



Cusano e la tolleranza religiosa. La fortuna del *De Pace Fidei*

Davide Monaco
Università degli Studi di Salerno
monaco.davide@gmail.com

Abstract

The article tries to reconstruct the *Wirkungsgeschichte* of the *De pace fidei* and it focuses on some fundamental moments of its fate. Nicholas of Cusa was one of the first not just to recognize other religions' value, but also to individuate a source of richness in religious pluralism. His work had fortune since the years after its draft, the 1453, known and quoted by Eimerico da Campo, Giovanni of Segovia, Juan de Torquemada and Pope Pius II. The debate, alive and still open, around the possible influence of the work to Italian humanistic context is reconstructed, in particular about Pico and Ficino. Trusted traces of reception of the work can be individuated in France, in authors like Bodin and Postel. Finally the article is focused on modern fate of the work in Germany: beyond the cultural contest into reception and translation had done, the work analyze the reception by the German philosopher Lessing and on his comparison with Cusanian ideas about the vision of tolerance elaborated by the last one.

Tra le opere di Niccolò Cusano il *De pace fidei* ebbe una singolare fortuna¹. Le ragioni vanno certamente ricercate nel tema – la convivenza pacifica tra le religioni che sempre più si imporrà al centro del dibattito culturale nell'Europa moderna – e nel suo carattere di eccezionalità, in quanto si tratta di un esempio quasi isolato tra gli scritti dell'epoca sull'argomento. Come è noto, l'opera è il resoconto della visione di un'assemblea celeste tra diciassette saggi, interpellati in qualità di rappresentanti delle confessioni

¹ Sulla storia della prima recezione dell'opera cf. Klibansky *et al.* (1970, XL-XLV); Klibansky (1984, 113-125).

religiose dei diversi popoli, per individuare i possibili fondamenti teorici di una convivenza pacifica tra gli uomini. Scritto tra il luglio e il settembre del 1453, ossia pochi mesi dopo la caduta di Costantinopoli per mano di Maometto II e dell'esercito turco, avvenuta il 29 maggio del medesimo anno, il testo cusano è un documento di grande rilevanza, in quanto dimostra che, tra le risposte elaborate dalla coscienza europea ad un avvenimento che aveva scosso profondamente gli animi per il suo carattere cruento e tragico, non c'erano solo la guerra e la crociata, ma anche il dialogo e la pace con i musulmani.

A differenza della letteratura apologetica e anti-islamica precedente e coeva, l'opera non era animata dal desiderio di denigrare i costumi degli arabi o di condannare e demonizzare il profeta Maometto². Se gli scritti consacrati al dialogo tra le religioni precedenti erano per lo più contraddistinti dalla sottolineatura dell'inferiorità retorica, intellettuale e morale, oltre che dallo svilimento, degli interlocutori stigmatizzati come 'infedeli', Cusano è stato tra i primi – rarissima e preziosissima eccezione insieme forse solo a Raimondo Lullo, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola – non solo a riconoscere il valore delle altre religioni, ma a individuare nel pluralismo religioso una fonte di ricchezza³.

Nel corso del Quattrocento una sintesi del *De pace fidei* è contenuta, sotto il titolo di *Theologia variarum sectarum consona*, nel *Centheologicon* del teologo domenicano e Rettore dell'Università di Lovanio Eimerico da Campo⁴. Inviatagli dallo stesso cardinale, l'opera fu conosciuta anche dallo spagnolo Giovanni da Segovia. Il teologo iberico ebbe un ricco scambio epistolare con Cusano in merito alla questione turca e al tentativo di individuare i fondamenti speculativi di un possibile dialogo con i musulmani e le altre religioni⁵. Tuttavia se tra i due esistevano delle consonanze sul fatto che lo scontro riaperto con i musulmani in seguito alla presa di Costantinopoli andasse risolto non con la guerra ma con la parola, profondamente diversa era la loro interpretazione della religione musulmana: un'eresia e un fraintendimento del Vangelo, ma con esso essenzialmente concordante, per il pensatore tedesco; una religione 'epicurea' e dunque la negazione naturalistica del cristianesimo, per lo spagnolo⁶. Tra i conoscitori dell'opera cusana va certamente annoverato un altro spagnolo, Juan de Torquemada, che utilizza il *De pace fidei*

² Cf. Palma (2005, 25-40).

