentativi di spiegare ai musulmani il concetto della Trinità, ad esempio, che occupano quasi per intero il Libro secondo della *Cribatio*, vengano intesi espressamente come *manuductiones ad Trinitatem*, cioè come "conduzione", "avviamento" alla comprensione del dogma trinitario. Infine, il momento della *rationabilitas*, cioè la ragionevolezza di

⁵ Si tratta di papa Leone I, che regnò dal 440 al 461. Sotto il suo pontificato e per i suoi interventi, il Concilio di Calcedonia (451) condannò il nestorianesimo. Nestorio, patriarca di Costantinopoli (381-451), aveva affermato la totale separazione delle due nature di Cristo, negandone l'unione ipostatica, rifiutando anche a Maria il titolo di "Madre di Cristo" e riconoscendola soltanto come "Madre di Cristo".

⁶ CA, Prol. 1, p. 12.

⁷ Ivi, Prol. 2, pp. 16-18. Va qui osservato che Cusano utilizzerà, nella sua opera, la traduzione latina del Corano contenuta nel *Corpus* di Cluny, quella realizzata da Roberto da Ketton, della quale Cusano, come dice all'inizio della *Cribatio*, era venuto a conoscenza a Basilea, fra il 1432 e il 1437, nel corso del concilio, e che ritrovò nel convento di S. Domenico a Costantinopoli, in occasione di un suo viaggio del 1437. Nella traduzione di Roberto da Ketton ci sono anche delle licenze rispetto alla versione araba del Corano, alle quali appartiene, ad esempio, un'arbitraria ripartizione delle Sure che, rispetto al numero canonico di 114, risultano più numerose (sono, infatti, 123). Nonostante le manchevolezze e gli errori, occorre osservare, però, che nella traduzione di Roberto da Ketton, secondo gli studiosi, la dottrina coranica è correttamente riportata.

⁸ N. de Cusa, *De pace fidei cum 'Epistula ad Joannem de Segobia'*, R. Klibansky e N. Bascour (Hrsg), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970, p. 99 (la traduzione è mia). Nelle edizioni in lingua italiana, la lettera a Giovanni da Segovia non viene riportata. Su questo testo fondamentale della produzione cusaniana cfr. D. Monaco, *Cusano e la pace della fede*, Città Nuova, Roma 2013.

quanto è prestabilito nella fede cristiana: ciò che lo stesso Cusano confessa nella fede, può e deve essere giustificato di fronte alla ragione in senso speculativo⁹.

Ciò non significa che, ad esempio, il dogma della Trinità debba essere dimostrato come concettualmente necessario, come voleva, invece, Raimondo Lullo (1232-1316)¹⁰: si può, secondo Cusano, mostrare la ragionevolezza e la plausibilità, non la lineare e astratta logica razionale di quanto è prestabilito per fede.

Il punto di partenza della sua speculazione sulla Trinità resta, insomma, la fede, non la ragione, anche se, per l'autore del *De Docta ignorantia*, il rapporto tra la fede e l'intelletto si configura come una relazione circolare, in cui l'oggetto ricercato dalla scienza è, in qualche modo, già da sempre presupposto dalla fede; fede che, a sua volta, oltre che quale condizione di possibilità della riflessione filosofica, rappresenta, in ultima istanza, quell'integrazione di carattere soprannaturale (una sorta di *baculus fidei*) che sola permette la piena attuazione dell'umano conoscere, nella visione "unitiva" dell'estasi mistica.

Che Cusano si sia impegnato molto per una comprensione dell'Islam sulla scorta della letteratura a lui accessibile, ad ogni modo, è dimostrato dallo studio approfondito e dalla valorizzazione delle fonti da lui utilizzate. Ed è una circostanza fortunata che il celebre pensatore e cardinale, nel Prologo primo della *Cribatio*, offra informazioni precise e dettagliate sulle sue fonti letterarie¹¹.

Queste fonti sono, sostanzialmente, quelle che si ritrovano nella *Collectio toletana*¹² o *Corpus* di Cluny. Cusano, però, ricorda come la lettura approfondita del *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo da Montecroce¹³ lo abbia particolarmente colpito, mentre rimanda, per le rimanenti fonti consultate, al *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* di Tommaso d'Aquino¹⁴ e allo scritto di Juan de Torquemada *Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et Turcorum sive Saracenorum*¹⁵.

È naturalmente logico il fatto che Cusano, nella sua opera, auspichi la conversione dei musulmani al cristianesimo, anche se questa conversione viene postulata come il risultato di una "spontanea" imitazione-emulazione da parte musulmana.

⁹ CA, II, 7, pp. 18-20.

¹⁰ Nel suo testo *Il libro del Gentile e dei tre Savi*, scritto fra il 1274 e il 1276. Di quest'opera lulliana esiste una buona edizione italiana, curata da M. Candellero, pubblicata da Gribaudi, a Torino, nel 1986. Del testo lulliano una pregevole lettura è stata condotta da A. Cocci nel suo *Lo schiavo moro della "Vita" di Raimondo Lullo e il Savio Saraceno del "Libro del Gentile e dei tre Savi"*, in Aa.Vv., *Fedi a confronto. Ebrei, cristiani e musulmani fra X e XIII secolo*, cit., pp. 137-163.

¹¹ CA, Pr. 1, pp. 5-6. Queste fonti si trovano nel Codex Cusanus 217 (Cs), ms. 103, 107 e 108, entrambi con annotazioni personali a margine, che è conservato presso la Biblioteca del St. Nikolaus Hospital, fondato dallo stesso Cusano, di Bernkartel-Kues, nella Renania-Palatinato, in Germania.

¹² La *Collectio*, denominata dagli studiosi anche come *Corpus* di Cluny, è una raccolta "interdisciplinare" di scritti musulmani e di confutazioni cristiane messa insieme, nella metà del XII secolo, per iniziativa dell'abate di Cluny, Pietro il Venerabile. Sul tema rimando al mio saggio *L'interrogazione cristiana dell'Islam fra Alto Medioevo e l'età dell'Umanesimo*, cit., pp. 69-77 e al pregevole testo di G. Rizzardi, *Domande cristiane sull'Islam nel Medioevo*, Lussografica, Caltanissetta 2001.

