

Giovanna Carnevale

*La Cribratio Alchorani di Nicolò Cusano:
origine e compimento di una diatriba religiosa*

Nel corso della storia gli incontri tra musulmani e cristiani non sempre sono stati pacifici.

Durante il Medioevo, il Cristianesimo vide nell'Islām un'eresia nata dal suo seno, piuttosto che una religione diversa. In realtà, gli scrittori, i polemisti, gli apologeti medievali non poterono guardare diversamente all'Islām per varie ragioni.

La considerazione dell'Islām come di una eresia del Cristianesimo non derivò da motivi politici, ovvero da guerre o dalla perdita di ingenti territori; essa nasceva dalla presenza nel Corano di alcuni elementi teologici, i quali più che costituire occasione di incontro, si rivelarono motivo di contrasto. Uno tra questi, a titolo esemplificativo, riguarda la figura di Gesù, presentato nel Corano come semplice profeta e inviato di Dio.

All'inizio del XII secolo nell'immaginazione popolare dei cristiani d'Occidente, cominciarono ad elaborarsi una serie di leggende negative sull'Islām, dalle quali emergeva un'immagine deformata: agli occhi dei cristiani più zelanti il Profeta dell'Islām appariva come una sorta di personaggio scismatico, qualcuno lo dipinse addirittura come un cardinale ambizioso, il quale deluso di non aver ottenuto la carica papale, avrebbe dato vita in Oriente ad una setta eretica di cui si dichiarava profeta.

Nell'Europa cristiana medioevale, in realtà, bisognerà attendere la metà del XII per veder profilarsi un atteggiamento più ragionevole nei confronti dell'Islām. In tal senso, momento fondamentale fu il completamento, avvenuto nel 1143, della traduzione latina del Corano, redatta dall'inglese Roberto di Ketton, sotto gli auspici del noto abate di Cluny Pietro il Venerabile.

Gli studi su Muḥammad e l'Islām rimasero concentrati in Spagna, almeno fino alla metà del XIII secolo, per poi spostarsi in altre regioni dell'Europa cristiana. Dalla metà del XIII secolo si avranno dei significativi cambiamenti nei metodi e nelle argomentazioni di quanti, da parte cristiana, si occuparono della questione concernente la relazione tra Islām e Cristianesimo. A tal proposito, risulta di considerevole importanza l'intervento di due ordini religiosi, quello francescano e domenicano. Eminentissimi domenicani (come Tommaso d'Aquino, Raimondo Marti e Ricoldo di

Montecroce) e francescani (come Ruggero Bacono, Raimondo Lullo e Giovanni di Segovia) si dedicarono allo studio della lingua stessa del Libro Sacro dell'Islām, seppur non disdegnando di perseguire essenzialmente scopi confutatori e propagandistici.

Tra coloro che nel corso dei secoli si sono occupati della questione concernente la relazione tra Islām e Cristianesimo, si trova anche il nome di Nicolò Cusano. Egli non soltanto scrive un libretto intitolato *De pace fidei* teso a promuovere un accordo tra i diversi popoli che compongono l'immensa famiglia umana, ma elabora anche un trattato speciale, la *Cribratio Alchorani*, per tentare di offrire una soluzione al problema che l'Islām pose alla cristianità nel XV secolo.

In tal senso, precipuo scopo di questo mio elaborato, volgendo uno sguardo alla tradizionale polemica cristiana anti-islamica che ha preceduto l'opera del Cusano e che senza dubbio in lui ha esercitato una certa influenza, è quello di tentare di rispondere ai seguenti interrogativi: quali sono i principi che hanno guidato l'illustre Cardinale nello studio del Libro Sacro dei musulmani? Quale valore assume questo studio nella scienza islamologica contemporanea? Infine si può trarre profitto dal metodo da lui consigliato per il dialogo islamo-cristiano?

Questo lavoro non ha certo la pretesa d'essere esaustivo ma cerca di aprire una linea di ricerca su un testo che a mia saputa, fino ad oggi, fatta eccezione di un articolo ad esso dedicato di George C. Anawati,¹ non ha suscitato l'interesse di altri studiosi.

Nella prima parte dell'elaborato, ho ritenuto necessario ripercorrere in grandi linee l'origine e gli sviluppi della tradizionale polemica cristiana anti-islamica al fine di approdare ad una conoscenza quanto più approfondita del contesto in cui la *Cribratio Alchorani*, è stata concepita, delle ragioni che hanno condotto il Cusano a scriverla, delle fonti da lui utilizzate e, infine, del metodo da lui adottato.

Nelle pagine successive, inoltre, per una più profonda comprensione del pensiero cusano, nell'ambito delle relazioni tra le diverse religioni, mi è sembrato doveroso soffermarmi sul *De pace fidei*, opera che ha preceduto la redazione della *Cribratio Alchorani*. È interessante rilevare come il tono e l'atteggiamento squisitamente irenici dell'autore nei confronti dell'Islām, subiscano un radicale mutamento nell'opera successiva. Della originale visione ecumenica religiosa, che si sostanzia in un'unica fede in un solo Dio, accettata e condivisa da tutti, con la quale il Cusano conclude il suo *De pace fidei*, non vi è traccia nell'opera successiva, quasi come se egli abbia voluto celare il suo pensiero sotto la mole delle argomentazioni della tradizionale polemica cristiana anti-islamica. Nella *Cribratio Alchorani* il nostro autore rielabora alcuni temi centrali del *De pace fidei*, come la uni-trinità di Dio e l'incarnazione di Cristo, al fine di intraprendere una *cribratio*, ossia un esame critico del Corano. Ma la visione speculativamente unitaria delle differenze religiose emersa

¹ G. C. ANAWATI, *Nicolas de Cuse et le problème de l'Islam*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso Internazionale in occasione del V Centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 141-174.

nel *De pace fidei* pare cedere terreno ad una polemica razionalistica centrata sulla ricerca delle contraddizioni dell'avversario. Difatti, quello assunto dal Cusano nella *Cribratio Alchorani* è un tono polemico-confutatorio nei confronti della dottrina islamica che si pone, dunque, in netta contrapposizione con quello irenico caratterizzante il *De pace fidei*. Nel suo esame critico del Corano, l'illustre Cardinale intende «esaminare» il Libro Sacro dell'Islām per rinvenirvi la verità del Vangelo, separandola dal mendace insegnamento del suo autore, Muḥammad. In perfetto accordo con la tradizione apologetica cristiana, il Cusano concepirà allora il Corano come una mistura di elementi eterogenei di matrice in parte giudaica e in parte eretico-cristiana, ovvero nestoriana. Nello specifico, egli intenderà effettuare un *pia interpretatio* del testo coranico, uno sforzo esegetico teso a rintracciare la verità evangelica che Dio, il Dio cristiano, ha voluto rivelare nel Corano; agli occhi del Cusano il musulmano appare non come un infedele, ma un fedele che ignora di essere ciò che in realtà è.

Questo lavoro si conclude, infine, con un'analisi puntuale dei tre libri che compongono la *Cribratio Alchorani*; lo scopo è rinvenire, sulla scorta di quanto esposto nella prima parte dell'elaborato, in che misura la tradizionale polemica anti-islamica abbia influenzato il pensiero cusano nell'ambito della questione concernente la complessa relazione che intercorre tra Islām e Cristianesimo.

Nicolò Cusano prima di elaborare la sua refutazione dell'Islām si preoccupa di reperire e consultare quanto già in passato da alcuni autori era stato scritto sull'argomento. Egli stesso difatti nel prologo primo della *Cribratio Alchorani* tiene a menzionare gli scritti da cui ha tratto notizie concernenti l'Islām e il suo Profeta.²

Per poter comprendere adeguatamente l'opera del Cusano è opportuno fare un elenco degli scritti da lui consultati, poiché questi costituiscono il fondamento di ogni sua conoscenza posseduta sull'Islām.

- Giovanni Damasceno, *Controversia tra un saraceno e un cristiano*, e *Centesima eresia*.

L'inizio della polemica antimusulmana è attribuibile a Giovanni Damasceno, in quanto autore della prima analisi cristiana sull'Islām. Giovanni nasce a Damasco da una ricca famiglia cristiana, nel periodo compreso tra il 650 e il 675 e muore a Gerusalemme nel 749. Di solida formazione greca classica, impara l'arabo in quanto lingua parlata dai ceti abbienti, seppur conosce l'aramaico, che è la lingua popolare. Durante la giovinezza, trascorsa sotto il dominio musulmano Umāyyade,³ riceve im-

² Nella Biblioteca di Cues si conservano ancora i manoscritti, annotati di sua mano, che egli ebbe modo di consultare.

³ Durante il califfato di 'Umar (634-644), appartenente alla dinastia Umāyyade, gli eserciti musulmani conquistarono gran parte della Siria, dell'Egitto e dell'Iraq, e i cristiani e ebrei che vi abitavano ricevettero lo status di minoranze protette e non furono sottoposti ad alcuna costrizione affinché diventassero musulmani. Si proclamava Muḥammad quale profeta così come Mosè e Gesù, dunque, Cristianesimo e Giudaismo non potevano essere rifiutati in blocco, sebbene vi fossero serie divergenze tra il Corano e le Scritture cristiane e giudee. Il Cristianesimo seppur formalmente parificato al Giuda-

portanti incarichi nell'amministrazione fiscale urbana di Damasco, incarichi che successivamente dovette abbandonare durante il califfato di 'Umar II (717-720) che, ostile ai cristiani, volle quali ricoprenti cariche pubbliche soltanto gli appartenenti alla religione musulmana. Nel periodo antecedente al divieto introdotto da 'Umar II, Giovanni poté frequentare, grazie alla funzione pubblica di prestigio, l'ambiente di corte e senza dubbio ebbe anche occasione di partecipare a dispute di carattere teologico, e dunque, avere una conoscenza diretta dell'Islām. Il Damasceno si confrontò e polemizzò con l'Islām, scrivendo in lingua greca, al fine di rendere i suoi scritti meno accessibili ai musulmani; ciò nonostante le autorità califfali si facevano tradurre le opere greche prodotte dai cristiani per controllare quanto ci fosse di ostile alla loro religione. A tal proposito, è bene ricordare che la Legge religiosa musulmana (nota quale *ṣarī'a*) punisce l'apostasia dall'Islām con la morte. Ciò significa che, sotto ogni profilo, era impossibile per i cristiani sottomessi al dominio islamico predicare il Vangelo ai musulmani. Se un musulmano si convertiva al Cristianesimo, non solo avrebbe corso dei rischi personali, ma avrebbe contribuito a scatenare un qualche genere di rappresaglia contro la comunità cristiana. Elementari norme di prudenza consigliavano ai cristiani particolare cautela nel caso si fossero trovati coinvolti in discussioni religiose con i musulmani. Ecco perché con ogni probabilità nelle opere apologetiche del Damasceno, si immagina che sia il musulmano a porre domande, mentre al cristiano si consiglia come rispondere.

Tra gli scritti greci di Giovanni Damasceno si trovano una *Controversia tra un saraceno e un cristiano* e la *Centesima eresia*.⁴ In quest'ultima opera, egli considera i Sarakēnoi⁵ come convertiti all'idolatria da parte di un falso profeta, Mamed, che ha messo insieme alcune assurde idee dell'Antico e Nuovo Testamento con notizie ricevute da un monaco nestoriano.

Della *Controversia tra un saraceno e un cristiano* ci sono pervenute più versioni tra loro differenti. Nella *Patrologia Graeca* del Migne sono riportate due versioni del

ismo quanto al trattamento dei «protetti», in arabo *ad-dimma*, godette di minore avversione da parte dell'Islām, dovuta al fatto che Maometto ebbe un atteggiamento più conciliante nei confronti dei suoi contemporanei cristiani, che il Corano definisce «i più cordialmente vicini a coloro che credono», ossia ai credenti musulmani (cfr. *Corano* V, 82). Per tutti i versetti coranici citati mi avvarrò della traduzione di A. BAUSANI, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 2007.

⁴ Testi di riferimento: GIOVANNI DAMASCENO, *Controversia tra un saraceno e un cristiano*, a cura di M. Migliarini, Centro Ambrosiano, Milano 1998; ID., *Centesima eresia*, a cura di M. Migliarini, Centro Ambrosiano, Milano 1997.

⁵ Il termine «saraceno» ha un'etimologia incerta. In origine il termine veniva impiegato per indicare una tribù nomade araba dedita al saccheggio e per estensione, secondo il parere di molti studiosi, indicava i guerrieri musulmani. Nelle fonti classiche e bizantine il termine fu usato per indicare prima una popolazione araba della penisola del Sinai, poi gli arabi in genere. Nel Medioevo e nel Rinascimento l'epiteto «saraceno» in Occidente fu usato per indicare indistintamente arabi e musulmani, soprattutto quelli di Spagna e quelli che si stanziarono tra il IX e X secolo in regioni mediterranee europee, come la Sicilia. I possibili significati etimologici del termine «saraceno», secondo gli studiosi, sono individuabili nella radice araba SRQ, che significa rubare, cosa questa che mette in evidenza il carattere di nomadi dediti al brigantaggio; o dall'arabo *ṣarqī* che significa «orientale».

testo⁶ che vengono attribuite ora a Giovanni Damasceno, ora a Abū Qurra (vescovo melkita di Ḥarrān, nell'alta Mesopotamia, vissuto tra l'VIII e il IX secolo), uno dei primi autori cristiani in lingua araba, che probabilmente fu suo allievo ed il continuatore di questa sua opera.⁷

La *Controversia* concerne un dialogo che si sviluppa tra un musulmano ed un cristiano su questioni di carattere teologico. I due interlocutori non hanno connotazioni precise e neanche ne ha il luogo dove si svolge il dialogo, elementi questi che rimandano alla natura fittizia di questa disputa. Il fine dell'opera, dunque, non è quello di dare notizia di una conversazione realmente accaduta tra due persone professanti fedi religiose differenti, ma quello di offrire una sorta di prontuario, di manuale a chi, tra i cristiani, fosse chiamato a rispondere alle obiezioni teologiche avanzate dai musulmani.

Numerosi temi della *Controversia* concernono questioni connesse all'onnipotenza di Dio e al libero arbitrio umano, ed altri ancora trattano di questioni cristologiche.

Il saraceno ritiene che tutto ciò che vi è di bene e di male nel mondo è attribuibile alla volontà di Dio, dunque, l'uomo non può compiere se non ciò che Dio gli ha predestinato; mentre il cristiano limita l'attività creativa di Dio ai primi sei giorni.

Una delle obiezioni del cristiano a quanto sostenuto dal saraceno è che, se il bene e il male provengono entrambi da Dio, allora l'uomo che pone in essere azioni giudicate dal senso comune «cattive», come l'adulterio e l'assassinio, dovrebbe essere onorato, e non punito, per l'aver compiuto la volontà di Dio.

Altre questioni oggetto della discussione tra il saraceno e il cristiano, riguardano la natura di Gesù. Giovanni Damasceno, consapevole che nel Corano Gesù è chiamato «verbo» (*kalima*) di Dio e spirito proveniente da lui,⁸ conclude che, essendo verbo di Dio, Gesù deve essere increato e perciò divino. Secondo il Damasceno dalle affermazioni coraniche emerge una visione riduttiva e contraddittoria della natura di Cristo, in quanto viene indicato solamente come suo messaggero, suo Profeta, sua Creatura, senza alcuna relazione filiale e divina, anche se in possesso di caratteri

⁶ Cfr. *PG* vol. 94, coll. 1585-1598, e vol. 96, coll. 1335-1348.

⁷ L'incerta attribuzione della *Controversia* è stata oggetto di indagine dei commentatori moderni. Negli anni '80 del secolo passato si è anche occupato della questione B. Kotter, dell'Istituto Bizantino di Scheyern, che impegnato nella stesura di una edizione critica di quest'opera, è pervenuto alla conclusione dell'impossibilità di poter individuare l'originale tra i diversi manoscritti esistenti. B. Kotter, comunque, ritiene che sebbene il testo nella sua forma definitiva non è stato redatto dal Damasceno, deve essere considerato quale eredità del suo insegnamento e, dunque, parte integrante della sua opera. A tal proposito si veda B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. IV, *Libere de Haeresibus* («Patristische Texte und Studien»), Berlin 1981 (la traduzione di M. Migliarini si basa su questa edizione).

⁸ «Gli angeli dissero a Maria: "O Maria, Iddio t'annunzia la buona novella d'una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell'altro e uno dei più vicini a Dio"» (*Corano* III, 45).

di eccezionalità non posseduti da nessun altro profeta.⁹

Se ci si pone da un punto di vista obiettivo, quello del Damasceno appare quale resoconto piuttosto impreciso dell'Islām, cosa questa che trova giustificazione nella necessità di un popolo di difendere se stesso dalle notevoli pressioni esercitate da quello che W. Montgomery Watt definisce «colonialismo islamico».¹⁰

Nell'epoca immediatamente successiva a Giovanni Damasceno, si produsse una considerevole quantità di letteratura cristiana in arabo, la maggior parte della quale è di carattere apologetico.

- Dionigi Ryckel il Certosino, *Contra perfidiam Mahometi*, intitolato anche *Contra Alcoranum et sectam Mahometicam libri quinque*.

Dionigi il Certosino affianca Nicolò Cusano durante la sua legazione in Germania nel 1451. Fu proprio il Cusano che lo incitò a scrivere una refutazione del Corano. Dionigi rispose con zelo alla richiesta del Cardinale e nel 1454 compose il suo lungo trattato che dedicò allo stesso Cusano.

Il trattato elaborato da Dionigi il Certosino consta di quattro libri seguiti da un breve *Dialogus disputationis inter christianum et Saracenum*. Nel corso del suo trattato Dionigi, servendosi della traduzione latina del Corano redatta da Roberto di Ketton, confuta l'Islām con una gravità imperturbabile.

Dionigi afferma di aver ricevuto una speciale illuminazione cosa questa che giustifica la necessità di predicare una nuova crociata.