³ Cf. Dupuis (1997, 105-109); Knitter (2002, p. 67).

⁴ Cf. Imbach, (1980, pp. 5-23).

⁵ Cf. Klibansky (1984, 113-114); Haubst, (1951, pp. 115-129); Alvarez-Gómez (2003).

⁶ Cf. D'Ascia (2001, pp. 28-19).

riprendendolo alla lettera, ma senza citarne mai il titolo, in almeno due capitoli del suo *Defensorum fidei contra Iudaeos, haereticos et Sarracenos*. Il testo cusariano ha poi sicuramente avuto un influsso su papa Pio II, grandissimo amico ed estimatore del cardinale, e sulla celebre *Epistola a Maometto II*⁷, con cui egli chiedeva al Sultano di convertirsi al cristianesimo.

Uno dei nodi centrali negli studi sulla fortuna del dialogo è sempre stata la discussione di un suo possibile influsso sull'Umanesimo italiano. Il dibattito relativo alla fortuna dell'opera e, più in generale, del pensiero di Cusano in questo contesto culturale è ancora aperto e si è lontani dall'aver raggiunto conclusioni definitive. Il primo a sostenere la tesi di una decisiva influenza del pensiero cusariano e del *De pace fidei* sugli umanisti italiani è stato Ernst Cassirer⁸. Basandosi sugli studi di Pierre Duhem sul rapporto tra Cusano e Leonardo da Vinci⁹, il filosofo tedesco è arrivato a conclusioni che, esaminate sulla base della documentazione storica e filologica, appaiono tuttavia eccessivamente entusiastiche e ottimistiche. Contro la posizione di Cassirer prese da subito posizione Eugenio Garin, sconfessando un possibile influsso di Cusano sui pensatori del Quattrocento italiano¹⁰. Egli indicava da un lato la mancanza di prove storiche a favore della tesi cassireriana e dall'altro la totale estraneità di Cusano alle problematiche e allo spirito della rinascenza platonica italiana umanistica. Oggi, grazie anche a nuovi dati filologici e in attesa di studi più ampi e approfonditi, tendono a prevalere ermeneutiche più equilibrate e moderate: si evidenziano elementi tali da far pensare a una circolazione di idee cusariane all'interno del contesto italiano, ma senza voler a tutti i costi designare puntuali influssi diretti o dipendenze¹¹. Cesare Vasoli ha richiamato l'attenzione degli studiosi sul fatto che l'accertamento dei rapporti tra Cusano e il mondo umanistico italiano resta ancora un problema aperto e ha sottolineato quanto sia importante indagarlo al fine di ricostruire la storia della rinascita

⁷ Cf. D'Ascia (2001, 104-128).

⁸ Cf. Cassirer, (2002, pp. 54-84). Si collocano su posizioni forse 'troppo ottimistiche' rispetto alla possibilità di individuare un influsso determinante da parte di Cusano nei riguardi dell'umanesimo anche gli studi di Giuseppe Saitta. Cf. Saitta (1957).

⁹ Cf. Duhem, (1909, pp. 97-279). Sul tema cf. anche Fiorentino (1885, pp. 83-176).

¹⁰ Garin (1962, 75-100). Ha minimizzato l'influsso cusariano sull'umanesimo anche Seidlmayer (1959, 1-38).

¹¹ Flasch (1980, 113-120); Flasch (2002, 175-192). Una interessante ricostruzione di alcuni dati filologici e storici, che indicherebbe alcuni dati positivi sulla fortuna cusariano nella penisola, è stata fornita da Kristeller (1970, 175-193). Sugli influssi del pensiero cusariano sul pensiero umanistico-rinascimentale e protomoderno cf. anche Meier-Oeser (1989); Gawlick (1970, 225-239).

platonica quattrocentesca e di far emergere alcuni aspetti filosofici e religiosi del tardo Quattrocento ancora poco sondati. Tali ricerche, secondo lo studioso italiano, più che a stabilire dipendenze o successioni, devono mirare a indicare rapporti certi e relazioni sufficientemente provate, al fine di ricostruire la fitta trama di connessioni e di legami, lo scambio di interessi e le sollecitazioni intellettuali che poterono veicolare il pensiero cusano negli ambienti e tra le personalità dell'epoca¹².

