



ROBERTO CELADA BALLANTI

**NELLO SPECCHIO DEI DIALOGHI
INTERRELIGIOSI IMMAGINARI.
DAL DE PACE FIDEI DI NICCOLÒ CUSANO AL
COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES DI JEAN BODIN**

IN THE MIRROR OF IMAGINARY INTERRELIGIOUS DIALOGUES.

FROM NICCOLÒ CUSANO'S *DE PACE FIDEI*
TO JEAN BODIN'S *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES*.

The essay proposes an analysis of Niccolò Cusano's De pace fidei, highlighting the presence in it of the relationship between the universality of the "una religio" and the peculiarity of the "varietas rituum", according to a dialectic which seeks to keep them in balance. During the analysis, it is revealed that "una religio" is not simply Christianity in the ecclesiastical and orthodox sense, but a universal and rational religion which is able to embrace the plurality of religions without identifying with any one of them. The second part of the essay is focused on Jean Bodin's Colloquium heptaplomeres, highlighting the process of secularization that took place after Cusano's work.

I. SU ALCUNI DIALOGHI INTERRELIGIOSI IMMAGINARI

Due colloqui interreligiosi, entrambi immaginari e separati dai centoquarant'anni cruciali della moderna storia politico-religiosa europea, inanellano idealmente il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* della coordinata che si assume qui a oggetto di analisi. Il primo si svolge nella sfera celeste ed è rappresentato dal *De pace fidei* di Niccolò Cusano, mentre il secondo ha sede a Venezia, nella casa di un dotto patrizio, Paolo Coroneo, ed è illustrato nel *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin, opera risalente agli anni 1593-96.

Tra il 1453, l'anno che segna l'evento che spinse Cusano a comporre il trattato suddetto, la caduta di Costantinopoli per mano di Maometto II, e il 1593, cui è legata la conversione di Enrico IV al cattolicesimo e l'inizio della pacificazione che porterà la Francia all'Editto di Nantes (1598),



stanno dunque, come sospesi fuori del tempo dove giunge solo l'eco lontana del fragore delle armi, quei due luoghi dell'anima: il cielo, o «caelum rationis»¹ dove, in presenza del Verbo, degli angeli, di Pietro e Paolo, si svolge il dialogo interreligioso cusaniaco, in attesa di riunire a Gerusalemme i rappresentanti delle nazioni al fine di fondare sull'*una religio* la pace perpetua tra le genti; e Venezia, avvertita da Bodin come luogo di libertà istituzionale e di tolleranza – più idealizzato che reale, in realtà, solo se si pensa che, in quegli stessi anni, nel palazzo di un altro patrizio veneziano, il Mocenigo, prendeva avvio la tragedia di Giordano Bruno – e, in questa città, la casa di Coroneo, che ospita l'amabile conversazione tra sette esponenti di fedi religiose, quasi a creare un cenacolo segnato dai tratti dell'utopia rinascimentale, microcosmo in cui si rispecchia l'armonia universale.

Ma tra quei due *topoi* stanno, anche, i centoquarant'anni cruciali della storia religiosa moderna europea. Tra la caduta di Costantinopoli e la guerra di religione che scoppia in Francia nella seconda metà del Cinquecento, di cui l'opera di Bodin riflette gli esiti, si può ben dire che la cultura europea scopra, ed è scoperta perturbante, il problema del plurale religioso, della convivenza tra fedi e religioni diverse.

Perturbante, è lecito dire, è quell'avvertimento – l'avvertimento del Due, del Duale – perché irrompe attraverso la forma di contesa più ardua e folle, la guerra: come scontro tra religioni e civiltà nel caso del 1453, come scontro confessionale che succede alla Riforma protestante, nel caso della guerra civile francese. Questa precede la Guerra dei Trent'anni (1618-1648), che si chiuderà con la pace di Westfalia la quale, nel riprendere il principio del «*cuius regio, eius religio*», sigillerà la fine senza ritorno dell'unità confessionale europea.

Ora, improvvisamente proiettata in una condizione plurale, alla cultura europea mancano le categorie per affrontarla e pensarla. La modernità viene presa da ciò che con Pietro Piovani si potrebbe definire «incubo della “polverizzazione”».² La coscienza moderna si imbatte in un pluralismo non pacifico ma conflittuale, a cui mancano le categorie per pensarsi. Manca una grammatica della convivenza, una sintassi del plurale, come se quella coscienza non fosse dotata di un *logos* idoneo a pensare e a nominare il proprio dramma.