- Ricoldo di Montecroce, *Propugnaculum fidei toti christianae religioni adversum mendacia et deliramenta Saracenorum, Alchorani praecipue maxime utile*.

⁹ «O Gente del Libro! Non siate stravaganti nella vostra religione e non dite di Dio altro che la Verità! Ché il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il suo Verbo che egli depose in Maria, uno Spirito da Lui esalato. Credete dunque in Dio e nei suoi Messaggeri e non dite: "Tre!" Basta! E sarà meglio per voi! Perché Dio è un Dio solo, troppo glorioso e alto per avere un figlio! A Lui appartiene tutto quel ch'è nei cieli e quel ch'è sulla terra, Lui solo basta a proteggerci!» (*Corano* IV, 171).

¹⁰ Cfr. W. MONTGOMERY WATT, *Cristiani e Musulmani*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 84. L'autore propone di usare l'espressione «colonialismo islamico» allo scopo di ricordare agli apologeti musulmani, i quali hanno protestato contro il colonialismo europeo in quanto considerato quasi sempre ostile all'Islām, che nella storia passata vi sono stati periodi in cui essi stessi hanno intrapreso una violenta politica colonialistica. A tal proposito, infatti, non va trascurato il fatto che nel periodo successivo alla morte di Muḥammad, avvenuta nel 632, sotto il califfato degli Umāyyadi (la dinastia che tenne il potere dal 661 al 750) il dominio musulmano, oltre che in gran parte dell'Arabia, conobbe una notevole espansione. I musulmani occuparono la Siria, e Damasco divenne la capitale della dinastia Umāyyade; in occidente dominarono su gran parte della Spagna e su tutto il nord Africa, dal Marocco all'Egitto; verso oriente si spinsero, attraverso l'Iraq e l'Iran, fino in Asia centrale (Bukhara e Samarcanda) e fino al Punjab.

Il celebre domenicano fiorentino soggiornò diversi anni a Baġdād e la sua opera fu frutto della sua esperienza. L'opera di Ricoldo di Montecroce costituisce la fonte principale da cui il Cusano attinge la maggior parte del materiale, soprattutto polemico, concernente Muḥammad e l'islamismo. Durante la sua lunga permanenza presso la capitale islamica, Ricoldo, seppur cristiano zelante, non disdegnò di mostrare la propria ammirazione per alcuni atteggiamenti peculiari dello spirito dei devoti all'Islām quali, ad esempio, la particolare dedizione alla preghiera, il rispetto per il nome di Dio, la cortesia verso gli stranieri, lo spirito di pace e l'amore verso i propri correligionari. Tale ammirazione, comunque, non gli impedì di considerare la dottrina islamica come il prodotto di una legge dissoluta, disordinata, confusa e menzognera. Nella sua opera il frate domenicano suggerisce ai cristiani, che si trovano a dibattere con i musulmani su questioni teologiche, di non iniziare la loro esposizione a partire dalla dottrina cristiana, che ai credenti dell'Islām in diversi punti sarebbe apparsa ridicola e contraddittoria; bisogna, invece, partire dalla dimostrazione della falsità del testo coranico.

Secondo la visione di Ricoldo, al Corano non può essere riconosciuta alcuna origine divina, in quanto contenente antiche eresie già da tempo confutate, in esso non vi è riportato alcun miracolo, non si attiene a nessun ordine logico e obiettivo, è colmo di contraddizioni, è contrario ad ogni ragione e morale. In pratica Ricoldo sostiene la derivazione tutta diabolica della dottrina islamica, voluta dalla perfida personalità di Muḥammad.

Sebbene Ricoldo ebbe una eccellente conoscenza del Corano e della lingua araba, cosa di cui dà ampia dimostrazione nei suoi scritti, non bisogna trascurare il fatto che l'impostazione di fondo del suo studio è anch'essa inficiata da una precomprensione negativa del fenomeno preso in esame.

- *Il corpus di Cluny.*

Nell'Europa cristiana medioevale il più importante tentativo di pervenire ad una conoscenza più profonda della figura del Profeta e della religione da lui predicata, seppur l'assunto è sempre quello di confutarlo, è riconducibile all'abbazia di Cluny e, soprattutto, all'azione del suo abate Pietro il Venerabile.¹¹

Pietro, consapevole dell'ignoranza in cui l'Europa versava riguardo la teologia islamica, riteneva che per combattere l'Islām esistevano mezzi diversi dalla guerra. Secondo l'abate di Cluny, infatti, occorre, anzitutto, pervenire ad una conoscenza diretta della dottrina musulmana, allo scopo di poter offrire ai teologi cristiani materiale utile per poter intraprendere una solida confutazione del credo islamico.

Nel periodo compreso tra il 1142 e il 1143, Pietro il Venerabile compie un viaggio nella Spagna settentrionale. Durante il suo soggiorno spagnolo, egli concepisce

¹¹ Per quanto concerne le notizie biografiche di Pietro il Venerabile, nella *Patrologia Latina* curata dal Migne sono riportate due biografie: *Vita Petri Venerabilis auctore eius discipulo*, prodotta nel XII secolo (*PL* vol. 189, coll. 15-28); *De Petro Venerabili abbate Cluniacensi*, prodotta nel XV secolo (*PL* vol. 189, coll. 27-42).

un elaborato progetto teso, in primo luogo, ad offrire ai cristiani europei più attendibili informazioni concernenti la dottrina islamica, e, in secondo luogo, a confutare tutto ciò che dell'Islām i cristiani dovessero giudicare falso.

L'abate di Cluny aveva ben compreso che per opporsi validamente ai musulmani, nell'ambito teologico, bisognava conoscere con esattezza i loro testi religiosi. Egli, non conoscendo di persona la lingua araba, si mise in contatto con Pietro di Toledo, che la padroneggiava, con due studenti arabizzati, ovvero Roberto di Ketton (o di Chester) ed Ermanno il Dalmata, e con un musulmano quale garante della traduzione dei testi.

Lo scopo, dunque, era quello di tradurre un certo numero di testi religiosi arabi che permettessero di ottenere conoscenze di prima mano sul Corano, Muḥammad e le prescrizioni religiose. In tal senso indubbiamente il lavoro più importante fu la traduzione del Corano in lingua latina, affidata all'inglese Roberto di Ketton, e ultimata nel 1143. Tale traduzione voluta da Pietro il Venerabile fu un'impresa del tutto nuova per l'Occidente cristiano, mentre nell'Oriente cristiano il Corano era già stato tradotto in siriano¹² nel IX secolo.

L'assunto è sempre quello di studiare l'Islām per confutarlo, Pietro il Venerabile, infatti, in una lettera inviata all'amico Bernardo di Chiaravalle, non esita a precisare che il suo scopo nel far eseguire la traduzione del testo sacro dei musulmani «è stato quello di seguire l'esempio dei Padri, i quali non lasciavano passare sotto silenzio nemmeno le più insignificanti eresie dei loro tempi, bensì le combattevano con tutta la forza della fede, dimostrando con gli scritti e con le discussioni quanto vi fosse di detestabile e condannabile».¹³

Il frutto del progetto concepito dall'abate di Cluny fu il noto *corpus cluniacense*,¹⁴ conosciuto anche come «collezione toledana», in quanto gran parte del lavoro era stato prodotto a Toledo, ove, nel periodo successivo alla sua riconquista (1085), fu costituito un centro di traduzione dall'arabo di opere scientifiche e filosofiche.

Il *corpus cluniacense* consta di numerose opere polemiche in latino di diversa dimensione, tra le quali:

1) La traduzione dall'arabo in latino di un breve trattato composto da arabi cristiani intitolato *Summula brevis contra haereses et sectam Saracenorum*, in cui viene offerta una visione storica della nascita dell'Islām e la biografia del suo profeta.¹⁵

¹² Secondo Mingana di Manchester, i frammenti di un libro siriano contenenti le citazioni e le refutazioni del Corano datano l'epoca di al-Haḡḡāḡ ibn Yūsuf (seconda metà del I secolo dell'égira). Cfr. MINGANA DI MANCHESTER, *An Ancien Syriac Translation of the Kuran*, Manchester 1925, Dionysius Bar Salibi, che morì nel 1171, afferma che si sarebbe tradotto il Corano in siriano al tempo del governatore al-Haḡḡāḡ, sotto il califfato di 'Abd al-Malik.

¹³ Cfr. *PL* vol. 189, col. 649.

¹⁴ Sul *corpus* si veda G. RIZZARDI, *Domande cristiane sull' Islām nel medioevo*, Centro Studi Cammarata - Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2001, p. 13, n. 6.

¹⁵ Di tale primo lavoro Pietro il Venerabile ne offrì una copia all'amico San Bernardo di Chiaravalle accompagnata da una epistola. A tal proposito, ecco quanto Pietro ebbe a scrivere: «Vi mando, o illustrissimo, una originale nostra traduzione relativa alla malvagia eresia di Maometto, che durante

2) Uno scritto intitolato *Fabulae saracenorum*, recante come sottotitolo *Chronica mendosa et ridicula saracenorum*. Tale scritto raccoglie una serie di tradizioni islamiche concernenti la figura di Muḥammad e i primi califfi.

3) Un *Liber generationis Mahumet et nutritia eius*, contenente numerose leggende giudeo-islamiche sulla creazione, la vita dei patriarchi e dei profeti (esse mostrano come, senza soluzione di continuità, attraverso diverse generazioni di uomini di Dio, la luce si sia trasmessa fino a Muḥammad).

4) La *Doctrina Mahumat*. Si tratta della *Masā'il 'Abdallah b. Sallām*, di cui esistono numerosi manoscritti arabi, ovvero di un dialogo fittizio a scopo didascalico, intriso di tradizioni rabbiniche. Muḥammad si trova a Medina seduto in mezzo ai suoi compagni, quando riceve la visita dell'angelo Gabriele, il quale lo informa che quattro capi maestri in Israele guidati da 'Abdia (diventato 'Abd-Allāh) erano desiderosi di porgli un certo numero di domande. 'Abd-Allāh gli pone un centinaio di domande alle quali Muḥammad risponde vittoriosamente, tanto da condurre il suo interlocutore alla conversione.

5) Il *Corano*. È la prima traduzione del Corano in una lingua occidentale, eseguita da Roberto di Ketton su commissione di Pietro il Venerabile. In realtà, la traduzione del Corano ad opera dello studioso inglese, ultimata nel 1143, non è integrale, ma si tratta di una scelta antologica volta ad evitare le digressioni e le ripetizioni tipiche del testo sacro islamico, ciò nonostante non è priva di intelligenza e buon gusto. La traduzione voluta da Pietro il Venerabile ebbe particolare importanza non soltanto nel corso del Medioevo, ma anche sino al Rinascimento; nel 1543, infatti, in Svizzera fu stampato il testo di questa antica versione latina ed, inoltre, la prima traduzione del Corano in lingua italiana voluta dall'editore veneto Andrea Arrivabene nel 1547, contrariamente a quanto affermato dall'editore, ossia di averla direttamente eseguita sul testo arabo, si basa sulla traduzione latina di Roberto di Ketton.¹⁶

6) L'*Epistola saraceni* e il *Rescriptum christiani*. Si tratta della nota *Apologia del Cristianesimo* ad opera dello pseudo al-Kindī, considerata da Pietro il Venerabile la migliore apologia del cristianesimo avverso l'Islām. Tradotta in latino da Pietro di Toledo nel 1141, l'apologia dello pseudo al-Kindī consta di due epistole che con ogni probabilità fittizie. La prima è opera di un certo al-Hāsimī, un musulmano appartenente all'ambiente del califfo al-Ma'mūn (m. 833), il quale cerca di persuadere l'amico cristiano funzionario come lui dei vantaggi che avrebbe ricavato dalla conversione all'Islām. Autore della seconda si suppone che sia stato lo stesso al-Kindī, il quale risponde punto per punto agli argomenti posti dall'amico musulmano. Il mu-

il mio soggiorno in Spagna fu per mia iniziativa volta dall'arabo in latino. La feci tradurre da un uomo dotto in entrambe le lingue, ovvero Pietro di Toledo. Ma, dal momento che la lingua latina non gli era così familiare come l'arabo, gli diedi quale prezioso collaboratore il nostro segretario Pietro, che Voi – se non ricordo male – ben conoscete. Egli, dando elegante e ordinata forma latina al libello, ne ha fatto un'opera che tratta di cose ignote e sarà certo utilissima in seguito» (*PL* vol. 189, col. 339).

¹⁶ Su questa traduzione si veda C. DE FREDE, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1967.

sulmano nella sua sintetica epistola invita affettuosamente l'amico cristiano a convertirsi all'Islām; a tale invito il cristiano risponde con una lettera dai toni aggressivi, e spesso ironici, tesi al rifiuto categorico di abiurare la propria fede per abbracciare quella islamica, e alla difesa della coerenza logica del proprio credo religioso.

La lettera del musulmano appare però carente di argomentazioni islamiche adotte nei confronti della dottrina cristiana, dunque, essa sembra più destinata a introdurre le argomentazioni dell'avversario che a illustrare i punti fondamentali della teologia islamica. Il musulmano, infatti, allo scopo di persuadere l'amico cristiano ad abiurare la propria fede, si concentra su aspetti fortemente attaccati dal Cristianesimo come, ad esempio, la visione di un paradiso voluttuoso, la guerra santa, i profitti finanziari, gli aspetti vantaggiosi della conversione, più che su argomenti concernenti la veridicità della profezia di Muḥammad e l'inimitabilità e rivelazione del Corano, argomenti che sono effettivamente trattati dal suo interlocutore. L'epistola del musulmano sembra sia tesa a far sì che, nel confronto dottrinale tra le due religioni, il cristiano ne esca indiscutibile vincitore. Chiaramente, sulla base di questi elementi, sembrerebbe che l'autore di entrambe le missive sia stato uno solo, il cristiano, cosa questa che ben si inserisce in una pratica letteraria tradizionale che immaginava un avversario fittizio.

Al-Kindī elabora la propria refutazione del dogma musulmano concernente la profezia di Muḥammad, facendo riferimento a quanto riportato dagli storici musulmani sulla storia del Profeta. Egli sostiene che dalle stesse fonti musulmane Muḥammad viene descritto come un conquistatore, piuttosto che come un profeta; dunque, suo precipuo interesse fu l'acquisizione di potere, motivo questo che spiega le continue guerre e razzie compiute da lui e i suoi seguaci. Altro elemento che, secondo l'autore arabo cristiano, dimostra la non autenticità della profezia di Muḥammad, è individuabile nella sua attrazione per le donne e il suo comportamento scandaloso in numerose situazioni come, ad esempio, il caso di Zaynab riferito dallo stesso Corano.¹⁷ Un ulteriore elemento, infine, che, secondo al-Kindī, conduce a non

¹⁷ Si tratta del matrimonio che Muḥammad contrasse con Zaynab, moglie ripudiata dal suo figlio adottivo Zayd: «Quando Zayd ebbe regolato con lei ogni cosa, te la facemmo sposare, affinché non sia peccato per i credenti sposare le mogli divorziate dai figli adottivi allorché questi abbiano regolato ogni cosa con loro: l'ordine di Dio è assoluto. – Non costituisce peccato pel Profeta compiere quello che Iddio gli ha imposto» (*Corano* XXXIII, 37-38). L'episodio è spesso citato nelle opere polemiche anti-islamiche poiché secondo le usanze arabe dell'epoca l'adozione comportava gli stessi effetti della filiazione, dunque il matrimonio con Zaynab era proibito perché incestuoso. Comunque sui motivi che spinsero Muḥammad a sposare Zaynab non tutta la critica si trova concorde; Come in molti altri casi, la menzione coranica delle mogli del Profeta è di frequente collegata a determinati episodi della sua vita, ad avvenimenti politici importanti o a questioni normative. Secondo la tradizione, il Profeta avrebbe insistito molto affinché Zayd non ripudiasse Zaynab, cosa questa che determinò l'assenza di vita coniugale tra Zaynab e suo marito; Muḥammad dunque poteva chiederla in sposa. Sembra che in seguito a questo episodio il Corano abbia ordinato ai musulmani di chiamare i figli adottivi con il nome del vero padre, al fine di distinguerli dai figli biologici: «Chiamate i vostri figli adottivi dal nome dei loro veri padri: questo è più equo agli occhi di Dio. E se non conoscete i loro padri, siano essi vostri fratelli nella religione e vostri protetti» (*Corano* XXXIII, 5). I commentatori hanno interpretato il matrimonio di Muḥammad con la moglie del figlio adottivo nel senso di una ri-

riconoscere il ruolo di profeta a Muḥammad è testimoniato dal fatto che egli non compie alcun miracolo, cosa questa che è attestata dalla stessa scrittura coranica.¹⁸

Al-Kindī sostiene che questi siano tutti elementi che distinguono nettamente Muḥammad dai profeti biblici, motivo per cui a lui non può essere assolutamente riconosciuto il titolo di profeta.

Per quanto concerne il Corano, l'autore arabo cristiano ritiene che esso non rechi nulla di nuovo rispetto alle Rivelazioni anteriori dell'Antico e del Nuovo Testamento. In tal senso secondo la sua teoria relativa alle tre leggi, corrispondenti alle tre religioni monoteistiche: Mosè aveva portato la Torāh, coincidente con la Legge naturale; Gesù aveva recato il Vangelo, ove trova espressione la Legge divina; Muḥammad ha portato il Corano, ossia la Legge demoniaca.

Relativamente al dogma musulmano dell'inimitabilità¹⁹ del Corano, al-Kindī ritiene che questo sia fortemente discutibile, in quanto sono stati numerosi gli arabi che hanno prodotto testi altrettanto belli se non addirittura migliori ed, inoltre, non bisogna trascurare la notevole influenza esercitata dal monaco Baḥīra (o Sergio)²⁰

forma morale e sociale, che si sostanzia nella possibilità concessa ai musulmani di sposare le mogli dei loro figli adottivi, in quanto quest'ultimi non debbono essere considerati come veri figli.