¹³ Ricoldus De Montecrucis, *Contra legem Sarracenorum*, PG (ed. Migne), CLIV, 1037-1152, trad. it. a cura di G. Rizzardi, *I Saraceni*, Nardini, Firenze 1992. Ricoldo da Montecroce (1243?-1320) fu un domenicano fiorentino, autore di quest'opera composta alla fine del XIII secolo, che sarà letta con estremo interesse anche nei secoli successivi, e che si caratterizza per un solido impianto dottrinale e l'esperienza di prima mano (fu missionario ad Acri e a Baghdad), perché questo frate conosce la lingua araba. *Contra legem...* riflette le discussioni teologiche da lui avute con alcuni dotti musulmani a Baghdad.

¹⁴ Si tratta di una breve opera, che gli studiosi propongono di datare al 1265, poco dopo la *Summa contra Gentiles*, per i riferimenti espliciti ad essa, nella quale Tommaso risponde a diverse questioni che gli sottopone un certo "Cantore di Antiochia", che niente permette di identificare, a seguito dei suoi contatti con diversi ambienti del Vicino Oriente musulmano, greco e armeno. Al suo destinatario, che chiede degli argomenti razionali, Tommaso ricorda che non bisogna argomentare se non con *auctoritates* accettate dai suoi interlocutori; l'"argomentatore" cristiano non può avere lo scopo di "provare" la fede, ma solo quella di difenderla e di mostrare che essa non è falsa. Quest'opera di Tommaso è stata pubblicata negli *Opuscula I* dell'Edizione Leonina, T. XL, 1-3, a cura di H. F. Dondaine, Roma 1967-1968, vol. 1, pp. 55-73. Un'edizione critica più recente è quella curata da L. Hagemann e R. Gleis nel "CISC" ("Corpus Islamo-Christianum"), Series Latina 2, Echter-Oros Verlag, Würzburg-Altenberge 1987, pp. 60-138.

¹⁵ Iohannis de Turrecremata, *Tractatus contra principale errores perfidi Machometi et Turcorum sive Sarracenorum*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 971. L'opera di questo famoso cardinale spagnolo, vissuto fra il 1388 e il 1468, da non confondere col più noto nipote, l'inquisitore Tomàs de Torquemada (1420-1498), risale al 1459. Ampie citazioni di questo testo in L. D'Ascia, *Il Corano e la tiara*, op. cit., pp. 104-128.

Nella conclusione della *Cribatio*, Cusano, trattando di questa eventuale e desiderata conversione dei musulmani, sottolinea soprattutto la necessità del riconoscimento islamico del *theotokos*, ossia di quella formula – Maria Madre di Dio – che era stata l’origine prima della controversia nestoriana.

Cusano insiste, così, sul disvelamento progressivo di una verità fino allora nascosta nell’errore per volontà della stessa Provvidenza, che, come aveva già affermato nel suo *De pace fidei*, non condanna del tutto alcuna forma di culto. La “conversione” musulmana, insomma, non sarebbe altro che il risultato di una più corretta interpretazione di un credo fino ad allora frainteso e superficialmente interpretato: la purificazione del cristianesimo “imperfetto” o “implicito” di Maometto dall’influenza ebraica¹⁶.

Sembra qui riecheggiare l’idea cusana, già emersa nel suo *De pace fidei*, di una “pacificazione” della fede e dell’unità universale della fede: Cristo, come figlio di Dio, Verbo incarnato in un uomo nato a Betlemme, si è fatto carne e ha patito la morte sulla croce, per la redenzione dell’umanità intera. Proprio questa missione salvifica rende possibile la salvezza di tutti gli uomini, in linea di principio, anche senza l’adesione della fede, sebbene Cusano ritenga necessaria l’adesione «soggettiva»¹⁷.

Nella sua struttura, ad ogni modo, la *Cribatio* non sembra affatto adeguata a condensare sinteticamente certi luoghi “classici” della polemica anti-islamica, anche se è attraversata dalla dialettica e dall’interrogazione polemica, nella prospettiva di una più elaborata confutazione dell’Islam. Non esibisce, cioè, una sorta di *summa* della dottrina da sottoporre, poi, ad una demolizione critica, ma si limita ad analizzare e discutere singoli e pur complessi problemi di cristologia e di teologia dogmatica, come, appunto, la Trinità.

La *Cribatio* approfondisce, così, questioni fondamentali, come quelle relative alla “prescienza” di Dio e alla predestinazione, ma in maniera quasi parentetica e casuale, passa sopra senza considerarle più di tanto ad alcune tesi islamiche ben conosciute dalla tradizione apologetica, mentre altrove si mostra piuttosto prolissa e anche complessa nelle sue finissime, e probabilmente indigeste per i suoi interlocutori islamici, argomentazioni metafisiche e teologiche, come nelle *manuductiones* alla Trinità dei capitoli X e XI del Libro II.

Ma a noi sembra che le omissioni o le cautele di Cusano siano consapevoli, perché egli non appare, come già si è notato, impegnato a redigere una specie di *summa* della dottrina islamica, bensì a *interpretare*, pur con le limitate fonti a sua disposizione, quella dottrina da un angolo visuale preciso: l’irraggiamento della verità evangelica, il Cristo come “principio cosmico” e criterio di verità.

La trattazione cusana, infatti, si snoda su due piani concettualmente distinti, eppur mescolati: una tematica che potremmo definire “metafisica”, e una ricerca storica e testuale. Il Corano è per lui soprattutto un testo che raccoglie in maniera eterogenea e confusa materiali diversi e contraddittori di cui occorre “setacciare”, appunto, la provenienza. Due metodi diversi, dunque, che sono in un certo modo riflessi nel Prologo primo dell’opera, dove viene dimostrato come il desiderio di un Bene assoluto, necessariamente trascendente, possa essere soddisfatto soltanto da una Rivelazione in cui il profeta sia al contempo persona divina e in cui, pertanto, il dualismo fra finito e infinito sia mediato a priori¹⁸.