Se tale è il quadro, si potrebbe dire che i due dialoghi interreligiosi qui fatti oggetto di analisi rappresentano, a mio avviso, uno specchio ustorio entro cui si vedono, come focalizzati in una luce tersa, gli effetti di quell'angoscia del Due e insieme i germinali sforzi di padroneggiarla concettualmente.

¹ L'espressione ricorre verso la fine del *De pace fidei*: «Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur» (NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, VII, *De pace fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, edd. R. Klibansky et H. Bascour, In aedibus Felicis Meiner, Hamburgi 1959, p. 62). Sulla difficoltà di interpretare e tradurre l'espressione cusaniaca «in caelo rationis» cfr. le osservazioni di M. Merlo in N. CUSANO, *Congetture di pace. Scritti irenici*, a cura di M. Merlo, Edizioni del Cerro, Tirrenia (Pi) 2003, p. 54, nota n. 43.

² P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, nuova ed. a cura di F. TESSITORE, Liguori, Napoli 2000, p. 86.

II. 1453. NICCOLÒ CUSANO, IL *DE PACE FIDEI* E IL *DE VISIONE DEI*

Vengo allora, in questo risalimento all'alba del moderno, a dire qualcosa di più specifico su Cusano, soffermandomi su due trattati scritti nel 1453, ossia il *De visione Dei* e il *De pace fidei*.

Ci sono molti buoni motivi per considerare il 1453 come un crocevia epocale e una delle date inaugurali del moderno, forse, addirittura, nella nebulosa delle date indicabili, quella determinante: a Occidente, in quell'anno, giungeva a conclusione la guerra dei Cent'anni, l'interminabile, logorante conflitto che aveva visto opporsi a più riprese, dal 1337, Inghilterra e Francia. L'età delle nazioni e dei sentimenti nazionali rivali era così iniziata. A Oriente, il 29 maggio di quell'anno, come ho già ricordato, dopo poco meno di due mesi di assedio, i Turchi entravano a Costantinopoli, e Maometto II poteva ringraziare Allah, il Dio vittorioso, nella basilica di Santa Sofia, mentre l'ultimo imperatore bizantino, Costantino XI, moriva durante la difesa della città. L'orrore che il racconto delle atrocità commesse nella conquista dell'antica capitale imperiale suscitò in Occidente (si pensi alle celebri testimonianze di Isidoro di Kiev o di Niccolò Barbaro) fu enorme.³ L'espansione turca nei Balcani era una realtà vicina con cui l'Europa cristiana, con terrore, si accorse di dovere fare i conti. L'alba del moderno, si potrebbe dire, assiste a un vero e proprio scontro di civiltà.

Ora, in quell'anno drammatico e memorabile, Cusano, a quel tempo vescovo di Bressanone, divenuto tale nel 1450, scrisse, nell'arco di due mesi, tra il settembre e l'ottobre, due trattati fondamentali: il *De visione Dei* e il *De pace fidei*. A intrecciarli non è solo la prossimità cronologica. Entrambi, in realtà, schiudono una scena in cui i punti cardinali del mondo così agitati da contrasti politici e da scontri religiosi potevano ricomporsi in unità, in cui Oriente e Occidente potevano adunarsi sotto lo sguardo di Dio.

Così, tanto il «teatro celeste»⁴ del *De pace fidei*, dove i rappresentanti delle nazioni si levano, uno dopo l'altro, al cospetto del Verbo per riconoscere, in una pedagogia religiosa, il presupposto che li lega all'unica e inviolabile religione, quanto la «liturgia matematica»⁵ allestita nel *De visione Dei*, nella quale i monaci, in una sorta di esperimento ottico che aiutasse a entrare nella teologia mistica, «nella santissima tenebra», sono invitati a fissare una *icona Dei*, un volto appeso a una parete, spostandosi di fronte a esso e continuando a guardarlo, hanno al loro centro l'occhio di

³ Cfr. i documenti riportati nella *Praefatio editorum* in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, VII, *De pace fidei*, cit., pp. IX ss. Si veda, inoltre, *La caduta di Costantinopoli*, a cura di A. PERTUSI, Mondadori, Milano 1976, 2 voll. Cfr. anche C. VASOLI, *L'ecumenismo di Niccolò da Cusa*, in *Cusano e Galileo*, «Archivio di filosofia», Cedam, Padova 1964, in particolare pp. 9-11. Un'efficace ricostruzione dell'assedio e degli ultimi giorni di Costantinopoli è quella di R. CROWLEY, *1453. La caduta di Costantinopoli*, tr. it. di F. SABA SARDI, Bruno Mondadori, Milano 2008, in particolare capp. 8 ss.