¹⁸ Diversamente da quanto sostenuto da al-Kindī, e da tanti altri apologeti cristiani, la tradizione musulmana, riconosce l'esistenza di miracoli attribuibili a Muḥammad. Ebbene precisare, comunque, che la questione dei miracoli del Profeta risulta essere materia estremamente complessa: l'Islām vede nei miracoli non tanto fatti che destano meraviglia quanto atti esclusivi di Dio, del tutto inimitabili da parte delle creature. Il Corano ammette l'esistenza del miracolo e impiega per esprimerlo il termine *āya* nel duplice significato di «segno divino» e «versetto coranico»: esso si applica perciò sia agli atti compiuti dai profeti riconosciuti dall'Islām, come prove delle loro missioni, sia alla Rivelazione coranica. Il Corano per quanto concerne i miracoli di tutti i profeti riconosciuti dall'Islām insiste su una verità fondamentale: l'essenza di questi «segni» non risiede nel loro carattere miracoloso, ma nel fatto che è Dio il loro vero agente, e non i profeti. La Rivelazione coranica menziona incessantemente l'esistenza di segni di Dio: «Mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi, finché non sia chiaro per loro che esso [il Corano] è la Verità» (*Corano* XLI, 53). Sebbene il Libro sacro dell'Islām dichiara che Muḥammad è incapace di compiere miracoli, in quanto uomo mortale e semplice messaggero (cfr. *Corano* VI, 50; X, 15; XVII, 93; XXV, 7; IV, 79), l'uso costante dell'espressione *āya* conduce a una notevole ambiguità di lettura, sia in riferimento al Profeta che alla Rivelazione coranica. Infatti, se da un lato Muḥammad è dichiarato incapace di miracolo, dall'altro, come enunciatore del Messaggio divino, risulta portatore del più mirabile di tutti i segni. La Tradizione percepisce nel Corano il miracolo di Muḥammad per eccellenza: così come la natura è il linguaggio del creatore, allo stesso modo il profeta lascia che la parola di Dio parli attraverso di lui. Su tale argomento si veda Qāṣī 'Iyās, *I miracoli del Profeta*, a cura di Ida Zilio-Grandi, Einaudi, Torino 1995.

¹⁹ Per l'ortodossia musulmana il Corano è considerato per fede testo non creato, che esiste dall'eternità presso Dio, il quale lo volle far discendere dal cielo secondo l'espressione araba di *tanzīl*, al proprio popolo; messaggero delle rivelazioni divine fu Muḥammad, che subì letteralmente il dettato celeste per il tramite dell'angelo Gabriele. Inoltre, Araba è la lingua in cui il Corano è esistito da sempre, in cui fu rivelato, in cui infine è scritto: cosa questa che conduce senz'altro al dogma della sacralità della lingua araba, e per conseguenza alla impossibilità di imitarlo e alla sua eccellenza, da prendere a modello anche per il lessico, la prosa e la letteratura.

²⁰ Baḥīra è il nome di un monaco cristiano che secondo la tradizione musulmana incontrò Muḥammad quando questi era ancora bambino e ne annunciò l'elezione a profeta. Della narrazione di questo incontro esistono diverse recensioni che nell'insieme divergono solo su dettagli minori. Dob-

su Muḥammad.

Nella sua *Apologia* al-Kindī non si limita alla confutazione delle convinzioni più sacre dell'Islām ma critica anche la Legge musulmana e le pratiche rituali da essa prescritte, in quanto ritenute prive di una coerenza logica religiosa, dunque, prettamente superficiali. Una superficialità che appare ancor più evidente quando le si comparano le pratiche e la morale cristiana.

Quanto espresso da al-Kindī nella sua *Apologia* ben corrisponde al pensiero di molti cristiani sia del passato che del presente. Questo forse spiega il motivo per cui tra le tante apologie arabo-cristiane, solo questa fu tradotta in latino a partire dal XII secolo.²¹ Essa, inoltre, occupa una posizione di privilegio in quanto fu redatta da un arabo cristiano che ebbe diretta e profonda conoscenza delle fonti musulmane. Sotto questo profilo al-Kindī sembrerebbe più un abile storico piuttosto che un teologo o un filosofo, in quanto la sua confutazione dell'Islām si basa, oltre che su dati scritturali, biblici o coranici, anche su fatti accaduti come quelli concernenti la vita di Muḥammad, senza far ricorso a rigide argomentazioni logico-filosofiche.

Nicolò Cusano trae numerose notizie dall'opera di al-Kindī concernenti soprattutto la storia di Muḥammad, nella quale è chiaramente rilevabile il carattere non profetico della sua predicazione.

Altri due lavori che il Cusano ebbe modo di consultare e che menziona nel prologo primo della *Cribratio Alchorani* sono:

- Giovanni di Torquemada, *Contra principales errores perfidi Mahometis*.²²
- Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*.

Riguardo a quest'ultima fonte, si tratta di un opuscolo che Tommaso d'Aquino si preoccupò di redigere per soddisfare la richiesta di un cantore di Antiochia, al fine

biamo a Ibn Ishāq (m. 767), considerato il primo storico dell'Islām, la più antica versione che ci sia pervenuta, riportata da Ibn Hišām nella sua celebre *Vita del Profeta (al-Sīra al-nabawiyya)*, redatta nel IX secolo. Risulta, invece, del tutto diversa l'interpretazione data a questo incontro dalla teologia cristiana orientale in cui la figura di Baḥīra compare sotto altre designazioni. Così Giovanni Damasceno sostiene che Muḥammad fu in contatto con un monaco ariano che lo avrebbe istruito sulle dottrine cristiane. Per Bartolomeo d'Edessa il monaco, che egli designa nella *Refutazione di un Agareno* con il nome di Baḥīra, è un nestoriano, e Muḥammad lo frequentò per lungo tempo alla mecca. Nell'*Apologia* di al-Kindī emerge l'idea che il profeta dell'Islām abbia beneficiato dell'insegnamento di un monaco nestoriano, di nome Baḥīra o Sergio, che gli avrebbe in parte dettato il Corano. In Occidente, dalla cristianità medioevale il monaco che avrebbe istruito Muḥammad viene chiamato Sergio o Nestorio, è considerato di volta in volta nestoriano o giacobita, è tuttavia sempre un eretico, ed è l'artefice primo e l'ispiratore della malvagia eresia di Muḥammad.

²¹ Sembra che la prima traduzione sia stata compiuta da Pietro da Toledo e Pietro di Poitiers, nel 1143, su commissione di Pietro il Venerabile.

²² Per la bibliografia sull'argomento si veda G. C. ANAWATI, *Nicolas de Cues et le problème de l'Islam*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, cit., p. 153, n. 26.

di confutare alcune obiezioni mosse dai musulmani avverso il Cristianesimo. Tommaso d'Aquino non fu personalmente uno studioso dell'Islām, tuttavia era consapevole della necessità di combattere le presunte falsità della dottrina islamica.²³ Egli sostiene che Muḥammad abbia sedotto i popoli con promesse di voluttà carnali e che le verità da lui proposte sono intrise di false dottrine. Tommaso, riconosce nella personalità di Muḥammad un perfido impostore che ha deformato gli insegnamenti dell'Antico e Nuovo Testamento mediante racconti leggendari, ma alcontempo egli è convinto che i musulmani siano aperti alla ragione, cosa questa dalla quale discende la necessità di sviluppare confutazioni mediante l'impiego di argomentazioni razionali.

L'elencazione che il Cusano fa delle fonti da lui utilizzate, nel prologo primo della sua opera, è indicativa del fatto di come l'illustre Cardinale intenda intraprendere una accurata refutazione dell'Islām. Nello specifico, il Cusano dichiara di voler effettuare una *pia interpretatio* del Corano allo scopo di tracciare piani di possibile concordanza tra esso e il Vangelo, di individuare i passi in cui la verità cristiana universale in esso traluce. Egli ha raccolto tutto quello che la scienza del suo tempo poteva offrirgli e sulla base di tale documentazione ha elaborato la sua *Cribratio Alchorani*. L'opera consta di tre libri preceduti da due prologhi di cui, nel primo Nicolò Cusano dichiara le fonti da cui ha tratto quanto egli conosce sul Libro sacro dell'Islām e, inoltre, specifica il metodo da lui adottato per poter intraprendere una *cribratio* del Corano, ossia un setaccio, un esame critico del testo; nel secondo tenta una spiegazione delle origini dell'Islām sulla base di quanto ha appreso dallo scritto apologetico di al-Kindī.

Nei tre libri l'autore non segue uno svolgimento lineare, in quanto spesso si abbandona ad ampie digressioni; ciò nonostante è possibile individuare alcune tematiche centrali, tra le quali alcune già sviluppate nel suo precedente *De pace fidei*, come la uni-trinità divina di Dio e l'incarnazione di Cristo.

Nel primo libro, il Cusano effettua un primo e generale confronto tra il Corano e il Vangelo teso a mostrare la divinità di Cristo contro le negazioni islamiche.

Nel secondo libro confuta alcuni contenuti del Corano mediante alcuni temi fondamentali, anche questi già presenti nel *De pace fidei*, ossia: trinità, morte, crocifissione di Cristo e sua risurrezione, redenzione dell'uomo e vita eterna nel paradiso, contrapposta al paradiso «materialistico» islamico.

Il terzo libro infine è dedicato alla confutazione di alcune dottrine più particolari, come la concezione che Muḥammad ha di Dio, quanto il Corano sostiene su Abramo, il ruolo di Cristo nella salvezza degli uomini; la trattazione termina con un discorso rivolto al sultano e al califfo di Bagdād, Muḥammad II.

Il metodo che il Cusano si propone di seguire nella sua opera, è un metodo genuinamente confutatorio, che per molti versi si inserisce entro la tradizionale polemi-

²³ Per la bibliografia concernente Tommaso d'Aquino e l'Islām si veda G. C. ANAWATI, *Islam e Cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'Occidente medievale*, cit., p. 98, n. 5.

ca anti-islamica intrapresa dal medioevo latino-cristiano, pertanto, come già si è segnalato, non risulta conforme al progetto irenico del *De pace fidei*, che individuava la risoluzione delle controversie religiose nell'incontro e nella reciproca intesa. Nel Corano vi è celata la verità del Vangelo, e tutto ciò che nel testo sacro dell'Islām appare non conforme alla verità evangelica è una falsità. In tal senso, nella visione cusana, il musulmano non è un infedele, bensì un fedele che ignora di essere ciò che in realtà è. In definitiva, l'incontro con l'altro avviene più nel segno dell'assimilazione contenutistica che del confronto.

Il secondo prologo che il Cusano premette alla *Cribratio Alchorani*, vuole porsi come una spiegazione storica della genesi dell'Islām che egli riprende dall'*Apologia del Cristianesimo* ad opera dello pseudo al-Kindī. Quest'ultimo riferisce che Muḥammad sia stato indottrinato da un monaco di nome Sergio che, avendo gravemente peccato nel suo monastero, e perciò scomunicato ed espulso, si recò nella regione di Tihāma²⁴ da dove discese sino alla Mecca. Ivi erano stanziate due popolazioni, una cultrice degli idoli, l'altra di religione giudaica. Tra gli adoratori degli idoli vi trovò Muḥammad che ben presto divenne discepolo del monaco. Sergio nell'intento di rinsaldare la dottrina nestoriana cui aveva aderito e che professava, si fece chiamare Nestorio ed a poco a poco riferì le sue dottrine religiose al giovane Muḥammad tanto da farlo allontanare dall'idolatria e renderlo un propagandista della religione di Nestorio. Il monaco Sergio fu dunque l'autore di tutto ciò che nel Corano si ritrova in conformità con il dogma cristiano. Alla morte di Sergio, due astuti giudei animati da un forte sentimento di inimicizia nei confronti dei cristiani, facendo credere a Muḥammad di aderire alle sue dottrine, lo persuasero a introdurre nella sua legge tutti quegli altri elementi che nel Corano si rivelano turpi ed iniqui. I giudei rimasero con Muḥammad fino alla sua morte e perseverando nella loro astuzia, scaltrezza e stratagemma, introdussero nella raccolta dei versi coranici, che Muḥammad aveva lasciato al suo discepolo 'Alī, qualunque cosa desiderarono; aggiungendo e togliendo interpolarono delle mostruosità. Pertanto tutte le dottrine eretiche veicolate dal Corano sono attribuibili all'azione di tali astuti giudei.²⁵

Nicolò Cusano, partendo dal principio che l'Islām sia stato originato da un'eresia di matrice cristiana, il nestorianesimo,²⁶ che errò circa la natura del Cristo e della Vergine, sostiene che non è difficile rintracciare nel Corano la verità del Vangelo, in quanto egli tiene a precisare che secondo la stessa testimonianza di Muḥammad: «Dio inviò Cristo, che egli chiama Verbo di Dio e figlio di Maria. Ora,

²⁴ Si dà il nome di Tihāma alla striscia bassa che nella costa occidentale della penisola arabica separa il mare dalla catena montuosa as-Sarāt.

²⁵ Cfr. AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianesimo*, a cura di Laura Bottini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 158-160.

²⁶ I nestoriani sostennero la presenza in Cristo non di due nature ma piuttosto di due persone (il Dio e l'uomo), unite più che altro dal punto di vista «morale» più che sostanziale. In concreto, l'Umanità di Gesù sarebbe una sorta di «tempio», in cui era accolta la Divinità. Di conseguenza, negarono a Maria l'appellativo di «madre di Dio» (*Theotókos*) perché genitrice della sola persona del Cristo-uomo.

poiché il Verbo di Dio è della stessa natura di Dio di cui è Verbo – tutto ciò che è di Dio infatti è Dio, data la sua natura semplicissima – quando Dio volle inviare il massimo legato, mandò il suo Verbo, di cui non è pensabile un inviato maggiore. E poiché l’inviò agli uomini volle che si rivestisse della più pura natura umana, e ciò avvenne nella Vergine Maria, come si legge spesso nel Corano». ²⁷

Mediante tali affermazioni il Cusano anticipa, un argomento quale quello del Cristo figlio di Dio e della sua Incarnazione, che verrà trattato nel corso della sua opera, in contrapposizione a quanto sostenuto dai musulmani.

Il secondo prologo alla *Cribratio Alchorani* si conclude segnalando il carattere confuso dal punto di vista logico e strutturale del libro sacro dell’Islām, cosa questa che consente al confutatore di giustificare il fatto che non sempre nel corso della sua trattazione si manterrà un ordine conveniente:

«Non bisogna trascurare il fatto che i capitoli della collezione del suddetto libro della legge araba non sono connessi tra loro, ma ognuno sta a sé come un tutto, ed è un ritmo particolare ed una poesia perfettamente misurata. Il compilatore infatti ha messo in questo la massima cura per poter attrarre tutti col fascino dello stile ed incutere stupore, onde far apparire i suoi detti come divini. Pertanto mi si deve scusare se, discutendo il contenuto del confusissimo libro, non sembro tenere ovunque l’ordine conveniente». ²⁸

²⁷ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, in *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1971, p. 726; nei versetti coranici cui si riferisce il Cusano si legge: «E quando gli angeli dissero a Maria: “O Maria, Iddio t’annuncia la buona novella d’una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell’altro e uno dei più vicini a Dio”» (*Corano* III, 45); «Il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il Suo Verbo che egli depose in Maria, uno Spirito da Lui esalato» (*Corano* IV, 171); «“Come potrò avere un figlio, rispose Maria, se nessun uomo m’ha toccata mai, e non sono una donna cattiva?” – Disse: “Così sarà. Perché il tuo Signore ha detto: ‘Cosa facile è questa per me’, e Noi, per certo faremo di Lui un Segno per gli uomini, un atto di clemenza Nostra: questa è cosa decretata”. – Ed essa lo concepì e s’appartò col frutto del suo seno in luogo lontano. – Ora le doglie del parto la spinsero presso il tronco di una palma e disse: “Oh fossi morta prima, oh fossi ora una cosa dimenticata e obliata!” – e la chiamò una Voce di sotto la palma: “Non rattristarti, ché il Signore ha fatto sgorgare un ruscello ai tuoi piedi: - scuoti verso di te il tronco della palma e questa farà cadere su te datteri freschi e maturi. – Mangiane dunque e bevi e asciuga gli occhi tuoi! E se tu vedessi qualcuno digli: ‘Ho fatto voto al Misericordioso di digiunare e non parlerò oggi a alcun uomo’ ”. Poi venne col bambino alla sua gente portandolo in braccio. “O Maria, le dissero, tu hai fatto cosa mostruosa. – O sorella di Aronne! Non era tuo padre un uomo malvagio né fu peccatrice tua madre!” – Ed essa indicò loro il neonato, e dissero: “Come parlerem noi a chi è ancora nella culla bambino?” – Egli disse: “In verità io sono Servo di Dio, il quale mi ha dato il Libro e mi ha fatto Profeta, - e m’ha benedetto dovunque io mi sia e m’ha prescritto la Preghiera e l’Elemosina finché sarò in vita – e m’ha fatto dolce con mia madre, non mi ha fatto violento e scellerato. – Sia pace su di me, il dì che nacqui e il dì che muoio e il dì quando sarò suscitato a Vita!” – Questo è Gesù figlio di Maria, secondo parola di verità che alcuni mettono in dubbio» (*Corano* XIX, 20-34); «E rammenta ancora colei che custodì la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del Nostro spirito e rendemmo lei e suo figlio un Segno per le creature» (*Corano* XXI, 91); «E Maria figlia di ‘*Imrān*, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore, e nei Suoi Libri, e fu una delle donne devote» (*Corano* LXVI, 12).

²⁸ NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 726.

Nel libro primo, Il Cusano inizia la propria trattazione a partire dallo stesso Libro Sacro dell'Islām affermando che il Corano è suddiviso in 123 capitoli o *sure*, ciò secondo quanto appreso dalla traduzione latina redatta da Roberto di Ketton, il quale, oltre a non conteggiare la *sura* aprente, la *fātiḥa*, aveva suddiviso i lunghi capitoli II e VI in 16 ulteriori *sure*.

