

I

Le notizie sulle crudeltà e sevizie compiute ultimamente dal re dei Turchi a Costantinopoli¹ ed ora pervenute a conoscenza di un uomo che una volta aveva visitato quelle regioni², lo infiammarono di tale fervore verso Dio da indurlo a pregare, con molti gemiti, il Re dell'universo affinché, mosso dalla misericordia, volesse alleviare la persecuzione che infuriava più che mai a causa delle diverse usanze religiose. Ora accadde che, dopo qualche giorno, forse in seguito ad una diuturna e continua meditazione, quest'uomo devoto ebbe una visione che gli fece intravedere come, attraverso il concorso di alcuni uomini sapienti ed esperti in tutte quelle divergenze riscontrabili nelle religioni del mondo, si potesse trovare un certo facile accordo di massima, che potesse costituire una base appropriata e legittima per stabilire la pace perpetua nella religione. Affinché quella visione potesse un giorno giungere a conoscenza di coloro cui spetta decidere su tali importanti problemi, egli la trascrisse qui di seguito fedelmente, per quanto è dato ricordarla.

¹ La prima notizia, in occidente, della presa di Costantinopoli (29 maggio 1453) giunse il 29 giugno al senato veneziano, che il giorno dopo ne informò il papa. Commosse ed eloquenti descrizioni delle distruzioni ed atrocità commesse dai turchi si hanno nelle lettere del Card. Isidoro di Kiev, testimone dei fatti, in quelle del Card. Bessarione al doge Francesco Foscari (*Bessarionis Epistulae*, n. 29, in: L. MOHLER, *Aus Bessarions Gelehrtenkreise*, Paderborn, 1942, pp. 475-477), e di Enea Silvio Piccolomini, vescovo di Siena, il quale allora era a Graz, alla corte di Federico III, e scrisse al papa Nicolò V ed al Cusano stesso.

² Quest'uomo è lo stesso Nicolò Cusano che nel 1437 soggiornò a Costantinopoli (come ricorda lui stesso nell'epilogo al *De docta Ign.* e nel prologo della *Cribratio Alchorani*), mentre i legati del papa invitavano l'imperatore al concilio di Ferrara per l'unità della Chiesa.

Egli fu rapito mentalmente in una regione ultraterrena³ dove i trapassati, riuniti nel consesso dei celesti e davanti al trono dell'Onnipotente, stavano svolgendo una discussione su questo argomento. Il Re del cielo e della terra diceva che dei messaggeri gli avevano riferito sui tristi gemiti degli oppressi, provenienti dal regno di questo mondo, informandolo che molti si combattevano a vicenda per motivi di religione, e con la loro violenza o costringevano gli uomini a rinnegare la fede, cui da tempo appartenevano, oppure li uccidevano. I messaggeri di tali lamenti provenienti da tutta la terra erano numerosissimi, ed il Re comandò che fossero ammessi in presenza di tutta l'assemblea dei beati. Tutti quei messaggeri sembravano essere noti agli abitanti celesti poiché erano stati costituiti fin dall'inizio, dal Re dell'universo, custodi delle singole nazioni e religioni del mondo⁴. Dall'aspetto non sembravano uomini, ma spiriti⁵.

Un arcangelo, in rappresentanza di tutti quei messaggeri, fece questa invocazione: O Signore, Re dell'universo, che cosa ha ogni creatura che tu non le abbia dato? A Te è piaciuto infondere nel corpo dell'uomo, formato dal fango della terra, uno spirito razionale, affinché in esso risplendesse l'immagine della tua ineffabile perfezione. Da un unico uomo

³ Questo rapimento o fatto visionario è un rivestimento letterario che corrisponde al gusto dell'epoca così ricca di pretese visioni miracolose, contro le quali si scagliavano gli spiriti più sani, come, per es., Giovanni Gerson.

⁴ L'idea che gli angeli siano messi da Dio a custodia delle singole nazioni è veterotestamentaria (cfr. *Deut.*, 32, 8; *Eccli.*, 17, 14; *Dan.*, 10, 13). Cfr. J. DANIÉLOU, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations*, in « *Recherches de science relig.* », Paris, 1951, XXXVIII, pp. 132-137. Il concetto fu ripreso da alcuni padri greci (Clemente, Origene, Basilio) e da s. Agostino, ma chi lo sviluppò fu lo Ps.-DIONIGI AREOPAGITA, *De cael. hier.*, IX, 2 (PG 3, 260 b), da cui dipende Ugo di S. Vittore (PL 175, 1091 cd). Le opere di questi due autori sono nei codici della biblioteca cusaniana. Che gli angeli siano preposti anche alle singole sette religiose Cusano lo poté leggere in certi scrittori arabi. Tale idea è anche attribuita da Origene a Celso (*Contra Celsum*, V, 25).

⁵ Il concetto di angeli come potenze intellettive (*intellectuales virtutes*) Cusano lo trovò nelle Ps. DIONIGI, *De cael. hier.*, XI, 1 (PG 3, 284) e lo ripete poi sovente, chiamandoli sostanze intellettive, spirituali, separate. S. Paolo fa delle *virtutes* (δυνάμεις) una particolare classe gerarchica di angeli (*Rom.*, 8, 38; *Ef.*, 1, 21).

sono derivati molti popoli che ora occupano la superficie della terra. Questo spirito intellettuale, disseminato sulla terra e circondato dall'ombra, non può vedere la Luce ed il Principio della propria esistenza. Per questo tu hai creato contemporaneamente all'uomo tutte quelle realtà sensibili che lo riempiono di meraviglia e lo sollecitano ad innalzare gli occhi dello spirito a Te, Creatore di tutte le cose, ed a ricongiungersi a Te con un atto di supremo amore, onde, arricchito in tal modo di meriti, potesse ritornare alla propria origine.

Ma tu, o Signore, sai che una grande moltitudine di uomini non può esistere senza grandi differenze, e che quasi tutti sono costretti a condurre una vita travagliata, piena di preoccupazioni e di miseria, ed a sottostare con soggezione servile ai re che li dominano. Perciò soltanto pochi fra di essi hanno tempo e agio sufficiente per giungere a conoscerti interiormente, usando della propria libertà. Essi infatti vengono distratti da molte preoccupazioni e dagli affari materiali, per cui non possono ricercare Te che sei un Dio nascosto⁶. Perciò Tu hai posto come capi del tuo popolo diversi re e veggenti, detti profeti, molti dei quali, esercitando la funzione loro affidata, istituirono, a nome tuo, il culto e le leggi ed istruirono il popolo incolto. E gli uomini accettarono quelle leggi come se Tu stesso, Re dei re, gli avessi parlato di persona, convinti di ascoltare non loro (i profeti), ma Te in loro. Alle diverse nazioni inoltre hai inviato profeti e maestri diversi, alcuni in un'epoca, altri in un'altra epoca. Senza aggiungere poi che è proprio della natura

⁶ Cusano parla spesso del « *Deus absconditus* » (*De vis. Dei*, 5, 12; *De docta Ign.*, 1, c. 26; *De Deo abscondito*) e della sua ineffabilità e innominabilità. Per lui la teologia negativa è più vera in quanto trascende tutte le connotazioni finite inadeguate, e impedisce di cadere nell'idolatria o nell'orgogliosa presunzione di sapere ciò che conviene a Dio. Giustifica però anche la teologia positiva sia per il valore pratico (base del culto) e sia per la diversità dei punti di vista su Dio (purché non assolutizzati). La teologia del Cusano è copulativa, cioè affermativa e negativa, afferma tutto e nega tutto di Dio, essendo egli trascendente tutto, per cui il conoscere la sua inconoscibilità è veramente l'unico modo di avvicinarsi a Dio (*docta ignorantia*).

umana sulla terra difendere come verità una consuetudine inveterata che, come si crede, è diventata parte della natura stessa. Per tutti questi motivi sorgono non pochi dissensi di vedute quando ogni popolo preferisce la propria fede a quella degli altri.

Pertanto vieni in soccorso Tu che solo puoi portare aiuto. Poiché questa contesa avviene per causa di Te, l'unico che essi venerano in ogni cosa che sembrano adorare. Difatti in ogni oggetto che l'uomo sembra desiderare egli non ama se non il Bene che sei Tu, ed in ogni cosa che egli indaga con ragionamento intellettuale non ricerca che la Verità che sei Tu. Che cosa cerca il vivente se non di vivere? E che cosa l'esistente se non di esistere? Tu dunque, che sei il datore della vita e dell'esistenza, sei quello che tutti variamente cercano con diversi riti e denominano con diversi nomi, poiché come realmente sei in Te stesso resti ignoto a tutti ed ineffabile. Infatti Tu, che sei l'infinita potenza creatrice, non sei nessuna delle cose che hai creato, né la creatura può farsi un concetto della tua infinità, non essendovi proporzione alcuna tra il finito e l'infinito⁷. Ma tu, Dio Onnipotente che resti invisibile ad ogni spirito, ti puoi rendere visibile a chi vuoi nella misura in cui puoi essere compreso. Non nasconderti più oltre, o Signore, sii propizio, mostra il tuo volto e saranno salvi tutti i popoli, i quali non potranno più abbandonare la fonte della vita e la sua dolcezza per poco che l'abbiano pregustata. Poiché nessuno fugge da te se non perché ti ignora.

Se ti degnarai di ascoltarci, cesserà la spada, il livore dell'odio e qualunque altro male, e tutti sapranno che non c'è che una sola religione nella varietà dei riti. Se poi non fosse possibile eliminare questa differenza di riti, oppure non fosse conveniente, in quanto la loro stessa varietà costituisce un

⁷ Qui è indicata la ragione dell'ineffabilità di Dio, la sproporzione tra il finito e l'infinito, concetto già espresso da s. Bonaventura (*Sent.*, III, d. 14, a. 2, q. 3), da s. Tommaso (*S. Th.*, I, q. 2, a. 2) e da Scoto (*Report. Paris.*, IV, d. 49, q. 10, n. 5), le cui opere Cusano possedeva. La formula è intesa non solo in senso metafisico, ma anche matematico (cfr. le prediche « Fides autem catholica » e « Dies sanctificatus »; *De visione Dei*, 23; *D. Ign.*, I, 3).

incremento della devozione, poiché ogni paese cercherà di celebrare con più zelo le proprie cerimonie credendole più gradite alla tua Maestà, che almeno possa esservi una sola religione ed un solo culto di latria, come unico sei Tu stesso. Sii quindi placabile, o Signore, poiché la tua ira è la bontà e la tua giustizia è la misericordia: abbi pietà della tua debole creatura. È a questo fine che noi, tuoi messaggeri che Tu hai costituito custodi del tuo popolo e che vedi riuniti qui (davanti al tuo trono), supplichiamo umilmente la tua maestà in tutte le forme di preghiera a noi possibili.