⁴ M. DE CERTEAU, *Nicolas de Cues: le secret d'un regard*, in «Traverses», 30-31 (1984), p. 70. Il saggio, in forma completa, si legge in M. DE CERTEAU, *Fabula mistica II. XVI-XVII secolo*, ed. it. a cura di S. FACIONI, Jaca Book, Milano 2016, pp. 29-88.

⁵ ID., *Nicolas de Cues: le secret d'un regard*, in «Traverses», 30-31 (1984), p. 78.

Dio. Icona del Dio che tutto vede, *visio videntis*, visione del *theoros*, del Dio vedente, come Cusano chiama Dio.

D'improvviso, nel semicerchio dei monaci, insieme spettatori e attori di tale liturgia sperimentale, subentra lo stupore, dice Cusano, «di come sia possibile che l'immagine guardi contemporaneamente tutti e ognuno».⁶ Chi sta a oriente si sorprende guardato allo stesso modo di chi sta a mezzogiorno o a occidente. Bisogna immaginarsela in tutta la sua bellezza questa sorta di 'danza' geometrica dei monaci che, nel loro moto esodale, si spostano da ponente a levante a mezzogiorno e che, incontrandosi a formare, scrive Michel de Certeau, un «labirinto di sguardi che si incrociano», una «foresta di occhi»,⁷ si scambiano la meraviglia del sorprendersi accompagnati, ognuno nel proprio pellegrinare lungo tale liturgia itinerante, dall'occhio divino, insieme fisso e onnipervasivo: *Deus videns* che ci riflette non narcisisticamente come in uno specchio, o come nello sguardo raggelante di Medusa, ma che ci vede, agostinianamente ed eckhartianamente, nel fondo della nostra anima, nel *Grund der Seele*.

La *peregrinatio* dei monaci di fronte all'icona Dei, *viatores* tra ponente, levante e mezzogiorno, si potrebbe osservare, è il gioco del Due adunato nello sguardo di Dio, luce inattingibile che aggiova la pluralità delle prospettive. E mostra tale unità nel gioco o nella danza delle diverse congetture che si intrecciano, si scambiano il posto, si comunicano la meraviglia dell'esser ricomprese in quello sguardo che non abbandona. Modello, mi pare, di un pluriprospektivismo che troverà sviluppo teoretico nella monadologia di Leibniz,⁸ il quale lo riprenderà proprio dalla grande tradizione neoplatonica che da Cusano arriva fino a Bruno.

L'icona, l'immagine sensibile, la pittura, si potrebbe dire, è il punto di giuntura in cui l'ir-rappresentabilità di Dio si dissemina in una pluralità prospettica di rappresentazioni, in cui l'eterno infigurabile si offre nella «alterità congetturale» delle singole prospettive. Qui, l'esperimento ottico e la traslazione fisica sono propedeutici a una *metanoia*, a una torsione del pensiero: solo iniziando a capovolgere il senso della visione, per cui «io sono per il fatto che tu mi guardi»,⁹ solo se guardare coincide con l'essere guardati da Dio, levante, ponente, mezzogiorno avrebbero potuto adunarsi in unità. Solo scoprendo che la nostra *visio contracta* esiste in quanto ricompresa nella *visio absoluta* di Dio – il Volto di tutti i volti –, i poli del mondo, così agitati, avrebbero potuto ritrovare la pace. Quasi, come scrive Werner Beierwaltes, nell'idea cusaniiana, la *visio absoluta* di Dio si ritagliasse, contraendosi in una sorta di *kenosis* ottica, nel vedere prospettico dei singoli

⁶ N. CUSANO, *Trattato sulla visione di Dio*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. PEROLI, Bompiani, Milano 2017, p. 1027.

⁷ M. DE CERTEAU, *Nicolas de Cues: le secret d'un regard*, in «Traverses», 30-31 (1984), p. 74.

⁸ Ho riflettuto sulle potenzialità "interreligiose" della monadologia leibniziana nel mio recente volume *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, in particolare pp. 131 sgg. Nel medesimo volume rinvio altresì al capitolo su Cusano e il *De pace fidei*, pp. 33-53.