La proposta teorica del *De pace fidei* non è certamente assimilabile a quella di altri noti pensatori del tempo di Cusano, tuttavia esistono elementi di comune interesse tra le diverse prospettive. La posizione di Marsilio Ficino, secondo cui esisterebbe un'unica rivelazione originaria che si esprime in molte lingue distendendosi diacronicamente in una catena sapienziale ininterrotta che, dagli antichi teologi orientali, attraverso i filosofi greci e la religione cristiana, arriva sino ai contemporanei, non è certamente assimilabile a quella cusana. Così come non lo è la tesi sostenuta da Giovanni Pico della Mirandola di una pluralità di percorsi possibili sincronicamente, che proseguono paralleli e che conducono l'uomo al divino¹³. Entrambe queste posizioni potrebbero tuttavia rivelare un influsso cusano nel mostrare una medesima tensione verso la *pax fidei* e il riconoscimento del valore delle diverse esperienze religiose in quanto volute da Dio¹⁴. Sia Ficino, sia Pico, sia Cusano sono animati dalla ricerca dei fondamenti comuni e degli elementi di vicinanza tra le diverse confessioni religiose, in particolare tra cristianesimo e Islam¹⁵. Dal punto di vista storico, per valutare la possibilità di una conoscenza dei testi o del pensiero di Cusano da parte di Ficino e Pico andrebbe riconsiderato il ruolo di Pierleone da Spoleto, medico di Lorenzo dei Medici e intimo amico di entrambi, il quale, oltre a molte altre opere cusane, possedeva due dei tre testimoni del *De pace fidei* presenti in Italia¹⁶.

Come è stato notato, esiste una tradizione dei dialoghi ecumenici immaginari e visionari iniziata con il cusano *De pace fidei* che arriva indirettamente, fermo restando le dovute differenze, sino al *Colloquium*

¹² Cf. Vasoli (2002, 75-90).

¹³ Ora è certo che Pico possedesse un ristretto del *De coniecturis* cusano, cf. Tura (1997, 181-9).

¹⁴ Sul tema cf. Klibansky (1970, XLII-XLIII); Santinello (1985, 387); De Lubac (1975, 311-331, 372-377); Celada Ballanti (2009, 125 e ss.)

¹⁵ Cf. Su Ficino cf. D'Ascia (2001, 33-36). Sia per Ficino sia per Cusano i musulmani più che membri di altre religioni sono eretici cristiani. Su Pico cf. Flasch (1980, 113-120); Flasch (2002, 175-192).

¹⁶ Cf. Vasoli, (2002, 85 e ss). Su Pierleone da Spoleto, i suoi rapporti con Ficino e Pico, i codici cusani e le sue annotazioni ad essi cf. Rotzoll (2000); Bacchelli (2001).

Heptaplomeres di Jean Bodin (1593-1596) – il quale conosce e cita il testo di Cusano¹⁷ – passando, oltre che per la disputa delle *Conclusiones Nongentae* (1486) progettata a Roma per l'epifania del 1487 da Giovanni Pico della Mirandola, anche per il *De christiana religione* di Marsilio Ficino e per il *Sinodo sulla libertà di coscienza* (1582) di Dirck Coornhert¹⁸. A tal proposito si può citare anche l'assemblea celeste degli dei convocata da Giove nello *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno, quasi ideale contraltare di quella cristiana del Cusano¹⁹. Se è attestata una fortuna del *De pace fidei* in alcuni ambienti culturali anglosassoni e francesi all'interno della visione concordista e irenista in merito alle relazioni tra le differenti religioni²⁰, non può essere certamente dimenticato un altro autore che conosceva bene l'opera di Cusano, Guillaume Postel, che ne trasse certamente stimoli nella stesura del suo *De concordia orbis*²¹. Sebbene da un punto di vista storico e filologico si sia ancora molto lontani da una ricostruzione puntuale delle influenze, non può sfuggire che, in merito al tema della pace tra le religioni, a partire da Cusano si sviluppa una vera e propria catena di proposte dialogiche ed ecumeniche, quasi una sorta di genere filosofico, che sarà molto diffuso per circa due secoli.