L’argomento metafisico intende riaffermare la natura nel contempo esclusiva ed inclusiva della fede cristiana, mentre si reputa positivo e promettente il fatto che un’*élite* saracena risulti, secondo alcune informazioni raccolte dallo stesso Cusano, presuntivamente interessata alle elaborazioni concettuali della teologia cristiana¹⁹.

¹⁶ «Verosimilmente i Giudei, alla morte di Maometto, fecero delle aggiunte al Corano, poiché la collazione di Maometto era nelle loro mani. Vedi, dunque, o Califfo, che voi siete stati sedotti da Giudei astuti, perversi e blasfemi verso Dio. Quei Giudei, infatti, che avevano aderito a Maometto e avevano avuto in loro possesso la raccolta dei suoi precetti, dopo la morte di Maometto e prima di consegnarla ad Ali, al quale Maometto aveva ordinato di consegnarla, vi inserirono quei passi su Abramo – di cui i Giudei si vantano di essere figli – e molte altre cose che rimasero poi nel Corano. Poiché tu conosci perfettamente queste cose, prendi una decisione virile nel timore di Dio, e preferisci la verità alla menzogna». CA, III, XVIII, pp. 80-82. Qui, come nel capitolo I del Libro I della sua opera, Cusano parla di alcuni giudei compagni di Maometto e suoi collaboratori nella composizione del Corano, e, cioè, Pinchas, ‘Abdījā, ‘Abd Allāh e Ka’b bin ‘Achbār. Queste notizie sono ricavate senza vaglio critico da Cusano dal capitolo tredicesimo del *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo da Montecroce (cit., pp. 145-146), il quale, a sua volta, dipende totalmente dalla *Contrarietas alpholica*, sua fonte prediletta, uno scritto di un anonimo arabo convertitosi al cristianesimo del secolo XI, tradotto in latino da un medico e canonico spagnolo, Marco da Toledo (1193-1216). Quest’opera non è mai stata edita, ed è conservata in un unico manoscritto del secolo XVI nella Biblioteca nazionale di Parigi, preceduta dalla traduzione latina del Corano ad opera dello stesso Marco da Toledo, composta fra il 1210 e il 1211.

¹⁷ *De pace fidei*, ed. Klibansky-Bascour, cit., III, p. 51.

¹⁸ CA, Prol I, IX, pp. 10-11.

¹⁹ CA, Prol. I, III, pp. 4-5.

Il discorso metafisico della *Cribatio* ruota intorno ad un argomento fondamentale, ripetuto in varie forme, così come ha notato Luca D'Ascia:

Il possesso in grado eminente di una qualità è necessariamente distinto dalla semplice partecipazione a quella qualità. Quest'ultima implica una gradazione quantitativa indefinita. Al contrario, una volta ammessa una *perfectio*, un grado sommo in un determinato genere, il soggetto della qualità è sostanzialmente la qualità stessa. Così, le qualità di Dio, in quanto perfette in Dio, non si distinguono da Dio. L'antitesi fra semplice partecipazione e possesso in grado eminente viene applicata agli attributi divini di Cristo ("spirito di Dio", "Verbo di Dio", assolutamente verace, assolutamente giusto, immortale ecc.). Se questi si riferissero ad una creatura, sarebbe sempre concepibile un soggetto che li possedesse in grado ancora maggiore²⁰.

In altri termini, ciò significherebbe che gli attributi di Cristo implicano la consustanzialità, altrimenti dovremmo ammettere l'esistenza di due soggetti divini. La preoccupazione monoteistica dell'Islam è garantita proprio dallo sforzo di pensare un'identità dinamica, secondo la quale il "Figlio di Dio" non è un "altro" Dio²¹.

Secondo Cusano, insomma, nella Trinità, a ben vedere, sebbene una persona non sia l'altra e viceversa, essendo essa l'infinito in atto che non può comportare al suo interno distinzione di sorta, ogni parte conterrebbe il tutto: le tre Persone sono unite nella distinzione e distinte nell'unione.

La base storica di questa argomentazione è, evidentemente, il fatto che gli attributi di Cristo appartengono sia al Vangelo che al Corano, e che si tratta di attributi divini i quali, secondo la visione cusana, non possono essere semplicemente comunicati o partecipati.

Insomma, si dovrebbe logicamente ammettere che dall'indubbia "eccellenza" di Cristo, così come viene qualificata nello stesso Corano, si possa senza difficoltà pervenire all'"eccellenza" del Figlio di Dio. Una volta ammesso questo punto, con le sue implicazioni trinitarie, le altre differenze fra cristianesimo e Islam non sarebbero così invincibili o problematiche, passando addirittura in secondo piano.

Potremmo chiederci, però, a questo punto: ma il Gesù del Corano poteva o può essere assimilato al Gesù Cristo dei Vangeli e della professione di fede cristiana, così come sembra pensare l'autore della *Cribatio*?

Il Corano, in realtà, non conosce il Yasū' degli arabi cristiani e neanche il Yeshua dei giudei. Parla, invece, di 'Īsā figlio di Maryam, ossia di un uomo di nome Gesù e figlio di Maria. Il testo coranico, come si sa, nomina questi due personaggi con deferenza, e ha cura di presentarli come modelli da seguire, tanto le loro vite sono esemplari. Fin dalla sua nascita, Gesù è oggetto di un miracolo voluto dall'onnipotenza divina: la sua, infatti, è una nascita verginale²²; egli è il possente taumaturgo che compie miracoli e guarigioni: non appena nato, ad esempio, egli ordina alla palma di curvarsi per nutrire sua madre; divenuto adulto, infonde la vita ad uccelli d'argilla, guarisce il cieco e il lebbroso, risuscita i morti e conosce i segreti del cuore.