⁹ N. CUSANO, *Trattato sulla visione di Dio*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1037.

osservatori, specchi che esistono solo nel riflettere, ospitare la luce del *Deus videns*.¹⁰ Ombre scavate nel Realmente vedente, *visio per umbras*, com'è la visione prospettica: la stessa studiata scientificamente dall'arte umanistico-rinascimentale (pensiamo all'Alberti, al Brunelleschi, a Piero della Francesca).¹¹

L'unità del mondo, il superamento dei conflitti politico-religiosi, l'incontro tra Oriente e Occidente esigevano, per Cusano, questa conversione del cuore, del pensiero, per cui «vedere» e «essere visti» *omnino convertuntur*. L'icona rende visibile il fondamento invisibile della pace, ossia l'universale come simultaneità percettiva dell'infinità varietà, come armonia di distinti.

Ma assecondare tale *conversio* e insieme abbandonarsi allo spaesamento nascente da quello stupore, origine del processo del pensiero, equivale però a congedarsi dalla *ratio* discorsiva fondata su distinzioni e opposizioni e a entrare nella caligine della *docta ignorantia*, nel mare infinito della *coincidentia oppositorum*, varcando il «muro del paradiso», immagine presente nel *De visione Dei*,¹² custodito da un angelo, lo stesso che all'inizio del *De pace fidei* reca all'Onnipotente il gemito degli oppressi a causa della religione e che veglia sul concilio dei saggi convocati in cielo.

A voler assecondare questa anomala topica, è su questa stessa porta, sul «muro del paradiso» dove naufraga ogni concetto, che si celebra anche il concilio del *De pace fidei* disposto, è lecito immaginare, a semicerchio analogamente ai monaci del *De visione Dei*. Anche in esso, al

¹⁰ Cfr. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in ID., *Identità e differenza*, tr. it. di S. SAINI, Vita e Pensiero, Milano 1989, in particolare pp. 177 sgg.

¹¹ Di Piero della Francesca in particolare, poniamo mente alla *Flagellazione*, uno dei quadri più enigmatici della storia della pittura, ma anche un vero manifesto teorico dell'arte della prospettiva moderna che, tra l'altro, contiene con ogni probabilità il riferimento alla presa di Costantinopoli, come attesta il Cristo flagellato, il corpo cristico della Chiesa d'Oriente martirizzata dai turchi, oltre al probabile riferimento al Concilio di Ferrara-Firenze del 1438-39: quel concilio di cui, oltre a Cusano, fu protagonista Bessarione, arcivescovo di Nicea e cardinale fautore della riunione delle due Chiese, bizantina e romano-cattolica, probabilmente effigiato nel conciliabolo rappresentato dai tre personaggi nel proscenio del quadro. Sul tema rinvio solo a S. RONCHEY, *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Rizzoli, Milano 2017⁴.

¹² Si tratta di un'immagine contenuta nel *De visione Dei*, composto nel 1453: «E ho scoperto un luogo nel quale sarà possibile trovarti in maniera rivelata [senza veli], un luogo cinto dalla coincidenza dei contraddittori, ed è questo [ossia, la coincidenza dei contraddittori] il muro del paradiso, nel quale tu abiti, la cui porta è custodita dallo spirito più alto della ragione, che bisogna vincere se si vuole che l'ingresso si apra. Tu, pertanto, potrai essere visto al di là della coincidenza dei contraddittori, ma mai al di qua» (*Trattato sulla visione di Dio*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1065). A questa immagine è ispirato il volume dialogico di R. CELADA BALLANTI – M. VANNINI, *Il muro del paradiso. Dialoghi sulla religione per il terzo millennio*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017.

cospetto del Verbo di Dio, gli «amanti della sapienza» convenuti sono chiamati, nel loro guardare, dialogare, a costituirsi come una comunità di visione, a sorprendersi, nel convergere degli sguardi verso l'Unico, guardati, uditi, avvolti da una Presenza che chiama e aduna in sé tutti i distinti.

Qui, in questo celeste concilio, essi cercheranno, sotto la guida di Dio, del Verbo, dei santi, *religio una in rituum varietate*. Ma occorre, in questo consesso di ricercatori che l'*angulus oculi* di ciascuno ospiti la verità, le faccia spazio, assumendola «in religionem manifestam», come già viene adorata implicitamente in tutti i riti. Occorre cioè che la *visio contracta*, prospettica, si allarghi a ospitare in sé la *veritas*. Di qui prende le mosse quella «dialettica della presupposizione», per usare un'espressione di Bruno Decker,¹³ che costituisce il nucleo della maieutica religiosa messa in opera nel *De pace fidei*: esplicitare la *fides implicita* equivale ad avviare un'autocomprensione, un'ermeneutica delle varie religioni come distinti recanti in sé la verità che lega, il *Logos* che complica in sé tutti i *logoi*, tutte le forme.