In realtà, come è noto, il Libro sacro si presenta come un libro diviso in 114 capitoli. Questa materiale organizzazione del Corano risale a un'epoca molto antica, al 650 d. C., quando il terzo degli immediati successori di Muḥammad, il califfo 'Uṭmān, decise di affrontare il problema di una redazione canonica, per sottrarlo alle incertezze di una tradizione orale e fissarne il testo definitivo.²⁹

Dopo aver dato qualche informazione sulla struttura e il modo in cui le differenti parti che compongono il Libro sacro dell'Islām sono raccolte, Nicolò Cusano afferma che il Corano non può provenire da Dio. A sostegno della sua affermazione egli richiama l'attenzione sul fatto che la redazione è stata compiuta sotto il califfato di 'Uṭmān e ciò costituisce una chiara prova della sua natura non divina; una raccolta compiuta nel corso del tempo non può essere assolutamente attribuita a Dio, il cui agire trascende ogni tempo ed è privo di una successione. Ancora contrariamente a quanto sostenuto dai sapienti musulmani, i quali riconoscono che la raccolta sia di natura umana, ma che l'ispirazione derivi direttamente da Dio per intermediazione dell'angelo Gabriele, il Cusano afferma:

«È vero che la collezione è fatta da un uomo, ma non può essere vero che Dio, creatore dell'universo, abbia ispirato questo libro al cuore di Maometto per mezzo di Gabriele, poiché nel libro sono contenute delle cose che, per la loro turpitudine, ingiustizia, notoria falsità e contraddizione, non si possono ascrivere a Dio senza bestemmia».³⁰

Il suo autore, pertanto, è un essere diverso dal vero Dio; secondo il Cusano, si tratta di un dio mondano, un demone,³¹ che per compilare il mendace libro e allontanare gli uomini dalla verità evangelica, si servì di uno dei suoi angeli, «che assunse la forma di luce e forse il nome di Gabriele», e di Muḥammad persona più adatta allo scopo, in quanto «uomo idolatra, adoratore di Venere e bramoso di tutte le cose di questo mondo».³²

Per l'ortodossia musulmana, invece, il Corano è costituito dalle rivelazioni divine che Allāh, l'Ente supremo, volle far pervenire, o meglio discendere dal cielo se-

²⁹ Fino a quel momento gli unici depositari del testo sacro erano i «lettori», o «recitatori coranici», che lo conoscevano interamente a memoria. Nella cultura araba alla tradizione orale viene riconosciuta particolare importanza, si pensi che ancora oggi i bambini che frequentano le scuole tradizionali sono incoraggiati a imparare il Corano: nella maggior parte dei casi, essi lo conoscono a memoria già intorno ai nove o dieci anni.

³⁰ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., pp. 732-733.

³¹ In questo passaggio il Cusano accoglie le istanze della polemica medievale che definiva il Corano prodotto di una ispirazione diabolica.

³² Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 733.

condo l'espressione araba di *tanzil*, al proprio popolo; messaggero di queste rivelazioni fu Muḥammad, che subì letteralmente il dettato celeste per il tramite dell'angelo Gabriele.³³

Il Cusano sostiene che il Corano non sia degno di fede in quei punti in cui contraddice le Sacre Scritture, difatti in diversi punti il Corano si allontana dalla Bibbia. Ciò trova spiegazione nel fatto che Muḥammad prese le sue informazioni da cristiani eretici e giudei che gli trasmisero dettagli apocrifi attinti dall'Antico e Nuovo Testamento. Il Corano stesso afferma che se si dovesse avere qualche dubbio riguardo a quanto da esso prescritto si può far riferimento a quelli che leggono «la Scrittura antica».³⁴ Sulla base di quanto riportato dal versetto coranico in questione il Cusano

³³ Gabriele, in arabo Ġibrīl, Ġabrīl o Ġabrā'il, nel Corano è nominato esplicitamente solo tre volte: «Di: "Chi sarà nemico di Gabriele (fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio, a conferma dei precedenti messaggi, Guida divina e Buona Novella ai credenti) – chi, dico, è nemico di Dio e dei suoi Angeli e de' suoi Messaggeri e di Gabriele e di Michele, ebbene è Dio il nemico degli empi!"» (*Corano* II, 97-98); nella *sura della dichiarazione illecita* a proposito di un uomo tradito dalle moglie si dice: «se vi alleerete contro di lui, ebbene il suo è Dio e Gabriele e ogni pio credente, e gli angeli, ancora, saran suoi protettori» (*Corano* LXVI, 4). Tuttavia secondo la tradizione esegetica, molti altri passi fanno allusione a lui; i commentatori del Corano, ad esempio, tendono a ritenere che i versetti inclusivi delle espressioni «lo Spirito di santità» (*Corano* II, 87), «lo Spirito fedele» (cfr. *Corano* XXVI, 193) o semplicemente «lo Spirito» si riferiscano all'angelo Gabriele. Di ciò ne è data testimonianza nell'interpretazione che essi danno al versetto XCVII, 4 sulla «Notte del Destino» nel corso della quale, secondo la Tradizione, è suggellato il destino degli uomini per l'anno successivo: «Vi scendono gli angeli e lo Spirito, col permesso di Dio, a fissare ogni cosa». Tutti gli esegeti condividono l'opinione secondo cui l'angelo incaricato di questa missione, che si trova alla testa degli angeli e reca alle creature il loro destino, è Gabriele, al quale alluderebbe appunto il termine «Spirito». Dall'altra parte, anche lo Spirito che si rivelò a Maria madre di Gesù e che «le apparve sotto forma d'uomo perfetto» (*Corano* XIX, 17) e la fecondò, altri non sarebbe che Gabriele. Comunque, ciò che nel Corano è soltanto allusivo diviene dettagliato nella letteratura dello *ḥadīth* e della *Sīra* (la biografia del Profeta). L'angelo Gabriele è descritto come il compagno di Muḥammad, colui che gli sta accanto e lo guida lungo l'intera vita, in ogni circostanza.

³⁴ «E se tu sei in dubbio su qualcosa che ti abbiām rivelato, domandane a quelli che leggono la Scrittura antica. Il tuo Signore t'ha mandato la Verità, non essere dunque perplesso e dubbioso!» (*Corano* X, 94). Tale versetto mette in imbarazzo i commentatori ortodossi, in quanto presuppone nel Profeta la capacità di dubitare e, peggio ancora, lo incita a rivolgersi per risolvere i suoi dubbi ai giudei o ai cristiani. Essi pertanto considerano l'apostrofe contenuta alla fine del versetto come rivolta ad altri piuttosto che a Muḥammad o addirittura al lettore. Il Corano allude ai testi sacri dei giudei e cristiani, in quanto ritiene di essere la conferma e la correzione delle scritture precedenti. Esso sostiene che le Scritture apocrife dell'Antico e del Nuovo Testamento debbano essere considerate come rivelate e portatrici di messaggi divini, alla stregua delle raccolte canoniche del giudaismo e del cristianesimo. Il Corano vuole essere severo con ciò che deve essere tolto dai testi canonici e, parallelamente, mira a reintrodurre alcuni passi provenienti da testi apocrifi. In questa prospettiva, si può dire che esso propone un «rinnovamento» della Rivelazione, o, in altri termini, una rettificazione delle scritture canoniche che, secondo la dottrina che esso veicola, non sono state oggetto di consenso generalizzato poiché sono state «deformate» in diversi modi da coloro che le avevano ricevute. Questa correzione dei testi fondanti è annunciata e motivata in gradi successivi: «E questo è un Libro che abbiamo rivelato, benedetto, confermando le scritture di prima» (*Corano* VI, 92); e ancora: «Già demmo a Mosè il Libro; ma vi nacquerò dissensi su quel Libro» (*Corano* XI, 110). E infine: «O gente del Libro! Ecco che è venuto a voi il Nostro Messaggero a spiegarvi molte parti del Libro che avevate nascoste e per abro-

non esita ad affermare che nel caso in cui il significato del Corano non sia uguale a quello del Vangelo e del Testamento allora esso «non si può assolutamente giustificare, ma bisogna ammettere che Dio non ha trasmesso tali cose, poiché esse non concordano con i precedenti libri divini, approvati anche dal Corano». ³⁵ Secondo il Cusano, dunque, «non bisogna accogliere come parola di Dio le cose contenute nel Corano quando contrastano con i precedenti libri dati da Dio e riconosciuti dal Corano stesso». ³⁶

Basandosi dunque su quanto il Corano afferma in alcuni dei suoi versetti, ove il Vangelo viene designato quale «Libro Lucente» ³⁷ e «Libro illuminante», ³⁸ egli ritiene di poter affermare che il Vangelo è da preferirsi al Corano. Tale preferenza è testimoniata dallo stesso Corano, ove si riconosce che la legge evangelica abbia completato la legge giudaica. ³⁹ Per cui secondo l'interpretazione del Cusano: «Dato quindi che il Vangelo contiene in sé tutto quanto è necessario alla salvezza e completa la legge dell'Antico Testamento in ciò che restava da completare, allora nel Corano non si trova nulla che sia necessario alla salvezza oltre a ciò che è contenuto nel Vangelo, e non vi è niente di necessario che non sia conforme al Vangelo». ⁴⁰

Di fondo l'interpretazione del Cusano trascura il fatto che, se nel Corano si fa eccellente menzione del Vangelo, ciò non è assolutamente indicativo del fatto che esso sia considerato superiore a qualsiasi scrittura sacra. Nel Corano la parola Vangelo designa sia la rivelazione trasmessa da Gesù, sia la Scrittura posseduta e letta in quel tempo dai cristiani. Il Vangelo sarebbe un libro celeste disceso su Gesù, nel quale sono contenute alcune delle rivelazioni che si trovano anche nel testo coranico. ⁴¹ Si ritiene, tuttavia, che il Vangelo sia stato alterato da coloro che lo hanno ricevuto e che, quindi, sia poco affidabile per quanto concerne da un lato gli elementi che non si trovano nel Corano, e dall'altro per le assenze corrispondenti alle precisazioni apportate dalla rivelazione di Muḥammad e non menzionate nei testi sacri cristiani. Dal momento che la logica coranica ha stabilito che la rivelazione del Corano ha reso inutili i Vangeli, soltanto quegli elementi evangelici che sono presenti nel Corano sono ritenuti autentici, mentre il resto non sarebbe che invenzione o deformazione.

garne molte» (*Corano* V, 15). Per il Corano, dunque, è evidente che si tratta di «ricostruire» il «Libro di Dio» veritiero, la cui forma perfetta sarebbe sfuggita ai giudei e ai cristiani.

³⁵ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 740.

³⁶ *Ivi*, p. 741.

³⁷ «E se ti smentiscono, sappi che già quei che furono prima smentirono, quando vennero a loro i Messaggeri con le prove chiare e con le Scritture e col Libro Lucente» (*Corano* XXXV, 25).

³⁸ «Se essi poi ti smentiscono, sappi che già prima di te s'ebbero smentiti Messaggeri di Dio che portarono prove chiarissime, e i Salmi e il Libro che Illumina» (*Corano* III, 184).

³⁹ «E facemmo seguir loro Gesù, figlio di Maria, a conferma della *Torāh* rivelata prima di lui, e gli demmo il Vangelo pieno di retta guida e di luce, confermando la *Torāh* rivelata prima di esso, retta guida e ammonimento ai timorati di Dio» (*Corano* V, 46).

⁴⁰ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 742.

⁴¹ I personaggi evangelici citati nel Corano sono Gesù, Maria, Giovanni Battista, Zaccaria, gli apostoli; gli avvenimenti più importanti sono l'Annunciazione, i miracoli di Gesù, la sua missione, la sua Ascensione. Si trovano, inoltre, allusioni ad alcune parabole come quella, ad esempio, del seminatore (cfr. *Corano* XLVIII, 29).

Secondo il Cusano, inoltre, l'eleganza dello stile non dimostra che il Corano sia parola di Dio, dunque, egli mette in discussione il dogma musulmano dell'inimitabilità (*i'ġāz*)⁴² del Corano, così come aveva già fatto l'arabo cristiano al-Kindī nella sua *Apologia del Cristianesimo*.⁴³ I musulmani sostengono che l'eleganza dello stile del testo coranico provi la sua origine divina. Contrariamente a quanto sostenuto dai fedeli dell'Islām, il Cusano afferma che la vera prova dell'origine non divina del testo risiede non tanto nello stile ma nelle molteplici contraddizioni presenti in esso:

«Ammesso che Maometto abbia posseduto quel dono che gli altri arabi stimavano straordinario, divino ed irraggiungibile, ed abbia dimostrato, attraverso il bellissimo stile, la dolcezza ed il fascino stupendo ed ammirevole del linguaggio, che tale libro è un dono di Dio, non per questo tuttavia bisogna affermare che tutto quanto è scritto in esso sia parola di Dio, che è verace e costante e non si contraddice mai. Pertanto, siccome molti punti del Corano sono così diversi da quelli contenuti nel Testamento e nel Vangelo che non possono essere tutti egualmente veri, bisognerebbe attribuire a Dio ignoranza, incostanza e menzogna, ma ciò è considerato anche nel Corano come il più grande peccato».⁴⁴

Riguardo alla questione cristologica, guardando sempre a quanto riportato dal Corano, il Cusano intende dimostrare la superiorità del Cristo rispetto a tutti gli altri profeti e il rapporto di filiazione che questi intrattiene con l'Ente Supremo.

Presa questa posizione si può mostrare che non soltanto bisogna seguire più il Vangelo che il Corano, ma anche più il Cristo che Muḥammad; Nel Libro sacro difatti si legge che Dio ha posto Gesù al di sopra degli altri profeti, in quanto Egli lo ha confermato di un modo speciale.⁴⁵ Per il Cusano il Corano è incomprensibile quando

⁴² Per l'ortodossia musulmana il Corano è considerato per fede testo non creato, che esiste dall'eternità presso Dio, il quale lo volle far discendere dal cielo al proprio popolo. Inoltre, araba è la lingua in cui il Corano è esistito da sempre, in cui fu rivelato, in cui infine è scritto: cosa questa che conduce senz'altro al dogma della sacralità della lingua araba, e per conseguenza alla impossibilità di imitarlo e alla sua eccellenza, da prendere a modello anche per il lessico, la prosa e la letteratura.

⁴³ Secondo l'apologeta il Corano non è il testo più eloquente di altre opere redatte in altre lingue né tantomeno di opere redatte in arabo, in quanto esso fa uso di una lingua mista di parole di origine persiana e greca. Il Corano, dunque, sembrò inimitabile, solo agli arabi illetterati, ai beduini, ai Qurayšiti (ossia la tribù alla quale apparteneva Muḥammad). Cfr. AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianesimo*, cit., pp. 170-173.

⁴⁴ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 746.

⁴⁵ «Di tali Messaggeri Divini alcuni li abbiām resi superiori ad altri; fra essi c'è chi parlò con Dio, ed Egli ne ha elevati alcuni di vari gradi. Così demmo a Gesù figlio di Maria prove chiare e lo confermammo con lo Spirito di Santità» (*Corano* II, 253). Nel Corano Gesù è dichiarato profeta (XIX, 30) e apostolo (IV, 171; V, 75) inviato ai Figli d'Israele (III, 49); predica il monoteismo puro (XLIII, 57-64), conferma la *Torāh*, ma ne attenua le prescrizioni legali (III, 50), cosa questa che permette al Corano di proclamare l'Islām come la religione del giusto mezzo: l'equilibrio dettato da Dio al suo Profeta si situa tra il giudaismo che abusa della Legge, e il cristianesimo, che ha trascurato la Legge portata da Gesù (II, 143).

ingiuria i Cristiani definendoli «empi»,⁴⁶ in quanto esso li accusa di adorare un secondo Dio, di affiancare Gesù a Dio e di peccare di associazionismo.⁴⁷ Ma i cristiani non adorano Gesù come un Dio a fianco di Dio; quando chiamano Dio loro Padre sono in perfetto accordo con il monoteismo proclamato dal Corano e, quando onorano il Cristo come figlio di Dio lo fanno fondandosi sul Vangelo, che è predicato dal Corano stesso.

Il Cusano, contrariamente a quanto sostenuto dai musulmani, intende dimostrare che Cristo non è soltanto un mero inviato di Dio ma anche suo Figlio.⁴⁸

Le parole e gli atti del Cristo mostrano in modo chiaro la loro origine divina. Dio parla e agisce attraverso lui, Cristo è fatto della stessa sostanza essenza del Padre, che lo ha inviato.

Nonostante sia fatto della stessa sostanza del Padre, Cristo non si è chiamato Dio, ma Figlio di Dio, per cui egli non può essere concepito come un secondo Dio. In tal senso, il Cusano tiene a precisare che: «Cristo non è Dio Padre creatore di tutte le cose, ma è il Figlio verissimo di Dio Padre, della stessa natura del Padre, e per mezzo del quale Dio Padre crea tutte le cose».⁴⁹

Ciò è quanto rivelato in modo chiarissimo dal santo Vangelo, che il Corano approva in linea generale, per cui secondo il Cusano mediante adeguata interpretazione non è difficile dimostrare che su questo punto specifico il Libro sacro

⁴⁶ «Certo sono empi quelli che dicono: “Il Cristo, figlio di Maria, è Dio”» (*Corano* V, 72).

⁴⁷ La cristologia coranica consiste essenzialmente in quattro valori, presentati sotto forme di negazioni assolute per paura dell'associazionismo: Gesù non è Dio (cfr. *Corano* V, 72 e 116) perché si nutrivà (cfr. *Corano* V, 75); Gesù non è figlio di Dio (cfr. *Corano* IX, 30; XIX, 34-35); Gesù non è il terzo di una triade (cfr. *Corano* IV, 171; V, 73); Gesù, infine, non è stato crocefisso (cfr. *Corano* IV, 157) perché ciò sarebbe stato indegno di un grande profeta quale egli era. In tal modo il Corano attacca tre misteri costitutivi del cristianesimo direttamente collegati a Gesù: la Trinità, in nome dell'assoluta unicità divina; l'Incarnazione, in nome della trascendenza esclusiva di Dio; la Redenzione perché non vi è stato sacrificio.