L'insistenza coranica su "Gesù figlio di Maria" contraddistingue nettamente la volontà polemica contro la filiazione divina, pur conservando il carattere miracoloso della nascita verginale, senza padre conosciuto, elemento di grande importanza in una società araba in cui i bambini sono designati in rapporto al nome dei loro padri²³.

²⁰ L. D'Ascia, *Il Corano e la tiara*, cit., p. 111.

²¹ Sembrano qui riecheggiare alcuni temi cusani consegnati ad altre sue celebri opere, come il *De docta ignorantia* (1440), dove si coglie come la mediazione "assoluta" di Cristo, specchio infinito della verità, conduce l'uomo *ad filiationem Dei*, a quella "partecipazione adottiva" dei figli di Dio al proprio principio trascendente che, per Cusano, non è altro che la *théosis*, la "deificazione", in cui sguardo finito e sguardo infinito si rispecchiano l'uno nell'altro in una sola autocoscienza mistica. Cfr. N. De CUSA, *De docta ignorantia*, R. Klibansky e H. G. Senger (Hrsg), Meiner, Hamburg 1977, pp. 68-70, trad. it. a cura di G. Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 1991, pp. 47-49. Nella stessa prospettiva, per Cusano Dio viene conosciuto mentre l'uomo si considera nello "specchio"; egli è similitudine divina. Proprio per questo, dunque, la ragione può scorgere in sé l'unità divina. Ma il fatto che l'uomo si veda nel suo specchio come un "secondo Dio", ha la propria ragione nel fatto che questo specchio gli è stato "posto nelle mani" da Dio stesso. Ora, questo specchio è Gesù Cristo, il Figlio di Dio, in cui l'uomo consegue la filiazione adottiva. Cfr. U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift De docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1991, p. 98, e G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Niccolò Cusano*, Centro Studi filosofico-religiosi "Luigi Pareyson", Trauben, Torino 2002, p. 19.

²² *Il Corano*, Sura XIX, 20, ed. Bausani, Rizzoli, Milano 2001.

²³ Sul complesso tema cfr. R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Desclée de Brouwer, Paris 1980, e M. BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo*, San Paolo, Cinisello B. 2000.

Per Cusano la discendenza spirituale e israelitica da Abramo rispetto a quella “materiale” e ismaelitica, dovrebbe portare a concludere all’eccellenza della fede cristiana sulle “opere” musulmane²⁴. Ma la fede non è tanto nel Cristo crocifisso, quanto nel Figlio di Dio come mediazione *ab aeterno* del dualismo fra il creatore e il creato riflesso nell’uomo. E solo questa mediazione, per Cusano, rende possibile l’imitazione di Cristo come consapevole impegno morale.

Cristo, insomma, resta l’esemplare assoluto in cui la divinità è massimamente “contratta” nell’umanità di Cristo. Tutto ciò – secondo Cusano – è rivelato in modo inequivocabile dal Vangelo, che il Corano approvarebbe in linea generale, per cui non sarebbe arduo dimostrare il fatto che su questo tema decisivo il testo coranico non sembra contraddire le Scritture cristiane.

E qui Cusano ricorda alcuni versetti coranici, nei quali Cristo viene riconosciuto quale figlio di Maria Vergine, e definito “Verbo di Dio”²⁵. È vero, però, che il Corano non dice con chiarezza che Cristo è Figlio di Dio; ma la causa di questa reticenza sta nella ferma convinzione coranica secondo la quale Dio è incorporeo e invisibile. Dunque, era logico che un Cristo visibile ad occhi sensibili non potesse essere Dio²⁶.

Per Cusano, insomma, anche nel Corano si può ritrovare senza incertezze la “verità del Vangelo”; e questa convinzione muove dalla persuasione, già presente in Giovanni Damasceno e in molti altri testi medievali²⁷, che l’Islam sia una sorta di “eresia cristiana”, secondo quella affermazione decisa contenuta anche nella dedicatoria della *Cribatio* a Pio II. Questa idea, naturalmente, non è affatto nuova, dal momento che appartiene al patrimonio comune della polemica cristiana nei confronti dell’Islam sia di provenienza bizantina che latina²⁸. La sua origine, come ormai si sa, risale all’antica leggenda musulmana, il famoso racconto di *Bahīrā*, secondo il quale Maometto sarebbe stato influenzato da un monaco cristiano, e nella polemica anti-islamica visto quasi unanimemente come nestoriano²⁹.

Cusano sembra accogliere acriticamente questa tradizione di “lunga durata”, senza sottoporla a sua volta ad una necessaria *cribatio*; il nestorianesimo sarebbe una sorta di anello di congiunzione fra cristianesimo e Islam e spiegherebbe, così, la loro “concordanza”, soprattutto in relazione a certe questioni cristologiche controverse³⁰. Le riserve e le critiche coraniche al presunto “politeismo” dei cristiani, insomma, rifletterebbero certa alterazione giudaica di una cristologia molto superficiale e poco assimilata, quale Maometto poteva aver appreso, appunto, dai suoi maestri nestoriani.

Quello che, poi, potrebbe essere considerato come l’“ebraismo” di Maometto, però, non coinciderebbe affatto con quello biblico, nemmeno per quanto riguarda la ricostruzione fattuale degli avvenimenti.

Per Cusano, questo elemento ebraico risulta caricato di una serie di innesti spuri, tesi a rendere credibile una tradizione ismaelitica accanto a quella israelitica, e a giustificare e riaffermare, così, la provvidenzialità e la necessità della rivelazione coranica³¹.

²⁴ CA, III, XIII, pp. 59-60.

²⁵ CA, I, XII, pp. 70-72.