Ma di cosa si sostanzia la verità 'presupposta' e capace di realizzare quel legame universale che le singole congetture non attingono? Nessun dubbio che si tratti di un monoteismo trinitario e cristologico. È nondimeno essenziale comprendere che esso abita la regione impervia della *coincidentia oppositorum*, sporge al di là del «muro del paradiso», sta all'interno dei «cancelli» del paradiso di cui parla il *De visione Dei*, dove i nomi svaporano, i concetti sono congelati e dove, come è stato bene scritto,

il cristianesimo infinitamente assunto porta al trascendimento ammutolito di se stesso, introducendo in un mistero che proprio perché infinito non ha punti di approdo definitivi, luoghi di comprensione, figure o immagini esaustive.¹⁴

Solo nell'infinito asintotico della *coincidentia oppositorum*, che sfugge alla dicibilità dogmatica e alla rappresentabilità entro i confini di una Chiesa, o nella trascendenza in cui ha luogo quel concilio celeste, c'è la pace, mentre nel finito sorgono i contrasti. Benché indispensabili a una mente finita, nessuna figura, nessun rito, nessun nome dicono adeguatamente Dio. Immagine, icona, discorso, se sono autentici, ci accompagnano fino alle soglie di quei cancelli, oltre i

¹³ Cfr. B. DECKER, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*, in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, hrsg. von J. KOCH, E.J. BRILL, Leiden-Köln 1953, p. 119. Sul *De pace fidei* e sul tema della pace tra le religioni, di particolare rilievo è il volume della collana «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 16, *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Cues*. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982, hrsg. von R. Haubst, Matthias-Grünevald-Verlag, Mainz 1984. Inoltre, mi limito qui a ricordare: M. SEIDL-MAYER, «Una religio in rituum varietate». Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues, in «Archiv für Kulturgeschichte», xxxvi (1954), pp. 145-207; C. VASOLI, *L'ecumenismo di Niccolò da Cusa*, in «Archivio di Filosofia», cit., pp. 9-51.

¹⁴ G. LETTIERI, *Nicola da Cusa e l'ambiguità della rivelazione*, in *In Spirito e Verità. Letture di Giovanni 4,23-24*, a cura di P.C. BORI, EDB, Bologna 1996, p. 100.

quali abita l'Infigurabile, l'Irrappresentabile. Tutte le religioni, tutti i riti, in ciò sono uniti: nell'essere tutti rivolti a un'assenza, ospitata come lacuna infinita. Tutte le religioni guardano laggiù, a una Patria assente, scavata, ritagliata in ciascun distinto dall'Irrappresentabile, dall'Infigurabile.

Le perfezioni di ciascun rito rinviano a una perfezione infinita, di cui sono specchio più o meno riflettente, più o meno ospitante. L'unità accecante, abbagliante, dei contrari nel *Deus absconditus*, si flette e si sfrangia nelle molteplici visioni del Dio ai livelli più bassi e imperfetti della *varietas rituum*. Non c'è equipollenza assiologica in questa *varietas*, ma gerarchia di perfezione a partire dalla capienza ricettiva di ciascuna fede. La pace religiosa degli Umanisti, da Cusano a Pico, non è *reductio ad unum* dove si spengono le differenze ma *concordia discors* che ha al suo centro lo spazio razionale della prospettiva, grande idea umanistica, in cui i distinti appaiono in tutta la loro forza ma armonizzati nel loro convergere o *conspirare* verso un centro.

E se, per Cusano, una maggiore perfezione il cristianesimo presenta rispetto alle altre religioni non è, come scrive Massimo Cacciari,¹⁵ per il disvelamento, per l'*Offenbarung*, per il rivelarsi pieno in esso della verità, ma per la superiore disponibilità che i suoi misteri presentano a trascendersi verso l'*ignotum*, a ospitare in sé una *veritas* che è *semper indaganda*, a ospitare quel Dio che, come dice il Cristiano al Gentile nel dialogo sul *Deus absconditus*, può essere adorato in quanto sconosciuto.¹⁶

Quasi il destino *kenotico* di Cristo in Croce trascinasse nell'annichilimento i segni, i nomi, i concetti da Lui stesso nati, chiamati a morire per portare frutto, per trasfigurarsi in nuova universalità. La *kenosis* si fa *kenosis* di ogni cifra, annientamento di ogni nome di Dio, naufragio di ogni religione come rappresentazione adeguata di Dio. Tutto questo sta in quella *icona Dei*, è leggibile in quel volto.