II

A questa supplica dell'arcangelo, tutti gli abitanti del cielo si inchinarono unanimemente al sommo Re. Questi, che sedeva in trono, cominciò a parlare dicendo di aver creato l'uomo dotato di libertà, con la quale l'aveva reso capace di partecipare all'unione con lui⁸. Ed invece l'uomo animale e terreno s'era lasciato irretire nell'ignoranza dal principe delle tenebre, vivendo secondo gli impulsi della vita sensibile, che appartiene al mondo del principe delle tenebre, e non secondo l'uomo interiore e spirituale la cui vita appartiene alla sfera del suo principio (divino)⁹. Per questo motivo egli, con molta cura e diligenza, l'aveva richiamato dal suo stato di deviazione per mezzo di vari profeti i quali, in confronto degli altri uomini, erano dei veggenti. Ed infine

⁸ Mi pare sia più coerente all'argomentazione cusana tradurre *capacem suo consortio* riferendo « suo » a Dio (capace di unirsi a Dio), e non all'uomo, come fanno MOHLER (« capace della società umana ») e DUPRÉ (« capace di entrare in società con i propri simili »), i quali, in tal modo, introducono un elemento estraneo che non sorregge la successiva proposizione avversativa.

⁹ In questa contrapposizione tra vita sensibile, che deriva dal diavolo, e vita spirituale, che deriva da Dio, si può vedere una risonanza del dualismo gnostico, e forse è per questo motivo che SCHARPFF l'ha omesso nella sua traduzione, sebbene tale dualismo si possa ridimensionare a quella forma di dualismo platonico d'impronta cristiana che si trova espresso anche nella predica sul Padre Nostro, e di cui il KOCH analizza finemente le espressioni terminologiche (cfr. Cusanus-Texte, I Predigten, 6 *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*, Heidelberg, 1940, pp. 250, 252, 259-260).

IV

A queste parole uno che era più anziano degli altri e che dall'aspetto sembrava GRECO¹¹, dopo aver fatto un inchino di reverenza, rispose:

«Innalziamo lodi al nostro Dio, la cui misericordia si estende su tutte le sue opere. Egli solo è capace di far sì che religioni così diverse possano essere ricondotte ad una pacifica e concorde unità. Noi sue creature non possiamo far altro che ubbidire al suo comando. Tuttavia ora lo preghiamo di istruirci sul modo con cui poter attuare quest'unità della religione. Poiché siamo persuasi che ogni singola nazione difficilmente accetterà una fede diversa da quella che finora ha difeso anche col proprio sangue».

Il VERBO rispose: «Voi vedrete che non si tratta di cambiar fede, ma di presupporre in tutte la stessa ed unica religione. Difatti voi che ora siete qui presenti siete chiamati, dai vostri connazionali, sapienti o almeno filosofi, cioè amanti della sapienza».

«È vero» disse il GRECO.

«Se quindi voi amate tutti la sapienza, non presupponete con ciò stesso che questa sapienza esista?».

Tutti unanimemente proclamarono che nessuno di loro dubitava che essa esistesse.

Allora il VERBO soggiunse: «Non ci può essere che una sola Sapienza. Difatti se fosse possibile che esistano più sapienze, dovrebbero necessariamente derivare da una sola, poiché prima di ogni pluralità c'è l'unità»¹².

¹¹ Gli interlocutori che compariranno nel dialogo sono indicati genericamente con la nazionalità, senza riferimento a determinate personalità storiche, ed inoltre non tutti rappresentano le religioni, ma spesso le filosofie. Il greco, per es., è il rappresentante della filosofia antica, come l'italiano indicherà il seguace romano della sapienza greca.

¹² Questa formula, frequente negli scritti del Cusano (*D. Ign.*, I, 7: *Cribr. Alc.*, II, 1; *De ven. sap.*, 21; *De pace f.*, c. 7) è di estrazione neoplatonica ed egli la lesse in Proclo (*Elementatio Theol.*, prop. 5), in Dionigi Areop. (*De div. nom.*, XIII. PG 3, 977 seg.) e negli autori della scuola di Chartres. Con tale principio il Cusano giunge dialetticamente a Dio visto come *Unitas*, necessario presupposto ontologico della *pluralitas* (molteplicità) di esseri creati che ne sono la *explicatio*.

VERBO: « Siete sulla retta via per giungere allo scopo cui tendiamo. Infatti voi tutti, quantunque professiate religioni diverse, presupponete in tutte queste diversità un'unica realtà che chiamate Sapienza. Ma ditemi, l'unica Sapienza non compendia in sé tutto quello che si può esprimere con parole? ».

V

L'ITALIANO rispose: « Veramente non c'è parola alcuna al di fuori della Sapienza. Infatti la parola del Sommo Sapiiente è nella Sapienza e la Sapienza è nella parola e non c'è nulla al di fuori di essa. L'infinita Sapienza infatti abbraccia tutte le cose ».

VERBO: « Se pertanto uno dicesse che tutte le cose sono create nella Sapienza e un altro dicesse che tutte le cose sono create nel Verbo, direbbero la stessa cosa oppure una cosa diversa? ».

ITALIANO: « Quantunque ci sia differenza nell'espressione, c'è però identità nella sostanza. Difatti il Verbo del Creatore, nel quale Egli creò tutte le cose, non può essere che la sua stessa Sapienza ».

VERBO: « Che vi pare dunque: quella Sapienza è Dio o una creatura? ».

ITALIANO: « Poiché Dio creatore crea tutte le cose nella Sapienza, egli è necessariamente la Sapienza della sapienza creata. Prima di ogni creatura infatti c'è la Sapienza, per la quale ogni cosa creata è quello che è ».

VERBO: « E così la Sapienza è eterna perché esiste prima di ogni cosa principiato e creata ».

ITALIANO: « Nessuno può negare che ciò che si pensa esistere prima di ogni principiato sia eterno ».

VERBO: « Quindi esso è il principio ».

ITALIANO: « Appunto ».

VERBO: « Quindi è anche semplicissimo, poiché ogni essere composto è principiato, mentre il principio componente è anteriore ad ogni composto ».

ITALIANO: « Lo ammetto ».

VERBO: « La Sapienza quindi è l'eternità ».

voi, che esiste un'unica Sapienza assoluta, che essi presuppongono. Questa Sapienza è il Dio uno ».

ARABO: « È così, e nessun uomo intelligente può pensare altrimenti ».

VERBO: « Quindi per tutti gli esseri dotati di sano intelletto c'è una sola religione ed un unico culto, e tale religione viene presupposta in ogni varietà di riti ».

ARABO: « Tu sei la Sapienza perché sei il Verbo di Dio. Ora io ti chiedo: come possono gli adoratori di più dèi conciliare il proprio politeismo con la tesi dei filosofi i quali ammettono un unico Dio? Infatti si sa che i filosofi di tutti i tempi hanno affermato essere impossibile l'esistenza di più dèi, senza che su di essi domini un unico Dio supremo¹⁶. Questi solo è il principio da cui gli altri hanno tutto ciò che hanno, principio molto più trascendente, in rapporto ad essi, dell'unità in rapporto alla serie numerica ».

VERBO: « Tutti quelli che venerano più dèi presupposero esservi la Divinità. Ed è appunto questa che essi adorano in tutti gli dèi come in esseri partecipanti di quella Divinità. Come infatti, se non vi fosse la bianchezza, non vi sarebbero le cose bianche, così, se non esistesse la Divinità, non vi sarebbero gli dèi¹⁷. Il culto degli dèi implica quindi la fede nella Divinità. E colui che afferma più dèi afferma anche un solo principio anteriore a tutti; come colui che afferma più santi ammette un unico Santo dei santi, per la partecipazione al quale tutti gli altri sono santi. Mai nessun popolo fu così stolto da credere in più dèi concependo ognuno di essi come causa prima, principio o creatore dell'universo ».

ARABO: « Credo anch'io che sia così, poiché è una con-

¹⁶ L'argomento risale a Proclo (*Elementatio theologica*, prop. 1-5). Anche il termine *superexaltatus* (supremo) adoperato dal Cusano è la trasposizione della voce « exaltatus super » con cui Guglielmo di Moerbeke traduce l'ἐξηρημέωτος del *Comment. in Parmen.* di Proclo, e si trova pure in Scoto Eriugena.

¹⁷ L'argomento riflette la teoria platonica della partecipazione delle cose molteplici all'idea una ed eterna. L'esempio della bianchezza, spesso ripetuto dal Cusano (*D. Ign.*, II, 4; *Compl. theol.*, II; *De ludo globi*, I) si trova in Gilberto della Porretta, Meister Eckardt ed in Alberto Magno, il cui relativo passo del *Comment. in De div. nom.* 2 reca questa nota marginale del Cusano: « Nota come ciò che è *participative* nella cosa bianca è *substantialiter* bianchezza, ed analogamente avviene per la causa prima » (Cod. cus. 96, fol. 102r).

solo unico Dio —, ciò non sarebbe in contrasto con l'unica religione, ed in tal modo il popolo potrebbe facilmente venir soddisfatto ».

VII

A questo punto l'INDÙ chiese: « Che cosa si deve fare allora riguardo alle statue ed ai simulacri? ».