²⁶ «[...] Il Corano non dice esplicitamente al popolo incolto che Cristo è Figlio di Dio. Il motivo di tale reticenza è il seguente: avendo detto il Corano che Dio è invisibile e incorporeo e che nessuno l’ha mai visto faccia a faccia, era logica la convinzione comune che un Cristo visibile ad occhi sensibili, considerato sotto l’aspetto di tale condizione visibile e corporea, non potesse essere Dio. Poiché, quindi, il Corano temeva che gli infedeli, data quella convinzione, non potessero attingere la natura spirituale divina del Verbo di Dio – ed infatti quei laici e incolti a cui doveva parlare, essendo uomini materiali, non comprendevano nulla delle cose spirituali – per questo ritenne più opportuno predicare negativamente, cioè non affermare che Cristo, figlio di Maria, fosse Figlio di Dio, poiché il figlio di Maria era un uomo corporeo e sensibile: cose che non si addicono alla natura divina. Tuttavia, affermò apertamente che Cristo possiede la forza e il potere divini, che possono essere visti soltanto con la fede, sulla base dell’attestazione di quelle opere miracolose che nessun uomo prima di lui ha compiuto». CA, I, XVII, p. 88.

²⁷ Cfr. il mio saggio già citato *L’interrogazione cristiana*, cit., pp. 62-86.

²⁸ Sul tema cfr. A.T. Houry, *Polémique byzantine contre l’Islam (VIII-XIII s.)*, Brill, Leiden 1972, pp. 76-87, e N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Elton, Edimburg 1960, pp. 88-89; 235-238.

²⁹ Lo stesso Corano (qui citato sempre nell’edizione del Bausani), alla Sura XVI, 103, vi fa riferimento quando si dice: «E noi lo sappiamo che loro (gli infedeli) dicono: “Gli (a Mohammad, *n.d.r.*) insegna sicuramente un uomo”. La lingua di colui al quale si riferiscono è una lingua straniera, e questa è una lingua chiaramente araba».

³⁰ Non si può, però, escludere ancora oggi la possibilità di un’influenza nestoriana su Maometto e il suo ambiente spirituale, perché il nestorianesimo era molto diffuso a quei tempi nelle zone del Vicino Oriente; sotto il regno dei Sassanidi, in Persia, ad esempio, esso era la forma riconosciuta del cristianesimo. Con la conquista dell’Arabia del sud ad opera dei Persiani (597) e l’isolamento della chiesa sub-arabica dal cristianesimo latino, era stato anche qui favorito il nestorianesimo. Sul tema cfr. K. Baus, H.G. Beck, E. Ewig e H.J. Vogt, *La Chiesa tra Oriente e Occidente*, vol. III, Jaca Book, Milano 2006 (1^a ristampa), pp. 52-63.

³¹ CA, III, XIV, pp. 62-64.

Tuttavia, nella sua interpretazione del Corano, Cusano sembra tendere a lasciare aperta una possibilità, affinché il messaggio coranico possa essere riconosciuto e anche apprezzato almeno come *kérygma*. Perché il testo coranico consiste soprattutto in una solenne proclamazione dell'unicità di Dio e del Giudizio Finale: l'aspetto precettistico e legalistico che lo accompagna sarebbe soltanto un elemento non decisivo e, comunque, subordinato.

Le differenze innegabili fra Corano e Vangelo, comunque, e il modo nascosto e implicito con cui le verità evangeliche sarebbero espresse nel testo coranico, vengono spiegate da Cusano soprattutto in base ad un principio che si potrebbe definire "pedagogico-pastorale". Maometto, infatti, non avrebbe rivelato agli arabi incolti la piena verità, la legge cristiana e la vita eterna come fruizione di Dio, perché la verità e la perfezione evangeliche sarebbero apparse troppo difficili a loro, che tendevano unicamente ai beni sensibili e, dunque, non ne sarebbero stati attratti. Essi avevano bisogno di una lenta preparazione per maturare alla verità evangelica, e Maometto sarebbe stato soltanto il loro "pedagogo".

Insomma, a suo modo, il Corano è anche un "Evangelo", certo, ma apocrifo e nestoriano. E una delle chiavi per comprenderlo sarebbe la sua destinazione particolare, "etnica" e geografica: il Corano è rivolto agli arabi, mentre a coloro che hanno già ricevuto la luce della verità cristiana non ha molto da dire; esso esaurirebbe la sua funzione nel proporre implicitamente ad una popolazione rimasta al di fuori dell'ecumene cristiana la necessità del Vangelo per la salvezza.

Agli occhi di Cusano, tuttavia, Maometto apparirebbe come un uomo che, con il pretesto della religione, ha cercato soprattutto un potere di dominio, imponendo addirittura un'arbitraria professione di fede³². Questo errore, tuttavia, non è definitivo, dal momento che la conversione dei musulmani è, in un certo senso, storicamente necessaria come "astuzia" della Provvidenza; esaurita la sua funzione di indiretta "evangelizzazione" o di *praeparatio* evangelica dei popoli d'Oriente, l'Islam è destinato a estinguersi come religione autonoma.

La *pia interpretatio* cusaniana consiste, dunque, nel ricondurre la Legge di Abramo all'annuncio cristiano "tradotto" culturalmente, oltretutto linguisticamente, in arabo. Ma la stessa *pia interpretatio* non sembra riuscire a spiegare come mai un espediente "pedagogico", che lo stesso Vangelo legittimerebbe, abbia avuto quale esito il secolare perdurare di una "religione" ancora attiva, operante e fortemente anticristiana, e perché Maometto abbia equivocato sul valore della sua modesta funzione "missionaria".

Le ragioni della "prevaricazione" di Maometto rispetto al suo assunto originario (la predicazione nestoriana in Arabia) sono due: l'influenza ebraica, che porta Maometto ad accentuare i motivi anticristiani e a sopravvalutare, con l'invenzione della "Legge di Abramo", l'importanza di un Patto etnico e carnale con la divinità, e l'ambizione del potere caratteristica del *leader* politico. Cusano riprende, insomma, dalle sue fonti l'immagine di un Maometto spregiudicato, che si serve della religione come *instrumentum regni*.