È in questo perdere il terreno sicuro delle solidificazioni dogmatiche, teologiche, che il cristianesimo si allarga a ricomprendere, ad abbracciare tutte le fedi. Quasi Cusano gli conferisse una nuova investitura: quella di farsi *medium* dell'armonia vicendevole tra le fedi, di mostrarsi come la *ratio* della loro convivenza e unità.

Ma c'è dell'altro in quest'opera straordinaria, oltre a questo allargamento filosofico-teologico-mistico del cristianesimo e della stessa idea di cattolicità, dilatata fino a farsi universale comunità delle congetture: proprio nel tentativo di padroneggiare i sommovimenti presenti nel mondo e all'interno della Chiesa, Cusano introduce nel *De pace fidei* una novità profonda che supera e scardina le strategie filosofico-teologiche con cui sino ad allora si era pensata la logica della varietà religiosa. La si coglie, questa novità, sin dal sintagma che compendia il senso del dialogo, ossia «religio una in rituum varietate».

Riprendo qui un punto di vista illuminante di Marco M. Olivetti, che in pagine acute contenute nella voce *Filosofia della religione* ha colto nel *De pace fidei* e in quella formula il germe, il seme di un «sisma concettuale» destinato a segnare la modernità religiosa e che viene al linguaggio

¹⁵ M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003⁴, pp. 151-152.

¹⁶ N. CUSANO, *Il Dio nascosto. Dialogo fra due interlocutori, un gentile e un cristiano*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 525.

nel distinguersi di *religio* e *fides christiana*: termini, dunque, non più identificati, saldati, assorbiti l'uno nell'altro, ma separati da un'intercapedine sottile quanto insanabile, che rende possibile tra essi una comparazione e una commisurazione assiologica.

Religio, del resto, conferma autorevolmente Jacques Le Goff, è termine «estraneo al Medioevo», dove tutto era religione e tutto era *fides christiana*, e il cui apparire come concetto a sé stante nel XVI secolo – scrive l'illustre storico francese – «segna una vera rottura» ed è indizio di una novità epocale, di un'età, quella moderna, segnata dalla categorizzazione autonoma della religione.¹⁷ Evenienza del nuovo, si potrebbe dire, che lacera il tessuto dell'antico, del *traditum*, che in Cusano permane, naturalmente, sotto moltissimi aspetti.

Indizio e sintomo, quella separazione e distinzione, per dirlo con le parole di Olivetti,

di una situazione culturale in cui l'assorbimento senza residui della religione nel cristianesimo in quanto “vera religione” [...] non ha più luogo e, anzi, è sostituito da un movimento contrario il quale porta a distinguere i due termini – la “religione” e la *fides christiana* – e a confrontarli fra di loro.¹⁸

Da questo punto di vista, prosegue Olivetti,

l'età moderna [...] si presenta – dal punto di vista donde la stiamo considerando – come quella in cui si distinguono e si differenziano *religio* e *fides christiana*. [...] quella in cui ha luogo la categorizzazione della religione insieme con la costituzione del relativo sapere specializzato.¹⁹

Quasi pleonastico è dire che la nascita della filosofia della religione, nell'accezione moderna del termine, insieme alle altre scienze religiose, dipende dai processi che si è venuti indicando. Ma diviene chiaro altresì che porre la religione come *res* concettuale a sé equivale a intraprendere la *secolarizzazione*, intesa come differenziazione di sfere, autonomia di domini, principio di reciproca incompetenza e, insieme, a porre le basi per pensare laicamente e ‘scientificamente’ la religione stessa.

Detto ancora diversamente: questo distacco tra *religio* e *fides christiana* presuppone uno sguardo che intenziona la religione dall'esterno, cioè in una forma non totalmente assorbita all'interno della religione osservata. Una dicotomia che, a ben vedere, registra il contraccolpo del Due, subisce il contraccolpo del plurale facendolo venire al linguaggio come sisma o terremoto concettuale,

in un violento oscillare – scrive ancora Olivetti – tra singolare (*religio*) e plurale (*religiones*), tra sensi assolutamente nuovi e sensi antichi, ma radicalmente rinnovati per il fatto di venir sciolti da millenarie connessioni semantiche e da tradizionali associazioni di idee, per ricombinarli e associarli con i sensi

¹⁷ J. LE GOFF, *Alla ricerca del Medioevo. Con la collaborazione di J.-M. de Montremy*, tr. it. di A. De Vincentiis, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 54-55.

¹⁸ M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione*, in *La filosofia*, diretta da P. Rossi, *Le filosofie speciali*, vol. I, UTET, Torino 1995, p. 153.