VERBO: « Le immagini che conducono alla conoscenza del legittimo e vero culto dell'unico Dio non sono condannate. Ma quando esse allontanano dal culto di latria dell'unico Dio, inducendo a credere che agli stessi simulacri di pietra inerisca qualcosa della Divinità, per cui ci si attacca alla statua in se stessa, allora tali simulacri si devono giustamente infrangere, perché ingannano e allontanano dalla verità ».

INDÙ: « Distogliere il popolo da una inveterata idolatria è difficile a causa dei responsi che vengono dati dagli idoli »¹⁹.

VERBO: « Questi responsi di solito vengono compilati dai sacerdoti, i quali poi li presentano come oracoli degli dèi. Quando infatti vien proposto un quesito, essi compilano un responso sulla base di qualche artificio ispirato alla disposizione degli astri, oppure semplicemente a caso, attribuendo poi il responso al nume, come se essi fossero stati obbligati dal cielo o da Apollo o dal Sole a rispondere in quel modo. Per cui avviene che tali responsi siano per lo più ambigui, per evitare di essere apertamente accusati di mendacio, oppure siano del tutto falsi; e se talvolta sono veri, lo sono per puro caso. E quando il sacerdote è un buon indovino, allora sa fare migliori congetture ed i suoi responsi si avvicinano di più alla verità ».

¹⁹ Nell'antichità greco-romana c'erano diffuse credenze su guarigioni di malati e predizioni di oracoli, operate dai simulacri degli dèi. Ancora nel sec. II d. C. si ebbe un grande sviluppo della mantica, in cui credeva anche Plotino. Una critica di tali superstizioni s'era già fatta nel pensiero greco (Erodoto, Anassagora, Scettici), ma vari pensatori cristiani trovarono comodo riportare tali fatti all'opera dei diavoli che si pensavano incorporati nelle statue stesse (vedi sotto), come fa Atenagora (*Apol.*, c. 12, 23, 26), Origene (*Contra Celsum*, VII, 3-6; VIII, 62) ed anche s. Tommaso (*De prophetia*).

INDÙ: « L'esperienza dimostra che spesso a dare il responso è palesemente uno spirito che abita nella statua ».

VERBO: « Non è certo l'anima di un uomo o di Apollo o di Esculapio o di qualunque altro essere venerato come dio²⁰, ma è lo spirito maligno, il nemico della salvezza umana fin dall'inizio, che talvolta, seppure raramente, a causa della credulità umana, finse di essere incorporato in una statua e di essere costretto a dare dei responsi, per ingannare così il popolo. Ma quando l'inganno venne poi scoperto, l'oracolo cessò di dare i responsi. Per cui oggi tali statue hanno la bocca, ma non parlano. Dopo che quest'inganno del seduttore venne constatato in molte regioni, l'idolatria fu condannata quasi ovunque dagli uomini più sapienti. Ed anche in oriente non sarà difficile che venga scoperto l'inganno dell'idolatria, e si giunga alla invocazione dell'unico Dio, cosicché le regioni orientali si conformino anch'esse alle altre nazioni del mondo ».

INDÙ: « Poiché ora gli inganni sono stati pubblicamente scoperti e denunciati e quindi i prudentissimi Romani, come pure i Greci e gli Arabi, hanno distrutto gli idoli, c'è da sperare fermamente che anche gli idolatri indù agiranno in modo simile, soprattutto per il fatto che essi sono sapienti e non indugiano ad ammettere che la religione consiste necessariamente nel culto di un solo Dio. Perciò accoglieranno pacificamente questa conclusione che bisogna adorare un solo Dio, anche se parallelamente continuano poi a venerare gli idoli, secondo le usanze tradizionali.

Ma sulla Trinità di Dio sarà difficilissimo raggiungere un accordo generale. A tutti infatti sembra chiaro che una Trinità non è concepibile senza ammettere tre dèi. Se nella Divinità c'è la Trinità, ci sarà anche la pluralità. Ma prima si è detto — e di fatto è necessario che sia così — che la Divinità assoluta è unica. Pertanto non c'è nessuna pluralità nella Divinità assoluta, ma soltanto negli esseri partecipanti,

²⁰ Sugli oracoli di Apollo ed Esculapio in particolare il Cusano fu informato da Eusebio (*De praep. evang.*, II, 2, 34; III, 13, 10) e da Ermete Trismegisto (*Asclepius*, 23 seg.), già citato da AGOSTINO, *De civ. Dei*, VIII, 23 seg.

i quali non sono Dio in senso assoluto, ma dèi per partecipazione ».

VERBO: «Dio, come creatore, è trino ed uno; come infinito, non è né trino, né uno, né alcuno di quegli attributi che possono essere enunciati di Lui. Difatti i nomi che si attribuiscono a Dio si desumono dalle creature, poiché egli in se stesso è ineffabile ed è al di sopra di tutto ciò che si può nominare e dire. Gli adoratori di Dio lo devono adorare come principio dell'universo. Ma in quest'unico universo si trovano la molteplicità, la disuguaglianza e la divisione delle parti. La moltitudine di stelle, di piante, di uomini, di pietre è un fatto evidente ai sensi. Ora il principio di ogni molteplicità è l'unità. Perciò il principio della molteplicità dell'universo è l'unità eterna. Nell'unico universo inoltre si trova la disuguaglianza delle parti, poiché nessuna parte è simile all'altra. Ora la disuguaglianza deriva, per deficienza, dall'uguaglianza dell'unità. Quindi prima di ogni disuguaglianza c'è l'uguaglianza eterna.

Nell'universo si trova infine la divisione o separazione di parti. Ora prima di ogni separazione c'è il nesso dell'unità e dell'uguaglianza. Da tale nesso deriva poi, per deficienza, la separazione o distinzione. Il nesso quindi è eterno. Ma non ci possono essere più nessi eterni. Pertanto nell'unica eternità si trova l'unità, l'uguaglianza dell'unità e l'unione o nesso dell'unità e dell'uguaglianza ²¹.

²¹ Abbiamo qui una delle tante formule con cui il Cusano ha cercato di esprimere la necessaria trinità di Dio. Tale schema trinitario, nel suo carattere statico-matematico, deriva dai Dottori della Scuola di Chartres. Il passo è molto importante per la speculazione trinitaria del Cusano. Per la sua difficoltà lo SEMLER non lo traduce, lo SCHARPF lo sunteggia male senza comprenderlo, imitato dal BARTALANFFY. Esso significa: Dio è *unità* assoluta ed eterna che precede ogni alterità numerica (molteplicità), ma è anche *uguaglianza* in quanto è coincidenza o identità assoluta degli opposti molteplici, superati nella sua infinita essenza, ed infine è *connessione* in quanto l'unità stessa è causa di connessione, cioè di unificazione sintetica (*complicatio*) di tutte le cose in Lui. Ora unità, uguaglianza e nesso precedono ogni alterità, intrinsecamente mutevole, e quindi sono eterne. Ma non ci possono essere più eterni, altrimenti l'alterità (molteplicità) precederebbe l'unità, il che è impossibile. Quindi sono una cosa sola. Pertanto Dio, considerato in funzione degli esseri creati è unitrino, mentre, considerato in se stesso, non è né uno né trino, ma infinito ed ineffabile (cfr. *Cribratio*,

In tal modo il principio semplicissimo dell'universo è unitrino, poiché nel principio deve essere compendiato il principiato. Ma ogni principiato — che, come si è detto, dev'essere compendiato nel suo principio — presenta un'analoga distinzione ternaria nell'unità dell'essenza ²². Perciò anche il principio semplicissimo di tutte le cose sarà trino ed uno ».

VIII

CALDEO ²³: «Queste cose, anche se possono essere comprensibili ai sapienti, sono tuttavia superiori alle possibilità della gente comune. Infatti, se ben intendo, non è vero che vi siano tre dèi, ma c'è un solo Dio che è uno e trino. Con questo intendi forse dire che il Dio uno è trino nella potenza? ».

VERBO: «Dio è l'assoluta potenza di tutte le potenze, poiché è onnipotente. Perciò, non essendoci che una potenza assoluta, che è la stessa essenza divina, affermare che quella potenza è trina equivale ad affermare che Dio è trino. Ma bisogna evitare di concepire la potenza come fosse distinta e contrapposta alla realtà, poiché in Dio la potenza è la realtà stessa ²⁴. Lo stesso vale pure per la possibilità positiva assoluta che è identica alla potenza. Difatti a nessuno sembrerebbe assurdo il dire che l'onnipotenza divina, che è Dio, contiene

II, 1; *D. Ign.*, I, 24, 26). Lo schema *unitas-equalitas-nexus* è ripetuto spesso dal Cusano (cfr. *Sermo* «Dies sanctificatus»; *D. Ign.*, I, 7-9; *De coniect.*, II, 17; *Idiota*, I; *Cribratio*, II, 7; *De ludo globi*, II, ecc.).

²² I tre elementi costitutivi delle cose finite e create sono la materia, la forma e la loro connessione, che sono quasi la struttura trinitaria del mondo come immagine contratta della Trinità assoluta. Sulle difficoltà del rapporto copia-modello per ciò che riguarda il riferimento della materia al Padre cfr. R. HAUBST, *Das Bild*, pp. 143-144.

²³ Il caldeo rappresenta una concezione vicina a quella degli Arabi (ed infatti i Caldei vivevano nel territorio islamico della Mesopotamia). Egli non ha niente a che vedere con i Caldei cristiani, di cui il Cusano parla nella *Cribratio*.

²⁴ In quanto Dio come *maximum absolutum* è *possest*, cioè è in atto tutto ciò che può essere (cfr. *D. Ign.*, I, 2; II, 8). Il concetto, tradizionale dallo Ps.-Dionigi (*De cael. hier.*, IV, 1; PG 3, 177 D) a s. Tommaso (*Sum. C. Gent.*, II, 25), sarà ripreso da Giordano Bruno (*De monade, numero et figura*, c. 2).

in sé l'unità, che è l'entità²⁵, l'uguaglianza ed il nesso di ambedue. La potenza dell'unità dà a tutte le cose che esistono la loro unità, cioè il loro essere (*unitat seu essentialit*), poiché una cosa in tanto è in quanto è una. L'uno e l'essere si convertono tra loro²⁶. La potenza dell'uguaglianza rende identiche a se stesse ossia fissa nella loro forma tutte le cose esistenti. Invero, per il fatto che una cosa non è né più né meno di ciò che è, è uguale o identica a se stessa; difatti se fosse di più o di meno non esisterebbe; pertanto senza uguaglianza non può esistere. Infine la potenza della connessione unifica e connette le cose. L'onnipotenza quindi, in forza dell'unità, evoca gli esseri dal nulla, affinché ciò che non era riceva l'esistenza; in forza dell'uguaglianza gli dà forma; in forza della connessione li unifica, così come nell'essenza dell'amore si può vedere che l'atto d'amore connette l'amante con l'essere amato.

