IL CARDINALE E L'ERETICO: IL PROBLEMA DELL'EREDITÀ "ETERODOSSA" DI MEISTER ECKHART NEL PENSIERO DI NICOLA CUSANO

Cesare Catà*

Abstract: The article explores the historical-philosophical link between Meister Eckhart and Nicholas of Cues (Cusanus). This link is analysed as a revaluation of a condemned medieval tradition of thought offered by a cardinal during the Renaissance. The background of the relationship between Cusanus and Eckhart is the comparison between Thomism and mysticism in the late medieval and Renaissance development of Christianity. The article considers the scholastic philosopher Johannes Wenck's criticism of Cusanus and his defense in the *Apologia doctae ignorantiae*, as an affirmation of Eckhart's philosophical tradition against Aristotelian-Thomism orthodoxy. The article highlights the role of Johannes Scotus Eriugena and Bertold of Moosburg as intermediaries. Finally, it examines the question of how a cardinal was able to develop an heretical theory through his philosophy; a three-fold answer is offered.
Keywords: Nicholas of Cues (Cusanus); Meister Eckhart; scholasticism and mysticism; orthodoxy and heterodoxy; Johannes Scotus Eriugena and Bertold of Moosburg; Aristotle and Proclus as fundamental sources of medieval and Renaissance philosophy; Renaissance Neo-Platonism; Christian Neo-Platonism; Martin Luther and his philosophical predecessors.

Uno dei numerosi aspetti degni di particolare attenzione storico-filosofica, nella figura intellettuale del cardinale Nicola Cusano (Kues, 1401–Todi, 1464), consiste nella compresenza, in questo pensatore, del ricoprimento delle più alte cariche ecclesiastiche e di una visione speculativa della Cristianità dalle forti ascendenze e derive eterodosse. Non casualmente, pensieri evidentemente prossimi a quelli del Cardinale condussero, prima e dopo di lui, a drammatiche condanne per eresia: basti pensare ai celeberrimi casi di Meister Eckhart e di Giordano Bruno.

Risulta dunque particolarmente interessante il tentativo—sinora poco approfondito dalla storiografia—di chiarificare come Nicola Cusano possa essere stato, da un lato, lo strenuo difensore, con i suoi libelli e con i suoi sermoni, dei fondamenti filosofico-culturali della Chiesa; e, dall'altro lato, l'intellettuale che più di ogni altro, nel Quattrocento, si è riallacciato alla condannata tradizione sapienziale e filosofica di Eckhart (dato che appare ancor più clamoroso, se si osserva in che misura Bruno si sarebbe ispirato al pensatore di Kues, prima di finire arso vivo a Roma appena centotrentasette anni dopo la morte di Cusano).

Nel presente intervento, mi propongo di mostrare la cifra (eterodossa?) che lega Cusano alla tradizione eckhartiana, alla quale il Cardinale si richiama esplicitamente;[1] ciò potrà, a mio avviso, gettare luce sui differenti connotati storico-culturali che, nel 1329, condussero l'apparato ecclesiale alla condanna di una filosofia reinterpretando la quale, un secolo dopo, Nicola Cusano avrebbe ricoperto proprio quelle medesime cariche ecclesiastiche.

Si tratterà dunque, anzitutto, di inquadrare i motivi di continuità fra Cusano e la

* Via Sauro 30 (Porto San Giorgio), Marca di Fermo, Italy.

[1] Per una visione d'insieme del rapporto di Cusano a Eckhart: S. Frost, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart: Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Mesiter Eckharts* (Münster 2006); D. Duclow, *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus* (Burlington 2006). Entrambi i lavori contengono un ottimo apparato bibliografico sull'argomento. Vedasi anche, per uno sguardo importante sulla influenza di Eckhart nei primi scritti di Cusano, l'ormai classico lavoro: H.Wackerzapp, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nicolaus von Kues* (Heidelberg 1962).

tradizione di Eckhart, per quanto concerne la sostanza filosofica del giudizio dato di quest'ultimo nella bolla papale *In agro Dominico*.[2] Le ventotto proposizioni eretiche, o "in odore di eresia," condannate nella bolla, facevano cenno a idee che, pur poste ai margini della Cristianità, sarebbero sopravvissute in varie forme, fra cui una ben precisa scuola teologico-filosofica: la tradizione della cosiddetta "mistica renana," che si sarebbe inverata in Suso, Taulero, Bertoldo di Moosburg—per poi tornare a rivivere, circa un secolo dopo, proprio nel Cardinale di Kues.

La tesi della continuità fra la mistica renana e Cusano è una interpretazione storiografica sposata e teorizzata sia da Kurt Flasch che da Alain de Libera. "Con la condanna di Eckhart la variante tedesco-domenicana della filosofia medievale entrò in crisi: sopravvisse solo alcuni anni, in forme attenuate, fino a quando, un secolo dopo, fu rinnovata da Nicola Cusano,"[3] ha scritto lo studioso tedesco. Dal canto suo, De Libera ha notato che "il dissolversi della eredità eckhartiana nella mistica fiamminga suggella, in certo senso, il fallimento dell'eckhartismo. Occorrerà attendere Nicola Cusano perché il disegno teologico, filosofico e spirituale e di Eckhart abbia, in parte, a rivivere."[4]

La trattazione ci condurrà a osservare il complesso rapporto tra alcuni principi-base della filosofia cusaniana e i criteri della ortodossia che condussero alla condanna di Eckhart e alla emarginazione culturale del suo pensiero.

Infine, vorrei tentare di osservare il perché Nicola Cusano, salvo quella disputa dai toni squisitamente accademici innestata nei suoi confronti da Johannes Wenck con il suo *De ignota litteratura*,[5] non fu mai lontanamente tacciato di discostarsi dall'ortodossia: lui, che si richiamava alla tradizione di Meister Eckhart condannata nel secolo precedente; lui, che avrebbe ispirato le idee inaccettabili di Giordano Bruno in quello successivo.

Dobbiamo ritenere, osservando il "caso Cusano," che i criteri della ortodossia quattrocentesca fossero peculiari, rispetto a quelli dei secoli XIV e XVI? O la sua filosofia ha in sé un messaggio ultimo differente da quei pensieri condannati? O—piuttosto—la cifra eversiva del suo pensiero fu così *complicata* tra le maglie del suo discorso teologico-filosofico, e così *abscondita* all'ombra del suo cappello cardinalizio, da non poter essere scorta e denunciata?

LA CONDANNA DI ECKHART E LA FILOSOFIA DI CUSANO

Nel ritratto di Cusano contenuto nello scritto protestante di Johannes Kymeus *Des*

[2] Papa Giovanni XXII, *Bolla "In agro dominico*," 27 marzo 1329: M. H. Laurent, "Autour du procès de Maitre Eckhart," *Divus Thomas* III, XIII (1936) 439. Per uno sguardo globale sulla condanna di Eckhart: L.Sturlese, "Die Dokumente zum Prozess gegen Meister Eckhart. Regesten aus den 'Acta Eckhardiana,'" *Eckhardus Theutonicus, homo ductus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, ed. H. Stirnimann, R. Imbach (Freiburg 1992) 1–5.

[3] K. Flasch, "Semenza del diavolo o filosofia della filiazione divina. La difesa di Meister Eckhart di fronte alla Inquisizione," *Introduzione alla filosofia medievale* (Torino 2002) 216.

[4] A. de Libera, *Meister Eckhart e la mistica renana* (Milano 1998) 110.

[5] Il testo, a lungo noto solo indirettamente attraverso lo scritto di Cusano, fu infine ritrovato e edito da Edmund Vansteenberghe: E. Vansteenberghe, "Giovanni Wenck, *De ignota letteratura*," *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* VIII, 6 (1910) PAGE NOS.? Sul rapporto fra Cusano e Wenck, vedasi R. Haubst, "Studien zu Nicolaus von Kues und Joannes Wenck," *Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Teologie des Mittelalters* XXXVIII, 1 (1995) 1–43; e G. Santinello, *Introduzione* a Nicolo Cusano, *Scritti filosofici II* (Bologna 1965) 21 sgg.

Babst Hercules wider Deudschen (fig. 1) oggi conservato al British Museum,[6] troviamo una rappresentazione del filosofo assai interessante: lo vediamo intento a difendere l'immagine del crocifisso, stretto nella mano destra, e un suo libro, stretto nella mano sinistra, dalle nefande adulazioni di alte cariche ecclesiastiche che lo tirano, da un lato, per il suo cappello da Cardinale. Dalla parte opposta, un popolo in ginocchio è in fervente attesa di ascoltare il messaggio veracemente cristiano che Cusano, in questa rappresentazione, sembra voler conservare nonostante le censure ecclesiali.

Naturalmente, l'iconologia dell'immagine deve essere ricondotta allo spirito luterano dal quale essa prende forma, nella interpretazione data da Kymeus del *De pace fidei*: viene posta nettamente la contrapposizione fra popolo e Chiesa, divisi da un solco insuperabile, nel quale Cusano può fungere da prezioso *trait d'union*. L'intento teologico-culturale del dipinto è evidente: sottolineare un contrasto originario fra la teologia cattolica e la filosofia di Cusano, al fine di fare di quest'ultimo un pensatore protestante *ante litteram* (cosa che d'altronde autorevoli studi critici hanno affermato, fino ai nostri giorni:[7] Gadamer, ad esempio, ha definito Cusano "un riformatore prima della Riforma"[8]).

Senza entrare nella interessante *querelle* relativa al pre-luteranesimo di Cusano, ciò che qui è importante osservare è la contrapposizione, posta dalla iconologia della rappresentazione, fra il Cusano e l'ortodossia: egli difende dall'apparato ecclesiastico il crocifisso e un suo libro, rappresentante la "vera fede," custode di una teologia filosofica differente da quella individuata dai parametri "ufficiali."

In che misura questa lettura "protestante" di Nicola Cusano possiede un effettivo fondamento storico-filosofico? Vi è, all'interno del *corpus* del Cardinale, tale reale contrasto rispetto ai criteri della ortodossia?

Se a tale questione vogliamo fornire una risposta negativa, risulta fortemente singolare l'esplicito legame con la tradizione eckhartiana, in base al quale possiamo non senza ragioni leggere un dato teologicamente eversivo nella filosofia cusaniana (come ci conferma l'icastica immagine del testo di Kymeus).

