

Marica Costigliolo

**ISLAM E CRISTIANESIMO:
MONDI DI DIFFERENZE
NEL MEDIOEVO**

**IL DIALOGO CON L'ISLAM
NELL'OPERA DI NICOLA DA CUSA**

INTRODUZIONE

1. Il dialogo

Il dialogo tra Islam e Cristianesimo si sviluppa in modo diverso a seconda delle epoche storiche: le fonti usate, le interpretazioni delle stesse, il metodo esegetico o polemico, fondano l'immagine che dell'Islam avevano gli autori cristiani. Anche il panorama culturale e storico crea differenti rappresentazioni dell'altro. Durante il Medioevo emerge la forte tendenza a enfatizzare gli aspetti teologico simbolico-religiosi che in modi diversi e più o meno evidenti, sono giunti fino ai nostri giorni. Alcuni stereotipi o modelli pregiudiziali concernenti altre culture, religioni, tradizioni, si possono infatti rintracciare in molti trattati medievali e rinascimentali. Così anche il ripetersi di questi stessi modelli nel corso del tempo e in diverse opere, segna la nascita di percezioni nuove dell'alterità e della differenza.

Ma come analizzare questo emergere di nuove rappresentazioni? Quali sono i problemi essenziali o le categorie del pensiero che vengono alla luce nell'analisi di opere che trattano il problema della differenza di tradizioni e culture? Una chiave di lettura viene offerta da Cary Nederman, nel suo *Worlds of difference*, secondo cui l'obiettivo della ricerca dovrebbe essere quello di aiutare lo sviluppo di principi metodologici che permettano di comprendere il processo storico e i contenuti del dialogo, invece che mirare al raggiungimento di una "fusione di orizzonti". Nederman propone di comprendere l'approccio all'alterità nei testi medievali a partire dall'analisi del tema della differenza, secondo cui l'autore articola la suddivisione di molte opere medievali e del Quattrocento. Il dialogo interreligioso, come genere letterario e filosofico, sembra contenere alcuni dei principi affini al moderno concetto di tolleranza, pur serbando

caratteristiche apologetiche o la forma di una critica radicale verso l'alterità.

In uno dei più famosi dialoghi interreligiosi del Quattrocento, il *De pace fidei* di Nicola da Cusa, ricorre il tema della divisione sociale tra i saggi, che possono dedicare il loro tempo ad indagare teoreticamente i fondamenti dell'esistere, e il popolo analfabeta, che deve dedicare la giornata a lavori duri e degradanti. Infatti anche lo stesso metodo d'esposizione di Cusano si fonda su un duplice livello testuale costantemente richiamato: uno comprensibile ai pochi, un altro afferrabile dai più. Questo è il dilemma saliente del *De pace fidei*: come raggiungere un accordo su una verità condivisa senza trascurare il problema fondamentale delle diverse realtà culturali e politiche che inevitabilmente emergono dalla condizione umana?

Per analizzare tematiche così complesse ho individuato una categoria essenziale dell'opera di Cusano, la differenza. Nicola da Cusa, come cercherò di dimostrare, articola questo tema in più livelli discorsivi: filosofico, antropologico, politico.

Nel difficile tentativo di trovare strade intellettualmente valide per la risoluzione di un conflitto che può sembrare irrisolvibile, egli si cimentò scrivendo il *De pace fidei*, in cui cercò di mettere in dialogo molti punti di vista differenti. La cosa più sorprendente è che l'opera fu composta in un momento di estrema tensione per l'Europa, ossia in prossimità della caduta di Costantinopoli sotto il dominio turco. Centrale è nel dialogo la convinzione di Nicola che tutte le religioni possano arrivare a un punto d'incontro in una verità comune, universale e trovare così una possibilità di dialogo e di risoluzione dei conflitti di religione.

Fred Dallmayr sviluppa una comparazione tra il *De pace fidei* e le filosofie induista e buddista: secondo Dallmayr i temi cusani della dottrina dell'ignoranza e della coincidenza degli opposti hanno profonde affinità con gli insegnamenti buddisti e specialmente con gli insegnamenti del filosofo Mahayana Nagarjuna e la sua delineazione di una via di mezzo tra gli opposti. Anche la tesi di Nicola da Cusa circa il carattere "non altro" (*non aliud*) del divino possiede somiglianze con il concetto indù di *Brahman* sviluppato dalla filosofia vedantica. Congruenze a prima vista insospettite emergono da un approccio comparativistico che permette di rintracciare

affinità e differenze e di considerare il problema della coesistenza socio-politica sotto una nuova luce.