Pertanto quando l'onnipotenza divina evoca l'uomo dal non essere, dapprima e per ordine sorge l'unità, poi emerge l'uguaglianza ed infine il nesso di ambedue. Infatti niente può essere se non è uno; l'uno quindi ha la priorità. E poiché l'uomo è evocato dal non essere, dapprima e per ordine sorge l'unità dell'uomo, poi l'uguaglianza di quell'unità o entità — l'uguaglianza infatti è l'esplicazione della forma nell'unità; è per essa che viene evocata (dal nulla) l'unità dell'uomo e non del leone o di un altro essere; l'uguaglianza poi non può sorgere che dall'unità, poiché non è la molteplicità che pro-

²⁵ Un passo di Teodorico di Chartres (*Comm. in Boet. de Trin.*, ed. Jansen, p. 11) fa derivare *unitas* da *ontitas*: «unitas quasi "ontitas" ab "on" graeco, id est entitas». Tale derivazione si trova anche in *D. Ign.*, I, 8.

²⁶ L'identità tra essere ed uno è spesso ripetuta (*Sermo* «Dies Sanctificatus»; *De venatione sap.*, 21; *D. Ign.*, II, 7; *Compl. Theol.*, 10). Dai codici annotati del Cusano risulta che la formula *ens et unum convertuntur* gli giunse attraverso Plotino e Proclo e la Scuola di Chartres. Essa risale ad ARISTOTELE (*Met.*, IV, 2), ma, portata nella prospettiva della filosofia cusana, assume un significato molto diverso in quanto l'uno, per lo Stagirita, è l'unità trascendentale dell'essere (unità ontologica), mentre per la metafisica neoplatonica di Cusano è l'unità concreta delle relazioni tra gli enti molteplici (unità relazionale). In tal senso sarebbe meglio dire che *multa et unum convertuntur*, appunto perché l'*unum* è la *complicatio multorum*. Per questo Cusano accetta la critica di Proclo alla formula aristotelica, affermando che «capacius est igitur unum quam ens» (*De ven. sap.*, 21), cioè l'uno è più pregnante e vasto dell'essere.

duce l'uguaglianza ma è l'unità o identità — ed infine dall'unità e dall'uguaglianza procede l'amore, cioè il nesso. L'unità infatti è inseparabile dall'uguaglianza, come l'uguaglianza è inseparabile dall'unità. Il nesso pertanto, cioè l'amore, è una conseguenza di ambedue, poiché, data l'unità, è data l'uguaglianza, e date queste due, è dato immediatamente l'amore, cioè il nesso.

Se quindi non c'è uguaglianza che non sia uguaglianza dell'unità, e non c'è nesso che non sia nesso di unità e uguaglianza — cosicché il nesso esiste nell'unità e nell'uguaglianza, l'uguaglianza esiste nell'unità e l'unità nell'uguaglianza, e l'unità e l'uguaglianza esistono nel nesso —, è chiaro che nella Trinità non c'è distinzione essenziale. Poiché quelle cose che differiscono essenzialmente sono così fatte che una può esistere anche se non esiste l'altra. Ma siccome la Trinità è tale che, data l'unità, è data l'uguaglianza dell'unità e viceversa, e, date l'unità e l'uguaglianza, è dato il nesso e viceversa, allora non è nell'essenza ma nella relazione che si può vedere la differenza tra l'unità, l'uguaglianza e la connessione.

Ma la distinzione numerica è una distinzione essenziale. Infatti il due differisce essenzialmente dal tre in quanto, dato il due, non è dato il tre, e dall'esistenza del due non segue l'esistenza del tre. Perciò la Trinità in Dio non è composta, cioè non è pluralistica o numerica, ma è semplicissima Unità²⁷.

Coloro pertanto che credono che Dio sia uno non negheranno che egli sia pure trino, quando comprendano che

²⁷ Il Cusano nega ogni distinzione numerica in Dio (cfr. *D. Ign.*, I, 19) e non cerca neppure, come fa s. Tommaso (*S. Th.*, I, q. 30, n. 3), un'interpretazione metaquantitativa e trascendentale del concetto di numero (anche se nel *De con.* parla per l'unica volta di *numerus intellectualis*), poiché il numero per lui è sempre un concetto legato alla molteplicità creaturale. Senza distinguere essenza e persona, cerca di chiarire la misteriosa e super-razionale coincidenza della Trinità con l'Unità divina, senza cadere però in una specie di comprensione gnostica oppure modalistica della Trinità, come fa Meister Eckardt, in quanto ammette un fondamento di distinzione nella relazione: «La Trinità non è di natura matematica, ma è una correlazione vivente». Cfr. R. HAUBST, *Das Bild*, pp. 246-254, con l'indicazione delle fonti e l'inquadramento della dottrina cusana nella tradizione patristica e scolastica.

quella Trinità non si distingue dalla semplicissima Unità, ma è questa stessa Unità, tanto che se nell'Unità non vi fosse quella Trinità, essa non sarebbe neppure quel principio onnipotente capace di creare tutto l'universo e le singole cose. Una potenza quanto più è unitaria tanto più è forte²⁸, quanto più è unitaria tanto più è semplice. Quindi quanto più è potente o forte tanto più è semplice. Ne risulta che l'essenza divina, essendo onnipotente, è semplicissima e trina. Senza la Trinità infatti non sarebbe quel principio semplicissimo, fortissimo ed onnipotente ».

CALDEO: « Penso che nessuno possa dissentire da questo ragionamento logicamente corretto. Ma che Dio abbia un figlio ed un consocio della sua Divinità questo è ciò che gli Arabi, e molti altri con loro, contestano ».

VERBO: « Alcuni chiamano l'unità Padre, l'uguaglianza Figlio, il nesso Spirito Santo²⁹, in quanto questi termini, sebbene impropri, raffigurano tuttavia convenientemente la Trinità. Difatti dal Padre procede il Figlio e dall'unità (del Padre) e dall'uguaglianza del Figlio procede l'Amore, cioè lo Spirito. La natura del Padre infatti passa nel Figlio come in una specie di uguaglianza. Perciò l'amore o nesso deriva dall'unità e dall'uguaglianza. E se si potessero trovare dei termini più semplici, come per es. unità, idità e identità, sarebbero certo più adeguati. Questi termini infatti sembrano esprimere ancor meglio la fecondissima semplicità dell'essenza divina.

Nota inoltre come anche nell'essenza dell'anima razionale c'è una certa fecondità, cioè c'è la mente, la sapienza e

²⁸ Questa proposizione risale a Proclo (*Comment. in Parmen.* ed *Elementatio theol.*, prop. 95) ed è ripetuta da Alberto Magno (*Comment. in De div. nom.*, 4), Bonaventura (*In Exameron Collatio*, III, 4), s. Tommaso (*S. Th.*, IIa, IIae, q. 37, a. 2, ad 3), i cui relativi passi sono annotati dal Cusano nei propri esemplari.

²⁹ Qui il Cusano, esprimendo la Trinità cristiana nello schema filosofico di *unitas, equalitas, nexus*, intende collegarsi soprattutto alla Scuola di Chartres, presso la quale tale formula occupa un posto centrale. Essa si trovava già in Agostino (*De doctr. christ.*, I, 5. PL 34, 21). Più sotto la formula varia in quella di *unitas, iditas, identitas* (cfr. *D. Ign.*, I, 9), che risale anch'essa a Chartres ed è simile a quella *hoc, id, idem* del *De non aliud* c. 5 e del *Sermo* 16. Su queste espressioni cfr. R. HAUBST, *op. cit.*, pp. 237-238; 243-244.

l'amore o volontà, in quanto la mente sviluppa da sé l'intelligenza, cioè la sapienza, e da ambedue deriva la volontà, cioè l'amore³⁰. Questa trinità nell'unità dell'essenza dell'anima costituisce una specie di fecondità, che essa possiede a somiglianza dell'infinita fecondità della Trinità increata.

Anche ogni altra cosa creata reca in sé l'immagine della virtù creatrice e, a suo modo, possiede la fecondità a somiglianza più o meno prossima della fecondissima Trinità creatrice di tutte le cose, cosicché la creatura non soltanto riceve l'esistenza dall'Essere divino, ma riceve anche la fecondità, che a suo modo è trina, dal fecondissimo Essere trino ed uno. Senza questa fecondità né il mondo potrebbe sussistere, né la creatura esisterebbe nel migliore modo a lei possibile ».

IX

A queste parole il GIUDEO rispose: « Ottima è stata questa spiegazione della Trinità mille volte benedetta, alla quale non è possibile negare la fecondità. Difatti un nostro profeta accennò brevemente ad essa presentando Dio nell'atto di chiedersi come poteva essere sterile Lui che aveva donato agli altri esseri la fecondità della generazione³¹. E quantunque i Giudei non ammettano la Trinità, in quanto l'intendono come pluralità, una volta però capito che essa è invece la fecondità assolutamente semplice, l'accettano molto volentieri.

VERBO: « Sulla base di quanto si è detto, anche gli Arabi e tutti i sapienti comprenderanno facilmente che negare la Trinità è negare la fecondità e la virtù creatrice divina; e che d'altra parte ammettere la Trinità non significa ammet-

³⁰ Il ternario *mens, sapientia, amor* risale ad AGOSTINO, *De Trin.*, IX, 4; X, 11, 18 (PL 42, 963, 983), che parla di *mens, notitia (verbum), amor*, oppure di *memoria, intelligentia, voluntas*. Esso è ripetuto nel *Sermo* 16, mentre nel *Sermo* « Fides autem catholica » del 1431 si ha il ternario *memoria, intellectus, voluntas*. Per l'analisi di queste analogie cfr. HAUBST, *op. cit.*, p. 152 segg.