⁴⁸ Il Corano, in realtà, non conosce il Yasū' degli arabi cristiani e neanche lo Yeshua dei giudei. Esso parla invece di 'Īsā figlio di Maryam, ossia di un uomo di nome Gesù e figlio di Maria. Il Corano nomina questi due personaggi, Gesù e Maria, con deferenza e ha cura di presentarli come modelli da seguire, tanto le loro vite sono esemplari. Fin dalla sua nascita, Gesù è oggetto di un miracolo voluto dall'onnipotenza divina: la sua è infatti una nascita verginale (cfr. *Corano* XIX, 20). Egli è il possente taumaturgo che compie miracoli e guarigioni: non appena nato egli ordina alla palma di curvarsi per nutrire sua madre; diventato adulto, infonde la vita a uccelli d'argilla, guarisce il cieco e il lebbroso, risuscita i morti e conosce i segreti del cuore. L'insistenza coranica su «Gesù figlio di Maria» contraddistingue nettamente la volontà polemica contro la filiazione divina, pur conservando il carattere miracoloso della nascita verginale, senza padre conosciuto, elemento di grande importanza in una società araba in cui i bambini sono designati in rapporto al nome dei loro padri (ad esempio, Muḥammad figlio di 'Abd Allāh). I commentatori conoscono tuttavia Giuseppe, cui è affidato il ruolo di cugino di Maria. Sull'argomento si veda R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Desclée de Brouwer, Paris 1980; M. BORRMANS, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1996 (trad. it. *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000); F. SKALI, *Jésus dans la tradition soufîe*, Albin Michel, Paris 2004 (trad. it. *Gesù nella tradizione sufi*, Paoline, Milano 2007).

⁴⁹ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 755.

dell'Islām non contraddice la parola evangelica.

La dimostrazione del Cusano prende avvio da quanto affermato in alcuni versetti coranici ove Cristo viene riconosciuto quale «figlio di Maria Vergine»⁵⁰ e definito «Verbo di Dio».⁵¹ Secondo l'interpretazione cusaniana, lo stesso Corano afferma l'insegnamento evangelico della unità di Dio con Gesù difatti esso eleva Gesù al di sopra di tutti gli uomini impiegando dei termini specifici, ossia «Messaggero di Dio», «Verbo di Dio», «Spirito di Dio», inviato dal cielo a Maria per insegnare la sapienza agli uomini, capace di fare dei miracoli al fine di esortare gli uomini a seguirlo.

In base a quanto affermato dal loro stesso Libro sacro i musulmani devono riconoscere che «non si può affermare che il Verbo divino, essendo appunto il Verbo di Dio, sia qualcosa di diverso dal Dio semplicissimo. Poiché Dio ed il suo Verbo non sono due dèi, ma sono lo stesso semplicissimo Dio. In tal modo quindi è chiaro che Dio che invia ed il suo Verbo che è inviato sono della stessa natura divina. Ma poiché Dio, in quanto mandante, non invia se stesso né invia un altro Dio, allora il mandante non sarà il mandato, né il mandato sarà un Dio diverso dal Dio mandante».⁵²

Ora, dato che nel Corano il Cristo è concepito quale «Verbo di Dio», secondo l'illustre Cardinale non è difficile dimostrare che esso ammetta anche che Cristo è figlio di Dio Padre.

Dal Corano risulta certo che tutto è stato creato dal Verbo di Dio, che è increato ed eterno. Questo Verbo è anche Sapienza, poiché Dio fa tutto esclusivamente mediante la sua Sapienza (mera creazione intellettuale), principio questo affermato anche nel Corano.⁵³

Il Vangelo chiama «Verbo» anche il Figlio di Dio, e con ogni probabilità, secondo il Cusano, ciò non accade nel Corano, in quanto esso volle eliminare la possibilità che i propri fedeli potessero errare aderendo al politeismo. Esso preferì impiegare il termine «Parola» per indicare Gesù, piuttosto che «Figlio di Dio», in quanto «non volle dare occasione di errore a coloro che non potevano comprendere la filiazione intellettuale in modo diverso da come appare nel mondo sensibile. Ora alla fecondità intellettuale si addice di più il termine “verbo” che il termine “figlio”».⁵⁴ In particolare, secondo l'interpretazione cusaniana il Corano lo ammette, ma non dice

⁵⁰ «E quando gli angeli dissero a Maria: “O Maria, Iddio t'annunzia la buona novella d'una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell'altro e uno dei più vicini a Dio”» (*Corano* III, 45); «“O mio Signore!, rispose Maria, Come avrò mai un figlio se non m'ha toccata alcun uomo?” Rispose l'angelo: “Eppure Dio crea ciò ch'ei vuole: allorché ha deciso una cosa non ha che da dire: Sii! Ed essa è”» (*Corano* III, 47).

⁵¹ «Il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il suo Verbo che egli depose in Maria, uno Spirito da Lui esalato» (*Corano* IV, 171).

⁵² Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 757.

⁵³ «E allorché Gesù venne, con prove chiarissime, disse: “Io son venuto a portarvi la Sapienza, son venuto a chiarirvi qualcosa di quello che voi disputate: temete dunque Iddio e obbeditemi”» (*Corano* XLIII, 63).

⁵⁴ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 758.

esplicitamente al popolo incolto che Cristo è Figlio di Dio. Motivo di tale reticenza è rintracciabile nel fatto che:

«Avendo detto il Corano che Dio è invisibile ed incorporeo e che nessuno l'ha mai visto faccia a faccia, era logica la convinzione comune che un Cristo visibile ad occhi sensibili, considerato sotto l'aspetto di tale condizione visibile e corporea non potesse essere Dio. Poiché quindi il Corano temeva che gli infedeli, data quella convinzione non potessero attingere la spirituale natura divina del verbo di Dio [...] per questo ritenne più opportuno predicare negativamente, cioè non affermare che Cristo, figlio di Dio di Maria, fosse figlio di Dio, poiché il figlio di Maria era un uomo corporeo e sensibile, cose che non si addicono alla natura divina».⁵⁵

E ancora il Cusano incalza sostenendo che la condanna da parte del Corano di coloro che affermano che Dio ha un figlio,⁵⁶ non contraddice il Vangelo, poiché Dio è Spirito, che non ha carne ed ossa, dunque è comprensibile il motivo per cui il Corano afferma che Dio non ha un figlio. In tal senso si deve precisare che su questo punto il Corano non contraddice il Vangelo se il Dio, di cui si parla nei versetti coranici in questione, viene inteso come divinità:

«La divinità infatti, essendo l'essenza divina, non è né generante né generata né ha un'altra divinità simile a sé; è il Padre che genera il Figlio della stessa essenza. Perciò devi considerare questo: quantunque Dio e divinità siano la stessa cosa, in quanto Dio, essendo semplicissimo, è assolutamente incorporeo ed incomposto, tuttavia quando tu guardi la divinità non vedi alcuna generazione, ma se guardi Dio la vedi. Infatti che Dio sia chiamato Padre si legge chiaramente nel Testamento, nei Salmi e nel Vangelo,⁵⁷ ma non si legge che la divinità sia chiamata Padre. Pertanto se si addice a Dio

⁵⁵ *Ivi*, p. 766. L'argomentazione del Cusano si rivela inconsistente in quanto, è vero che nel Corano Gesù viene definito *kalimat Allāh*, ossia «Verbo di Dio», ma tale titolo dalla tradizione islamica viene distinto dalla nozione di *kalām Allāh*, che indica la Parola (*kalām*) creatrice divina ed eterna. La Parola creatrice divina, nel Corano esprime allo stesso tempo il comando di Dio, la sua volontà e il suo decreto. Nei commenti della tradizione islamica si spiega che Gesù è detto «Verbo di Dio» perché è il «frutto della sola parola creatrice di Dio». Ugualmente Gesù è chiamato «spirito da lui [da Dio] esalato» (*Corano* IV, 171) perché è nato dal soffio divino infuso in Maria (cfr. *Corano* XXI, 91; LXVI, 12). La dottrina coranica sullo spirito è molto ampia: è il soffio divino ad aver animato Adamo (cfr. *Corano* XV, 29) prima di Gesù; lo spirito è il messaggero divino, ossia l'angelo Gabriele che appare a Maria (cfr. *Corano* XIX, 17-19) e che trasmette a Muḥammad la Rivelazione (cfr. *Corano* XXVI, 193). Tra tutte queste accezioni molteplici se non ambigue, il solo elemento stabile che si ricava dal testo coranico è che lo Spirito procede sempre da Dio e in generale è successivamente ipostattizzato.

⁵⁶ «A molti della Gente del Libro piacerebbe farvi tornare miscredenti dopo che voi avete accettato la Fede, per l'invidia che nasce loro nell'animo allorché vedono manifesta la verità» (*Corano* II, 109); «Han detto: "Iddio s'è preso un Figlio!" Sia Gloria a Lui! Egli è colui che Basta a Se stesso, a Lui appartiene tutto quel ch'è nei cieli e sulla terra. No, voi non potete dir questo!» (*Corano* X, 68); «"Il Misericordioso, dicono gli empi, s'è preso un figlio"» (*Corano* XIX, 88).

⁵⁷ Per la denominazione di Dio come Padre, cfr. *Es.* 4, 22-23; *Dt.* 14, 1-2; 32, 5-6; *Os.* 11, 1; *Sal* 68, 6; *Sal* 73, 15; *Sal* 103, 13; *Mt.* 7, 21; 11, 25-27; 21, 33-40; *Ef.* 1, 3.

l'essere chiamato Padre [...] allora, essendo vero che Dio è Padre, non contraddice a Dio l'essere anche chiamato Figlio, poiché il padre non può intendersi senza il figlio». ⁵⁸

Premesso ciò il Cusano conclude che, in base alla verità del Vangelo, si può tollerare la *sura* in cui si dice che Dio non ha generato né è stato generato, ⁵⁹ in quanto «la generazione nella sfera divina, avvenendo nell'eternità, non è mai trascorsa nel passato, cosicché Dio possa essere detto “nato” o “generato”, ma Dio-Padre eterno genera Dio-Figlio eterno, il quale è Dio per la medesima deità ed è eterno per la medesima eternità». ⁶⁰

Ancora il Cusano prosegue dicendo che il versetto coranico in cui si afferma che Gesù abbia dichiarato: «Voi che temete Dio seguitemi, Dio infatti è il Signore mio e vostro», ⁶¹ è mal interpretato da coloro che affermano che Cristo non ha confessato di essere Dio, in quanto ha chiamato Dio suo Signore. Secondo il Cusano Cristo ha preferito chiamare il proprio padre Signore «per accrescere la gloria e l'onore del Padre e non per cercare la propria gloria, come testimonia il Vangelo». ⁶²

Nicolò Cusano nel secondo libro della sua opera approda alla spiegazione del mistero della Santa Trinità e tenta di mostrare, che il Corano piamente interpretato, non contraddice alla Trinità come è intesa dai seguaci del Vangelo. Quest'ultima è una precisazione importante giacché egli non intende forgiare una concezione distorta del dogma trinitario, ma intende dimostrare che è inaccettabile il mancato riconoscimento della Trinità da parte di coloro che credono in un solo Dio.

Il Corano accusa di politeismo coloro che credono nel dogma trinitario, in quanto considerato un mero attentato al rigido monoteismo da esso proclamato. ⁶³ Ma

⁵⁸ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 760.

⁵⁹ Si tratta della *sura del culto sincero*: «Di: “Egli, Dio, è uno, – Dio, l'Eterno. – Non generò né fu generato – e nessuno Gli è pari”» (*Corano* CXII, 1-4).

⁶⁰ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 761.

⁶¹ «Poiché certo Dio è il mio Signore e il vostro Signore. Adoratelo: questa è la retta via» (*Corano* III, 51).

⁶² Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 765.

⁶³ Il Libro sacro è particolarmente attento a spogliare il Dio secondo l'Islām di tutto ciò che può attentare all'unicità e alla trascendenza. Associare altri a Dio è dunque sistematicamente condannato cosa questa che conduce a condannare il dogma cristiano della Trinità e anche l'Incarnazione. La Trinità è percepita in modo sensista, e di conseguenza è assimilata a una triade: «Non dite: “Tre!” Basta! E sarà meglio per voi! Perché Dio è un Dio solo, troppo glorioso e alto per avere un figlio!» (*Corano* IV, 171); «Sono empì quelli che dicono: “Dio è il terzo di Tre”» (*Corano* V, 73). Il Corano rimprovera ai cristiani il fatto di considerare il Messia come Dio, per questa colpa i cristiani sono dichiarati “infedeli” (cfr. *Corano* V, 17); e quanto all'appellativo “figlio di Dio” che essi impiegano per indicare il Messia, esso li rende meritevoli di essere combattuti a morte da parte di Dio (cfr. *Corano* IX, 30). Il Corano intima loro di non essere «stravaganti nella religione» (*Corano* IV, 171) e li invita al pentimento. L'Islām insiste sulla fede nell'unicità di Dio, messaggio che il Profeta è stato inviato ad annunciare. Il Profeta difatti lo ripeterà più volte: «Mi è stato rivelato che il vostro Dio è un Dio solo» (*Corano* XL, 6). Quest'ultima è l'idea che percorre instancabilmente l'intero Corano e addirittura sembra rappresentarne il cuore. Questa unicità assoluta che allontana da Dio ogni altra entità che pos-

il Cusano tiene a precisare che i cristiani pur ammettendo il dogma trinitario negano il politeismo e concepiscono Dio ineffabile, proprio come i musulmani.

L'illustre Cardinale afferma, infatti, che «Il Vangelo non solo condanna ogni pluralità di dèi, ma la dichiara impossibile. Nessuno infatti dubita che Dio sia il principio e l'essere da cui tutto deriva. Come potrebbe la pluralità essere il principio, se prima della pluralità c'è l'unità o unicità che è necessariamente eterna». ⁶⁴ Dio è «assolutamente infinito ed illimitato, incomprendibile ed ineffabile». ⁶⁵

In tal senso il Cusano si rifà alla teologia mistica di Dionigi l'Areopagita, che risulta essere la più grande fonte di ispirazione della sua filosofia. ⁶⁶ Dio resta nascosto, ineffabile «trascende ogni senso ed ogni intelletto, ogni nome ed ogni nominabile, esso non si potrà certamente chiamare né uno né trino, né buono, né sapiente, né padre né figlio, né spirito, né santo e così di seguito per tutti gli attributi che si possono predicare e pensare [...] poiché esso supera infinitamente e antecede tutti questi nomi. In questo modo esso rimane nascosto agli occhi di tutti i sapienti, ignoto ad ogni creatura e noto soltanto a sé. Di lui noi conosciamo solo che è l'infinità stessa che supera infinitamente ogni intelletto creato. E così non potendo propriamente dire ed affermare di lui nulla che non sia trasceso dalla sua stessa natura, lo possiamo soltanto ammirare, contemplare e venerare in silenzio». ⁶⁷

Il carattere contingente del mondo visibile, secondo il Cusano, mostra chiaramente che non deriva da se stesso ma da un principio antecedente ad esso. Tale principio, non essendo necessitato da nessun altro, è il principio prima del quale non esiste altro principio: «esso è libero di creare o non creare, così come la natura intellettuale è libera nelle sue operazioni». ⁶⁸

Ora, secondo la prospettiva cusaniana, quando un'intelligenza agisce liberamente, sono presenti tre fattori: il pensiero, di quello che bisogna fare, la possibilità e

sa essergli comparata è riconducibile all'idea che Dio sia uno nella sua stessa natura e indivisibile, senza possibilità di una qualsivoglia interpretazione in termini trinitari.

⁶⁴ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 775.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Dalle opere dello pseudo-Dionigi l'Areopagita emerge una concezione secondo la quale l'uomo può conoscere il principio divino, e ascendervi, mediante due vie. La prima è quella della teologia affermativa, per cui a Dio, essendo questi causa di tutte le cose, può essere riferito ogni attributo di ogni singolo ente. La seconda via, superiore alla prima, è la teologia negativa, per cui Dio, trascendendo ogni cosa del mondo, può essere compreso solo per sottrazione, negando via via tutti i possibili attributi, siano anche quelli di «divinità», «essere» o «bene». La teologia negativa culmina nel silenzio. La vera comprensione di Dio, tuttavia, si pone oltre la teologia affermativa e negativa, trascende entrambe mediante un mistico slancio che consente alla mente umana di superare ogni distinzione tra soggetto e oggetto, tra pensato e pensiero. Secondo il Cusano la teologia negativa impedisce il pericolo dell'idolatria e soprattutto dispone di un termine negativo che meglio di qualsiasi altro consente di designare Dio, ossia quello di «infinità»: «Secondo la teologia negativa, in Dio non si trova altro che infinità. Perciò secondo tale teologia, egli non è conoscibile né in questo secolo né in quello futuro, [...] egli è noto solo a se medesimo». Cfr. NICOLÒ CUSANO, *La dotta ignoranza*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, p. 124.

⁶⁷ NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., pp. 775-776.

⁶⁸ *Ivi*, p. 777.

la volontà.

Analogamente il Creatore di tutte le cose è uno e trino nella sua azione: un Dio ma ha agito come Padre, Figlio e Spirito Santo. Dunque il Creatore è «uno nell'essenza e trino nell'operazione».⁶⁹

A tal proposito, il Cusano precisa che questa mente divina, in cui dall'eternità esistono tutte le possibili creature:

«I cristiani la chiamano Padre e Creatore, mentre l'arte della sua onnipotenza, ossia la sapienza o scienza la chiamano suo Figlio, per mezzo del quale egli fa tutte le cose, ed infine la volontà, senza la quale nulla può esistere e che procede dal Padre e dal Figlio, cioè dalla mente e dall'arte, la chiamano Spirito Santo, il quale manda ad effetto tutte le cose. Tuttavia le opere di questa Trinità sono indivise, poiché l'attività e la creazione di tutte le cose è unica. Nella creazione, quindi, secondo l'immagine dell'operazione intellettuale, vediamo la Trinità dell'unico Creatore».⁷⁰

Ebbene, secondo il Cusano il riconoscimento di tali operazioni della Trinità è presente anche nel Corano, cosa questa testimoniata dall'uso in alcuni versetti coranici della forma plurale per esprimere la creazione o l'attività di Dio.⁷¹ Dunque, per il Cusano anche i musulmani ammettono il dogma trinitario, che non deve essere ricondotto ad una forma di politeismo, in quanto ciò non implica un allontanamento dall'unità di Dio Creatore.