Se invece intendiamo dare una riposta affermativa, occorre chiarire l'apparente paradosso che vede Cusano, al contempo, sia incarnare una visione potenzialmente eterodossa della fede, sia ricoprire alcune fra le più prestigiose cariche ecclesiastiche del suo tempo. Come ora mostrerò, è quest'ultimo sentiero interpretativo che intendo seguire.

Per comprendere la fondatezza della iconologia del filosofo di Kues nel testo di Kymeus, correlatamente alle questioni storico-filosofiche ora esposte, è assai utile prendere le mosse da una chiarificazione della condanna di Meister Eckhart, alla cui filosofia e alla cui tradizione, come vedremo, Cusano si richiama esplicitamente e im-

[6] J. Kymeus, *Des Babst Hercules wider Deudschen*, (Wüttemberg 1538).

[7] Vedasi ad esempio: A. Lexutt, "Die Rede vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu Nikolaus von Kues mit einem Blick auf Martin Luther," *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Geschichtsphilosophie* 47 (2005) 372–391; R. Weier, *Das Thema von verbogenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Münster 1967); V. Mertens, "Stimme und Schrift der Predigten des Nikolaus von Kues," *Nikolaus von Kues als Prediger*, ed. K. Reinhardt, H. Schwaetzer (Trier 2004) 9–22.

[8] H.-G. Gadamer, *Il Cammino della Filosofia, Cusano*, http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/10_cusano/cusano.htm#1.

plicitamente in innumerevoli passi del *corpus* della sua opera. Potremo così tentare di comprendere in che misura e in quale modalità i fondamenti delle tesi condannate in Eckhart siano presenti nel pensiero di quel principe della Chiesa quattrocentesca che fu Nicola Cusano.

Alla condanna di Eckhart—le cui tesi furono definite dal Pontefice "semenza del diavolo" che il filosofo aveva sparso nel campo del Signore—si giunse attraverso un processo che registrò due fasi distinte: una prima a Colonia (dalla cui diocesi prese le mosse l'accusa), e una seconda ad Avignone.[9]

Nella prima fase, svoltasi il 24 gennaio del 1327, veniva intentato contro il Meister un *processus pro promoventem*: era in questione, cioè, l' ortodossia dello stesso Eckhart. In esame erano alcuni *rotuli* di *articuli* posti dall'ambiente di Colonia alla attenzione della commissione inquisitoria, convocata dall'Arcivescovo.

Nella seconda fase, dopo che Eckhart si era appellato al Papa il 13 febbraio dello stesso anno, muta la sostanza del processo: a essere in questione, ora, sono una serie di proposizioni eckhartiane incriminate *prout sonant*, cioè indipendentemente dal contesto; non è più in questione, dunque, l'ortodossia personale del filosofo.

Sottoposti alla commissione teologica avignonese, vi sono, infine, ventotto articoli eckhartiani, la cui disamina conduce il Papa, nel marzo del 1329, a promulgare la bolla *In agro Dominico*, nella quale diciassette articoli vengono dichiarati eretici e altri undici "in odore di eresia." Il giudizio papale colpisce il filosofo *post mortem*, in quanto questi, alla data della condanna, era già spirato, all'età di circa settanta anni. La condanna si riferisce anzitutto all'Eckhart predicatore a Colonia e Strasburgo, ma è anche come maestro di Parigi che il filosofo, data la sua lettura "eversivamente" sottile del *Genesi*, viene incriminato.

C'è un dato profondamente teologico nella condanna di Eckhart.[10] Essa, senza dubbio, com'è stato notato, si svolge anche sullo sfondo di un ben preciso quadro sociopolitico: in atto, vi erano le profonde tensioni fra Luigi di Baviera e il papa di Avignone Giovanni XXII, il quale scomunica e dichiara decaduto l'imperatore di Germania. Dobbiamo ricordare la fedeltà dell'ordine domenicano al Papa, e come l'Arcivescovo fosse, allora, un rinomato personaggio imperiale. Non è illecito supporre che amplificare le accuse che in questo momento colpivano la figura dominante dell'ordine domenicano di Colonia possedesse un valore politico prezioso.[11]

Ma, al di là di questo dato contingente per quanto senza dubbio rilevante, vi è altresì una linea teologica essenziale, nella condanna della filosofia di Eckhart giudicata "semenza del diavolo." Una linea teologica che, come ha ipotizzato Kurt Flasch, non è disgiunta dalla proclamazione di santità di Tommaso d'Aquino quattro anni prima del processo al Meister di Colonia.[12]

In un momento in cui il clero viene codificando il credo cristiano fondamentale,

[9] Per le tappe e i significati essenziali del processo a Eckhart: W. Trüsen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Zürich 1988).

[10] Per un approfondimento di questo aspetto: T. Suarez-Nani, "Philosophie und und teologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze," *Eckhardus Theutonicus homo doctus et sanctus: Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, ed. H. Stirnimann, R. Imbach (Fribourg 1992) 31–96.

[11] Cfr. A. de Libera, *Eckhart, Suso Taulero et la divinisation de l'homme* (Paris 1996) 35–44.

[12] Cfr. Flasch, *Introduzione* (n. 3 sopra) 216–219.

chiudendosi nel perimetro identitario di una ben precisa teologia fondante—quella tomista—un pensiero come quello di Eckhart, che portava su lidi distanti da quelli di Tommaso la medesima lezione originaria di Alberto Magno, assumeva per la Chiesa la caratteristica di un'alternativa teologico-filosofica potente, e dai riflessi altamente pericolosi.

I pochi ma preziosi documenti che possediamo del processo a Eckhart—l'*Appello* del 13 febbraio 1327, il *Votum avenionense*, la bolla *In agro Dominico*, il *Rechtfertigungsschrift*[13]—ci restituiscono uno scontro fra una teologia filosofica, il cui cuore consiste nel principio della *filiatio Dei*, e una impostazione scolastica per la quale tale principio è fondamentalmente inaccettabile: per la quale esso è "semenza del diavolo." Può quella "semenza diabolica" essere germinata, un secolo dopo la condanna, nelle pagine e nei pensieri del Vescovo e Cardinale Nicola Cusano,[14] fiorendo splendidamente?

A questa domanda, potremo rispondere percorrendo i connotati della filosofia (fondamentalmente distante dalla impostazione tomista) che Nicola Cusano delinea con la sua opera sulla scorta di Eckhart, quasi "rivivificando" quella lezione teologico-filosofica che conduceva l'originario insegnamento di Alberto a conclusioni speculativamente difformi rispetto a quelle dell'Aquinate.[15] In questo senso, è interessante notare la posizione di Cusano proprio rispetto al "*doctor universalis*," la quale non è certo di matrice tomista, quanto piuttosto eckhartiana.[16] Possiamo osservare, preliminarmente, i connotati della forte—seppur fortemente emarginata—sopravvivenza del messaggio eckhartiano, nonostante la sua condanna.

Di ciò è anzitutto testimonianza quel *Documento di Soest* che, considerato per anni dagli storici una redazione ufficiale di due discussioni di Eckhart di fronte alla commissione inquisitoria,[17] Loris Sturlese ha mostrato essere un prodotto postumo, fatto circolare dalla sua cerchia, a salvaguardia e difesa della reputazione del Meister.[18] Questo documento chiarifica e testimonia, dunque, la viva presenza di una concezione dottrinaria, minoritaria nella Cristianità, le cui fiamme di ardore teologico non furono sedate dal processo di Colonia-Avignone, ma si propagarono negli anni successivi: fino a Nicola Cusano.

La diffusione dei principi eckhartiani si sarebbe perciò realizzata, negli anni immediatamente successivi alla condanna del 1329, in una articolata, e in buona parte "sotterranea," cultura teologico-filosofica.[19] In essa possiamo individuare alcuni momenti

[13] Cfr. Sturlese, *Die Dokumente* (n. 2 sopra).

[14] Per una disamina di questo principio filosofico nel pensiero di Cusano, anche in riferimento a Echkart, rimando al saggio di N. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cues* (Washington, DC 2007).

[15] Per questa evoluzione filosofico-dottrinale, cfr. A. de Libera, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maitre Eckhart* (Paris 1994).

[16] Sul tema, rimando al sempre ottimo studio di R. Haubst, "Albertus wie Cusanus ihn sah," *Albertus Magnum Doctor universalis: 1280–1980*, ed. G. Meyer, A. Zimmermann (Meinz 1980) 1667–1694.

[17] Mi riferisco al classico studio di G. Thery, "Edition critique des pièces relative au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Ăge* (1926), 129–286.

[18] Cfr. L. Sturlese, "Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts," *Die Kölner Universität in Mittelalter* (Berlin, New York 1989) 192–211.

[19] Per un quadro completo della questione su di un piano sia storico che filosofico, cfr. B. McGinn, *The*

e nodi essenziali. Dobbiamo citare anzitutto il principale continuatore e interprete del pensiero eckhartiano: Giovanni Taulero. A questi, si aggiungano gli esponenti della scuola eckhartiana di Colonia, come Suso e lo stesso redattore anonimo del *Documento di Soest*. Essi, al pari di Taulero, sono espliciti seguaci del Meister; per essi, la bolla *In agro Dominico* sembra non possedere alcuna autorità, rispetto al legame che manifestano con il pensiero eckhartiano.[20] Taulero scrisse che "il Papa non aveva alcun potere sulle umili anime, dimoranti in un pace essenziale,"[21] facendo certamente cenno a coloro che avevano compreso il verbo di Eckhart, facendone l'orientamento del proprio cammino cristiano.

Altri pensatori e predicatori riprendono invece Eckhart indirettamente, senza esserne espliciti seguaci, tacendo il nome del Meister (verosimilmente in conseguenza della bolla papale). Possiamo citare a questo proposito i nomi Giordano di Quedlinburg, Aldobrandino di Toscanella, Giovanni di Damnach, Marquard di Lindau.