¹⁹ Ivi, pp. 153-154.

nuovi.²⁰

Evidente appare il legame tra questo sommovimento tellurico che conduce al categorizzarsi della *religio* e la scoperta traumatica, di fronte a una guerra tra fedi, del plurale. Si ‘categorizza’ la religione – questo intendo sostenere – nel momento in cui essa inizia a caricarsi di problemi e di interrogativi inevasi, sotto la pressione di problemi che investono l’essenza della religione (cioè cosa essa sia), quanto il ruolo dell’istituzione e il senso della mediazione salvifica.

Ma il processo di categorizzazione della *religio* in quanto spazio autonomo non è che il sintomo primo, il cardine di quella sintassi del plurale che un secolo e mezzo dopo, nell’opera di Bodin, perde i connotati teologici cristiani giungendo a configurarsi in una forma secolarizzata. L’*una religio* cusaniiana, da monoteismo trinitario e cristologico, si dispone in Bodin come religione naturale. Dopo il categorizzarsi della *religio*, effetto del venire al linguaggio del problema del plurale, giunge il suo secolarizzarsi.

III. 1593-96. JEAN BODIN E IL *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES*

Rudolf Stadelmann, nel volume *Il declino del Medioevo*, ha significativamente tracciato una linea di continuità che inanella, nel segno dei dialoghi interreligiosi d’invenzione, il *De pace fidei*, il *Colloquium Heptaplomeres* e *Nathan der Weise* di Lessing.²¹ E, certo, al *Nathan* siamo rinviati in particolare nel libro IV del *Colloquium* – opera articolata in sei Libri, i primi tre dei quali si occupano della natura dei demoni e degli angeli, di Dio, del cosmo, dell’uomo, mentre i successivi sviluppano i temi della religione naturale e della tolleranza tra le fedi – dove si legge: «in tanta diversità di leggi e di religioni contrastanti – osserva Toralba – occorre stabilire quale sia la vera religione [...]».²²

È qui anticipato, con le parole del sostenitore della religione naturale, Toralba – colui che da molti critici è stato considerato il portavoce unico del punto di vista di Bodin – il quesito che il Saladino pone al mercante ebreo sulla vera religione, propiziatore, com’è noto, del racconto

²⁰ Ivi, p. 154.

²¹ R. STADELMANN, *Il declino del Medioevo. Una crisi di valori*, tr. it. di F. BASSANI, il Mulino, Bologna 1978, pp. 226-27.

²² J. BODIN, *Colloquium Heptaplomeres. Le sette visioni del mondo*, a cura di C. PERI, Asefi, Milano 2003, p. 288. Sull’opera di Bodin richiamo in particolare lo studio di A. Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, e C. VASOLI, *De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole à Jean Bodin: trois «colloques»*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses Universitaires d’Angers, Angers 1985, vol. I, pp. 253-275.

della novella dei tre anelli, centro ideale del poema lessinghiano.²³ E insieme al problema, è anticipata la conclusione, identificabile in quel «sentimento della parentela di tutte le religioni [...] tutte figlie della stessa madre, della religione naturale»²⁴ sigillato dall'abbraccio fraterno tra i protagonisti su cui entrambe le opere si chiudono.

«Spesso per vie diverse si arriva alla stessa meta»,²⁵ dice a un certo punto il calvinista Curzio compendiando il senso dell'*Heptaplomeres* ma, anche, formulando un principio che l'ebreo Nathan avrebbe sottoscritto. Ciò che nel poema lessinghiano è la scoperta del legame tra le fedi, tutte intrecciate sul modello della famiglia mediante le storie dei protagonisti, nell'opera di Bodin corrisponde al riconoscimento dei dialoganti di un nucleo di principi comuni da cui tutte le religioni discendono e che consentono il legame fraterno, la pacifica convivenza. L'articolo di fede essenziale di tale originaria religione, la legge di natura più antica, semplice e costante, sul quale si aduna il consenso di tutti, è la venerazione dell'unico Dio, creatore e sovrano della natura.

Ma proprio il *cantus firmus* di questa religione naturale rende possibile la polifonia delle diverse voci, armonizzate in una totalità dove le note dissonanti coesistono su una scala continua, grazie alle note intermedie che impediscono intervalli troppo bruschi e sgradevoli. Non si tratta affatto di negare la varietà e la multiformità, di cui il creato è espressione. Gioca qui l'idea di una *harmonia discors* tra le varie fedi, pensata proprio sul modello musicale.