Quell'immagine non appare in contrasto con la valutazione cautamente positiva del Corano, proprio perché Cusano ritiene di aver ampiamente dimostrato che l'insieme delle Sure coraniche è una raccolta disorganica e priva di ordine, il cui valore consiste esclusivamente nelle fonti bibliche ed evangeliche utilizzate e rielaborate.

³² Cusano sottopone a critica l'affermazione tipica del binomio della professione di fede musulmana, «Non c'è altro Dio al di fuori di Dio, e Maometto è il suo profeta». La seconda parte della professione di fede, infatti, come scrive Cusano, quella che riguarda Maometto, se si intende nel senso che è l'inviato che annuncia la verità, cioè il suddetto principio per sé evidente, «non significa gran cosa, perché fu sempre vero, sia per lui che per chiunque altro, che chi annuncia quel principio è un vero inviato». D'altra parte, il credere che Maometto sia l'inviato di Dio non può essere necessario alla salvezza, poiché «vi fu un tempo in cui era verissimo che "non c'è altro Dio al di fuori di Dio", ma era falso che Maometto fosse il suo inviato, poiché egli non era ancora nato. Se quindi allora, attraverso la fede che "non c'è altro Dio al di fuori di Dio", quelli che credevano in ciò erano salvati, lo devono essere necessariamente tutti coloro che in ogni tempo credono soltanto a questo». E Cusano, poco più in là, aggiunge: «Anzi, neppure gli Arabi erano tenuti a credere che Maometto fosse un messaggero inviato loro da Dio, poiché egli non venne con miracoli e potenza e con una potenza tale da fornire una valida testimonianza che la parola di Dio fosse in lui. Non c'è, dunque, di che stupirsi, dato che egli comparve senza la capacità di operare miracoli, condusse la comune vita dei peccatori, fu un idolatra come gli altri e un adoratore di Venere, se gli altri gli obiettarono di essersi finto un inviato di Dio per vendicarsi di un'offesa ricevuta da qualche dio, come sta scritto nel capitolo XX del Corano». CA, III, II, pp. 8-10. Il riferimento al capitolo XX del Corano riguarda, comunque, la Sura II, 13-14 (ed. Bausani).

Dove, invece, la personalità del profeta emerge prepotente è nella sfera “carnale” della violenza, della rapina e della lussuria³³; mentre fragile e inaccettabile appare la base dogmatica della persecuzione, frutto di ispirazione “diabolica” o, quanto meno, della discriminazione dei cristiani³⁴.

La pur innegabile e evidente componente “cristiana” del Corano sarebbe, così, un’artificiosa contraffazione, tesa a far passare, dietro un’apparenza inoffensiva, affermazioni decisamente opposte al centro della dottrina cristiana: la fede nel Figlio di Dio³⁵.

Certo, Cusano non si sofferma, però, su questa concezione troppo sbrigativamente negativa dell’azione del profeta dell’Islam, che, portata alle estreme conseguenze, renderebbe inutile e superfluo lo stesso assunto di una “cribatio” del Corano. Egli, come si è detto, preferisce accogliere dall’Islam “colto” la *pia interpretatio* del Corano come “annuncio” monoteistico e mostrare che, anche così, quell’annuncio appare storicamente dipendente dal Vangelo e si esaurisce in una funzione, per dir così, preparatoria e propedeutica al Vangelo³⁶.

Si ha, dunque, l’impressione che la condanna di Maometto, “principe della guerra”, obbedisca ad una situazione di fatto, alla realtà di un Islam aggressivo e anticristiano, più che alla logica profonda del discorso di Cusano³⁷.

Nei capitoli conclusivi della *Cribatio*, Cusano dedica molte pagine alla trattazione dell’importanza che la figura di Cristo riveste nella vita di tutti gli uomini, affinché questi possano, dopo la morte, raggiungere la felicità eterna.

In questa prospettiva, Cusano vuole dimostrare che anche i musulmani non possono che credere nella divinità di Cristo: se essi nutrono la speranza della resurrezione e della vita eterna, dovrebbero senza esitare sottomettersi a Gesù Cristo e al suo Vangelo, poiché senza Cristo l’immortalità è impossibile a chiunque³⁸.

Se è consentito, a questo punto, tracciare un breve bilancio critico dell’interpretazione cusaniiana del Corano e dell’Islam, si dovrà pur dire che, così come aveva sottolineato nel suo *De pace fidei*, sembra che Cusano abbia inteso anche in quest’opera attenuare le possibili divergenze fra le religioni, sostenendo un nucleo di verità dogmatiche della fede cristiana a cui anche tutte le altre religioni non potrebbero non consentire, se loro spiegate con argomenti razionali convincenti, e permettendo, invece, una *varietas* di espressioni nei riti e nelle forme devozionali e culturali.

Va, comunque, ricordato come Cusano intenda il termine di “religione” come religione vera (*orthodoxa*) e come sinonimo di *fides* cristiana; mentre non si può ignorare che la struttura reale dell’Islam, così come nei secoli successivi a Cusano abbiamo imparato a riconoscere, sia costituita da tre poli fondamentali, *dīn* (atti religiosi), *dawla* (componente “politica”) e *dunya* (ortoprassi islamica). Per l’Islam, insomma, non può essere reclamata una vocazione religiosa intonata all’ascesi e alla mistica d’indole evangelica. Cusano, ad ogni modo, soprattutto nel *De pace fidei*, usa anche, per indicare le religioni

³³ CA, III, III, p. 12. Qui Cusano si riferisce al capitolo settimo del *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo da Montecroce, là dove si legge che Maometto, rispondendo ai suoi nemici che gli obiettavano l’incapacità di fare miracoli, dice che gli uomini non cedettero neppure a Cristo e a Mosè che operarono anche miracoli, e che, d’altra parte, lui non ha avuto da Dio il “permesso” di fare miracoli, ma solo l’ordine di «expugnare gentes gladio». Questa affermazione, a sua volta, è di Tommaso d’Aquino (*Summa contra Gentiles*, cit., I, 6, p. 13). Cfr. *Contra legem*, trad. Rizzardi, cit., p. 95 e D. Fabrizio, *Il profeta della discordia. Maometto e la polemica islamico-cristiana medievale* Aracne, Roma 2011, pp. 145-190, là dove si discute della dissacrazione della figura umana e profetica di Maometto nelle fonti medievali cristiane.