2. Dallo scontro alla conoscenza: prospettive sul multiculturalismo

Il filosofo Rawls così si interroga: “La cultura politica di una società democratica è sempre contraddistinta da una molteplicità di dottrine religiose, filosofiche e morali opposte e inconciliabili: alcune di esse sono del tutto ragionevoli e il liberalismo politico vede questa diversità tra dottrine ragionevoli come l’inevitabile risultato a lungo termine dei poteri della ragione umana, quando operano sullo sfondo di istituzioni libere e durature. Come è possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche, e morali ragionevoli?” Secondo Rawls la varietà delle dottrine religiose e filosofiche è un aspetto permanente della cultura pubblica della democrazia, ma è anche vero che un collettivo e duraturo accordo su una sola dottrina religiosa, filosofica o morale può essere conservato solo “con l’uso oppressivo del potere statale; e se concepiamo la società politica come una comunità unita nell’affermare una stessa dottrina comprensiva, allora l’uso oppressivo del potere statale è necessario per la comunità politica.

Nella società medievale sostanzialmente unita nell’affermare la fede cristiana, l’Inquisizione non era un fatto accidentale: la repressione dell’eresia era indispensabile per conservare le credenze religiose collettive”.

L’uso della forza diventa necessario per conservare la comunità politica al cui interno vi sono inevitabili tensioni che hanno origine nell’approccio verso la differenza e l’alterità. Come si pone, per esempio, la società occidentale verso le altre culture, è un aspetto indagato da Anthony Appiah, il quale rintraccia nella tradizione occidentale cinque grandi filoni interpretativi nei confronti delle tradizioni non occidentali: essenzialismo, idealismo, determinismo, organicismo, nazionalismo. L’essenzialismo, in particolare, è il bisogno di sentirsi unico e appartenente ad un’ unica cultura non differenziata, ed è ciò che uno studio sui testi nel corso delle differenti epoche storiche può in qualche modo scongiurare. Infatti la riduzione ad un *unicum* identitario che si scontra e non si rispecchia in un’altra identità, percepita anch’essa come qualcosa di monolitico e poco

fluido, diventa un fenomeno facilmente riconoscibile come una deviazione del pensiero “forte”, il quale abbisogna di vie parallele e mai intersecantisi per poter continuare a percepirsi appartenente ad una sola identità. Ma se invece l’identità, come Jan Assman afferma, fosse soprattutto e forse esclusivamente un prodotto culturale? Se l’identità fosse invece un fluire di sedimentazioni storiche e geografiche, di imposizioni e leggi, di riconoscimenti e conflitti, di misfatti e di strategie? Come riconoscersi ad esempio nella categoria “occidentale”, quando l’occidente è una creazione geopolitica modificata e modificabile nel tempo? E come riconoscere l’altro, la differenza, se non partendo dalla consapevolezza della nostra continua trasformazione attraverso le pratiche discorsive, esistenziali, e quindi politiche? Secondo Appiah l’alternativa alle cinque macrodisinterpretazioni suddette è il cosmopolitismo, strada che può restituire innanzitutto sfumature e colori differenti. Il cosmopolitismo vuole riconoscere la ricchezza della contaminazione reciproca e sfatare l’idea di un unico Occidente come quella di un singolo Islam: in sostanza, la domanda fondamentale attorno a cui ruota ogni pensiero sulla differenza dovrebbe essere: che cosa si può scegliere della propria identità e che cosa si può o si deve rifiutare?

Secondo Tariq Ramadan uno studio comparativistico deve prendere in considerazione proprio il meccanismo della creazione dell’alterità, della differenza, un meccanismo secondo cui la funzione fondamentale è che la percezione dell’altro debba diventare strumento politico. Il potere diviene allora il tema cruciale per comprendere il problema dell’alterità.

Sul dispositivo di creazione dell’altro scrive anche Fred Dallmayr, il quale afferma che la reazione verso la differenza si presenta secondo tre risposte: assorbire, rifiutare, mediare. Assorbire significa in qualche modo colonizzare e ridurre a mero oggetto, per cui l’altro non viene riconosciuto nella sua specificità, ma in modo funzionale ai propri obiettivi o scopi. Il rifiuto invece crea condizioni di isolamento o di repressione violenta. Solo il terzo modello può portare ad una forma di coesistenza, perché solo la mediazione permette di agire sulla percezione del proprio sé. La percezione della propria identità, infatti, è multifattoriale: non è da sottovalutare la rilevanza dei fattori economici e sociali e il fatto che il problema tra i cittadini e la società viene acuitizzato dal flusso migratorio. Quali strumenti elaborare per far fronte a una tale complessità? Che ruolo possono rivestire le teorie interculturali e comparative? Secondo Dallmayr

chi intraprende l'approfondimento degli studi interculturali e comparativistici, o chi studia gli scambi tra culture e tradizioni differenti, deve anche porsi il problema se essere o meno critico dello *status quo* e ciò significa cercare strategie di resistenza alla dominazione, alla schiavitù e all'ingiustizia. Perciò le persone che vogliono coltivare questo ambito di studi non dovrebbero restare teorici, nel senso di neutrali spettatori della realtà, ma dovrebbero interrogarsi circa il rapporto tra teoria e prassi cercando di seguire l'adagio latino *abeunt studia in mores* e addentrarsi così nell'incerto terreno di esperienze trasformative.