³¹ Allude ad *Is.*, 66, 9, il cui testo è citato nella predica « Fidea autem catholica », e nella *Cribratio*, II, 2.

tere una pluralità o un sodalizio di dèi. Infatti quella fecondità, che è anche trinità, elimina la necessità di più dèi che concorrano alla creazione di tutte le cose, essendo sufficiente l'unica infinita fecondità a creare tutto ciò che è creabile.

Gli Arabi potranno capire molto meglio la verità di tale fecondità in quanto essi attribuiscono a Dio l'essenza e l'anima, come pure il Verbo e lo Spirito³². Infatti dicendo che Dio ha l'anima, per anima non si può intendere che l'intelligenza, cioè il Verbo che è Dio: l'intelligenza infatti non è altro che il Verbo. Ed inoltre che cos'è lo Spirito Santo di Dio se non l'amore che è Dio? Tutto ciò che di vero si può esprimere su Dio semplicissimo si identifica necessariamente con la stessa Divinità. Se è vero che Dio ha il Verbo, è vero che il Verbo è Dio; se è vero che Dio ha lo Spirito, è vero che lo Spirito è Dio. Il termine avere infatti si attribuisce impropriamente a Dio, in quanto egli è tutto, cosicché in Dio avere è essere. Perciò l'Arabo non nega che Dio sia Mente, che da questa si generi il Verbo o la Sapienza e che dalla Mente e dal Verbo proceda lo Spirito o Amore. E questa è appunto quella Trinità che si è spiegata sopra ed è ammessa anche dagli Arabi, sebbene molti di loro non avvertano coscientemente di confessarla.

Allo stesso modo anche voi Giudei potete trovare nei vostri profeti l'idea che i cieli furono formati col Verbo di Dio e col suo Spirito.

Nel senso quindi in cui gli Arabi ed i Giudei negano la Trinità, essa dev'essere certamente negata da tutti; ma nel senso in cui la verità della Trinità è stata sopra spiegata da noi, essa deve necessariamente venir ammessa da tutti».

³² L'attribuzione dell'anima a Cristo è nel Corano, sura 2, 253. La definizione di Cristo come Spirito e Verbo di Dio si trova nella sura 4, 171 (citiamo il Corano secondo la numerazione dell'ed. UTET). Il Cusano la leggeva anche nella *Doctrina Mahumeti* (T. Bibliander, I, 199) ed in Ricolpo, *Contra legem Saracenorum*, I. Cfr. *Cribr. Alchor.*, I, 13, 18, 20; II, 17.

o Ragione, causa infinita e misura di tutte le cose possibili⁴¹, è Dio. Perciò quelli che ammettono che il Verbo di Dio si è incarnato, cioè umanato, debbono necessariamente confessare che quell'uomo, che chiamano Verbo di Dio, sia anche Dio »⁴².

A questo punto il PERSIANO intervenne dicendo: « Pietro, il Verbo di Dio è Dio, e va bene. Ma come può Dio, che è immutabile, diventare un non-Dio, cioè un uomo? Come può il Creatore diventare creatura? Questo lo neghiamo quasi tutti, eccetto pochi europei⁴³. Ed anche se tra di noi vi sono alcuni che vengono chiamati cristiani⁴⁴, essi concordano con noi sull'impossibilità che l'infinito sia finito e che l'eterno sia temporale ».

PIETRO: « Con voi anch'io nego decisamente questa tesi che l'eterno sia temporale. Ma siccome voi tutti che seguite la legge degli Arabi dite che Cristo è il Verbo di Dio — e lo onorate — è necessario che lo confessiate anche come Dio ».

PERSIANO: « Noi ammettiamo che Lui è il Verbo e lo Spirito di Dio, poiché nessuno tra tutti gli uomini che sono o furono ha posseduto in misura così eminente il Verbo e lo Spirito di Dio. Con questo tuttavia non ammettiamo che egli sia stato Dio, poiché questi non ha alcun consocio della sua Divinità. Pertanto, per non cadere nel politeismo, neghiamo

⁴¹ L'affermazione *Deus mensura omnium* risale a Platone (*Leggi*, IV, 716 c; Cusano possedeva un esemplare della traduzione di G. Trapezunzio), dal quale deriva Proclo. Si trova anche in s. Tommaso ed in Alberto Magno (l'esemplare del *Comm. in De div. nom.*, cap. 2, porta una nota del Cusano: « deitas mensura omnium »), nonché in Meister Eckardt (« *Deus mensura est et regula omnium* »).

⁴² Il SEMLER (p. 128) giustamente fa osservare che qui Pietro è fuori del suo ruolo di Apostolo e discute come un filosofo scolastico.

⁴³ Il Persiano che parla come rappresentante teologico dell'Islam si riferisce, per questa eccezione, a certe scuole arabe di Spagna.

⁴⁴ Questi cristiani sono gli appartenenti alle chiese nestoriane della Siria orientale in Persia ed alla chiesa monofisita della Siria occidentale, che si erano opposte a Calcedonia (451). Cfr. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904; R. VINE AUBRAY, *The nestorian churches*, London, 1937. La presenza di cristiani nestoriani in ambienti islamici orientali era già attestata da Marco Polo, noto al Cusano. Sui cristiani nestoriani cfr. *Cribr. Alc.*, prologo 2.

che egli sia propriamente Dio, ma lo riconosciamo come il più prossimo a Dio »⁴⁵.

PIETRO: « Credete che Cristo abbia posseduto una natura umana? ».

PERSIANO: « Lo crediamo, ed affermiamo che la natura umana è veramente esistita in Lui e vi si è mantenuta tale ».

PIETRO: « Perfettamente. Quella natura, essendo umana, non era divina. E perciò, attraverso tutto ciò che avete visto in Cristo secondo questa natura umana — per la quale egli era simile agli altri uomini — non avete afferrato Cristo come Dio, ma soltanto come uomo ».

PERSIANO: « Certamente ».

PIETRO: « Su questo punto nessuno dissente da voi. Infatti in Cristo la natura umana era perfettissima, e per essa egli era vero uomo e mortale come tutti gli altri uomini e quindi, secondo questa natura, egli non era Verbo di Dio. Allora ditemi: quando lo confessate Verbo di Dio, che cosa intendete dire con questo? ».

PERSIANO: « Noi non parliamo della natura, ma della grazia, cioè pensiamo che Cristo ha conseguito una grazia eccelsa in quanto Dio ha posto in lui il suo Verbo ».

PIETRO: « Ma Dio non ha posto il Verbo allo stesso modo anche negli altri profeti? Infatti tutti i profeti hanno parlato grazie alla parola (verbo) di Dio e furono annunziatori della parola di Dio ».

PERSIANO: « È vero. Tuttavia Cristo è il più grande di tutti i profeti⁴⁶, perciò a lui più propriamente che agli altri

⁴⁵ Per il Corano Cristo è il Messia e l'Inviato da Dio (sure 4, 170; 5, 72, 75), è il Verbo e la Virtù di Dio (sure 3, 45; 4, 171). Anche la *Lex sive doctrina Mahumeti* (sulla quale cfr. *Cribr.*, I, proem., n. 4) dice: « *Conversi ad Christum dicent: Christe, spiritus, verbum et virtus Dei...* ». Cfr. *Cribratio*, I, c. 18. Cristo però è ritenuto inferiore a Dio (sura 4, 171-172). Anche RICOLDO, *Contra legem Saracenorum*, I (su cui cfr. *Cribr.*, I, proemio, n. 10) dice: « *Christus alterius essentiae a Deo et Deo minor* ». Cfr. anche *Cribratio*, III, 9. Cfr. S. M. ZWEMER, *Moslem Christ*, Edinburgh, 1902 e *Die Christologie des Islam*, trad. ted. di E. Frick, Stuttgart, 1921, pp. 24-36; *Enzyklopädie des Islam*, Leiden u. Leipzig, 1927, voce *Isā*, vol. II, 559. Vedi *Cribr.*, I, 13, n. 7.

⁴⁶ Il Corano esalta Gesù come Inviato di Dio e Innalzato a Lui, dal quale ritornerà per il giudizio (sure 2, 253; 4, 158; 43, 61). Il Cusano attinse informa-

ma nel supposto personale della natura divina⁴⁷. Ed in tal modo anche quella natura umana, chiamata al possesso della vita eterna insieme alla natura divina, può conseguire, fondandosi su questa natura divina, l'immortalità⁴⁸.

XII

PERSIANO: « Questo lo capisco bene. Ma illustrami ancora quanto hai detto con un altro esempio ricavato dall'intelletto ».

PIETRO: « È impossibile portare degli esempi precisi. Ma eccone uno: la sapienza in sé è accidente o sostanza? »⁴⁹.

PERSIANO: « In quanto sussiste in sé, è sostanza; in quanto invece inerisce ad un altro essere, è accidente ».

PIETRO: « Allora tutta la sapienza che si trova in tutti i sapienti deriva da quella che è Sapienza in sé, essendo Dio ».

PERSIANO: « È evidente ».

PIETRO: « Ma un uomo non è forse più sapiente di un altro? ».

PERSIANO: « Certo ».

PIETRO: « Quindi chi è più sapiente è più vicino alla Sa-

⁴⁷ Traduco « sussista nel supposto personale » il termine cusano « personetur » che Lefèvre d'Étaples, nell'edizione parigina, esplicita con « seu sustentetur », e che MOHLER e DUPRÉ traducono, poco esattamente sul piano teologico, con « zur Person wird » (diventa persona).