Inoltre, non possiamo non ricordare come, in maniera affatto particolare, la riflessione eckhartiana sarebbe rimasta viva nel pensiero di colui che succedette a Eckhart, nel 1335, a capo dello *Studium generale* di Colonia: Bertoldo di Moosburg.[22]

Infine, troviamo porsi sulla scorta del Meister gli attivissimi movimenti ereticali della vallata del Reno, le cui riflessioni teologiche si sono alimentate dei principi, spesso arditamente e peculiarmente rivisitati, di Meister Eckhart, come ci testimonia la vasta messe di scritti pseudo-eckhartiani fiorita in questo ambiente.[23]

Salvo che con questo ultimo gruppo, i legami di Nicola Cusano con i continuatori del messaggio eckhartiano della seconda metà del XIV secolo sopra richiamati sono evidenti, e non di rado espliciti. Essi assumono ancor maggior rilevanza, se si tiene presente la possibilità non remota, indicata da Meuthen nella sua biografia di Cusano, secondo la quale questi avrebbe frequentato in giovane età la scuola dei Fratelli della Cita Comune di Deventer, intrisa di principi cristiani derivanti da quell'ambiente.[24]

Non solo, quindi, il Cardinale si riallaccia in numerosi passi della sua opera al condannato Meister Eckhart (esplicitamente, oppure, più spesso, criptocitandone i principi fondamentali); egli si collega altresì chiaramente a quella tradizione, emarginata e marginale ma mai sopitasi, che ha permesso la sopravvivenza culturale del messaggio del Meister, nonostante la condanna papale, e anzi contravvenendovi non di rado apertamente.

Cusano cita, in alcuni passi dei suoi *Sermones*, proprio Giordano di Quedlinburg e Aldobrandino di Toscanella. Anzi, come ebbe a notare Koch, Cusano fu il primo a scorgere, in un suo *sermo*, il legame implicito fra il Meister e Giordano, che quest'ultimo, in ossequio alla bolla papale, non cita mai esplicitamente.[25] Nicola Cusano notò tuttavia come Giordano di Quedlinburg, nei suoi scritti, non faccia altro che

Harvest of Mysticism in Medieval Germany (New York 2005).

[20] Cfr. E.Filthaut, "Johannes Tauler und die deutsche Dominikanerscholastik de XIII./XIV Jahrunderts," *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenschrift zum 600. Todestag* (Essen 1961) 94–121.

[21] Taulero, *sermo* 64, §7; Taulero, *I Sermoni* (Milano 1997) 633 sgg.

[22] Per i temi eckhartiani di Bertoldo, utile lo studio di R. Imbach, "*Le (néo)platonisme médiéval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande*," *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 427–448.

[23] Vedasi lo studio di R. Guarnieri, *Il Movimento del Libero Spirito, Testi e Documenti* (Roma 1965).

[24] Vedasi E. Meuthen, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie* (Münster 1964).

[25] Vedasi J. Koch, *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (Heidelberg 1937) 74–75.

riprendere il messaggio di Eckhart. Cusano, esplicitando questo legame, si fa interprete, a sua volta, di questa tradizione. Opportunamente, Koch in questo senso parla di sermoni cusaniani scritti "nello spirito di Eckhart."[26]

Al termine del suo *sermo* CXL, *Verbum caro factus est et habitavit in nobis*, del 27 dicembre 1453, Cusano scrive appunto: "Vide Eckardum, quem sine nomine recitat Jordanus in sermone huius nativitatis."[27] Con questo rimando, Cusano non solo porta alla luce la fonte non espressa da Giordano di Quedlinburg (notazione erudita, la cui necessità non si mostrerebbe nel contesto divulgativo di un sermone): dichiara altresì una traccia ermeneutica per l'interpretazione filosofica da lui fornita della Scrittura nel *sermo* CXL e, in generale, nell'approccio esegetico del suo intero sermonario.

In esso, evidenti sono le vicinanze rispetto alle opere di Suso e di Taulero. Il *sermo* XXII di Cusano*, Dies sanctificatus*, tenuto ad Augsburg il giorno di Natale del 1440, rispecchia fedelmente la struttura compositiva del celebre sermone tauleriano, tenuto anche esso in occasione del giorno di Natale, sul *thema* delle "tre nascite divine."[28] Se non possiamo in questo caso in alcun modo dimostrare una conoscenza diretta di questo scritto di Taulero da parte di Cusano, dobbiamo indicare in Eckhart e nella sua tradizione una comune fonte fondante. Medesima cosa dicasi per il rapporto della teologia di Suso con i fondamenti metafisici espressi da Cusano, specialmente nel *De visione dei*.[29]

Il legame fra Cusano e Bertoldo di Moosburg, infine, è dichiarato dallo stesso Cardinale, il quale nell'*Apologia doctae ignorantiae* include il successore di Eckhart fra quegli autori, come lui, ingiustamente ritenuti cristianamente fallaci.[30] Comprendiamo dunque il forte e netto legame fra Cusano e la tradizione che ha permesso la sopravvivenza della parola eckhartiana alla condanna papale. Il dissolversi della eredità teologico-filosofica di Eckhart, che nella seconda metà del XIV secolo avrebbe trovato in Jan van Ruusbroec e in Jan van Leeuwen un suggello in apparenza definitivo,[31] sarebbe stato impedito proprio dalla straordinaria ripresa e reinterpretazione cusaniana degli insegnamenti del Meister.

Il legame di Cusano con Eckhart e con quella tradizione "clandestina" che, in barba alla bolla di Giovanni XXII, ha ardentemente seguito il verbo del Maestro, garantendone la sopravvivenza, è dunque innegabile. Non senza ragione, perciò, Haas, nella sua "storia" della mistica tedesca, pone una netta linea di continuità fra Eckhart, Suso, Taulero, Bertoldo di Moosburg e Nicola Cusano.[32] Comprendiamo, dai rimandi fin qui esposti, la fondatezza di una tale lettura.

Tale interpretazione si amplifica, tenendo presente la considerazione da me svolta alcune righe sopra, in base alla quale la teologia cusaniana si pone al di fuori e alter-

[26] Ibid.

[27] Nicolai de Cusa, *Sermones* III, fasc. 2, *Opera Omnia* XVIII (Hamburg 2001) 91.

[28] Vedasi Taulero, *I Sermoni* (n. 21 sopra) 115–126

[29] Mi riferisco, in particolare, alla dottrina della "deificazione" dell'uomo, sulla quale Suso insiste così vastamente nella sua "difesa" eckhartiana ne *Il Libretto della Verità*, e che in Nicola Cusano è un nodo centrale della sua intera filosofia: *De visione Dei* §13–55, *Opera Omnia* VI (Heidelberg 2000); su questo tratto del pensiero di Suso, cfr. A.M. Haas, "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso," *Revue de sciences religieuses* 70 (1996) 154–166.

[30] Vedasi Nicolai de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, *Opera Omnia* II (Heidelberg 1932) §44.

[31] Vedasi A. de Libera, *Meister Eckhart* (n. 4 sopra) 108–110.

[32] Vedasi A. M.Hass, *Mystik und Kontext* (München 2004) 246–292.

nativamente, rispetto ad alcuni nuclei fondamentali dell'impianto tomista. Cusano compie tale operazione filosofico-culturale facendosi interprete di quella tradizione alternativa alla Scolastica, che sovente viene definita "mistica," ma che più propriamente potremmo definire "eckhartiana," secondo i criteri fin qui chiariti.[33]

Non è un caso che nel sistema cusaniano la lezione di Eckhart si coniughi, per formare un originalissimo e unitario impianto metafisico, da un lato con gli insegnamenti di Dionigi l'Aereopagita[34] e, dall'altro, con quelli della scuola di Chartres:[35] due fonti che sono, seppur in maniera differente, fondamentalmente distanti dalla cultura teologica dominante della Scolastica tomista.

In questo senso, se la santificazione di Tommaso nel 1323 e la condanna di Eckhart sei anni dopo non sono, come suggerisce Flasch, episodi a sé stanti, ma bensì i due cespiti di un ben preciso programma culturale di identità teologica della Cristianità ufficiale, la filosofia del Cardinale di Kues condivide allora con quella del Meister di Colonia una concezione eversiva rispetto ai criteri della ortodossia.

Al fine di giungere ad analizzare nel dettaglio, per una conclusione, questo punto fondamentale, prendendo in esame l'*Apologia doctae ignorantiae* composta da Cusano, possiamo preliminarmente notare in alcuni capisaldi del suo sistema la presenza essenziale della sostanza teologica colpita dalla bolla *In agro Dominico*.[36]

I punti controversi, attorno ai quali si snodava l'intera accusa inquisitoria contro Eckhart, possono essere sostanzialmente individuati in due nuclei concettuali fondamentali, che costituiscono l'asse portante dell'intero pensiero eckhartiano nelle sue derive "eterodosse": 1) la radicale infinità del principio divino, indeterminato e indeterminabile nella sua individuazione; e 2) la *filiatio Dei*, la "divinizzazione" dell'essere umano. Ognuno dei ventotto articoli eckhartiani incriminati dalla bolla rimanda a uno o a entrambi questi principi essenziali.

Come non occorre sottolineare, essi, da un lato, si discostano fondamentalmente dal sistema della Scolastica; e, dall'altro lato, saranno propriamente i momenti speculativi fondamentali da cui prenderà le mosse la grande riflessione filosofico-teologica di Nicola Cusano.

Anzitutto, possiamo notare come l'approccio euristico e il programma di fondo di Eckhart, nonostante egli affermi il contrario in più passi dei suoi *Sermones*, posseggano un carattere fondamentalmente anti-tomista,[37] che sarà fatto proprio da Cusano. Eckhart si proponeva infatti di mostrare la verità contenuta nella scrittura attraverso le

[33] Per una visione d'insieme riguardo la portata "eterodossa" che su temi teologici, connette Cusano a Eckhart, vedasi l'interessante studio di D. F. Duclow sul tema dell'Eucarestia nei due autori: "*Eckhart and Nicholas of Cusa: Eucharist and Mystical Transformation*," *Eckhart Review* 17 (2008) 44–61.

[34] Per il rapporto tra Cusano e Dionigi, utile il contributo, cui rimando con irelativi riferimenti bibliografici, di E. Ludueña, "Teología mística y cristología. El Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa," *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, ed. M. Machetta, C. D'Amico (Buenos Aires 2005) 109–117.

[35] Sul rapporto fra Cusano e la scuola di Chartres, vedasi l'ottimo intervento di K.Takashima, "Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres," *Nicholas of Cusa, A Medieval Thinker for the Moderrn Age*, ed. K. Yamaki (London 2002) 97–105.

[36] Per il testo e un quadro globale dello svolgersi della condanna, vedasi K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo–Predicatore–Mistico* (Brescia 1989) 253–283; M. Vannini, *Meister Eckhart, I sermoni latini* (Roma 1989).