La quarta edizione delle opere del cardinale, quella di Basilea del 1565, si apriva con una dedica dello stampatore-editore Henric Petri al Rettore e al Senato dell'Università, nella quale questi informava che in molti lo avevano pregato di ristampare l'opera di un autore che si era tanto impegnato per la concordia e la pace della Chiesa. Se si mette in relazione tale indicazione con il momento storico e la collocazione geografica di questa edizione, ossia la Basilea capitale del dibattito sulla tolleranza religiosa nel Cinquecento, diviene chiaro con quali interessi si leggevano i testi cusani nella città svizzera²². Un interesse per il *De pace fidei* è sicuramente documentato all'epoca anche in Germania, ove si ebbe una traduzione di alcuni estratti

¹⁷ Cf. Meier-Oeser (1989, 18, 170, 175).

¹⁸ Cf. Vasoli (1985, 253-275); Celada Ballanti (2009, 107-242). Rudolph Stadelmann lega insieme nel segno del dialogo interreligioso il *De pace fidei*, il *Colloquium* di Bodin, *Nathan il Saggio* di Lessing e l'opera di Sebastian Frank; cf. Stadelmann (1978, 89-159, 226-7). Eugenio Garin individua nella ricerca della pace filosofico-religiosa un filo conduttore comune al pensiero di Cusano, Ficino, Pico ed Erasmo; cf. Garin (1988, 7-16). Inoltre su questi temi cf. Euler, (1998); Euler (2002, 511-526). Accanto a questi nomi l'influsso delle idee contenute nel *De pace fidei* è da approfondire anche in pensatori quali Thomas More, Sébastien Castellion e John Donne.

¹⁹ Cf. Celada Ballanti (2009, 111).

²⁰ Cf. Klibansky (1984, 114-119); Klibansky *et al.* (1970, XLII-XLIII).

²¹ Cf. Klibansky (1984, 119); Meier-Oeser (1989, 346-7).

²² Cf. Perini (2002, 289-301).

nel 1538-1539 ad opera di Giovanni Kymeus, propagandista delle tesi della Riforma²³. Sebbene sia stato un grande denigratore di Cusano, che vedeva come il sostenitore della causa papale contro i tedeschi, Kymeus lesse nel *De pace fidei* un'anticipazione della dottrina protestante e luterana della giustificazione *ex sola fide*.

Tuttavia sarà solo nel 1643, durante la guerra dei Trent'anni, che si arriverà ad una volgarizzazione integrale del *De pace fidei*²⁴. Nel XVIII secolo una sintesi superficiale dell'opera è presente in un testo del teologo protestante Johann Salomo Semler²⁵, ma per la sua *Wirkungsgeschichte* risulta particolarmente interessante il fatto che essa suscitò l'attenzione dell'importante scrittore e filosofo dell'Illuminismo tedesco Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), il quale negli ultimi anni della sua vita si adoperò per una sua traduzione, commissionandola a Konrad Arnold Schmid. Come mostra la loro corrispondenza, Schmid tradusse il testo e inviò il suo lavoro a Lessing, pregandolo di correggerlo e rividerlo: purtroppo però, a causa della morte di quest'ultimo la traduzione non fu mai pubblicata ed è andata perduta²⁶. Un'altra traduzione dell'opera, che in realtà è più una parafrasi scorretta del testo, fu invece pubblicata nel 1787 da Elias Kaspar Reichard con alcune aggiunte del teologo summenzionato Semler²⁷.