Moltiplicare, anzi, le diversità, articolare i gradi, prestare ossequio a ciascuna delle diverse forme religiose, lungi dal mettere a repentaglio l'unità, equivale a rafforzarla. *Religione naturale e armonia universale* sono le due categorie con cui Bodin cerca di categorizzare la pluralità delle fedi, rappresentata dai sette personaggi: Coroneo, cattolico; Salomo, ebreo; Toralba, filosofo naturalista e deista; Federico, luterano; Curzio, calvinista; Senamo, scettico; Ottavio, un convertito all'Islam.

L'importante, su quella scala musicale, è evitare salti troppo bruschi, opposizioni stridenti che esasperino i contrasti sonori e generino disarmonie. Ma anche, su quella scala, è essenziale conservare le differenze, i distinti suoni, perché l'armonia non può esistere senza le dissonanze. Simile salto è, per Bodin, rappresentato dall'ateismo, «cattivo e detestabile» poiché implica il rifiuto dello Stato, dei suoi ordinamenti e delle sue istituzioni e non può trovare spazio in tale sistema di variazioni.

Dall'armonia musicale, non a caso, muove il libro IV, dove Coroneo confessa di provare stupore ascoltando i suoni che compongono una polifonia. Le sette religioni possono dunque disporsi su una scala come gradi diversi e frazionati di un'unità armonica, come gioco di variazioni reso possibile da una linea melodica costante, da un denominatore comune, in analogia con il sistema della natura, nel quale, dice Toralba, il filosofo naturalista,

²³ G.E. LESSING, *Nathan il Saggio*, a cura di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2002⁷, p. 149.

²⁴ W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, a cura di G. SANNA, La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. I, p. 193.

²⁵ J. BODIN, *Colloquium Heptaplomeres*, cit., p. 466.

i contrari, collegati da livelli intermedi, sostengono la mirabile armonia dell'universo, che altrimenti perirebbe, se questo mondo fosse solo fuoco o solo acqua.²⁶

L'unità, l'«una religio», qui, non è più istituita attorno a una teologia, a una Chiesa, ma a una legge, o rivelazione naturale che, tuttavia, lungi dal solidificarsi in sistema, o in dottrina a sé, vive dentro le religioni storiche. In particolare dentro la legge mosaica, antico-testamentaria, che segna, nel personaggio che rappresenta l'ebraismo, Salomo, il punto di vista che più si approssima alla legge naturale. E Salomo, scrive anche Balthasar in *Gloria. Una estetica teologica*, assomiglia molto al Nathan di Lessing.²⁷

Attorno a tale dialettica di apertura-convergenza Bodin costruisce, nel corso dei dialoghi, una complessa ragnatela di rimandi, analogie, intrecci, che formano un ordito labirintico, il cui principio di fondo, nondimeno, decantandosi, appare chiaro: tutte le religioni storiche rispecchiano in gradi diversi, come in una composizione armonica, quell'unica legge naturale, quel credo minimo essenziale alla salvezza, quali rivoli di una stessa fonte o sfaccettature di un prisma. La tolleranza è l'approdo finale di tale coscienza "armonicistica", capace di comporre le differenze rendendole compatibili.

Ma l'armonia che viene conclamata dai sette dotti non esprime più, come rileva Cesare Vasoli, la fede cusaniana nella virtù pacificatrice di un confronto ecumenico: vi si respira piuttosto il profondo scetticismo che interviene dopo mezzo secolo di lotte religiose. I sette collocatori, alla fine, pur nel loro omaggio all'armonia e alla polifonia tra le fedi, si congedano nella rinuncia a proseguire una discussione palesemente inutile, dove la prospettiva che viene adombrata è che la vera religione resta un fatto del tutto individuale, affidato alla scelta del singolo.

Siamo di fronte a una delle opere più radicali del pensiero religioso cinquecentesco, che mostra quanto il processo di categorizzazione del plurale si venga, da questo punto in poi, secolarizzando e staccando dalla sua matrice teologica cristiana. Sarà Lessing, prolungando questa sequenza, sul finire del XVIII secolo, con la sua riscoperta della *Parabola dei tre anelli*, ripresa dal *Decameron* di Boccaccio, a fissare in *Nathan il Saggio* in termini ulteriormente maturi il paradigma moderno del pluralismo religioso, che ha proprio nei dialoghi interreligiosi di invenzione il suo più espressivo specchio ustorio.²⁸

roberto.celadaballanti@unige.it

(Università degli Studi di Genova)

²⁶ *Ivi*, p. 272.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica, Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it. di G. SOMMAVILLA, Jaca Book, Milano 1978, pp. 260-261.

²⁸ Rimando, su Lessing e sulla storia della parabola dei tre anelli, al mio lavoro complessivo *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.