Le cose del mondo, secondo il Cusano, si presentano come una guida alla visione della Trinità divina. L'attività di tutti gli esseri partecipando alla fecondità, alla nascita (prole) e all'amore, rispecchia la Trinità divina, ove la fecondità è Dio in quanto origine e Padre, la prole di tale fecondità è il Figlio, l'amore è il nesso di ambedue, ossia lo Spirito. A questa Trinità vi partecipano tutti gli esseri ciascuno secondo suo modo: angeli, uomini, animali, piante, cielo, sole etc.

Senza tale Trinità di elementi, il mondo non potrebbe avere la propria naturale perfezione, né la benedizione di Dio: «poiché l'essere creato non è nulla da sé, ma tutto ciò che è si riduce al fatto di essere l'immagine e la somiglianza del Creatore. La trinità che si scorge nella creatura deriva quindi dalla Trinità increata, come la co-

⁶⁹ *Ivi*, p. 779.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ad esempio: «E il cielo lo edificammo con Potenza, ché Noi siamo costruttori amplissimi, – e la terra la stendemmo immensa, e splendidi spianatori Noi fummo! – E di tutte le cose creammo una coppia» (*Corano* LI, 47-49); a proposito della creazione dell'uomo: «Noi vi creammo di terra, poi facemmo di quella terra una goccia di sperma, poi un grumo, poi un pezzo di carne informe e formato» (*Corano* XXII, 5). Nel Corano l'uso della forma plurale per esprimere l'attività della creazione divina fa riferimento al verbo creatore di Dio che esprime la sua volontà mediante l'atto creativo. Al verbo creatore di Dio si riferiscono numerosi versetti coranici, caratterizzati da una formula ben nota: «Dio crea ciò che vuole: quando ha deciso una cosa, non ha che dire: “Sii!” ed essa è» (*Corano* III, 47). Questo verbo creatore, che consente il passaggio dall'unicità assoluta dell'essenza divina alle sue manifestazioni, si avvicina al comando di Dio. Così la creazione è manifestazione dell'essenza divina ed in quanto tale è un insieme di «segni» che permette agli uomini di riconoscere il loro Signore e di dirigersi verso di lui (cfr. *Corano* LV).

pia dal modello ed il causato dalla causa. Il Dio che creò il mondo unitrino a sua immagine e somiglianza è quindi unitrino».⁷²

In sintesi, secondo il pensiero cusano, coloro i quali intendono la Trinità divina unicamente come costituita da tre divinità,⁷³ non hanno compreso che unità (Dio), uguaglianza (Figlio) e nesso di ambedue (Spirito) sono identici nell'essenza, ma non sono identici tra loro. A tal proposito, il tono del Cusano diviene più polemico, in quanto egli giunge ad affermare che costoro che non comprendono queste cose sono privi di un concetto di un Dio perfettissimo e, dunque, si prostrano a un Dio: «privo della massima felicità, un Dio innaturale, sterile ed infecondo, mancante della dolcezza dell'amore e della gioia paterna, filiale e reciproca, e privo della perfezione della fecondità».⁷⁴ Ciò significa, inoltre, che essi non considerano quanto riferito da Dio per mezzo del profeta Isaia.⁷⁵

Ebbene, secondo il Cusano i musulmani non possono ignorare tale profeta, in quanto nel Corano tutti i profeti trovano accoglienza.⁷⁶

Nicolò Cusano propone anche un'immagine per meglio spiegare la vita trinitaria. Una immensa estensione di acqua in un grande bacino contenente sempre la stessa quantità d'acqua, senza che vi sia apporto esteriore né emissione di acqua verso l'esterno, dunque tale bacino mai si svuota e mai si corrompe ma ciononostante non si verifica ristagno dell'acqua. Causa di questo fatto meraviglioso è una sorgente che scorrendo nel bel mezzo del bacino rinnova continuamente l'acqua in esso contenuta. Così questa acqua è nello stesso tempo sorgente, corrente e tranquilla, in modo uguale poiché nessuno degli elementi è superiore all'altro. L'acqua tranquilla, la corrente e la sorgente non sono identiche tra loro e tuttavia esse formano insieme la stessa acqua che dona la vita alle piante che circondano il bacino.

⁷² Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 783.

⁷³ Qui è chiaro il riferimento del Cusano a quanto si afferma nel Testo sacro dell'Islām (cfr. *Corano* IV, 171 e V, 73, già citati).

⁷⁴ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 787.

⁷⁵ «Forse che io, che apro il seno, non farò partorire?, dice il Signore. Forse che io, che faccio generare, chiuderò il seno? Dice il tuo Dio» (*Is.* 66, 9).

⁷⁶ «Di: "Crediamo in Dio e in quel ch'è stato rivelato a noi e in quel ch'è stato rivelato ad Abramo e a Ismaele e a Isacco e a Giobbe e alle Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè, e a Gesù e ai Profeti dal loro Signore senza far distinzione alcuna fra loro, e a Lui noi tutti ci diamo» (*Corano* III, 84); «Noi t'abbiamo dato la rivelazione come l'abbiam data a Noè e ai profeti che lo seguirono, e l'abbiam data ad Abramo e a Ismaele, e a Isacco e a Giacobbe, e alle Tribù e a Gesù e a Giobbe, e a Giona e ad Aronne e a Salomone, e a Davide demmo i Salmi» (cfr. *Corano* IV, 163); «E rammenta quando stringemmo il Patto con i Profeti, con te, con Noè, con Abramo, con Mosè, con Gesù figlio di Maria, stringemmo con loro patto solenne» (*Corano* XXXIII, 7). A riguardo è opportuno segnalare che dal punto di vista ideologico si constata una sostanziale differenza tra la profetologia biblica e quella dell'Islām, differenza che risiede nel numero dei profeti. La Bibbia mette in guardia contro un abuso di questo genere (cfr. *1 Re*, 22; *Ger* 23, 9-22), mentre l'Islām moltiplica i profeti a partire da Adamo e designa con questo termine ogni personaggio che abbia svolto un ruolo importante nella storia sacra. Ma il Corano parla esplicitamente di Muḥammad come il «sigillo dei profeti» (*Corano* XXXIII, 40), nel senso che il testo rivelato a lui ricapitolò e correggè i contenuti di tutte le rivelazioni anteriori e che, dopo di lui, non verrà mandato nessun altro inviato divino.

La sorgente è l'unità, la corrente è l'uguaglianza, l'acqua tranquilla è il nesso tra le due. D'altronde, secondo il Cusano, anche nel Corano si dice che tutti i viventi vengono dall'acqua.⁷⁷

Il Cusano è fermamente convinto che i musulmani devono necessariamente confessare la Trinità e se essi si rifiutano, egli ritiene che si può dimostrare a loro in base al Corano stesso, da essi ritenuto il libro della verità, che in tal modo essi affiancano a Dio un socio.

Nel Corano, infatti, si dice che Dio ha mandato a Muhammad lo Spirito affinché egli potesse rimettere nella retta via gli arabi ignoranti,⁷⁸ inoltre, il Corano chiama lo spirito di Gesù «Parola».⁷⁹ Ebbene, secondo il Cusano se non si vuole ammettere in Dio una pluralità di dèi bisogna comprendere questo Spirito come inviato da Dio mediante suo Figlio. A tal proposito, ecco quanto il Cusano tiene a precisare:

«Il verbo di Dio è Dio. Ma se è Dio senz'essere una seconda persona che sia detta Figlio o Verbo del Padre, devi necessariamente ammettere più dèi, e fare del Verbo di Dio un socio di Dio. Vedi come, volendo negare che il Verbo di Dio sia Figlio di Dio della stessa natura del Padre, per evitare l'apparenza di dare a Dio un socio, tu stesso poi dai ha Dio un socio».⁸⁰

I musulmani, dunque, secondo l'illustre Cardinale devono necessariamente ammettere il dogma trinitario, altrimenti sono degli increduli che danno a Dio un socio, cosa quest'ultima che è condannata dallo stesso Corano.

Dopo la questione del dogma trinitario negato dai musulmani, soprattutto per il

⁷⁷ «Dio ha creato tutti gli esseri viventi dall'acqua»: tale affermazione appare diverse volte nel testo coranico, con alcune varianti (cfr. *Corano* XXI, 30; XXIV, 45; XXV, 54; LXXXVI, 5-7), vale sia per il paradiso, luogo della vita eterna, sia per i vegetali, gli animali e gli esseri umani del mondo terreno. Nel Corano, l'acqua è per eccellenza l'elemento che dona la vita. Nei giardini paradisiaci abbondano i fiumi, le fontane e le sorgenti, alcune delle quali profumate di canfora (per i fiumi, cfr. *Corano* LIV, 54; per le fontane, cfr. *Corano* LXXVI, 18; LXXXIII, 27; per le sorgenti, cfr. *Corano* LXXVI, 6; LV, 50; XV, 45). Alle molte fonti del paradiso si oppone altrove l'unica fonte d'acqua bollente dell'inferno, tanto che gli ospiti di quest'ultimo gridano invano agli ospiti dei giardini paradisiaci: «Versate su di noi dell'acqua» (cfr. *Corano* VII, 50). Nella vita terrena, l'acqua paradisiaca è rappresentata dalla pioggia fertilizzante che Dio fa discendere dal cielo per donare vita a vegetali ed animali (cfr. *Corano* XVI, 10). All'acqua, inoltre, nel credo islamico viene riconosciuta una funzione purificatrice, in quanto elemento essenziale per le abluzioni del credente che si prepara alla preghiera rituale; viene anche considerata materia preziosa quando si trova nelle regioni desertiche; ed, infine, essa viene interpretata quale segno della misericordia divina, ecco perché chi invoca gli idoli invece di Dio è «come chi stende le mani all'acqua per portarsela fresca alla bocca e non riesce a farlo» (*Corano* XIII, 14). La privazione dell'acqua appare dunque come una prova, o come un castigo. L'eccesso dell'acqua, comunque, può divenire mortale: con il Diluvio, l'acqua si precipita dalle porte del cielo e le fonti sgorgano e straripano dalla terra ribollendo.

⁷⁸ «Noi rivelammo a te del Nostro Spirito: tu non sapevi cosa fosse Libro, non sapevi cosa fosse Fede, ma Noi di questo facemmo una Luce con la quale guidiamo chi Noi vogliamo di fra i servi Nostri; e tu guiderai gli uomini certo a Sentiero diritto – il Sentiero di Dio, al quale appartiene quel che è nei cieli e quel che è sulla terra» (*Corano* XLII, 52-53).

⁷⁹ Cfr. *Corano* IV, 171, già citata.

⁸⁰ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 791.

fatto che esso implica l'Incarnazione del Cristo, il Cusano affronta un altro punto di divergenza, tra dottrina cristiana e islamica, che è quello concernente la crocifissione di Gesù, esplicitamente smentita dal Corano. In esso, infatti, si afferma che Cristo non è morto sulla croce, in quanto i giudei posero al suo posto un sosia, per cui Cristo non morì e Dio lo fece ascendere a sé.⁸¹

Nicolò Cusano sempre partigiano della sua *pia interpretatio*, poiché il Corano riconosce il Vangelo ed i profeti, si domanda se una riflessione attenta sulle affermazioni del testo sacro dell'Islām e del Vangelo consente di poter pervenire ad una soluzione della questione.

Ebbene, secondo l'illustre Cardinale è assurda ed inaccettabile la posizione dei musulmani riguardo la negazione della morte di Gesù in croce, poiché è come se negassero quanto approvato dallo stesso Corano, che in più parti afferma la perfezione del Vangelo. I musulmani non possono misconoscere quanto rivelato dall'angelo Gabriele al profeta Daniele,⁸² ossia che Cristo sarebbe stato ucciso, poiché ciò significherebbe non riconoscere l'angelo Gabriele, che Muḥammad indica come colui che gli ha ispirato il Corano.

Sulla base di tale considerazione, il Cusano conclude che secondo una *pia interpretatio* si può affermare che il Corano volle appositamente nascondere ai propri fedeli la morte in croce del Cristo, in quanto da un lato sarebbe apparsa loro come un qualcosa di disonorevole nei confronti di un così grande profeta, e da un altro non avrebbe potuto convincerli della sua resurrezione da morte, se non l'avesse presentato anche come Dio e non soltanto come uomo, ma questo, secondo la sua opinione, contrastava con l'unità di Dio che esso predicava.

⁸¹ All'affermazione dei giudei: «Abbiamo ucciso il Cristo, Gesù figlio di Maria, Messaggero di Dio» il Corano risponde categoricamente che essi «Né lo uccisero né lo crocifissero, bensì qualcuno fu reso ai loro occhi simile a Lui (e in verità coloro la cui opinione è diversa a questo proposito sono certo in dubbio né hanno di questa scienza alcuna, bensì seguono una congettura, ché per certo essi non lo uccisero ma Iddio lo innalzò a sé, e Dio è potente e saggio» (*Corano* IV, 157-158). Secondo l'ortodossia musulmana Gesù, in quanto profeta, non poteva subire l'umiliazione della crocifissione, che Dio stesso raccomanda come una delle pene da infliggere ai trasgressori: «La ricompensa di coloro che combattono Iddio e il Suo Messaggero e si danno a corrompere la terra è che essi saranno massacrati, o crocifissi, o amputati delle mani e dei piedi dai lati, o banditi dalla terra» (*Corano* V, 33). La questione della crocifissione di Gesù e della sua esplicita negazione nel Corano svolse un ruolo assiale nella polemica islamo-cristiana. L'estrema importanza attribuita dai quattro vangeli sulla passione e la morte di Gesù sulla croce, che si pone in netta contrapposizione con l'insegnamento coranico, fu spesso assunta dai polemisti musulmani come chiara prova della «falsificazione» del Vangelo da parte dei cristiani. Ancora oggi, sono molti gli islamisti che, a conferma di quanto affermato nel Corano a proposito della crocifissione del Cristo, sono soliti far riferimento al *Vangelo di Barnaba* in cui si racconta che al momento stesso del suo arresto da parte degli ebrei nel giardino degli Ulivi, Gesù fu elevato al cielo dagli angeli Gabriele, Michele, Raffaele e Uriele, mentre Giuda fu crocifisso al suo posto. Sull'argomento si veda E. GIUSTOLISI - G. RIZZARDI, *Il Vangelo di Barnaba: un vangelo per i musulmani?*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1991.

⁸² Cfr. *Dan.* 9, 21-27; contrariamente a quanto sostenuto dal Cusano, Pio Gaia segnala che il riferimento a Cristo è impossibile, poiché nel linguaggio apocalittico, quale è quello danielitico, il termine «settimana» significa sette anni, per cui i 434 anni che ne risultano arrivano solo al 171 a. C. Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 797, n. 7.

Secondo il Cusano, infine, sempre in base alla particolare importanza che il Corano riconosce al Vangelo, i musulmani non possono misconoscere neanche la risurrezione di Cristo e, dunque, essi devono affermare che Cristo è veramente risorto dai morti. A tal proposito, l'illustre Cardinale si sofferma sul particolare significato che la morte di Cristo assume nella teologia cristiana, in quanto straordinario emblema della salvezza degli uomini e della vita eterna:

«Egli risuscitò al terzo giorno per dimostrarci coi fatti che bisogna credere alla risurrezione dei morti e che la dobbiamo attendere nel giorno del giudizio, come Egli ci insegnò. È Lui quindi il Salvatore, nella cui morte noi moriamo e nella cui risurrezione siamo vivificati, e attraverso il quale abbiamo accesso a Dio Padre creatore, per contemplarlo nella sua gloria e con Lui contemplare Gesù Cristo, suo Figlio sempre benedetto».⁸³

Nel Corano si legge la promessa di un paradiso, ove i beati potranno godere di tutti i piaceri e soddisfare tutti i loro desideri,⁸⁴ dunque, perseguire una felicità materiale, che si pone in netto contrasto rispetto alla felicità spirituale promessa nel Vangelo, che consiste nella visione intellettuale e nel sapere, nella sapienza e nella conoscenza.

⁸³ *Ivi*, p. 809.