[37] Vedasi K. Flasch, "*Meister Eckhart und due "Deutsche Mystik"—Zur Kritik eine historiographischen Schemas*,"*Die Philosophie 14. und 15. Jahrhundertz*, ed. O. Pluta (Amsterdam 1988) 439–463.

rationes naturales dei filosofi, nella ferma convinzione che teologia e filosofia potessero e dovessero essere insicindibilmente unite, data la reciprocità di *fides et ratio*:[38] per cui Giorgio Penzo ebbe a parlare di una "mistica della ragione" per definire il quadro globale della filosofia del Meister.[39]

Attorno a questo *topos* di matrice eckhartiana, che affonda le sue radici nel pensiero di Giovanni l'Eriugena,[40] Nicola Cusano avrebbe scritto alcune fra le più alte pagine del pensiero occidentale, formalizzando il filosofema della *docta ignorantia*.

Esattamente come Cusano dopo di lui, "Eckhart voleva sviluppare in senso filosofico … quelli che nella Bibbia erano accenni al tema della sapienza,"[41] nota Flasch. "Certo"—prosegue lo studioso—"un programma di questo genere può essere rifiutato. Tommaso d'Aquino non l'avrebbe accettato, perché rendeva oggetto delle argomentazioni filosofiche le dottrine della Trinità e dell'incarnazione, che a suo parere appartenevano al 'soprannaturale.'"[42]

Una distinzione fra teologia e filosofia in senso tomista, tanto nella prospettiva eckhartiana che in quella cusaniana, sarebbe, come insegnato dall'Eriugena, meramente fittizia: in quanto, da un alto, nella reciprocità di *fides* e *ratio*, l'apice della ragione consiste propriamente nel palesare l'impotenza della ragione stessa di fronte al mistero divino; e, parallelamente, in quanto il senso ultimo delle Scritture è di ordine fondamentalmente razionale. Non c'è *auctoritas* senza *ratio*.

Sia Eckhart che Cusano palesano questa loro convinzione commentando il medesimo passo del Vangelo: quel prologo giovanneo che è un momento fondamentale della Cristianità. "Nello spiegare queste parole e quelle che seguono," scrive Eckhart nel suo *Commento* a Giovanni,[43] "è intenzione dell'autore, come in tutti i suoi scritti, esporre attraverso le ragioni naturali dei filosofi ciò che è affermato dalla santa fede cristiana e dalla Scrittura."[44] Nicola Cusano, a sua volta, nel sermone *Verbum caro factus est et et vocatum est nomen eius Iesus*, tenuto a Bressanone il 1° gennaio del 1454, proporrà un finissimo collegamento fra *Verbum-Logos-Ratio*, sulla scorta del progetto indissolubilmente teologico-filosofico di Eckhart.[45]

Questa impostazione "anti-tomista," in cui si coniugano filosofia e teologia in un *unicum* indivisibile, poggia sulla concezione della filiazione divina cui si è accennato. *Fides* e *ratio* possono essere considerate in un fondamentale circolo ermeneutico, nel momento in cui viene posta una fondamentale *théosis* dell'uomo attraverso le sue facoltà sapienziali, ossia la possibilità di una "divinizzazione" della creatura umana.

[38] Su questo tratto del pensiero eckhartiano, vedasi K. Flasch, "Die Intention Meister Eckharts," *Sprache und Begriff*, ed. E. Rottges (Meisenheim am Glan 1974) 292–318.

[39] Mi riferisco, appunto, all'ottimo volume curato da G. Penzo, *Meister Eckhart, Una mistica della ragione* (Milano 1992).

[40] Vedasi W. Beierwaltes, "Eriugena und Cusanus," *Eriugena redivivus*, *Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit* (Heidelberg 1985) 311–343; D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena* (Cambridge 1989) 68–85; D. Carabine, *John Scot Eriugena* (Oxford 2000) 13–92.

[41] Flasch, *Introduzione* (n. 3 sopra) 219.

[42] Ibid.

[43] Sul commento eckhartiano di Giovanni, vedasi K. Flasch, "Meister Eckharts Expositio sancti Evangeli Ioannem," *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter* (Stuttgart 1998) 381–401.

[44] M. Eckhart, "In Ioannem 2," *Latenische Werke* III, 4; ed. M. Vannini, *Commento al Vangelo di Giovanni* (Roma 1992) 46.

[45] N. Cusano, *sermo* CXLI, *Opera Omnia*, XVII, fasc.1 (n. 27 sopra) 93 sgg.

Come ha acutamente notato McGinn, tale concezione cusaniana si discosta sia dalla impostazione tomista che da quella scotista, concernenti l'idea filosofica di "incarnazione," per dare vita a una "ontologia cristologica," che trova proprio in Eckhart la sua fonte principale.[46]

Questo tema, trattato da Cusano in numerosi suoi sermoni e in maniera speciale nell'opuscolo *De filiatione Dei*,[47] consiste in ciò che Eckhart aveva chiamato il "Natale nell'anima umana": ossia la nascita di Cristo nel cuore del singolo uomo, affinché questi rinasca in Dio come suo stesso figlio.[48]

È esattamente questo principio a essere condannato come "eretico" nelle proposizioni X–XIII poste sotto accusa nella bolla *In agro Dominico*:

> X. Noi siamo trasformati totalmente in Dio e mutati in lui; come nel sacramento il pane viene mutato nel corpo di Cristo, così sono cambiato in lui, giacché egli mi rende uno col suo essere, non simile; per il Dio vivente è vero che non c'è più alcuna distinzione qui.
> XI. Tutto quello che Dio Padre ha dato al Figlio suo unigenito nella natura umana, lo ha dato anche a me, senza alcuna eccezione, né dell'unione né della santità: lo ha dato tutto a me come a lui.
> XII. Tutto quello che la Sacra Scrittura dice di Cristo, si verifica totalmente anche in ogni uomo buono e divino.
> XIII. Tutto quello che è proprio della natura divina, è proprio anche dell'uomo giusto e divino: perciò quest'uomo opera tutto quello che Dio opera, e ha creato insieme a Dio il cielo e la terra, e genera il Verbo eterno, e Dio non saprebbe cosa fare senza un tale uomo.

Queste posizioni vengono giudicate eretiche nel marzo del 1329. Circa un secolo dopo, Cusano le avrebbe fatte rivivere, reinterpretandole e difendendole. A questo proposito, è assai interessante notare un'espressione che il Cardinale utilizza nel sermone *Dies Sanctificatus*, tenuto ad Augsburg il giorno di Natale del 1440.

Nell'esporre il senso della simbologia natalizia della triplice nascita divina—in uno schema omeletico ed esegetico che, come ho accennato, ricalca esattamente, nella forma e nella sostanza, la struttura del celebre *sermo* I di Taulero—Cusano afferma che la "terza nascita" divina, oltre a quella "eterna" e quella "temporale," è la nascita di Dio nell'anima dell'uomo (*filiatio Dei*): "ut est doctrina verorum theologorum."[49]

Che la dottrina di questi "veri teologi" (i quali, in quanto tali, devono opporsi a teologi falsi e fallaci), cui Cusano sibilinnamente fa cenno, debba identificarsi in primo luogo con la lezione della scuola di Eckhart, lo si comprende dal senso conferito dal filosofo di Kues alla nascita di Dio nell'anima umana: un senso in base al quale la *théosis* giovannea viene intesa alla stregua di una divinizzazione dell'individuo umano che diviene, per adozione, figlio di Dio, condividendo in un tutto la natura del Padre; "divenendo per grazia ciò che Dio è per natura," secondo un detto di Massimo il Con-

[46] B. McGinn, "Maximum contractum et absolutum: the motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus and his predecessors," *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, ed. T. Izbicki, C. Bellitto (Leiden 2002) 151–175.

[47] N. Cusano, *De filiatione Dei*, *Opuscula* I, *Opera Omnia* IV (Heidelberg 1959).

[48] Per un'ampia analisi di questo tema in Eckhart e Cusano, vedasi ed. M.-A. Vannier, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues* (Paris 2006).

[49] N. Cusano, *sermo* XXII, *Sermones* I, *Opera Omnia* XVI, fasc. 4 (Hamburg 1984) 338.

fessore caro ad Eckhart.[50]

Dunque, quei "veri filosofi," cui Cusano fa cenno nel suo sermone, sono coloro i quali hanno interpretato in tale senso radicale la Scrittura: sono gli "eckhartiani." Essi si oppongono, in quanto "teologi veri," a dei teologi falsi—che perciò dobbiamo supporre Cusano stia implicitamente individuando nella tradizione della Scolastica. I criteri della ortodossia che hanno condotto alla condanna eckhartiana nel marzo del 1329 vengono qui esplicitamente ribaltati. La "vera" teologia è quella condannata; falsi erano i principi-guida che hanno condotto alla condanna. Si tratta di un passaggio epocale, se teniamo presente il ruolo politico-ecclesiastico rivestito da Cusano.

Il vescovo di Bressanone Nikolaus Krebs di Kues, nonché Cardinale in San Pietro in Vincoli, afferma cristallinamente nel suo sermone che la teologia rispondente al vero non è quella riconosciuta ufficialmente un secolo prima, ma bensì quella che fu dichiarata eretica. Potremmo corroborare questa conclusione osservando la potente presenza, nel pensiero cusaniano, degli altri principi teologici condannati nella bolla *In agro Dominico*, quali l'eternità del mondo, l'indeterminazione del principio, l'indifferenza di Dio rispetto alle creature intese come "puro nulla," la concezione di Dio come *infinita Unitas*. Quest'ultimo principio, è prezioso notare, fu particolarmente teorizzato da quel Bertoldo di Moosburg che, come ho detto, succedette a Eckhart nello *Studium* di Colonia, e che Cusano conosce e cita esplicitamente nella sua *Apologia doctae ignorantiae*.