⁴⁸ Per spiegare l'incarnazione del Figlio di Dio, il Cusano si serve del concetto nestoriano di filiazione adottiva, senza però cadere nell'adozianismo ereticale di Fotino e Nestorio (per i quali Gesù non sarebbe figlio di Dio per natura, ma solo per adozione e per grazia). Si può dire, adoperando un'espressione del BILLOT (*De Verbo Incarnato*, Roma, 1892 segg., p. 277), che il suo è un adozianismo in senso « cumulativo », in quanto mantiene sia la divinità di Cristo che l'adozione della natura umana. Questa figliolanza adottiva consiste nel fatto che Cristo, anche come uomo, per l'unione ipostatica, è figlio eterno di Dio. Ciò giustificherebbe l'idea del Cusano di un'unica figliolanza di Cristo in cui si identificano la figliolanza adottiva e quella naturale. È però cosciente che tale idea di adozione è un'immagine imprecisa ed inadeguata. Cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nik. von Kues*, Freiburg, 1956, pp. 113-132; 247-254.

⁴⁹ S. Pietro, parlando ad un rappresentante della religione araba, si serve degli esempi della « sapienza » e del « magistero » che il Corano attribuisce a Cristo (cfr. *Cribr.*, I, 16).

pienza in sé, che è la massima in senso assoluto; e colui che è meno sapiente ne è più lontano ».

PERSIANO: « L'ammetto ».

PIETRO: « Ora nessun uomo, secondo la sua natura umana, è mai così sapiente da non poterlo essere di più. Infatti tra la sapienza umana limitata e la Sapienza divina massima ed illimitata ci corre sempre una distanza infinita ».

PERSIANO: « Anche questo è chiaro ».

PIETRO: « E questo vale ugualmente del Magistero assoluto e del magistero limitato. Infatti nel Magistero assoluto si ha un'arte (magistrale) infinita, in quello limitato un'arte finita. Ammettiamo ora che l'intelletto di qualche uomo possieda un magistero ed una sapienza tale da non poterne conseguire una maggiore; in tal caso l'intelletto di quest'uomo sarebbe unito in massimo grado alla Sapienza in sé o al Magistero in sé, tanto che questa unione non potrebbe essere maggiore. In tal caso quest'intelletto, in virtù della massima Sapienza e del massimo Magistero ai quali è unito, non avrebbe conseguito la potenza divina? Inoltre in un uomo dotato di simile intelletto la natura umana intellettuale non sarebbe unita nel modo più immediato alla natura divina o alla Sapienza eterna, il Verbo o Arte onnipotente? ».

PERSIANO: « Ammetto tutto questo, ma tale unione sarebbe ancor sempre un'unione di grazia »⁵⁰.

PIETRO: « Quando l'unione della natura umana inferiore con la natura divina fosse tanto grande da non poter essere maggiore, allora la natura umana sarebbe unita alla divina anche in una unione personale. Infatti fino a che una natura inferiore non sia elevata all'unione personale e ipostatica con la natura superiore, l'unione può ancora sempre aumentare. Ammessa invece la massima unione, la natura inferiore sussiste nella superiore in quanto aderisce ad essa, e questo avviene non certo per natura, ma per grazia. Però questa grazia, che è massima non potendo essere maggiore, non è estranea alla natura, ma è unita ad essa. Perciò, quantunque la

⁵⁰ Cusano afferma che tale dottrina nestoriana era nota a Maometto (cfr. *Cribr.*, prologo 2).

natura umana sia unita alla divina per grazia, tuttavia tale grazia di unione, non potendo essere maggiore, si conclude (*terminatur*) nel modo più immediato nella natura divina».

PERSIANO: «Qualunque cosa tu possa dire, dal semplice fatto che la natura umana di ogni uomo può essere elevata per grazia all'unione con la natura divina, deriva che l'uomo Cristo non deve essere chiamato Dio più di un altro santo, sebbene egli sia il più santo di tutti gli uomini».

PIETRO: «Però considera che solo in Cristo si trova la massima grandezza non più suscettibile di ulteriore accrescimento, come si trovano la massima grazia e la massima santità possibili, e così via per tutti gli altri attributi.

Considera inoltre che la massima grandezza non più suscettibile di accrescimento non può essere che unica, e che la stessa cosa vale per la grazia e la santità.

Considera infine che la grandezza di ogni altro profeta, qualsiasi grado possa aver raggiunto, dista ancora smisuratamente da quella grandezza che non può essere maggiore, cosicché dato un qualunque grado di grandezza, tra questo e quell'unico supremo grado possono ancora inserirsi infiniti gradi, maggiori di quello dato e minori del massimo, e questo vale anche per la grazia, la santità, la prudenza, la sapienza, il magistero e tutti gli altri attributi.

Se tu riflettessi su tali considerazioni, vedresti anche chiaramente che solo in Cristo la natura umana è unita alla natura divina nell'unità del supposto. E questo lo confessano gli stessi Arabi, sebbene la maggior parte di essi non ne abbia piena coscienza. Gli Arabi infatti affermano che solo Cristo è il massimo essere in questo mondo e nel futuro, ed è il Verbo di Dio⁵¹. E d'altra parte quelli che affermano che Cristo è Dio e uomo non intendono dire altra cosa che questo: che soltanto Cristo è l'uomo più grande ed è il Verbo di Dio».

PERSIANO: «Se gli Arabi considerassero bene quest'unione

⁵¹ Su Cristo come il sommo essere in questo mondo e nel futuro cfr. Corano, s. 3, 45, che è riportata testualmente nella *Cribratio*, I, 12. Su Cristo Verbo di Dio vedi preced. nota 32 ed anche *D. Ign.*, III, 8; *Cribr.*, I, 6, 8.

sostanziale con Dio che necessariamente esiste nell'uomo più grande, mi pare possano essere indotti ad accettare questa fede cristiana, poiché con essa non si lede minimamente, anzi si assicura quell'unità di Dio che essi cercano di difendere con tutte le loro forze.

Ma dicci ancora: come si può comprendere che la natura umana, unendosi alla divina, sussista non più in sé ma nel supposto personale della natura divina?».

PIETRO: «Facciamo un esempio, sebbene sia molto estrinseco e inadeguato. Quando la calamita attrae il ferro in alto, questo, aderendo alla calamita in aria⁵², non sussiste più nella sua natura ponderosa, altrimenti non resterebbe sospeso in aria, ma cadrebbe verso il centro della terra, secondo la propria natura. Allora bisogna dire che il ferro, aderendo alla calamita, sussiste in aria in forza della natura della calamita, e non in virtù della propria natura, secondo la quale non potrebbe restare in aria⁵³. Ora la causa per cui la natura del ferro è attratta in tal modo dalla natura della calamita è che il ferro porta in sé la somiglianza con la natura della calamita, dalla quale si dice sia derivato. Analogamente, se la natura intellettuale dell'uomo fosse unita nel modo più stretto possibile alla natura intellettuale di Dio, dalla quale ha ricevuto l'essere, sarebbe unita inseparabilmente ad essa proprio come alla fonte della sua vita».

PERSIANO: «Capisco».

PIETRO: «Inoltre la setta degli Arabi, che è numerosa, ammette che Cristo ha risuscitato i morti, ha creato degli uc-

⁵² L'immagine della calamita era prediletta dai teologi medievali per rendere intuitiva la forza d'attrazione in tutti i campi. Il Cusano ci dice (*DCC*, I, 2) di aver tratto tale esempio da una lettera di Ambrogio (*Ad Sabinum*, PL 16, 1193). Esso si trova anche in Scoto Eriugena (*De div. nat.*, I, 75; PL 122, 520). Il Cusano lo riprende nella *Cribratio* (III, 21) per spiegare l'unione ipostatica. Nelle prediche parla di Cristo come ago magnetico che indica la via ai naviganti. Della misurazione della forza magnetica, dal punto di vista scientifico, tratta nell'*Idiota de staticis experimentis* (ed. G. SANTINELLO, p. 216).

⁵³ Sia il MOHLER (p. 127) che il DUPRÉ (p. 759) traducono erroneamente la frase «*adhaerendo in aëre magneti*» e la successiva «*aliter non penderet in aëre*» in quanto sembrano equivocare sul termine *aëre* (aria) intendendolo come *aere* (bronzo, metallo).

celli dal fango⁵⁴, ed ammette molti altri miracoli che esplicitamente attribuisce a Gesù Cristo come a Colui che aveva il potere di compierli. Data questa ammissione, essi possono facilmente venir conquistati (alla verità su Cristo), perché non si può negare che Cristo ha compiuto tali opere in virtù della natura divina, alla quale la natura umana era unita ipostaticamente (*supposititaliter*). Infatti il potere con cui Cristo comandò che avvenissero quei miracoli, che gli Arabi gli attribuiscono, non poteva derivare dalla natura umana, a meno che questa non fosse stata assunta nell'unione con la divina, il cui potere soltanto può comandare tali cose ».

PERSIANO: « È vero che gli Arabi ammettono questi miracoli di Cristo e molte altre cose riportate nell'Alfurkan⁵⁵. Però i Giudei non ammettono esplicitamente nulla su Cristo, e quindi sarà più difficile che per gli altri popoli indurli a credere in quelle verità relative a Cristo ».

PIETRO: « Tutte quelle verità su Cristo gli Ebrei le hanno nelle loro Scritture, ma non vogliono comprenderle, essendo asserviti al senso letterale. Tuttavia questa resistenza dei Giudei non impedirà la concordia. Poiché essi sono poco numerosi e non potranno turbare con le armi tutto il mondo »⁵⁶.

XIII

Il SIRO⁵⁷ a tali parole rispose: « Pietro, all'inizio ho udito che la concordia tra tutte le sette religiose si può raggiungere

⁵⁴ Cfr. Corano, s. 3, 49; 5, 110 (alle quali il Cusano si riferisce anche nella *Cribr.*, I, 16; II, 17; II, 9). Il Cusano già sapeva che tali leggende giunsero agli Arabi attraverso i vangeli apocrifi (cfr. *Cribr.*, I, 6, nota 1).

⁵⁵ Alfurkan è uno dei nomi con cui vien designato il Corano. Furkan significa letteralmente « separazione » (e questa è l'accezione accolta e spiegata dal Cusano nella *Cribr.*, I, 1, con relativa nota), ma in senso traslato significa anche rivelazione (sura 25, 1). Cfr. la voce Furkan di A. J. WENSINCK nella *Enzyklopädie des Islam*, II, p. 126.