⁸⁴ La nozione coranica di paradiso, oltre ad essere impiegata per indicare quello originale, luogo di soggiorno del primo uomo, indica anche i giardini riservati ai credenti dopo la morte. Nel Corano emerge una concezione dell'universo dei morti sostanzialmente diversa da quella espressa nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Il testo coranico offre abbondanti descrizioni delle bellezze e delle gioie che attendono coloro che saranno giudicati degni di tale ricompensa: i credenti saranno superbamente abbigliati e ornati di gioielli, riposeranno su stoffe lussuose e saranno serviti da persone di entrambi i sessi. La descrizione coranica del paradiso risulta essere molto più dettagliata rispetto alle sommarie immagini del soggiorno dei morti presso gli ebrei e del regno dei cieli presso i cristiani, e costituisce uno degli elementi più originali dell'escatologia musulmana. I giardini del paradiso sono situati molto in alto: «[il beato] vivrà vita piacente, in giardino alto e frutti bassi» (*Corano* LXIX, 21-23). I giardini dispensano frutta ed alimenti a sazietà: «Forniremo loro frutta e carne, quella che desidereranno» (*Corano* LII, 22). I beati saranno serviti «con coppe e bricchi e calici freschi limpidissimi dai quali non avranno emicrania né offuscamento di mente e frutti a piacere e a volontà carni delicati d'uccelli» (*Corano* LVI, 18-21). Oltre agli angeli, guardiani delle porte, molte altre creature popolano il paradiso come le urī e gli efebi. I beati potranno godere della compagnia delle urī, fanciulle dotate di grandi occhi neri, messi in ancor più risalto dal bianco della cornea (cfr. *Corano* XLIV, 54; LII, 20; LVI, 22). Hanno i seni arrotondati (cfr. *Corano* LXXVIII, 33) e sono buone, belle (cfr. *Corano* LV, 70) e amorose (cfr. *Corano* LVI, 37). Le urī si distinguono dalle giovani terrestri perché sono vergini ed inviolate: «Vi saranno fanciulle dallo sguardo modesto, mai prima toccate da uomini o ġinn» (*Corano* LV, 56). Un altro passo precisa che queste fanciulle hanno tutte la stessa età (cfr. *Corano* XXXVIII, 51-52). Le urī, inoltre, si distinguono dalle altre fanciulle della terra, per la loro qualità di vergini eterne, nonostante i beati si congiungano a loro, ogni volta esse ritorneranno vergini. Gli efebi saranno invece al servizio dei beati e circoleranno tra loro «con coppe e bricchi e calici freschi limpidissimi» (*Corano* LVI, 18); questi giovani, che fungono da coppieri, sono immortali e godranno di eterna gioventù (cfr. *Corano* LVI, 17-18). La dettagliata descrizione coranica del paradiso offre abbondante materiale all'arte musulmana, sia nell'ambito della pittura figurativa sia in quello delle decorazioni architettoniche.

Ebbene, nonostante tale evidente contrapposizione, tra quanto predicato nella scrittura coranica e in quella evangelica a proposito del paradiso, Nicolò Cusano ritiene di poterne rintracciare una certa affinità.

In sintesi, il Cusano afferma che nel paradiso coranico la presenza di elementi propri della sfera del sensibile, è attribuibile alla volontà di Muḥammad allo scopo di agevolare la comprensione degli arabi ignoranti:

«Maometto introdusse molte similitudini, che tuttavia non spiegò. Se egli, nel predicare la gioia della vita futura, non avesse portato degli esempi presi da questa vita sensibile, gli Arabi non l'avrebbero compreso, né sarebbero stati impressionati da promesse a loro sconosciute».⁸⁵

Il Cusano riconosce anche nel Corano l'esistenza di turpitudini, che si discostano assolutamente dalla verità evangelica e, dunque, devono essere rifiutate, in quanto ascrivibili non alla volontà di Dio ma a quella di Muḥammad per attrarre a sé gli arabi incolti. Secondo l'illustre Cardinale una conferma di queste turpitudini è individuabile nelle molte cose che il Corano ritiene lecito nei confronti delle donne come, ad esempio, la possibilità di poterne giovare secondo proprio desiderio e in qualunque luogo si vuole;⁸⁶ o ancora la concessione di poter avere molte mogli.⁸⁷ Ma ciononostante il Cusano sempre nell'intenzione di perseguire il suo precipuo obiettivo di rintracciare nel Corano la conferma della grandezza e perfezione della verità evangelica, afferma:

«Tuttavia tra quelle cose turpi, vane ed abominevoli per i sapienti, anche per quelli a-

⁸⁵ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 817.

⁸⁶ «Le vostre donne sono come un campo per voi, venite dunque al vostro campo a vostro piacere» (*Corano* II, 223).

⁸⁷ «Se temete di non essere equi con gli orfani, sposate allora di fra le donne che vi piacciono, due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con loro, una sola, o le ancelle in vostro possesso; questo sarà più atto a non farvi deviare» (*Corano* IV, 3). La poligamia con alcuni elementi del paradiso coranico furono gli argomenti più abusati dai polemisti cristiani medioevali per segnalare il carattere di licenza e lussuria dell'Islām. Secondo l'ortodossia musulmana la liceità della poliginia nel Corano è spiegabile sulla base di fattori di ordine storico e naturale. Dal punto di vista storico la tolleranza della poliginia nel testo coranico fu favorita dalla necessità di provvedere al sostentamento di donne rimaste vedove a causa delle battaglie dei primi anni dell'Islām. Sulla base invece di una spiegazione naturalistica della liceità della poliginia nell'Islām: l'uomo avrebbe naturalmente più appetiti carnali della donna, cosicché, per evitare che egli cada nello stupro, nella fornicazione e nell'immoralità, Dio, nella sua infinita saggezza, gli avrebbe concesso più mogli. È opportuno comunque precisare che il Corano tollera la poliginia, ma la sconsiglia nel caso in cui si tema «di non essere giusti con loro»; «anche se lo desiderate non potrete agire con equità con le vostre mogli» (*Corano* IV, 129). In riferimento a quanto si afferma in quest'ultimi versetti, il diritto islamico classico ha imposto un certo numero di condizioni a ogni uomo che intenda contrarre più matrimoni: egli dovrà possedere mezzi finanziari sufficienti per il mantenimento di una famiglia allargata, ha l'obbligo di visitare ciascuna moglie a intervalli uguali di tempo, e così via. La poligamia nell'Islām è cosa delicata da trattare con particolare prudenza: si tratta infatti di uno degli argomenti che tuttora permettono a taluni di esprimersi con la massima virulenza e ignoranza sconcertante nei confronti dell'Islām.

rabi, Dio onnipotente ha voluto inserire anche degli elementi in cui fosse latente e nascosto lo splendore del Vangelo, cosicché potesse rivelarsi ai sapienti, quando questi lo cerchino con diligente studio. Poiché la luce del Vangelo è così grande che senza di essa niente di vero e di chiaro può apparire. Ogni parola quindi ed ogni scritto che manchi di tale luce [...] è oscuro, disordinato, tenebroso, mortifero ed abominevole per la natura intellettuale, sebbene possa anche sembrare gustoso alla natura bestiale ed animale che è di questo mondo sensibile».⁸⁸

Il Cusano nei primi capitoli del libro terzo della sua *Cribratio Alchorani* intraprende una vera e propria requisitoria contro Muḥammad, ossia colui che dai musulmani è riconosciuto quale Profeta dell'Islām.

Secondo l'illustre Cardinale, i lettori del Corano devono sempre tener presente che, eccetto il principio di fede che non vi è alcuna divinità al di fuori di Dio⁸⁹, le sue affermazioni risultano essere poco coerenti. Tale mancata coerenza, che si sostanzia nella variazione delle proprie opinioni, è attribuibile alla volontà di Muḥammad che non intese contraddire nessuno, cosicché ognuno, a qualunque setta o eresia appartenga, vi può trovare qualcosa di gradito.

Secondo l'interpretazione del Cusano, a Muḥammad non può essere assolutamente riconosciuto il titolo di profeta, in quanto non conobbe come si deve agire e pensare correttamente ed inoltre, non lasciò nulla di definito. Le affermazioni di Muḥammad risultano essere molto contraddittorie, ad esempio, in alcuni passi del Corano afferma che i cristiani che seguono Cristo godranno della salvezza, altrove però non esita a giudicarli increduli, poiché riconoscono nel Cristo il Figlio di Dio.

In sintesi, il Cusano ritiene che l'unico elemento veritiero della testimonianza di Muḥammad si sostanzia nell'affermazione: «Non vi è altra divinità al di fuori di Dio».

Ancora il Cusano prosegue affermando che Muḥammad cercò la propria gloria piuttosto che quella di Dio, difatti egli, dopo aver osservato che i suoi ascoltatori ben presto si rendevano conto delle contraddizioni insite nel suo insegnamento e che, dunque, per lui era divenuto più difficile avere dei seguaci, mutò la propria strategia affermando che Dio gli aveva ordinato di combattere gli increduli finché questi avessero riconosciuto la divinità di Dio e Muḥammad come suo profeta.⁹⁰ Così

⁸⁸ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., pp. 823-824.

⁸⁹ Tale professione di fede dell'Islām viene ripetuta svariate volte nel testo coranico con formulazioni quasi uguali: «Iddio stesso è testimonia che non c'è altro dio che Lui, e gli angeli, e i signori della scienza testimoniano ancora: “Non c'è altro dio che Lui, il Governante con giustizia, il Potente, il Saggio!”» (*Corano* III, 18); «E non mandammo prima di te alcun Messaggero senza rivelargli: “Non v'è altro dio che Me: adorateMi!», «In verità questa vostra religione è una religione unica: Io solo sono il vostro Signore, adorateMi» (*Corano* XXI, 25, 92); «Egli è Dio, non v'è altro dio che Lui; a Lui sia lode nella vita prima e nella vita ultima» (*Corano* XXVIII, 70); «In verità l'Iddio vostro è uno!» (*Corano* XXXVII, 4); «Non v'è altro dio che Lui, Egli vivifica e uccide, il vostro Signore e il Signore de' vostri padri primi» (*Corano* XLIV, 8); «Di: “Egli, Dio, è uno, – Dio, l'Eterno. – Non generò né fu generato – e nessuno Gli è pari”» (*Corano* CXII, 1-4).

⁹⁰ «Combattetate coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura,

Muḥammad diede prova che per lui l'argomento decisivo era la «spada».⁹¹

Agli occhi di Nicolò Cusano Muḥammad appare come un uomo che con il pretesto della religione ha cercato esclusivamente il «potere del dominio».⁹² La mera intenzione di Muḥammad è stata quella di accrescere il proprio successo, servendosi di Dio e della religione; egli nonostante faccia dire a Dio nel Corano che i cristiani sono i suoi amici migliori rispetto ai giudei,⁹³ al contempo li perseguita. Ecco quanto scrive rivolgendosi direttamente a lui:

«Di qui si vede che tu non perseguiti i cristiani per qualche inimicizia o in forza della tua legge, ma fai loro violenza solo per la tua brama di dominio, ed hai lasciato ai tuoi successori un simile esempio, certo il peggior di tutti; essi infatti, con lo stesso spirito di dominio, perseguitano ovunque i cristiani. Ma i cristiani devono sperare che alla fine saranno vittoriosi per grazia di Dio».⁹⁴

Nel trattare l'argomento concernente il Dio del Corano il tono diviene più polemico e traendo ispirazione da quanto affermato in alcuni versetti coranici, il Cusano intende a tutti i costi screditare il Dio annunciato nel Corano. L'autore non esita a mostrare il proprio disprezzo sul senso di certe immagini coraniche, come quella relativa al fatto che il Dio del Corano, malgrado la sua riconosciuta assolutezza e grandezza, giura «per il Signore dell'oriente e dell'occidente».⁹⁵ Egli ancora mostra la propria indignazione di fronte al fatto che il Dio supremo ed assoluto, giura «per la penna»;⁹⁶ giura «per il fico»;⁹⁷ giura «per la zanzara»⁹⁸ e per molte cose simili che

che non s'attengano alla Religione della Verità. –Lanciatevi dunque in battaglia, armati con armi leggere, armati con armi pesanti! Combattetevi con i vostri beni e con le vostre persone sulla via di Dio! Questo è il meglio per voi, se voi lo sapeste» (*Corano* IX, 29, 41); «O Profeta! Lotta contro i Negatori della Fede e gli Ipocriti e sii duro con loro: il loro asilo sarà la geenna, oh qual tristo andar» (*Corano* LXVI, 9). In tal senso è opportuno segnalare che nel testo coranico il «combattere» viene indicato con il termine arabo *ḡihād* il cui significato viene interpretato nel senso vago e impreciso di «combattere per Dio». Una serie di versetti coranici risalenti al periodo meccano sembrano impiegare il termine nel senso di «guerra spirituale», che si sostanzia nel resistere all'empietà circostante, ma in altri versetti si rileva un progressivo uso del termine nel senso di «combattimento militare» (cfr. *Corano* IV, 91; V, 35; IX, 5, 14; LXI, 11-12). Sull'argomento si veda D. COOK, *Storia del Ḡihād. Da Maometto sino ai nostri giorni*, Einaudi, Torino 2007.

⁹¹ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 834.

⁹² *Ivi*, p. 844.

⁹³ «Troverai che i più feroci nemici di coloro che credono sono i giudei e i pagani, mentre troverai che i più cordialmente vicini a coloro che credono sono quelli che dicono: "Siamo cristiani!"» (*Corano* V, 82).

⁹⁴ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., pp. 844-845.

⁹⁵ *Ivi*, p. 837. Qui vi è un grave fraintendimento del Cusano in quanto nel versetto coranico in questione si afferma: «Il Signore dell'Oriente e dell'Occidente, non v'è altro Dio che Lui: Lui sceglie tu a patrono!» (*Corano* LXXIII, 9), non si parla di alcun giuramento ed inoltre con il termine di «Signore» nel Corano si fa menzione del nome di Dio. Dunque l'obiezione del Cusano risulta essere priva di fondamento, poiché basata su un equivoco.

⁹⁶ «Pel Calamo e quel che scrivono gli angeli!» (*Corano* LXVIII, 1). Il termine «calamo», in arabo, indica sia la penna ricavata da una canna sia lo strumento utilizzato dai copisti e calligrafi. Nella dottrina islamica tale umile oggetto è quello attraverso cui la Rivelazione discende sugli uomini:

sono creature. Ebbene, secondo l'illustre Cardinale, il fatto che questo Dio «giura» prova che esso è inferiore ad ogni creatura, in quanto «la conferma di un'asserzione si ha con la mediazione di un'altra persona più verace e superiore, per la quale si giura e che viene addotta come testimone affinché si presti fede all'asserto».⁹⁹ In tal senso, addirittura il Cusano giunge ad affermare che il Dio del Corano è un servo di Muḥammad e ne esprime le idee:

«Il Dio del Corano quindi non è quel grande Dio, al quale ogni creatura razionale deve credere poiché è il Creatore di tutte le cose, ma è il tuo Dio personale che, per mezzo tuo, dice ciò che tu stesso pensi. Pertanto tutto ciò che nel Corano si trova come asserzione di Dio, sia essa vera e falsa, deve essere ascritto unicamente al pensiero proprio di Maometto».¹⁰⁰

Il Cusano insiste nel rimproverare a Muḥammad di cadere nella contraddizione quando afferma ora che Dio gli ha ordinato di usare la violenza per convertire gli increduli, ora di non poterla usare.¹⁰¹ In tal senso, il Cusano domanda a Muḥammad:

«Come presumi affermare, contro il tuo Dio che ti diede tali consigli, che Egli ha ordinato di far prigionieri gli infedeli, di ucciderli, di spogliarli dei loro beni, di costringerli o a credere o a pagare il tributo? [...]. In qualche parte del Corano tu inoltre in-

«Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva» (*Corano* XCVI, 3-5). Di conseguenza il calamo è insieme strumento divino e simbolo di conoscenza. Da ciò deriva la particolare importanza attribuita dai musulmani al calamo e alla calligrafia, tanto che anche il modo di tagliare il calamo è un'operazione spesso descritta nella letteratura tecnica, così come le lame e gli altri accessori che servono per affilarlo. Nell'Islām, dunque, la calligrafia è considerata come un'arte direttamente ispirata dalla Rivelazione; la sua ascendenza quasi divina fa sì che essa figurì in primissimo piano tra le arti musulmane. Copisti e calligrafi, come anche gli uomini di lettere in generale, sono noti sotto il nome di *ahl al-kalam*, ossia «le genti della penna», e nella società musulmana tradizionale costituiscono una sorta di «nobiltà di toga».

⁹⁷ «Pel Fico e l'Olivo» (*Corano* XC, 1). Nel Corano i frutti sono presentati come l'alimento per eccellenza e costituiscono il fondamento dei cibi paradisiaci e terrestri; la loro presenza non è solo indice di abbondanza e benessere, ma è anche il segno che Dio è soddisfatto delle sue creature, e dunque si manifesta come ricompensa nella vita paradisiaca e terrena. In particolare, il fico e l'olivo nel testo coranico sono menzionati per la prima e unica volta nel giuramento che apre la *sura* XC, dal titolo *Il fico*.

⁹⁸ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 837. Di tale giuramento non vi è traccia nel Corano.

⁹⁹ *Ivi*, p. 838.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 839.

¹⁰¹ «Non vi sia costrizione nella Fede» (*Corano* II, 256); «Non ingiuriare gli idoli ch'essi adorano accanto a Dio» (*Corano* VI, 108); «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad essere credenti a loro dispetto? – No, nessun'anima può credere se non col permesso di Dio, ed Egli porrà la sua abominazione su quelli che non comprendono» (*Corano* X, 99-100); «Tu non sei stato inviato a costringerli alla Fede» (*Corano* L, 45).

troduci Dio a lodarti per la tua pietà e mansuetudine.¹⁰² Perché allora ti dimostri praticamente alieno a tali virtù, rendendo in tal modo falsa la testimonianza di Dio? Perché hai posto il tuo Dio in contrasto con se stesso tutte le volte che hai mutato la tua opinione?».¹⁰³

In base a queste acute e polemiche considerazioni del Cusano, si può osservare che il celebre Cardinale abbia dimenticato il suo principio della *pia interpretatio*.

Il Cusano si dedica anche alla trattazione di una delle figure di profeta che occupa una posizione di rilievo non soltanto nel libro della *Genesi* ma anche nel testo coranico, ossia Abramo.¹⁰⁴

L'illustre Cardinale, partendo da quanto affermato in un versetto coranico in cui si dice che Dio ordinò a Muḥammad di seguire la Legge di Abramo che non fu un idolatra,¹⁰⁵ domanda al Profeta dell'Islām: «Come presumi affermare che la legge contenuta nel Corano sia la legge di Dio, quando non dimostri a nessuno che Abramo abbia dato tale legge? Come presumi affermare che la tua legge è superiore alle altre?»,¹⁰⁶ visto che sia la legge data a Mosè e quella data a Cristo, di cui lo stesso Corano ne afferma l'importanza, seguono ciò che Dio comandò ad Abramo. Secondo il Cusano non resta più niente da spiegare della legge di Abramo, in quanto: « Il Te-

¹⁰² Qui vi è un ulteriore fraintendimento del Cusano in quanto nel Corano non è Dio che loda Muḥammad per la sua pietà e mansuetudine, ma è Muḥammad che loda Dio perché è «perdonatore e misericordioso» (*Corano* II, 182).