³⁴ «[...] Si vede che tu non perseguiti i cristiani per qualche inimicizia o in forza della tua legge, ma fai loro violenza solo per la tua brama di dominio, e hai lasciato ai tuoi successori un simile esempio, certo il pessimo di tutti; essi, infatti, con lo stesso spirito di dominio, perseguitano i cristiani ovunque. Ma i cristiani devono sperare che, alla fine, saranno vittoriosi per grazia di Dio». CA, III, VIII, pp. 30-32. I riferimenti coranici del testo cusaniiano sono, nell’ordine, alla Sura V, 82, e ai vv. 2-4 della Sura XXX (ed. Bausani).

³⁵ CA, I, III, pp. 36-38.

³⁶ «Non si può dire che il Corano sia sufficiente e costituisca la retta via se non si include in esso il Vangelo, e soltanto ciò che nel Corano concorda col Vangelo si deve manifestatamente qualificare come luce di verità e come retta via [...]. Quindi, se nel Corano si trova qualcosa di bello, di vero e di luminoso, esso è necessariamente un raggio del luminosissimo Vangelo, e ciò risulta vero a chi, dopo aver letto il Vangelo, si rivolge al Corano». CA, I, VI, pp. 48-50.

³⁷ È singolare il fatto che, nella sua opera, e a proposito della “violenza” musulmana, Cusano non rimandi mai al tema del *jihād*, come ci si aspetterebbe, e come si ricava dalle celebri Sure coraniche II, 190-194, e VIII, 59-71 (ed. Bausani) che ne parlano e sulle quali, come si sa, il dibattito è secolare e tuttora aperto e vivace. Cusano preferisce indicare i luoghi coranici nei quali si prescrive, invece, il divieto della costrizione violenta nelle questioni di fede e l’invito alla misericordia (CA, III, VI, pp. 24-26).

³⁸ CA, III, XIX, pp. 84-86.

storicamente depositatesi lungo i secoli, il termine di “setta” (*secta*), largamente impiegato nel Medioevo, cioè mostra di intenderle, così come la stessa etimologia del termine evoca, come dei rami che si sono divisi e staccati dal ceppo originario³⁹.

Il fine primario della vera, *orthodoxa*, fede cristiana universale, è, comunque, la pace, cioè l’unità e la concordia universale fra i popoli. Cusano, infatti, ritiene sinceramente che l’*aedificatio Ecclesiae*, fine ultimo di ogni autorità, sia l’unità e la pace “perpetua” non solo entro la Chiesa intesa in senso strettamente confessionale ed ecclesiastico, ma anche in senso largo, estesa a tutta la cristianità fino ad allora conosciuta, comprendente, quindi, anche le comunità scismatiche orientali e i “non confessionali” come gli ebrei, i gentili e i musulmani.

Questa unità non è, però, autoritaria ed estrinseca, ma è fondata, come si afferma nel *De pace fidei*, sia sul consenso universale e l’adesione personale in materia di fede, sia sull’accettazione della varietà delle forme cerimoniali e culturali dei diversi riti; idea che egli giustifica in base alla sua interpretazione della Rivelazione divina e dei modi diversi di partecipazione ad essa, sintetizzata nella celebre espressione *una religio in rituum varietate*⁴⁰.

Avanziamo qui l’ipotesi che anche nel testo successivo della *Cribatio*, pur essendo un’opera attraversata in più luoghi da una certa *vis* polemica, è possibile rinvenire quella convinzione di Cusano secondo la quale la varietà dei popoli e delle loro consuetudini religiose esprimerebbe i modi diversi della diversa partecipazione al lume divino del Dio Uno.

Questa “diversità” di partecipazione, che è dipendente dal libero arbitrio, è dottrina fondamentale e mai abbandonata di Cusano; tuttavia, egli ritiene che tale partecipazione della luce e della verità divina sia la più alta e elevata nella religione cristiana, che, innegabilmente, viene considerata, perciò, superiore a tutte le altre.

Cusano reputa, anche, che molte di queste religioni siano nate dalla consuetudine e dai costumi; lo stesso concetto è espresso in un passo del terzo libro del *De docta ignorantia*, là dove spiega il rapporto fra l’*una religio* cristiana e le altre religioni come *locutiones Verbi sive rationes*, che esplicano, secondo la loro diversa partecipazione all’unità divina, l’ordine, l’armonia e la proporzione voluta da Dio nella sua provvidenza⁴¹.

Ma su quale fondamento Cusano sostiene l’unità di tutte le forme religiose fino ad allora conosciute nell’unica e assoluta fede cristiana, l’unica vera e, dunque, universale? Egli è convinto che sia possibile una purificazione intellettuale delle parziali verità delle singole religioni, per la quale devono essere evidenziati i contenuti essenziali, fundamentalmente simili, di tutte le religioni; e in ciò consiste essenzialmente il suo irenismo, lontano sia da ogni rigido dogmatismo ed esclusivismo, sia da ogni rinuncia al proprio nucleo caratteristico e da ogni facile sincretismo, anche se la sua lettura delle religioni diverse da quella cristiana potrebbe, tuttavia, essere interpretata, a nostro parere, come un modello di inclusivismo “sublime”. In questo quadro, le altre religioni trovano il loro spazio: non lo spazio geometrico di una formella di mosaico, ma quello organico nel quale le religioni appaiono le forme fenomeniche, volute da Dio, di un’unica religione, e dunque da considerarsi nel loro significato positivo per i valori in esse presenti.