Il concetto di Dio come *infinita Unitas* è il concetto essenziale attorno a cui si muove il formidabile *Commento* del filosofo di Moosburg alla *Theologia Platonica* di Proclo. La scelta stessa di dedicare un commento a Proclo fu storicamente eccezionale. Essa doveva certo motivarsi in base al fatto che Bertoldo considerasse quel filosofo neoplatonico come il più grande pensatore dell'antichità, il più cristiano dei pagani. E ciò, in quanto Proclo aveva teorizzato una metafisica aperta, al di là delle determinazioni dell'essere, alla contemplazione della *infinita Unitas*. Comprendiamo la profonda linea di continuità, in questo senso, fra Eckhart e Bertoldo, il quale, in apparenza, come nota Alain de Libera, "non ha nulla di eckhartiano."[51]

Se Bertoldo sceglie di svolgere il proprio *Commento* nei confronti di Proclo, e non di Aristotele (come avrebbe previsto la tradizione universitaria del suo tempo e la cultura dominante della Cristianità), è perché a suo avviso la metafisica aristotelica si arresta a un piano inferiore del reale—non considerando l'Uno.[52] In questo senso, Bertoldo trascende radicalmente, sulla scorta di Eckhart, l'orizzonte aristotelico-tomista dal quale lo stesso Eckhart prende le mosse in maniera eversiva.

Non a caso, sarà proprio questo il fulcro della critica cusaniana ad Aristotele, o meglio: a coloro i quali il Cusano chiama la "setta degli aristotelici," nel passo dell'*Apologia doctae ignorantiae* nel quale, significativamente, egli sta riallacciandosi esplicitamente a Bertoldo. Cusano, possiamo affermare con legittimità, intende porsi

[50] Massimo il Confessore, *Ambigua* 122,1208a–b. Su questo tema eckhartiano, vedasi H. Pasqua, *Maître Eckhart, Le Procès de l'Un* (Paris 2006), specialmente il capitolo VIII, "Devenir par grâce ce que le fils est par nature," 303–357.

[51] A. De Libera, *Eckahrt, Suso, Taulero* (n. 11 sopra) 48.

[52] Cfr., su questo tema, B.de Mottoni Faes, "Il Commento di Bertoldo di Moosburg alla Elementatio theologica di Proclo," *Studi Medeiovali* **volume number?** (1971) 417–461.

nel solco del filosofo di Moosburg. Anzitutto per ciò che concerne l'essenziale concetto teologico (eckhartiano) di *infinita Unitas*, come appena mostrato. E inoltre in quanto Bertoldo, commentando Proclo, ebbe a parlare della capacità contemplativa, quale forza intellettuale capace di accogliere l'Uno nell'anima dell'uomo: ciò che Eckhart avrebbe chiamato "Natale dell'anima" e Cusano *filiatio Dei*.

Vediamo quali siano le radici culturali e filosofiche dello spostamento, nel pensiero di Cusano, da Tommaso a Eckhart: la sostituzione della *auctoritas* di Aristotele con quella di Proclo.[53] Si mostra dunque a questo punto con chiarezza il paradosso da cui abbiamo preso le mosse: la medesima posizione teologico-filosofica che ha condotto, nel 1329, alla condanna per eresia di Meister Eckhart, fu ripresa dal principe della Chiesa quattrocentesca Nicola Cusano. Come abbiamo visto, Cusano fa sua la lezione di Eckhart proprio nei tratti in cui questa venne condannata dalla bolla *In agro Dominico*. La "semenza del diavolo" crebbe e fiorì nel giardino del Vaticano.

Esclusa l'ipotesi che il pensiero cusaniano si discosti da quello eckhartiano nella sostanza teologico-filosofica che condusse alla sua condanna, dobbiamo necessariamente supporre due fattori: 1) che furono le situazioni storico-politiche contingenti a decretare, a cento anni di distanza, i diversi destini dei pensieri di Eckhart e di Cusano nei confronti dei criteri della ortodossia; 2) che tali criteri, nel lasso di tempo che separa il Meister dal Cardinale, per motivi storici e teologici, erano mutati.

Possiamo tentare di chiarificare questa duplice affermazione, concludendo il presente scritto, attraverso uno sguardo sull'opera nella quale Cusano dovette porre espressamente a tema proprio tale problematica: l'*Apologia doctae ignorantiae*. Nel contesto della presente analisi, l'*Apologia* cusaniana risulta particolarmente interessante, in quanto essa è non altro che la risposta filosofico-teologica all'attacco mosso contro Cusano da un filosofo scolastico quale Johannes Wenck di Herrenberg.[54] Cusano si trova qui a confrontarsi "faccia-a-faccia" con quei criteri della cultura teologica dominante che, secondo quanto proposto, sarebbero la cartina di tornasole in base alla quale intendere la condanna di Eckhart nel 1329. Profondamente significativo è il fatto che Cusano, così come ha accuratamente mostrato Ducklow, dispieghi il suo discorso speculativo nella *Apologia*, con continui riferimenti all'opera eckhartiana; osservando il *codex cusanus 21*, il legame diretto tra le note di Cusano a Eckhart e lo sviluppo del suo discorso in quest'opera risultano evidenti.[55] È come se, nel discorso del pensatore di Kues, Meister Eckhart fosse inteso quale decisiva alternativa filosofico-culturale alla impostazione tomista del Cristianesimo.

Nella *Apologia doctae ignorantiae*, due culture fondamentali della filosofia e della teologia medievali—dal cui rapporto polemico, possiamo ben dire, presero forma i criteri della ortodossia cattolica—sono esplicitamente a confronto, proprio nello scritto in cui Cusano tenta di riportare la *veritas* nella direzione della cultura che, rispetto all'altra, fu emarginata e condannata.

[53] Per uno sguardo su questa questione, vedasi lo studio di C. Riccati, "La presenza di Proclo tra Neoplatonismo Arabizzante e Tradizione Dionisiana," *Concordia discors: studi su Niccolo Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello,*ed. G. Piaia (Padova 1993) 23–38.

[54] Sul tema, vedasi J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck* (Minneapolis 1981).

[55] Sul tema, vedasi D. F. Ducklow, "Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart Codex Cusanus 21," *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honour of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, ed. G. Christianson, T. Izbicki (Leiden 1991) 57–69.

È importante notare, a questo proposito, il valore prezioso che per noi assumono i *Sermones* cusaniani (che non a caso ho scelto sinora di citare maggiormente rispetto all'opera più strettamente speculativa). Nei *Sermones*, infatti, non di rado Cusano si riallaccia esplicitamente a molte fonti che rimangono implicite altrove, fonti di matrice eckhartiana.[56] Fu proprio lo strumento del *sermo*, vorrei osservare, che costituì lo strumento privilegiato per le riflessioni più "ardite" di Meister Eckhart e di quella tradizione definita sovente, vagamente e impropriamente, "mistica."[57]

Inoltre, è proprio indagando i *Sermoni* che notiamo la profonda unità del pensiero cusaniano, non scisso tra speculazione e predicazione, tra catechismo e riflessione, ma rispondente (eckhartianamente) a un progetto indissolubilmente teologico-filosofico. Infine, analizzando i *Sermones* cusaniani possiamo comprendere, preziosamente, un radicale mutamento di prospettiva teologica avvenuto nella vita del Cardinale. Le prime prediche di Cusano che possediamo si datano nel 1430, ossia nove anni prima della intuizione che condurrà Nicola a comporre il suo primo e celeberrimo capolavoro, il *De docta ignorantia* (1440).

Parallelamente all'inizio della sua attività speculativa, in questo anno registriamo nei sermoni cusaniani una reale "torsione culturale": dopo l'intuizione della dotta ignoranza, il suo riferimento essenziale, nelle prediche tenute di fronte all'uditorio dei fedeli, non è più Tommaso—ma bensì Eckhart. La sua improvvisa "intuizione" filosofica ha dunque condotto il Cardinale di Kues a quelle posizioni che erano state, un tempo, condannate dalla ortodossia.

Quando, nel 1449, egli si trova a difendersi dalle accuse mossegli dal filosofo scolastico Johannes Wenck, egli deve, in un certo qual senso, rendere ragione di quella sua torsione culturale: del suo distacco dai criteri ufficiali della ortodossia, per abbracciare i pensieri condannati—e mai ufficialmente riabilitati—che un Pontefice aveva addirittura definito "semenza del demonio."

APOLOGIA DELLA DOTTA IGNORANZA COME DIFESA DELL'ECKHARTISMO

Secondo il punto di vista ora esposto, l'*Apologia doctae ignorantiae* di Nicola Cusano non è soltanto lo scritto polemico in cui il pensatore di Kues condensa e difende le tesi essenziali del suo più celebre capolavoro: è anche un prezioso punto di scontro e di confronto, nel cuore del Quattrocento europeo, fra due distinte tradizioni teologico-filosofiche, dal cui rapporto possiamo comprendere il delinearsi dei connotati di non pochi criteri della ortodossia cattolica. Vediamo contrapporsi, da un lato, il profilo della tradizione tomista, portata lucidamente avanti da Johannes Wenck; e, dall'altro, il profilo della tradizione incarnata invece da Cusano: la tradizione eckhartiana.

Lo scritto di Wenck, dunque, è assai prezioso, in quanto testimonia la "reazione teologica" di uno sguardo scolastico sull'opera di Nicola Cusano. Secondo tale impostazione, le idee espresse dall'uomo di Kues sono inaccettabili. Vi sono certo anche motivi politici e personalistici nello scontro fra Wenck e il Cardinale: rimasto fedele ai

[56] Vedasi, sulla questione, G. Steer, "Die Predigten des Nikolaus von Kues im Vergleich mit dem Predigtwerkvon Meister Eckhart," *Mitteilungen und Forschungen des Cusanus-Gesellschaft* 30 (2005) 145–169.

[57] Vedasi, su questo punto, A. M. Haas, *Sermo mysticus: Studien zu Teologie und Sprache der deutschen Mystik* (Freiburg 1979).

conciliari di Basilea, Wenck non può non aver ritenuto i privilegi e le nomine ottenuti da Cusano come lo spregevole frutto del suo "voltafaccia" a favore della causa papale. È ciò che insinua lo stesso Cusano come reale motore delle accuse che gli vengono mosse. In ogni caso, la portata dello scritto travalica tale contingenza, e si pone come un preziosissimo momento di incontro fra due delle maggiori tradizioni teologico-filosofiche del Medioevo.