⁵⁶ Questo motivo utilitaristico ed estrinseco aveva già urtato lo SEMLER (p. 128) che lo rigettò, non potendolo recuperare nella sua etica razionalistica. Sulla resistenza dei Giudei parla anche la *D. Ign.*, III, 8.

⁵⁷ Il Siro è il rappresentante di una regione di intensa vita culturale sul piano filosofico-teologico, centro d'incontro delle numerose sette cristiane (nestoriani, giacobiti, caldei, maroniti, cristiani di Tommaso) viventi in ambiente maomettano.

essere unita a Dio ed essere introdotta nel regno. E così nessun uomo potrebbe essere nel regno dei cieli, non essendovi ancora stata introdotta la natura umana unita a Dio. Tutti gli uomini invece, i quali credono che esista il regno dei cieli, affermano il contrario, poiché tutti ammettono che alcune persone sante della loro religione abbiano conseguito la felicità. Pertanto la fede universale che ammette la presenza di santi nella gloria eterna presuppone che Cristo sia morto e sia ascenso al cielo».

XV

Il TEDESCO disse: «Tutte queste considerazioni sono ottime, ma io constato non poche divergenze di opinioni circa la felicità. Infatti la legge dei Giudei non fa che promesse temporali che riguardano i beni sensibili. La legge degli Arabi scritta nel Corano non fa che promesse carnali, seppure eterne. Il Vangelo invece promette l'assunzione di una forma angelica, cioè promette che gli uomini saranno simili agli angeli che non hanno niente di carnale»⁶³.

PIETRO: «Si può pensare che esista in questo mondo qualche bene, il desiderio del quale non si affievolisca, ma aumenti continuamente?».

TEDESCO: «Tutte le cose temporali si svalutano miseramente, mentre i beni culturali non impoveriscono mai. Il mangiare, il bere, il darsi alla lussuria e cose simili⁶⁴, se talvolta arrecano piacere, talvolta invece provocano dolore ed in ogni caso sono instabili. Invece il sapere, il comprendere, l'intuire la verità con l'occhio della mente piacciono sempre. E quanto più l'uomo invecchia, tanto più queste cose piacciono; e quanto più egli ne possiede, tanto più aumenta il desiderio di possederne».

⁶³ Cfr. *Mt.*, 22, 30; *Lc.*, 20, 35-36.

⁶⁴ Questi sono elementi integranti di qualcuna delle descrizioni del paradiso maomettano che il Cusano leggeva nel Corano (*sure* 2, 25; 13, 37; 25, 16; 47, 15; 76, 5-22; 78, 31; 88, 8 segg.) ed anche nei testi di Ricoldo e dell'Anonimo anconitano (*Noticia de Machometo et de libro legis Sarracenorum*). Cfr. anche *Cribr.*, II, 18-19.

PIETRO: «Se quindi il desiderio e l'alimento debbono essere eterni, tale alimento non sarà costituito dai beni della vita temporale e sensibile, ma da quelli della vita intellettuale. Perciò, sebbene nella legge del Corano si trovi la promessa di un paradiso dove sono fiumi di vino e di miele e moltitudini di vergini⁶⁵, tuttavia molti in questo mondo detestano tali cose e se ne astengono. Come potranno allora questi essere felici se colà raggiungono ciò che qui non vogliono avere? Nel Corano si dice che nel paradiso vi sono delle bellissime fanciulle negre⁶⁶, con degli occhi dal globo grande e bianchissimo; ma nessun tedesco in questo mondo, quand'anche fosse dedito ai vizi della carne, desidererebbe fanciulle di questo tipo. Quelle promesse bisogna quindi intenderle in senso simbolico. Difatti altrove il Corano proibisce il concubito e tutti gli altri dilette della carne nelle chiese o nelle sinagoghe o nelle moschee⁶⁷. Non si deve credere che le moschee siano più sacre del paradiso. Come si può allora proibire di compiere nelle moschee quelle stesse cose che vengono promesse nel paradiso?

Altrove il Corano dice che nel paradiso si trovano tutte quelle delizie su accennate, in quanto in esso vi dev'essere necessariamente la soddisfazione di tutti i desideri. Con questo dimostra a sufficienza che cosa voglia dire quando afferma l'esistenza nel paradiso dei suddetti piaceri. Infatti, poiché in questo mondo tali cose sono effettivamente oggetto di desiderio, presupponendo il perdurare di un analogo desiderio nell'altro mondo, bisogna ammettere che anche colà vi saranno, in forma più raffinata ed abbondante, i corrispettivi oggetti per soddisfarlo. Senza quell'immagine, il Corano non

⁶⁵ Cfr. Corano, sure 2, 25; 3, 15; 4, 57; 47, 15 segg.; 78, 31. Cfr. anche *Cribr.*, II, 18.

⁶⁶ Nel testo del Corano si parla di vergini dalle nere pupille, non di vergini nere. Secondo il KLIBANSKY, l'errore dipenderebbe da una corruzione del codice latino di Cusano, che riporta *puelle* al posto di *pupille*. Cfr. anche *Cribr.*, II, 19.

⁶⁷ Cfr. Corano, sura 2, 187. In una annotazione sul proprio esemplare della traduzione latina del Corano, il Cusano si chiede perché ciò che è proibito nei templi è concesso in cielo, e questa critica viene ripresa poco sotto nel testo. Cfr. anche *Cribr.*, II, 19.

avrebbe potuto esprimere il concetto che la vita futura comporta la soddisfazione completa dei desideri.

Esso inoltre non volle presentare al popolo ignorante altri beni superiori e meno appariscenti, ma soltanto quei beni che sembrano più appetibili secondo il senso, affinché il popolo, che non gusta le cose dello spirito, non fosse indotto a tenere in non cale le promesse. La massima preoccupazione dell'autore di quella legge sembra sia stata quella di distogliere il popolo dall'idolatria; e a tal fine fece quelle promesse e pose tutti quei piaceri. Ma non condannò il Vangelo, anzi lo lodò, dando con questo ad intendere che la felicità promessa dal Vangelo non è inferiore a quella felicità corporea.

Anche le persone intelligenti ed i filosofi di quel popolo sanno che ciò è vero. Infatti Avicenna⁶⁸ preferisce incomparabilmente la felicità intellettuale della visione o fruizione di Dio e della verità alla felicità descritta nella legge della religione araba, alla quale pur tuttavia apparteneva. E così dicasi degli altri filosofi.

Non sarà pertanto questa la difficoltà che impedisce di trovare l'accordo tra tutte le religioni. Si potrà quindi concordemente concludere che la felicità ultraterrena supera tutto ciò che si può descrivere o dire, perché rappresenta la soddisfazione di ogni desiderio e costituisce il raggiungimento del bene nella sua fonte e della vita nell'immortalità».

TEDESCO: «Come la mettiamo allora con i Giudei che non comprendono la promessa del regno dei cieli, ma solo quella delle cose temporali?».

PIETRO: «I Giudei spesso affrontano la morte per la santificazione della legge. Perciò se non credessero di conseguire la felicità dopo la morte per aver preferito lo zelo della legge alla vita, non affronterebbero la morte. La fede quindi dei Giudei non nega la vita eterna o la possibilità di conseguirla,

⁶⁸ Cfr. AVICENNA, *Metaphysica*, X, 3 (ed. Venetiis, 1508): «La felicità dell'altro mondo si raggiunge rendendo l'anima libera ed immune da quei piaceri corporei che sono contrastanti con le vere cause della felicità». Cfr. anche *Cribratio*, II, 18. Per questo motivo Avicenna preferisce Gesù a Maometto sul piano della sapienza e della moralità (come riferisce DIONIGI IL CERTOSINO, *Contra perfidiam Mahometi*, II, 6).

altrimenti nessuno di loro morirebbe per la legge. Ma la felicità che essi attendono non l'attendono per le opere della legge — poiché la loro legge non la promette — ma per la fede che presuppone Cristo, come si può vedere sopra ».

XVI

TARTARO: « Ho sentito in questo luogo molte cose che prima ignoravo. I Tartari, che sono gente numerosa e semplice e che venerano un solo Dio supremo⁶⁹, restano stupiti della varietà dei riti di altri popoli i quali venerano, come essi, il medesimo Dio. Essi infatti deridono alcuni cristiani, tutti gli Arabi ed i Giudei perché si fanno circoncidere⁷⁰. Altri li deridono perché si sfregiano la faccia con ustioni⁷¹, ed altri perché si fanno battezzare.

Per quanto riguarda inoltre il matrimonio, la divergenza è molto notevole, perché alcuni hanno una sola moglie, altri hanno una vera moglie debitamente unita in matrimonio ma molte concubine, altri hanno più mogli legittime.

Anche riguardo ai sacrifici, i riti sono talmente diversi che non si possono descrivere. Tra tutti questi vari riti, il sacrificio dei cristiani — nel quale essi offrono il pane ed il vino, dicendo che sono il corpo ed il sangue di Cristo, e dopo averlo offerto in sacrificio lo mangiano e lo bevono — sem-

⁶⁹ Questa notizia sulla religione monoteistica dei Tartari il Cusano la ricavò dalla versione latina di Marco Polo, fatta da FRANCESCO PIPINO DI BOLOGNA O. P., *De conditionibus et consuetudinibus orientalium regionum*, in cui si trova scritto: « Venerano un solo Dio che chiamano Vatagay » (libro III, cap. 47), passo annotato dal Cusano nel proprio esemplare. Gli era pure noto il libro del primo autore che scrisse sui Tartari, Giovanni da Pian de' Carpine, legato di Innocenzo IV presso l'imperatore dei Tartari, ed autore di una *Ystoria Mongalorum*, dove dice: « Credono in un solo Dio, che ritengono creatore di tutte le cose visibili ed invisibili... anche se hanno degli idoli » (ed. A. VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, I, Quaracchi, p. 36).