3. Un modello di dialogo: l'opera di Nicola da Cusa

Uno degli obiettivi degli studi comparativi o *intercultural studies* è la comprensione della realtà attraverso il riconoscimento esplicito della contaminazione tra differenti culture e tradizioni. In direzione contraria, nel corso della storia, si è verificato il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici che vede Oriente e Occidente divisi e antagonisti. In questo distribuirsi circolò un sistema di rappresentazioni: ciò significa che la percezione dell'Oriente, dell'Islam, si venne a creare attraverso la trasmissione dei testi e attraverso la modificazione delle pratiche socio-politiche, e in particolare, con le variabili dell'identità individuale e collettiva.

Questo mio studio vuole indagare parte di questo processo di trasmissione attraverso l'analisi delle opere di Nicola da Cusa.

Cusano all'epoca della redazione del *De pace fidei*, possedeva già una notevole conoscenza della dottrina islamica, conoscenza che verrà approfondita ulteriormente nella *Cribratio Alkorani*.

Una delle questioni più affascinanti che si presentano al lettore è quella riguardante le fonti utilizzate da Nicola: egli cita esplicitamente, tra le altre, *Sulle ragioni della fede al cantore di Antiochia* di Tommaso d'Aquino e il *Contra legem Sarracenorum* di Riccoldo da Montecroce. In particolare quest'ultimo scritto costituisce il "modello" a cui Cusano si riferisce continuamente nelle sue argomentazioni sull'Islam: le nozioni di Nicola circa la tradizione e la cultura musulmane sono tratte da quest'opera di Riccoldo, e ciò dà origine ad alcuni fraintendimenti testuali e teoretici di non poca rilevanza nella *Cribratio*.

Nella *Cribratio Alkorani* la differenza è differenza testuale (tra il Corano e il Vangelo), teologica (la Trinità: unità, differenza, uguaglianza), “antropologica” (le differenze tra musulmani e cristiani). Inoltre, nella *Cribratio* le argomentazioni sull’Islam sono assai più estese che nel *De pace fidei*, e Nicola dimostra di conoscere il Corano e la biografia di Maometto, nonché alcune opere di Avicenna e di al-Ghazali.

Secondo la tesi di Thomas Burman il forte intento critico e polemico degli scritti medievali sull’Islam e su altre religioni non cristiane, è parte integrante del costituirsi dell’interesse e dell’approfondimento dei pensatori occidentali nei confronti della religione e della cultura islamiche. Questi studiosi infatti dovettero risolvere numerosi problemi grammaticali, lessicali, esegetici, interpretativi, legati soprattutto alle differenze linguistiche tra l’arabo e il latino. Inoltre assai frequente era l’inserimento di parti tradotte del Corano in manoscritti della Bibbia o di altri testi cristiani. Proprio in questo modo si venne costruendo la relazione tra i due mondi: partendo da un’*intentio* apologetica si sviluppò gradualmente e “involontariamente” un rapporto complesso e ancora oggi in via di elaborazione. Cusano si inserisce appieno in questo processo. Egli infatti parte da una *vis* polemica assai accentuata nella sua *Cribratio* per approdare ad uno studio sistematico della dottrina islamica, approfondimento che gli è possibile grazie alla traduzione coranica di Robert Ketton.

Come affrontare questi problemi? La chiave è nelle opere del teologo: Nicola da Cusa ritorna molte volte su queste tematiche nei modi più svariati, attraverso la lettura biblica, filosofica, ricorrendo ad analisi ed osservazioni personali.

Attraverso l’esame dei suoi testi metterò quindi in luce il tema della differenza nelle sue accezioni e cercherò di dimostrare come l’approccio di Cusano all’Islam si modifichi e nel contempo si fondi sui principi metodologici formulati nel corso della sua opera.

Per tentare di trovare una qualche risposta all’interrogativo di Rawls se sia possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali, sembra quindi fondamentale esplorare anche i testi dell’eredità sapienziale, per comprendere quanto

davvero si sia trasformata la nostra percezione della differenza, dell'altro, costruendo, come suggeriva Gramsci, una sorta di inventario della cultura che ci costituisce nell'identità di appartenenza. Per questo motivo, "inventariare" l'opera di uno dei più grandi teologi e filosofi della storia occidentale che si confrontò costantemente con altre tradizioni e sistemi di pensiero, può forse contribuire a ricordare che nel discorso culturale e negli scambi intraculturali, a circolare non sono verità ma rappresentazioni.