Lo scritto di Johannes Wenck non è dunque, come vollero alcuni commentatori, una ingenua e pretestuosa accusa all'autore del *De docta ignorantia*; né, come affermò con acredine lo stesso Cusano, si tratta dell'opera di "uno che non capisce nulla di teologia." Quello di Wenck, esimio filosofo di Heidelberg, alla cui Università fu più volte rettore, è al contrario uno scritto colto e acuto, nel quale egli ha il merito di individuare la fonte principale del pensiero di Cusano, facendo leva su tale richiamo per estendere al Cardinale un'accusa in odore di eresia: il legame fondante con Meister Eckhart. Autore che—non casualmente, come vedremo—Cusano, prima della *Apologia*, non aveva mai esplicitamente richiamato, ma che Wenck riconosce chiaramente come il principale ispiratore del *De docta ignorantia*.

Ciò che qui mi preme portare a termine non è una disamina analitica della appassionante disputa fra Cusano e Wenck, quanto piuttosto sottolineare l'affinità di ispirazione e di impostazione filosofico-teologica che intercorre fra il *De ignota litteratura* e la bolla *In agro Dominico*. La teologia eversiva che Wenck denunciava in Cusano possiede le medesime caratteristiche di quelle che la commissione di Giovanni XXII aveva condannato in Eckhart. In entrambi i casi, è uno sguardo tomista quello che muove la critica: sia nel caso della bolla papale, che nel caso di Wenck. Ecco perché troviamo sostanzialmente le medesime posizioni sia nell'uno che nell'altro scritto.

La critica di Wenck a Cusano—proprio come la condanna di Eckhart da parte di Giovanni XXII che abbiamo osservato—si snoda attorno a due punti fondamentali, che costituiscono la struttura portante del testo. Esso è composto inoltre da una introduzione generale e da dieci *conclusiones*, seguita ognuna da un numero vario di corollari.

La prima accusa di Johannes Wenck concerne il concetto stesso di *docta ignorantia*: esso, distruggendo il principio di non-contraddizione, pretenderebbe a suo avviso di condurre l'uomo, al di là delle sue facoltà, a una conoscenza diretta di Dio, una reale *visio facialis Patris*; eliminando, con ciò, ogni possibilità del sapere positivo attraverso le distinzioni di genere.

La seconda accusa ha per oggetto ciò che chiameremmo un "panteismo" del Cusano: ossia l'idea di Dio come *infinita Unitas*, in cui creatore e creature, in ultima analisi, non sono distinti, ma uniti *per essentiam*.

Vediamo chiaramente come la sostanza delle accuse di Wenck a Cusano sia la medesima della condanna della bolla papale contro Eckhart. Quella bolla, infatti, possedeva il suo *background* teologico nella medesima filosofia della quale Wenck si fa interprete contro Cusano.

Il tema della *filiatio Dei*, e il tema di Dio come principio infinito indeterminato, che la bolla *In agro Dominico* aveva individuato in Eckhart, sono scorti da Wenck chiaramente nel *De docta ignorantia* cusaniano. Di qui, appunto, muove l'accusa del filosofo di Heidelberg: Cusano—al pari di Eckhart e dei Begardi—si è discostato dalla

ortodossia. Non era una questione da poco. Per una simile accusa, appena centoventi anni prima, il Meister era stato costretto, prima di morire, a ritrattare le sue tesi, decretate eretiche.

La risposta che Cusano fornisce alla accusa Wenck costituisce una vera e propria rivalutazione del pensiero eckhartiano; un pensiero fino a quel momento emarginato nella cultura ufficiale della Cristianità, rispetto ai principi della filosofia aristotelico-tomista, la quale tuttavia, nell'ambiente del Rinascimento europeo, viene mostrando con chiarezza i segni di una reale sclerotizzazione.

Cusano comprende perfettamente lo scontro di culture, fra le due facce della teologia della Cristianità medievale, che si pone fondamentalmente sullo sfondo della sua disputa con Wenck. Infatti, l'*Apologia doctae ignorantiae*, composta nella forma di un dialogo fra Cusano e un discepolo, narrato da costui a un condiscepolo, si apre con il racconto di quest'ultimo, il quale afferma come il loro comune maestro—di recente nominato Cardinale (vedremo l'importanza di questa precisazione)—abbia indotto lui e molti altri a concentrarsi sul principio della *coincidentia oppositorum*, abbandonando "l'inveterata consuetudine a sudare su Aristotele."[58]

Questa espressione di Cusano fotografa la situazione filosofico-culturale di un'epoca: un'epoca che da una cultura aristotelica, secondo Cusano ormai esausta, intende guardare altrove, come prima era accaduto solo clandestinamente.

Tutta la "difesa" di Cusano, non a caso, viene svolta come un "recupero" della tradizione di Eckhart, contro quella che il Cardinale definisce dispregiativamente "la setta degli aristotelici." Essi sono senz'altro gli Scolastici, contrapposti a quei "veri teologi," cui Cusano, come abbiamo visto, fa cenno nel suo sermone XXII.

Accomunando significativamente il suo pensiero e quello di Eckhart, Cusano afferma che "Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam."[59] È dunque il prevalere della "setta degli aristotelici" che conduce a ritenere l'idea della coincidenza degli opposti una eresia. Essa è invece l'inizio, secondo Cusano, di quella "teologia mistica" in base alla quale—il principio essendo l'infinito ineffabile—la ragione umana deve naufragare in una dotta ignoranza; in base alla quale l'uomo, come insegnato da Eckhart, diviene per adozione figlio di Dio.

Alla seconda delle accuse di Wenck, quella riguardante il "panteismo" cusaniano, il Cardinale replica che fra Dio e mondo si dà una comunanza essenziale, in quanto Dio è "la forma di ogni forma." Attraverso l'uso dei concetti chartriani di *explicatio* e *complicatio*, che Cusano fa peculiarmente propri, egli espone l'impianto metafisico già espresso nel *De docta ignorantia*.[60]

Non si dà nessuna identificazione immanentista ("panteista"), nel pensiero di Cusano: l'assoluta trascendenza di Dio è salvaguardata, in quanto fra il principio e gli enti contratti vi è una infinita differenza di ordine modale. Quanto è esplicato nel mondo, si dà in Dio nel modo della complicazione. È in questo senso che va intesa l'equivalenza posta da Cusano, ancora sulla scorta di Eckhart, fra Dio e essere. Risulta centrale, in questo senso, il concetto cusaniano di Dio come "luogo infinito" di ogni

[58] Cusano, *Apologia doctae ignorantiae* (n. 30 sopra) §1.
[59] Ibid. §10
[60] Cfr. *De docta ignorantia* II, 2, §§102–103, *Opera Omnia* I (Heidelberg 1932).

ente, preso in esame da Cusano in modo particolare in una delle sue migliori prediche, *Ubi est qui natus est Rex Iudaerom*, la cui dipendenza da Eckhart, in modo particolare l'Eckhart latino (e non, come potrebbe pensarsi, quello tedesco) è stata sottolineata da Miller in un suo studio.[61]

Questa predica di Cusano corre parallelamente al *Commento* di Eckhart a Giovanni e tiene presente, senza alcun dubbio, anche l'*Omelia* dedicata al medesimo *locus* scritturale da Giovanni Scoto l'Eriugena. Sia Cusano che Eckhart, come ha avuto modi di rilevare Elizabeth Brient, condividono l'idea di Dio come "luogo" assoluto di ogni ente;[62] e l'idea, complementare alla prima, secondo la quale Dio è il luogo dell'anima, *in interiore*. A ben vedere, questo è un *topos* che risale, in maniera evidente, alla speculazione di di Giovanni l'Irlandese. "Dio è inteso dall'Eriugena," come spiega Beierwaltes, come il luogo di ogni luogo che attrae e acquieta e che, come centro visibile in prospettiva, dà inizio al movimento di ritorno dell'intera realtà verso lui stesso."[63] E' esattamente in questa direzione che Cusano, proprio come Eckhart prima di lui, svolge la tematica, in questa predica, di Dio come "luogo assoluto degli enti."[64]

Come spesso accade nei testi cusaniani, la problematica in oggetto era stata originariamente sollevata da Agostino, il quale ebbe ad affermare che "locus enim in spatio est quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur: nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur in ipso sunt, et locus non est."[65] Per Cusano, che certo ha presente questo motivo agostiniano, intendendolo, come Eckhart, in una chiave di lettura eriugeniana, "Deus non inconvenienter potest dici locus, non modo, quo intelligitur vis vocabuli, sed supra modum conceptus nostri infirmi."[66] Dunque, Dio è "luogo" in un senso "superconcettuale." L'intera predica *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum* si svolge nella chiarificazione di questa idea, ponendosi, di fatto, come un tentativo di chiarificazione del concetto di "infinito in atto."[67] È questo medesimo concetto che Cusano utilizza, quale chiave di volta, per la sua difesa, nell'*Apologia doctae ignorantiae*, dall'accusa di "panteismo," rivoltagli da Johannes Wenck.

Sono vaste le argomentazioni che il Cardinale, nella *Apologia*, adduce a sua difesa su questo tema. Una difesa che è al contempo una rivalutazione di una intera tradizione: le argomentazioni cusaniane su questo punto significano al contempo una *apologia* di Eckhart contro i principi della "setta" aristotelico-tomista, una difesa di quei medesimi principi che avevano condotto alla condanna del Meister nel 1329. Il Cardinal Cusano, centoventi anni dopo, intende contestare filosoficamente quella condanna, rivalutando la tradizione teologica della Cristianità che si era rifatta ad Eckhart.

Su questo punto, egli fornisce indicazioni precise, nel suo scritto. Cusano è

[61] C. L. Miller, "Meister Eckhart in Nicholas of Cusa's 1456 sermon: *Ubi est qui natus est rex Iudeorum?*" *Nicholas of Cusa and His Age* (n. 46 sopra) 105–125.

[62] E. Brient, "Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the 'Where' of God," *Nicholas of Cusa and his Age* (n. 46 sopra) 127–150.

[63] Beierwaltes, "Eriugena und Cusano" (n. 40 sopra) 297.

[64] Brient, "Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the 'Where' of God((n. 62 sopra) 133–135.

[65] Agostino, *De diverisis questionibus* LXXXIII, q. 20 *De loco dei* (Paris 1857) 40, 15–16.

[66] Cusano, *sermo CCXVI* (**n. ?? sopra)** 83.