È importante tuttavia sottolineare che negli anni in cui si adoperava per la traduzione del *De pace fidei*, Lessing era anche impegnato nella stesura del suo *Nathan il saggio*, il cui dramma si svolge proprio al tempo delle crociate a Gerusalemme, città sacra per le tre grandi religioni monoteistiche, ebraismo, cristianesimo ed islamismo. E proprio l'immagine di Gerusalemme quale centro comune delle religioni e della pace concludeva lo scritto cusano. Nell'opera di Lessing il sultano Saladino invita l'ebreo Nathan a indicare quale delle tre religioni monoteiste è secondo lui la più vera. Come risposta, il saggio Nathan racconta la parabola dell'anello²⁸ dove si parla di un uomo che possedeva un anello di grande valore – «*ha un potere segreto: rende grato/ a Dio e agli uomini chiunque/ lo porti con*

²³ Cf. Kymeus (1941).

²⁴ Come ci informa Raymond Klibansky l'unica copia conosciuta della traduzione è andata perduta durante i bombardamenti del 1943. Una fotocopia è conservata nel suo archivio di Montreal. Cf. Klibansky (1984, 120, nota 125).

²⁵ Cf. Semler (1774, p. 172). Cf. Klibansky (1984, 122).

²⁶ Cf. Klibansky (1984, 122-125); Klibansky (1970, XLIV-XLV); Sul tema cf. Euler (2009, 59-74).

²⁷ Cf. Klibansky (1984, 124, nota 35); Klibansky (1970, XLIV).

²⁸ Cf. Gruben (2005, 164); Schultze (1969, 75-76).

fiducia»²⁹ –, che veniva tramandato ogni volta al figlio più amato. Tuttavia, avendo tre figli e amandoli tutti allo stesso modo, il proprietario dell’anello si trovò dinanzi al problema di averlo promesso a ciascuno dei tre. Egli fece allora fabbricare altri due anelli identici, tali che nemmeno egli stesso potesse più riconoscere l’originale. Prima della sua morte l’uomo consegnò a ciascun figlio un anello, sicché ognuno si ritenne il solo e legittimo principe della casa. I figli, che naturalmente rappresentano le tre grandi religioni monoteistiche – così come il padre è identificabile con Dio –, si accusarono allora reciprocamente di impostura e portarono il caso dinanzi a un giudice. Questi sentenziò che, poiché l’anello autentico ha il potere di rendere amati e grati a Dio e agli uomini, visto il loro comportamento, nessuno dei tre possedeva quello vero. Il responso merita di essere riportato:

NATHAN: [...] accettate le cose come stanno.
 Ognuno ebbe l’anello da suo padre:
 ognuno sia sicuro che è autentico. –
 Vostro padre, forse, non era più disposto
 a tollerare ancora in casa sua
 la tirannia di un solo anello. E certo
 vi amò ugualmente tutti e tre.
 Non volle, infatti, umiliare due di voi
 per favorirne uno. – Orsù! Sforzatevi di imitare il suo amore incorruttibile
 e senza pregiudizi. Ognuno faccia a gara
 per dimostrare alla luce del giorno
 la virtù della pietra nel suo anello.
 E aiuti la sua virtù con la dolcezza, con indomita pazienza e carità,
 e con profonda devozione a Dio.
 Quando le virtù degli anelli appariranno
 nei nipoti, e nei nipoti dei nipoti,
 io li invito a tornare in tribunale,
 fra mille e mille anni. Sul mio seggio
 siederà un uomo più saggio di me;
 e parlerà. Andate! – Così disse
 quel giudice modesto³⁰.

La parabola dell’anello di Lessing indica come soluzione alla questione delle differenze religiose una gara di devozione e amore, ossia una sfida sul

²⁹ Lessing (1979, 90; tr. it. 155). La parabola dell’anello non risale a Lessing ma ha le sue fonti in alcuni autori medievali islamici, ebraici e cristiani, che la riformulano ogni volta con sensi e significati diversi. Cf. Niewöhner (1988); Kuschel (2004, 125-163). Essa si ritrova anche in Boccaccio, in particolare nella sua famosa opera *Decameron* del 1348. Tuttavia la versione di Lessing differisce da quella di Boccaccio. Cf. Boccaccio (1958, 102-105). Sul tema cf. Kaiser (1991, 572).

³⁰ Lessing (1979, 94-95; tr. it. 161-163).