Alla luce di questa prospettiva, è possibile l’adesione di tutti ad un’unica religione universale concepita nella *Ecclesia cristiana*, che egli ritiene perfetta, anche se si tratta di una perfezione in un senso del tutto particolare, non statico, secondo la sua concezione dinamica di perfezione, che esclude un atteggiamento autoritario e dogmatico esteriore da parte sua. Chiesa perfetta significa, in altri termini, che essa è, leibnizianamente, la migliore possibile che Dio ci abbia dato; dunque, non perfetta in modo assoluto, ma perfettibile, dal momento che si tratta della Chiesa di questo mondo, sensibile e terrena.

Ad ogni modo, a parte l’intento della conversione dei musulmani, la conoscenza naturalmente parziale del Corano e dell’Islam che Cusano dimostra e il suo tono meno conciliante rispetto alla stessa *De pace fidei*, ciò che rimane prezioso e fecondo della sua lunga frequentazione e della sua interpretazione dell’Islam è il suo atteggiamento generale: superando le contingenze immediate, egli si è impegnato con passione per arrivare ad una comprensione il più possibile costruttiva del fatto storico-religioso dell’Islam, inquadrandolo in quella che possiamo chiamare la sua visione “ecumenica”, nella quale l’Islam emerge come una concretizzazione, parziale ma valida, dell’unica religione universale.

³⁹ *De pace fidei*, cit., I, p. 6.

⁴⁰ Ivi, p. 7.

⁴¹ N. de Cusa, *De docta ignorantia*, Liber III, a cura di R. Klibansky e H.G. Senger, Meiner, Hamburg 1977, pp. 73-74.

Bibliografia

Fonti

Nicolai de Cusa, *Cribatio Alchorani/Sichtung des Korans*, Auf der Grundlage des Textes der Kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von L. Hagemann und R.F. Gleis, Lateinisch-Deutsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989-1993.

Nicolai de Cusa, *De pace fidei cum 'Epistula ad Johannem de Segobia'*, R. Klibansky und N. Bascour (Hrsg), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970.

Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, R. Klibansky und H.G. Senger (Hrsg), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977.

Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Sarracenorum*, PG (ed. Migne) CLIV, 1037-1152; trad. it. a cura di G. Rizzardi, *I Saraceni*, Nardini, Firenze 1992.

Il Corano, edizione a cura di A. Bausani, Rizzoli, Milano 2001.

Letteratura

Aa.Vv., *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, a cura di G. Santinello, Sansoni, Firenze 1970.

Aa.Vv., *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991.

Aa.Vv., *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'Umanesimo offerti a G. Santinello*, Antenore, Padova 1993.

R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Desclée de Brouwer, Paris 1980.

M. Borrmans, *Gesù Cristo e i musulmani*, S. Paolo, Cinisello B. 2000.

F.H. Burgevin, *Nicholas Cusanus's criticism of the Koran in the light of his philosophy of religion*, Vantage Press, New York 1969.

D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid 1952.

G. Carnevale, *La Cribatio Alchorani di Niccolò Cusano: origine e compimento di una diatriba religiosa*, "Medieval Sophia", E-Review, "Officina di Studi Medievali", 6, 2009, pp. 30-70.

A. Cocci, *Lo schiavo moro della "Vita" di Raimondo Lullo e il Savio Saraceno del "Libre del Gentil e dels tres Savis"*, in Aa.Vv., *Fedi a confronto. Ebrei, cristiani e musulmani fra X e XIII secolo*, a cura di S. Gensini, Edizioni Polistampa, Firenze 2006, pp. 137-163.

G. Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Niccolò Cusano*, Trauben, Torino 2002.

N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Elton, Edimburg 1960.

L. D'ascia, *Il Corano e la tiara*, Pendragon, Bologna 2001.

A. Di Giampaolo, *Niccolò Cusano e l'Islam*, "Il Pensiero", LIX, 2010, pp. 211-230.

D. Fabrizio, *Il profeta della discordia. Maometto e la polemistica islamo-cristiana medievale*, Aracne, Roma 2011.

L. Hagemann, *Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islāmisch-christlicher Geschichte*, Frankfurter Theologische Studien, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976.

A.T. Houry, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII-XIII s.)*, Brill, Leiden 1972.

L. Lestingi, *L'interrogazione cristiana dell'Islam fra Alto Medioevo e l'età dell'Umanesimo*, "Nicolauis" – Rivista di teologia ecumenico-patristica, Fasc. 1-2, 2012, pp. 61-116.

D. Monaco, *Cusano e la pace della fede*, Città Nuova, Roma 2013.

D. Monaco, *Deus absconditus, Trinità e dialogo interreligioso. La Cribatio Alchorani di Niccolò Cusano*, "Annuario filosofico", 35, 2019, pp. 121-139.

U. Offermann, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift De docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1991.

G. Rizzardi, *Domande cristiane sull'Islam nel Medioevo*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2001.

G. Rizzardi, *Cristianità latina e Islam. Lineamenti per una storia dei rapporti*, in Aa.Vv., *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, a cura di V. Cesareo, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 113-142.

V.S. Santacruz, *Juan de Segovia y Nicolás De Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana*, “Anuario de Historia de la Iglesia”, Universidad de Navarra, n. 16, 2007, pp. 181-194.

D. Scotto, *Sulla soglia della Cribatio. Riflessi dell’Islam nell’esperienza di Niccolò Cusano*, “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 45, n. 2, 2009, pp. 225-281.

D. Scotto, *Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani*, “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 48, 5, 2012, pp. 515-577.

D. Scotto, *Inseguire l’Islam tra memoria e teologia. Spigolature su Juan de Segovia intorno al 1427*, in Aa.Vv., *Ottant’anni da maestro. Saggi degli allievi offerti a Giorgio Cracco*, a c. di D. Rando, P. Cozzo e D. Scotto, Viella, Roma 2014, pp. 101-139.