[67] Cfr., per un orientamento generale sulla questione, E. Maor, *Storia culturale del concetto di infinito* (Torino 1993); G. Semeraro, *L'infinito. Un equivoco millenario* (Milano 2003); P. Zellini, *Breve storia dell'infinito* (Torino 1993).

d'accordo con Wenck, riguardo la condanna dei Begardi e delle Beghine: i quali, a suo avviso, avevano frainteso il verace messaggio di Meister Eckhart (cosa che sostenevano già sia Taulero che Suso, tacciando costoro di "pseudo-eckhartismo"). Cusano intende invece "salvare" dalle accuse di Wenck, non solo il suo pensiero, ma altresì quello, condannato, di Eckhart, quello della scuola di Chartres, quello di Bertoldo di Moosburg.

Proprio quel Bertoldo di Moosburg che aveva, non a caso, sostituito Aristotele con Proclo.[68] Infatti, come nota Flasch, "la contrapposizione fra Wenck e Cusano rappresenta anche una battaglia intorno alle autorità filosofiche. Dalla fine del XII secolo, Aristotele era *il* filosofo. Cusano ne aveva parlato nel *De docta ignorantia* con diplomatica cautela. Ma nel complesso egli si era emancipato da Aristotele; e Wenck se ne era accorto."[69]

"Quest'uomo non si cura affatto di Aristotele," aveva detto Wenck di Cusano con un'espressione assai significativa: come se il solo distacco dall'impianto aristotelico della Scolastica significasse, ai suoi occhi—non dissimilmente che agli occhi che redassero la bolla *In agro dominico*—un errore teologico "in odore di eresia."

In realtà, Wenck aveva visto bene, individuando le fonti di Cusano nella condannata tradizione eckhartiana. Dal suo punto di vista, la proposta teologico-filosofica di Cusano distruggeva la dottrina delle categorie e la distinzione tra sostanza e accidenti, per una filosofia della unità ontologica assoluta. In effetti, tale era il tiro del pensiero cusaniano, che guardava non a caso alla rivalutazione della *infinita Unitas* esposta da Bertoldo di Moosburg, commentando una autorità significativamente alternativa ad Aristotele come Proclo.

Così, nella *Apologia doctae ignorantiae* di Nicola Cusano, vediamo chiaramente i riflessi del tramonto della tradizione scolastica, mentre la cultura europea è prossima a realizzare uno straordinario ritorno alla parola platonica. Ritorno che, oltre al suo assoluto protagonista, ossia Marsilio Ficino, vedrà svolgere un ruolo rilevante e originale anche al Cardinale tedesco Nicola Cusano.

Tale ritorno, nel caso di Cusano, significa al contempo una rivalutazione dei principi filosofici di matrice eckhartiana, condannati da una ortodossia i cui parametri teologici sono culturalmente terremotati dal Cardinale. Il Neo-platonismo di Cusano non è che un ritorno all'eckhartismo, rivalutando il *background* procliano contro l'impostazione aristotelico-tomista.

Cusano dichiara apertamente nella *Apologia*—notizia che viene adombrata anche nei suoi libelli, e chiaramente espressa nei sermoni successivi al 1439—di quale tradizione filosofico-teologica egli intenda farsi interprete: quella tradzione "mistica"—o per meglio dire "eckhartiana" in senso proprio—che uno sguardo tomista, come quello della commissione inquisitoria di Giovanni XXII, o quello di Johannes Wenck di Herrenberg, non poteva che condannare, scorgendovi una insopportabile cifra eterodossa. Come ha scritto Flasch, "alla radice del concetto di sapere" che Wenck voleva salvaguardare, difendendo il principio aristotelico di non-contraddizione contro la cu-

[68] Per l'importanza in Cusano di questa operazione culturale di Bertoldo, vedasi K. Flasch, *Introduzione* a ed. L. Sturlese *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii* (Hamburg 1984) 25 sgg.

[69] K. Flasch, "Sapere o sapere di non sapere. Johannes Wenck contro Nicola Cusano," *Introduzione* (n. 68 sopra) 234.

saniana *coincidentia oppositorum*, "si trovava l'orrore per l'infinito (*horror infiniti*) che Cusano non condivideva più."[70]

Osservando il mare, di ritorno da Costantinopoli nel 1439, Cusano comprese improvvisamente che proprio quell'infinito, di cui Eckhart aveva pericolosamente parlato, era il carattere più verace del divino; di fronte a esso, come l'occhio di fronte alle infinitudine delle onde, il principio raziocinante di non contraddizione non può che naufragare in un "sapere di non sapere," in una *docta ignorantia*. Non a caso, il principio inteso come indeterminato non ha diritto di cittadinanza nel sistema tomista.

Ciò che molti critici hanno voluto leggere, interpretando Cusano, come il "cominciamento" del pensiero moderno,[71] era, in questo senso, non altro che un *revival* eckhartiano: il recupero di una tradizione clandestina sopita, che concepiva Dio come radicalmente infinito. A questo punto, la presente trattazione risospinge verso di noi, ineludibile, la domanda da cui abbiamo preso le mosse: come potè tale tradizione essere incarnata da uno dei più brillanti e autorevoli esponenti della Chiesa del suo tempo? Una possibile risposta va data a mio avviso su tre piani, che costituiscono la conclusione del presente intervento.

UN ACCORDO INAUDITO TRA FIDES ET RATIO

Vi sono tre ordini di ragioni, a mio avviso, in base ai quali Nicola Cusano potè liberamente farsi interprete, in seno alla Chiesa di Roma, di pensieri eversivi e condannati, dalle derive eterodosse. Anzitutto, dobbiamo rilevare la sua posizione teologico-politica: Cusano ricoprì sempre, da quando sposò la causa papale, prestigiose cariche ecclesiastiche, divenendo infine Vescovo di Bressanone e Cardinale in San Pietro in Vincoli.[72] Questa sua statura conferiva alla sua figura al contempo uno schermo contro le critiche e una garanzia indubitabile di ortodossia.

Non è un caso che il nome di Eckhart non venga mai citato nel *De docta ignorantia*, opera nella quale, tuttavia, il Meister è fondamentalmente presente, come Wenck ebbe la grande intelligenza di notare. Non è un caso che per fare questo nome Cusano attenda il 1449, anno in cui egli replica al *De ignota litteratura* con l'*Apologia doctae ignorantiae*. Dobbiamo ricordare che lo scritto polemico del filosofo di Heidelberg era stato composto e divulgato sette anni prima. Perché Cusano attende un così lungo tempo per la sua risposta? Possiamo credere che egli prendesse in mano la penna per rispondere a Wenck, solo nel momento in cui la sua nomina a Cardinale gli garantisse una relativa "intoccabilità."

A conferma di ciò, possiamo notare come l'*Apologia* si apra proprio con la notizia della sua recente investitura (avvenuta infatti il 20 dicembre 1448, poco prima di intraprendere la stesura dell'opera): quasi a fornire un preliminare e inattaccabile *impri-*

[70] Ibid. 233.

[71] Basti citare, per questa linea storiografica, i celeberrimi ed essenziali contributi di E. Cassirer, *Individuum un Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig 1927); *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit* I (Berlin 1906). Vedasi anche lo studio di K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit* (Franfurt a.M. 1957).

[72] Cfr. su questo tema, K. Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit* (Stuttgart 2004). Per una biografia completa del Cusano, cfr. Meuthen, *Skizze* (n. 24 sopra); e M. Groten, "Nikolaus von Kues, Vom Studenten zum Kardinal–Lebensweg und Lebenswelt eines spätmittelalterlichen Intellektuellen," *Nicholas of Cusa, a Medieval Thinker* (n. 35 sopra) 112–125.

matur della più alta *auctoritas* romana a tutto quanto egli dirà. Dall'alto della sua carica, Cusano può allora richiamarsi esplicitamente ad Eckhart, e contestare indirettamente la condanna della sua tradizione. Mai, salvo che nei sermoni (*verba volant*[73]), il nome del Meister o dei suoi seguaci aveva fatto capolino fra le pagine del Cusano, prima della sua nomina cardinalizia.

Quindi: un primo motivo per cui il pensatore di Kues non fu mai neanche lontanamente in "odore di eresia," per le autorità cattoliche, può essere individuato nelle altissime cariche che egli stesso ricoprì. Fu Cusano, al contrario, a istruire non di rado alcuni processi per eresia (si pensi al caso di Sigismondo Malatesta). All'ombra del suo cappello cardinalizio, le sue ardite teorie non potevano apparire nel loro effettivo fulgore eversivo.

Il secondo ordine di ragioni cui intendo riferirmi è intrinseco alla stessa filosofia cusaniana, alla sua sublime complessità, al fatto che essa (come sappiamo) ebbe una diffusione assai limitata nell'ambiente, specie italiano, dei suoi anni.[74] La reale cifra eterodossa del suo pensiero, cioè, fu *complicata* tra le maglie della sua scrittura filosofica, a tale punto da essere scorta molto parzialmente dai suoi contemporanei.

La filosofia cusaniana, stupendamente "ostica" e "inattuale," ebbe nel suo tempo una diffusione assai limitata, come può dimostrarci un ritratto di Vespasiano da Bisticci concernente il Cardinale Cusano: "egli fu di nazione tedesco, degnissimo uomo, grandissimo filosofo e teologo, e grande platonista. Fu di santissima vita, e tutto dato alle lettere; dotto in greco. Peragrò tutta la Francia e la Magna, e congregò grandissimo numero di libri in ogni facultà. Compose infinite opere in teologia, di grande autorità. Fu acutissimo disputatore; procedeva nei suoi trattati per via di argomenti sottilissimi. Furono, l'opere sue, di grandissima riputazione. La pompa né la robba non stimò molto. Fu poverissimo cardinale, e non si curò di avere. Fu di buonissimo esemplo in tutte le opere sua."[75]

Come ebbe a notare Garin, queste parole del Bisticci tradiscono assai significativamente l'immagine che un contemporaneo di Cusano poteva avere del Cardinale. In esse, non balena il minimo accenno alla sostanza innegabilmente eterodossa della sua opera—come se essa, nella sua essenza, rimanesse una sorta di scrigno sigillato per la stragrande maggioranza dei suoi contemporanei.