⁷⁰ La circoncisione, oltre che nel giudaismo, era praticata anche da alcune sette cristiane della tarda antichità (nestoriani, cristiani abissini), come del resto era diffusa anche presso altre stirpi asiatiche, africane ed americane.

⁷¹ Si riferisce ai Giacobiti che oltre farsi battezzare e circoncidere, si facevano imprimere con un ferro rovente il segno della croce sulla fronte ed in altre parti del corpo.

bra il più abbominevole, poiché essi divorano colui che adorano⁷². Perciò non capisco come possa realizzarsi l'unione in questa diversità di riti che variano perfino secondo i luoghi ed i tempi. Ma se non si farà l'unione, non cesserà la persecuzione. Le divergenze infatti generano le divisioni e le inimicizie, gli odii e le guerre ».

Allora Paolo, dottore delle genti, si alzò, per incarico del Verbo, e parlò.

PAOLO: « Bisogna dimostrare che la salvezza dell'anima si ottiene non in forza delle opere ma in forza della fede. Infatti Abramo, padre della fede di tutti i credenti, sia cristiani che arabi e giudei, credette in Dio e ciò gli fu imputato a giustizia: l'anima del giusto erediterà la vita eterna⁷³. Ammesso questo, la varietà dei riti non sconcerterà più, poiché essi sono stati istituiti ed accolti come segni sensibili della verità della fede. Ora i segni possono subire dei cambiamenti, non però la verità da essi significata ».

TARTARO: « Spiegami come la fede porta alla salvezza ».

PAOLO: « Se Dio promettesse qualcosa per pura liberalità e grazia, non bisognerebbe forse credergli, essendo egli onnipotente e verace? ».

TARTARO: « Certamente. Chi gli crede non può essere ingannato, e chi non gli crede sarebbe indegno di ricevere qualche grazia ».

PAOLO: « Che cos'è allora che giustifica colui che consegue la giustificazione? ».

TARTARO: « Non certo i meriti, altrimenti la giustificazione non sarebbe una grazia ma una cosa dovuta ».

PAOLO: « Perfettamente. Tuttavia, siccome di fronte a Dio ogni vivente non viene giustificato dalle sue opere, ma dalla grazia, l'Onnipotente dà a chi vuole ciò che vuol dare. Allora se uno vuol essere degno di conseguire i frutti della promessa, che è stata fatta per pura grazia, è necessario che creda in Dio. La giustificazione quindi dell'uomo consiste

⁷² Quest'accusa fu già confutata da s. TOMMASO, *De rationibus fidei*, I (*Opuscula theol.*, I, 253, ed. Marietti) citato dal Cusano nella *Cribr.*, prologo 1.

⁷³ Cfr. *Gen.*, 15, 6; *Rom.*, 4, 3; *Gal.*, 3, 6; *Giac.*, 2, 23.

nel fatto che egli consegue l'adempimento della promessa unicamente perché crede in Dio ed attende che si compia la parola di Dio ».

TARTARO: « Dopo che Dio ha promesso, è giusto che mantenga le sue promesse. Quindi il credente in Dio viene giustificato più per la promessa che per la fede ».

PAOLO: « Dio, che promise ad Abramo una discendenza in cui tutti sarebbero stati benedetti, giustificò Abramo affinché conseguisse quella promessa. Ma se Abramo non avesse creduto a Dio, non averbbe conseguito né la giustificazione né la promessa ».

TARTARO: « Ciò è vero ».

PAOLO: « Fu quindi la fede di Abramo a far sì che si compisse la promessa. Senza tale fede, la promessa non sarebbe stata adempiuta e la discendenza non si sarebbe verificata ».

TARTARO: « Che cosa precisamente promise Dio? ».

PAOLO: « Dio promise ad Abramo di dargli in Isacco una discendenza nella quale fossero benedette tutte le genti. E questa promessa fu fatta quando, secondo il corso generale della natura, era impossibile che la moglie Sara concepisse da lui e partorisce. Ma poiché egli credette, ebbe il figlio Isacco. In seguito Dio tentò Abramo, chiedendogli che gli offrisse in sacrificio ed uccidesse il figlio Isacco, nel quale fu fatta la promessa della discendenza. E Abramo obbedì a Dio, senza tuttavia venir meno nella sua fede che la promessa si sarebbe adempiuta anche attraverso il figlio morto, dopo che fosse stato richiamato in vita. Avendo Dio trovato tanta fede in Abramo, questi fu giustificato, e la promessa fu adempiuta nell'unica discendenza che, attraverso Isacco, derivò da lui ».

TARTARO: « Qual è quella discendenza? ».

PAOLO: « Cristo. Infatti tutti i popoli ricevono in lui la benedizione divina ».

TARTARO: « Qual è questa benedizione? ».

PAOLO: « La benedizione divina è il supremo dei desideri, cioè la felicità, che si chiama vita eterna e di cui prima hai udito sufficientemente parlare ».

TARTARO: « Vuoi quindi dire che Dio ci ha promesso in Cristo la benedizione della felicità eterna? ».

PAOLO: « Sì certo. Perciò bisogna credere a Dio come credette Abramo, affinché, attraverso tale fede, si ottenga, come il fedele Abramo, la giustificazione onde conseguire l'adempimento della promessa nell'unico seme di Abramo, che è Gesù Cristo. Questa promessa è la benedizione divina che compendia in sé ogni bene ».

TARTARO: « Intendi dire con questo che soltanto la fede giustifica a conseguire la vita eterna? »⁷⁴.

PAOLO: « Certo ».

TARTARO: « Ma come potrai dare ai Tartari incolti l'intelligenza di questa verità, affinché comprendano che è Cristo quello in cui potranno conseguire la felicità? ».

PAOLO: « Hai udito che non soltanto i cristiani, ma anche gli Arabi confessano che Cristo è il più grande di quanti furono o saranno in questo secolo ed in quello futuro, e che egli è il modello di tutti gli uomini. Se pertanto la benedizione di tutte le genti è riposta in un unico seme, questo non può essere che Cristo ».

TARTARO: « Quale segno adduci? ».

PAOLO: « Adduco la testimonianza sia degli Arabi che dei cristiani, i quali affermano che lo spirito che vivifica i morti

⁷⁴ La formula della « sola fides » evidentemente non va intesa in senso protestante, ma va integrata nel contesto (vedi più avanti) che si richiama alla necessità delle opere che verificano e vivificano la fede (*fides formata*). Del resto la formula vuole soltanto escludere come fattori di salvezza i riti e le cerimonie esterne delle varie religioni, su cui verte appunto la discussione. Forse il Cusano tiene anche presente la dottrina di Maometto, per il quale la sola fede è sufficiente alla salvezza quando il convertito muoia prima di poter tradurre tale fede nelle opere. Tutto il dialogo tra Paolo ed il Tartaro sulla giustificazione fu accolto dal KYMEUS nell'opuscolo protestante *Des Babsts Hercules wider die Deutschen* (1538) (ora pubblicato nei *Cusanus-Studien*, 6 Abh., Heidelberg, 1941, 66, 30-69, 16). Il KYMEUS (1498-1552) era un francescano passato alla Riforma, più agitatore che pensatore (sebbene fosse *Magister artium* a Marburg), loda il *De pace Fidei* sia perché pone la giustificazione solo in Cristo e non nelle opere e nell'accettazione della tradizione, e sia per l'idea di unificazione di tutti i popoli in un'unica religione. La posizione del Cusano sulle buone opere sarebbe quella di Lutero (*unserm Evangelio gemes*). È chiaro che anche se in Cusano c'è il concetto di *fides fiducialis*, non c'è l'idea della giustificazione passiva attribuita. Per la dottrina del Cusano sulla giustificazione cfr. *D. Ign.*, III, 6; *Cribr.*, III, 13.

è lo spirito di Cristo⁷⁵. Se pertanto Cristo ha lo spirito della vita capace di vivificare chi vuole, allora, senza tale spirito, nessun morto può essere risuscitato e nessuna anima può vivere eternamente. Nello spirito di Cristo infatti abita la pienezza della Divinità e della grazia, e da questa pienezza tutti quelli che devono essere salvati ottengono la grazia della salvezza ».

TARTARO: « È un piacere aver udito queste spiegazioni da te, dottore delle genti, poiché assieme a quelle udite prima, esse risolvono il quesito proposto. Ora vedo che questa fede è necessaria alla salvezza, e senza di essa nessuno potrà essere salvato. Tuttavia chiedo se la fede è sufficiente ».

PAOLO: « Senza la fede nessuno può piacere a Dio. Ma è necessario che la fede sia formata⁷⁶, poiché senza le opere essa è morta ».

TARTARO: « Quali sono le opere? ».

PAOLO: « Se credi in Dio, osserva i comandamenti. Infatti come puoi credere che Dio è Dio, se non hai cura di adempiere quello che egli comanda? ».

TARTARO: « È giusto che i comandi di Dio siano osservati. Ma i Giudei affermano di aver ricevuto i suoi comandamenti attraverso Mosè, gli Arabi attraverso Maometto, i cristiani attraverso Gesù, e forse altri popoli venerano i loro profeti in quanto affermano di aver ricevuto i precetti divini dalle loro mani. In che modo potremo allora giungere alla concordia? ».

PAOLO: « I comandamenti di Dio sono pochissimi, notissimi a tutti e comuni a tutti i popoli. Anzi la luce che ce li manifesta è innata nell'anima razionale. Difatti in noi parla Dio ordinandoci di amare Lui, dal quale riceviamo la vita, e di non fare agli altri se non ciò che vorremmo fosse fatto a noi. L'amore pertanto è la pienezza della legge di Dio⁷⁷, e tutte le leggi si riconducono a quella ».

⁷⁵ Cfr. Corano, sure 3, 49; 5, 110; Rom., 6, 8; Col., 2, 12.

⁷⁶ La *fides formata* è la fede informata dalla carità che spinge all'azione, e si distingue dalla *fides informis* che è morta (Giac., 2, 26). Anche KYMEUS traduce *formata* con *wahraftig* (genuina). Il concetto è ripreso dal Cusano nella D. Ign., III, 6, 11.

⁷⁷ Cfr. Rom., 13, 10.