Sebbene questi contemporanei rispondessero ai nomi di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola,[76] il messaggio filosofico di Cusano rimase fondamentalmente

[73] I testi dei sermoni cusaniani che possediamo, in latino, sono appunti programmatici per rispettive prediche che egli tenne nel tedesco della Mosella del suo tempo. Essi rimasero privati fino alla morte del Cardinale, che si curò di raccoglierli e correggerli in una sorta di "redazione definitiva." Cusano, prima di morire, raccolse le sue prediche in due grossi codici; da questi, Lefèvre d'Etalpes avrebbe ricavato quelle che, nell'edizione parigina del 1514, sono le *Excitationes*. Già nel 1488 il segretario di Cusano Peter Wymar von Erkelenz si era dato briga di raccogliere i *Sermones* per una stampa complessiva: con ogni probabilità non per una sua iniziativa personale, ma facendo seguito a una volontà del Cardinale.

[74] Sul tema, cfr. K. Flasch, "Nicola Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento," *Le filosofie del Rinascimento*, ed. C. Vasoli (Milano 2002) 175–192; E. Garin,, "Cusano e i platonici italiani del Quattrocento," *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960* (Firenze 1962) 75–100.

[75] Ibid.

[76] Per il rapporto fra il Cusano e questi suoi illustri contemporanei, cfr. K. Flasch, "Nicolaus von Kues und Pico della Mirandola, *Miteilungen und Forschungen des Cusanus Geselschaft* 14 (Mainz 1980) **page nos.?**; Tamara Albertini, *Marsilio Ficino. Das Problem des Vermittlung von Denken und Welt in einer*

absconditus nella cultura del suo tempo, all'interno della quale ebbe limitatissima risonanza. La parola filosofica di Cusano sarebbe stata fecondamente e variamente ripresa solo dopo la morte del Cardinale, per essere riconosciuta nella sua importanza a distanza di secoli.[77]

La cifra eterodossa del sistema cusaniano, dunque, fu "diffratta" nella limitata e peculiare ricezione che la cultura europea del Quattrocento ebbe del suo pensiero filosofico-teologico. Si evidenzia qui una differenza non sottovalutabile tra la parola di Meister Eckhart e Nicola Cusano, anzitutto per quanto riguarda una analisi comparativa della loro produzione omeletica. Sebbene, come abbiamo accennato, i *Sermones* cusaniani ricalcassero con raffinatezza speculativa e letteraria molti dei *topoi* della predicazione eckhartiana, essi non ebbero mai quella risonanza "popolare" (e dunque religiosamente eversiva) che fu propria delle omelie di Meister Eckhart. La già citata bolla *In agro dominico*, che sancisce la condanna del Meister di Colonia, fa cenno proprio alla capacità di Eckhart di parlare, con il tedesco del suo tempo, ai semplici e agli illetterati di temi esegetici e metafisici (questione che risulterà centrale anche in Lutero). I *Sermoni* di Nicola Cusano, vuoi per la diversità dei due autori, vuoi per il differente, meno "immediato" stile dei suoi scritti e della sua predicazione, non dovette avere un simile impatto "popolare," tale da mettere in allarme le *auctoritates* preposte alla salvaguardia della *vera fides*: il che può essere inteso come un ulteriore motivo per comprendere come la condanna di Eckhart non sia occorsa nel suo seguace quattrocentesco.

Infine, quale terzo punto, possiamo osservare come, durante il periodo di vita di Nicola Cusano, i criteri della ortodossia ecclesiastica fossero sostanzialmente mutati, rispetto agli anni di Eckhart. Il clima della cultura teologica e di quella europea in generale subiscono in questo momento visibili svolte. Non è un caso il fatto che ascenda, al soglio pontificio, un umanista quale Eneo Silvio Piccolomini: non solo uno dei più illustri e colti letterati della "cultura nuova" del suo tempo, ma altresì amico intimo del pensatore e teologo tedesco Nikolaus Krebs, che proprio Enea Silvio avrebbe ribattezzato "Nicolaus Cusanus."[78]

L'attività inquisitoria ecclesiastica, nel suo apparato ideologico-teologico, non può non risentire di questo processo.[79] Emblema di ciò può essere la profonda differenza che intercorre fra i due pontefici Giovanni XXII e Pio II, quasi simboli di differenti epoche culturali nella storia dell'Europa. In questo senso, la filosofia di Nicola Cusano potrebbe essere intesa come un momento di speciale importanza, per comprendere la modificazione storica dei criteri del concetto di "eresia" nell'Occidente cristiano, che dopo l'esecuzione di Jan Hus (1415) e "l'affaire" Giovanna d'Arco (1430–1431), vive

Metaphysic der Einfachkeit (München 1991) 251–271. Assai utile e interessante lo studio di Pauline Moffitts-Watts, *Nicolaus Cusanus–A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden 1982), con la relativa bibliografia

[77] Sulla diffusione postuma del Cusano, vedasi l'ottimo studio di S. Meiser-Oser, *Die Präsenz des Vergessen. Zur Rezeption des Nicolaus Cusanus vom 15. bis 18. Jahrhundert* (Münster 1989).

[78] Vedasi Meuthen, *Skizze* (n. 24 sopra) 5. Sul rapporto tra Cusano e Piccolomini, vedi W. Baum, "Nikolaus von Kues und Enea Silvia Piccolomini–eine Humanistenfreundschaft?" *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien* (Berlin 2002) 315–338; e N. Fritz, "Enea Silvio Piccolomini und Nicolaus Cusanus," *Cusanus Jahrbuch* 1 (2009) 3–26.

[79] Per un quadro della questione, cfr. J.-P. Dedieu, *L'Inquisition* (Paris 1987).

senza dubbio un momento assai particolare. È in questo preciso momento che si produce la filosofia di Nicola Cusano.

Quando questa filosofia, più tardi, sarebbe stata ripresa da Giordano Bruno—e condotta su lidi immanentisti e panteisti, distanti dall'originario pensiero cusaniano assai di più di quanto solitamente non si affermi—quei criteri della ortodossia, che trovavano nell'umanista Papa Piccolomini un momento apicale della loro evoluzione storica, erano di nuovo radicalmente mutati.

La Chiesa Cattolica Romana, infatti, si trovava già da decenni a fronteggiare la più potente e irriducibile scossa mai verificatasi nei confronti dell'unità della fede ortodossa. Una scossa che proveniva dalla dirompente lezione di Lutero—la quale non casualmente riprendeva e amplificava evidenti motivi eckhartiani, esplicitamente presenti in Taulero.[80]

La continuità fra Cusano e Martin Lutero, espressa dal dipinto di Kymeus da cui abbiamo preso le mosse per la presente analisi, rivela dunque come il pensiero cusaniano possedesse una reale portata eterodossa rispetto ai criteri della ortodossia ufficiale; e solo in un periodo culturalmente eccezionale, come quello che si svolse nella seconda metà del Quattrocento europeo, quando fu Papa un campione della cultura umanistica come Piccolomini, tale pensiero poté essere espresso quale essenza della *doctrina* ufficiale della Chiesa.

L'*adversarium doctae ignorantiae* Johannes Wenck seppe cogliere con lucidità questa contraddizione; essa è ancor più visibile, osservando come in due dei tre cespiti principali nei quali si esplicò nel Cinquecento la tradizione complicata nella parola filosofica di Nicola Cusano[81]—Bruno e Lutero—si ebbe un contrasto drammatico rispetto ai criteri culturali e identitari della Chiesa Cattolica.

Abbiamo dunque compreso la reale portata eterodossa del pensiero cusaniano, la sua cifra teologico-filosofica e il suo ruolo storico. Ciò che qui si è tentato di mostrare è come potè la "semenza del demonio" germogliare proprio nel giardino del Vaticano. La grande capacità diplomatica di Cusano; la ricezione assai parziale della cifra del suo pensiero nel suo tempo; l'eccezionale momento storico-culturale vissuto dalla Chiesa in quel particolare passaggio storico ci hanno fornito una credibile risposta.

A ben vedere, i connotati dell'accordo tra fede e ragione, che nella filosofia cusaniana vengono radicalmente trasfigurati rispetto all'orizzonte tomista, per l'accoglienza del concetto di "infinito in atto" che fu anche al centro della riflessione della scuola eckhartiana, sono il reale problema attorno al quale si snoda costantemente il raffronto fra i criteri della ortodossia e la ricerca filosofica. È riguardo alla rielaborazione di questo accordo tra fede e ragione, che Abelardo affermò di aver rischiato di essere "così filosofo da contravvenire a Paolo."

Nel delineare il suo sistema attorno al filosofema della *docta ignorantia*—principio gnoseologico scaturente da una ontologia che pone Dio come principio infinito indeterminabile—i connotati dell'accordo tra *fides et ratio*, necessariamente, vengono radicalmente ripensati. In questa prospettiva, due delle scuole teologico-filosofiche

[80] Vedasi l'intervento di B. Moeller, "Tauler und Luther," *La mystique rhénane*, ed. A. de Libera (Paris 1991) 157–168.

[81] A tali riferimenti va aggiunta almeno l'interessantissima ripresa cusaniana, affatto particolare, realizzata da Charles de Bovelles.

fondamentali della cultura medievale—la "Scolastica" e la "Mistica," in tutta l'insufficienza unificante di queste categorie storiografiche—non sono che formalizzazioni, sostanzialmente differenti, di quell'accordo tra fede e ragione su cui si fonda il Cristianesimo. Cusano avrebbe potuto chiamarle due congetture prospettiche del volto indeterminabile di Dio. E avrebbe chiarito come una di queste due prospettive (quella eckhartiana), proprio in quanto ammette la radicale infinitudine del principio, sia un passo più prossima all'ineffabile Dio; come essa sia una moltiplicazione ulteriore dei lati del poligono della ragione, inscritto nella circonferenza della verità divina, cui mai essa potrà giustapporsi.

In questo senso, possiamo dire che i criteri della ortodossia cristiana, nel cuore del Medioevo, guardando all'accordo tra *fides et ratio* così come formalizzato nel sistema tomista, avevano fissato il numero dei lati del poligono in una quantità ben precisa, una quantità che la filosofia di Cusano moltiplicò, sulla scorta della rifiutata tradizione di Meister Eckhart, concependo il principio come infinito, al di là di ogni determinazione singolare. Il che—lambendo e riformulando i limiti della ortodossia—conduceva il Cardinal Cusano a concepire il rapporto tra *fides et ratio* come una *docta ignorantia*. Una simile concezione, come notò Johannes Wenck di Herrenberg, era, senza ombra di dubbio, eckhartianamente pericolosa.

FIG. 1. J. Kymeus, *Des Babst Hercules wider Deudschen*, Wüttemberg 1538.