¹⁰³ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., pp. 840-841.

¹⁰⁴ Abramo (Ibrāhīm in arabo) è abbondantemente menzionato nel testo coranico che ne traccia un profilo sensibilmente differente rispetto a quello biblico. Il libro della *Genesi* evoca il percorso di Abramo, la cui fede in Dio è legata alla promessa di una numerosa discendenza e al possesso di un territorio preciso, ma egli non viene presentato come un profeta. Nel Corano, invece, la figura di Abramo si trova inserita in una profetologia generale: egli viene considerato elemento cardine della storia sacra dell'Islām, in quanto la sua missione affidatagli da Dio fu quella di restaurare i fondamenti del monoteismo originario. Abramo, secondo la dottrina islamica, non è soltanto un «grande profeta», egli incarna il modello più pregnante di quella fede monoteistica originaria alla quale intende riferirsi il messaggio di Muḥammad: «E ti rivelammo [Muḥammad]: “Segui la religione di Abramo, con fede pura: egli non fu un idolatra!» (*Corano* XVI, 123). Appellandosi alla fede di Abramo la predicazione di Muḥammad in qualche modo supera le predicazioni giudaiche e cristiane: «Abramo non era né un ebreo, né un cristiano: era un *ḥanif*, dedito interamente a Dio e non era un idolatra» (*Corano* III, 67). Con il termine *ḥanif*, nel Corano, si designa «il monoteista per eccellenza», che si appella all'eredità biblica senza appartenere a un gruppo confessionale preesistente, tale denominazione, dunque, pone l'accento sul carattere indipendente della fede di Abramo, ovvero sul suo monoteismo puro. Secondo il racconto coranico Abramo con suo figlio Ismaele fondò alla Mecca il santuario della Ka'ba (cfr. *Corano* II, 125, 127, 128), che è riconosciuta dai musulmani come il primo santuario voluto da Dio sulla terra perché fosse meta di pellegrinaggio. Abramo, nella dottrina islamica, appare come una retro-proiezione di Muḥammad stesso, in quanto egli fu inviato alla Mecca per istituire un sistema religioso completo di fede e di riti e dunque ha compiuto nel passato ciò che Muḥammad eseguiva nel presente.

¹⁰⁵ Cfr. *Corano* XVI, 123 (già citato); «E che mai potrebbe scegliere una religione migliore che quella di darsi tutto a Dio e far bene ai suoi simili e seguire la comunità d'Abramo, in pia fede? Ché Dio scelse Abramo per Amico» (*Corano* IV, 125); «E certo Abramo fu modello per gli uomini, devoto a Dio, di fede pura, e non fu un idolatra» (*Corano* XVI, 120).

¹⁰⁶ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 851.

stamento non deviò dalla legge di Abramo, ma spiegò ciò che era stato comandato ad Abramo, cioè di camminare di fronte al Signore per essere perfetto. Mosè spiegò questo precetto insegnando come bisogna camminare di fronte al Signore, mentre Cristo spiegò come, camminando di fronte al Signore secondo la legge mosaica, si possa pervenire alla perfezione comandata ad Abramo».¹⁰⁷

Il Cusano, dunque, pone un ulteriore quesito a Muḥammad relativo al fatto di come possa identificare la propria legge con quella di Abramo, dal momento che essa si discosta dal Vangelo; ed inoltre come i musulmani possono ritenere che esistano più leggi perfettissime, ossia quella di Abramo, di Mosè e di Cristo, dato che non vi possono essere più cose perfette, poiché ognuna di esse potrebbe implicare una perfezione superiore rispetto alle altre.

In tal senso, il Cusano non esita a segnalare la necessità di riconoscere un'unica via perfettissima, che coincide con quella indicata da Cristo, in quanto egli essendo il Figlio di Dio, fatto della stessa sostanza del Padre, è il più perfetto di tutti.

Con l'intento di dimostrare che il Vangelo ha tramandato nel modo più perfetto la legge di Abramo, riporta allora interamente la sua storia secondo quanto riferito dalle Sacre Scritture. Come si legge in quest'ultime, Abramo per la sua fede in Dio, ebbe modo di procreare, sebbene egli e sua moglie Sara fossero già in età molto avanzata. Dunque, dalla fede di Abramo in Dio, al quale nulla è impossibile, nacque suo figlio Isacco, mentre suo figlio Ismaele, in cui i musulmani riconoscono la loro discendenza,¹⁰⁸ nacque dalla sua unione con la schiava Agar.

Ebbene, secondo l'interpretazione cusana la continuazione del patto di Abramo con Dio, deve essere attribuita ad Isacco e non ad Ismaele, in quanto il primo fu concepito nel seme della fede e non nel seme della carne come il secondo. I musulmani, che si ritengono discendenti di Ismaele, non appartengono in alcun modo a quella Alleanza abramitica, poiché essi sono i discendenti di Agar, la schiava, con la quale Abramo ha procreato nel seme della carne. I musulmani, dunque, non partecipano alla promessa di benedizione, in quanto non sono figli di Abramo nello spirito, anzi sono avversari dello spirito, dato che la carne è sempre contraria allo spirito. Il Cusano tiene a precisare che Dio non ha concluso alcun patto con i discendenti di Ismaele ma unicamente con quelli di Isacco. Dunque il fatto che Ismaele nel Corano sia posto tra i profeti¹⁰⁹ è privo di fondamento. Tali asserzioni del Corano sono attribuibili alla volontà di Muḥammad di legittimare il suo ruolo di profeta e di messaggero.

Inoltre, secondo il Cusano il fatto che Abramo ricevette da Dio l'ordine di sa-

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 851-852.

¹⁰⁸ I figli primogeniti di Abramo nel testo coranico vengono menzionati come profeti ai quali Dio rivelò un messaggio e affidò una missione (cfr. *Corano* II, 136; III, 84; XIX, 49). Gli arabi riconoscono in Ismaele la loro discendenza in quanto ritengono che Abramo, recatosi alla Mecca, dove si erano rifugiati Ismaele con la madre Agar dopo essere stati cacciati, avrebbe consacrato l'insediamento di una parte della sua discendenza mediante il figlio Ismaele.

¹⁰⁹ «E nel Libro ricorda Ismaele: che fu sincero nella sua promessa e fu Messaggero Profeta» (*Corano* XIX, 54).

crificare il figlio Isacco,¹¹⁰ dimostra che esso merita il privilegio della benedizione più di Ismaele.

Il nostro autore, infine, si rivolge anche al sultano di Bagdād,¹¹¹ al quale domanda come lui possa credere totalmente in quello che vi è scritto nel Corano dato che lui stesso è consapevole che non sempre si tratta della Parola di Dio, ma di quella di Muḥammad. A sostegno della propria tesi, il Cusano cita un versetto coranico in cui compare l'uso della prima persona non attribuibile a Dio,¹¹² cosa questa che dimostra chiaramente il fatto che non tutto quello che si afferma nel Corano appartenga al dire diretto di Dio.

Poi ancora il Cusano segnala al sultano che è del tutto erroneo pensare che Muḥammad, un nestoriano, volle insegnare la religione di Abramo dal momento che il Vangelo è stato il compimento della legge abramitica.

La conclusione sostiene infine che tutte le tesi relative alla legge di Abramo presenti nel Corano, sono dovute con ogni probabilità all'intervento di alcuni astuti giudei, che dopo la morte di Muḥammad, fecero delle aggiunte al Corano¹¹³ per soddisfare il loro desiderio di fondare una religione anti-cristiana.

Negli ultimi capitoli del suo esame critico del Corano, il Cusano si dedica alla trattazione dell'importanza che la figura del Cristo assume nella vita di tutti gli uomini affinché questi possano dopo la morte raggiungere la felicità eterna.

In tal senso, si intende dimostrare che anche i musulmani non possono non credere nella divinità del Cristo, in quanto se essi sperano di pervenire alla vita eterna devono senza esitazione sottomettersi a Gesù Cristo ed al suo Vangelo, poiché senza Cristo l'immortalità, ossia la vita eterna, è impossibile ad ogni uomo, qualunque

¹¹⁰ I musulmani invece sostengono che sia stato sacrificato Ismaele, seppur nel passo coranico, ove si racconta l'episodio, non viene specificata l'identità del figlio in questione: «Gli demmo la lieta novella di un giovane mite. – E quando raggiunse l'età d'andar con suo padre a lavoro, questi gli disse: “Figliuol mio, una visione di sogno mi dice che debbo immolarti al Signore: che cosa credi tu abbia io a fare?” Rispose: “Padre mio, fa quel che t'è ordinato: tu mi troverai, a Dio piacendo, paziente!” – Or quando si furono rassegnati al volere di Dio e Abramo ebbe disteso il figlio con la fronte a terra, – allora gli gridammo: “Abramo! – Tu hai verificato il tuo sogno: così noi compensiamo i buoni!” – E questa fu prova decisiva e chiara. – E riscattammo suo figlio con sacrificio grande – e lo benedicemmo fra i posteri: – “Pace su Abramo!” – Così Noi compensiamo i buoni! – Ché in verità egli fu dei nostri servi credenti» (*Corano* XXXVII, 101-111). Gli esegeti musulmani hanno discusso a lungo sull'identità del figlio in questione, se fosse Isacco o Ismaele. Lo storico ed esegeta Ṭabarī (m. 310/923) guardando al racconto biblico riteneva più certo identificarlo con Isacco, ma la maggior parte dei commentatori musulmani ritengono che si trattasse di Ismaele.

¹¹¹ Si tratta di Muḥammad II (1451-1481) il conquistatore di Costantinopoli, lo stesso al quale Enea Silvio Piccolomini, futuro Pio II, inviò una lettera in cui lo invitava ad abbracciare la fede cristiana. Questo rivolgimento del Cusano al sultano dimostra il suo presunto interesse politico che con ogni probabilità ha determinato la scelta di comporre la *Cribratio*.

¹¹² «Di: “In verità la mia Preghiera, il mio culto, la mia vita e la mia morte appartengono a Dio, il Signore del Creato – che nessuno ha per compagno. Questo m'è stato ordinato, e io sono il primo di quei che si son dati tutti a Lui» (*Corano* VI, 162-163).

¹¹³ Il Cusano afferma ciò sulla base di quanto appreso nell'*Apologia* di al-Kindī.

sforzo esso faccia. Una impossibilità questa che è confermata dallo stesso Corano.¹¹⁴

Tale felicità eterna non viene conseguita per meriti personali, ma esclusivamente per grazia di Dio. E se un uomo riuscisse mediante i suoi sforzi a ottenere l'immortalità, ciò non può che non derivare dal possedere un carattere divino; ebbene, i musulmani devono riconoscere che questo è il caso di Cristo, in quanto essi stessi riconoscono che egli non è morto ma è stata assunto in cielo. Come uomo mortale Cristo conquistò l'immortalità nella sua natura mortale che si radica in quella divina. Lui solo può meritare l'immortalità e questa per tutti quelli che come lui partecipano alla natura umana. Cristo essendo dotato di natura anche umana, consente all'uomo di sperare per la salvezza, per l'immortalità.

Il Cristo d'altronde ha conquistato questa immortalità non soltanto per merito della sua ipostasi divina, che lo rende naturalmente immortale, ma anche per l'esercizio delle più alte virtù cristiane, come, ad esempio, quella di subire la morte per ubbidienza a Dio. Cristo, dunque, per natura e per merito, è divenuto il re della vita eterna. Egli per natura è erede del regno immortale di Dio, che solo Dio abita ed al quale tutti gli uomini aspirano, ma anche per atto costitutivo: a titolo di erede per natura è chiamato Figlio di Dio e per atto costitutivo, Figlio dell'uomo. In tal senso ecco quanto scrive il Cusano:

«Cristo è l'erede perfettissimo di Dio, erede per natura e per merito, ed è il Figlio di Dio, e tutti gli uomini che rivestono la forma del Cristo sono, per mezzo suo, eredi e figli di Dio e coeredi di Cristo».¹¹⁵

Tutti gli uomini, compresi i musulmani, possono comprendere la Persona del Cristo: quella che è costituita per una ipostasi divina, nella quale si radica la sua umanità. La natura divina assume la natura umana e questo perché il Cristo è una Persona divina, formato di natura divina e di natura umana tra le quali vi è una «comunicazione vicendevole delle proprietà»,¹¹⁶ senza che vi sia alcuna fusione.

A proposito della presenza di una natura divina e umana nel Cristo, Nicolò Cusano rivolgendosi ancora al sultano di Bagdād lo prega di non cadere nell'errore di Nestorio e Eutiche¹¹⁷ e per evitare tale rischio gli propone di riflettere sulla similitudine concernente la figura di Cristo e Adamo, fatta nel Corano: «E in verità, presso Dio, Gesù è come Adamo: Egli lo creò dalla terra, gli disse: "Sii!" ed egli fu» (*Corano* III, 59).

Secondo l'illustre Cardinale Adamo in virtù della sua ipostasi umana, una ipo-

¹¹⁴ «Guai ad ogni diffamatore maligno! – Che ammucchia ricchezze e le prepara pel dopo. – Crede che le ricchezze lo fanno eterno!» (*Corano* CIV, 1-3).

¹¹⁵ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 876.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Nestorio (381-451), fondatore del cosiddetto nestorianesimo, affermava la presenza di due persone distinte (l'una divina e l'altra umana) in Cristo. Eutiche (378-454), fondatore del monofisismo, negava l'attribuzione a Cristo della natura umana, sostenendo che egli avesse solo quella divina: secondo la sua dottrina l'umanità di Gesù fu solo apparente. La dottrina nestoriana e monofisita furono condannate come eretiche, rispettivamente al concilio di Efeso (431) ed a quello di Calcedonia (451).

stasi di natura intellettuale (razionale), dominò gli animali e fu in qualche modo il re di tutte le creature del Creato, poiché egli assunse la vita sensibile in unione con la superiore vita intellettuale. Analogamente il Cristo in virtù della sua ipostasi divina regna su tutte le nature spirituali.

Nello stesso modo in cui in Adamo natura umana (intellettuale, razionale) e natura animale (sensibile) costituiscono una sola persona, così nel Cristo natura umana e natura divina coesistono in un'unica persona.

Tuttavia il Cusano tiene a precisare che bisogna sempre tener presente che questa similitudine tra Adamo e Cristo non può essere compresa in modo perfetto. Infatti, mentre in Adamo tra la vita sensibile e quella spirituale (intellettuale) intercorre una certa proporzione, in quanto ambedue finite e create, invece, in Cristo tra la vita spirituale (intellettuale) limitata e la vita divina illimitata non vi è alcuna relazione, ed in qualche modo la seconda esercita una forza calamitante sulla prima, senza generare però alcuna fusione. A tal proposito:

«L'ipostasi [divina], avendo una forza infinita, non abbandona mai la natura che essa ha attratto a sé, così come la forza della calamita non abbandona mai il ferro attratto nella sua ipostasi, anzi, attraverso il ferro attratto, essa attrae altro ferro, e farebbe questo all'infinito, se la sua forza fosse infinita. Tuttavia quella forza della calamita non diventa forma del ferro, né passa nel ferro per diventare ferro, né entra in composizione col ferro per dare origine ad un terzo essere composto di ambedue, ma, rimanendo inconfuse le nature, il ferro aderisce all'ipostasi della forza della calamita in modo tale da non abbandonarla mai, anche se esso si sposta sopra o sotto o a lato della calamita stessa».¹¹⁸

Inoltre, come Adamo compendiò in sé tutti gli uomini del mondo sensibile, così in Cristo si trovano compendiati tutti coloro che sono predestinati alla vita eterna nel regno dei cieli.

A parere del Cusano quanto da lui spiegato nel corso del suo trattato dovrà essere compreso non soltanto dai musulmani ma primariamente dal loro sultano di Bagdād, il quale grazie al suo potere potrà rendere possibile la conversione dei suoi sudditi al Cristianesimo; difatti a conclusione della sua opera, ecco quanto il Cusano scrive rivolgendosi a Muḥammad II:

«Che sia così lo scoprirai in modo chiaro ed esplicito, se Dio si degnerà di aprirti gli occhi, affinché tu possa leggere e comprendere il santissimo Vangelo. Questo ti conceda Dio clemente, misericordioso¹¹⁹ e benedetto nei secoli».¹²⁰

¹¹⁸ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 878.

¹¹⁹ «Clemente e misericordioso» sono due epiteti divini ricorrenti nel primo versetto della *Fātiḥa*, ossia della *sura aprente* del *Corano* (I, 1). La scelta del Cusano di riportarli è con ogni probabilità spiegabile con la sua volontà di concludere la *Cribratio* nello spirito ecumenico del *De pace fidei*.

¹²⁰ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Cribratio Alchorani*, cit., p. 879.

In sintesi, i principi seguiti dall'illustre Cardinale nel suo esame critico del testo sacro dell'Islām possono essere così sintetizzati:

1. L'Islām è una risorgiva dell'eresia nestoriana arricchita da calunnie giudaiche destinate a demolire il Cristianesimo.
2. Nel Corano è vero soltanto ciò che concorda con il Vangelo, ciò che lo contraddice è ascrivibile all'ignoranza di Muḥammad o alla perversità della sua intenzione.
3. Muḥammad non cerca la gloria di Dio e la salvezza degli uomini ma la propria.

In conclusione, quello che Nicolò Cusano propone ai musulmani è di convertirsi al Cristianesimo, di riconoscere che Muḥammad non può essere un profeta, che il Corano non può essere considerato frutto di una rivelazione, che Gesù è il Figlio di Dio, il Verbo incarnato e, infine, che egli è morto sulla croce ed è resuscitato.

Per quanto concerne lo spirito che anima la *Cribratio Alchorani* bisogna riconoscere che esso risulta differente rispetto a quello del *De pace fidei*, ove in nessun momento l'autore condanna l'Islām ed il suo Profeta. Nella *Cribratio Alchorani* invece il Cusano, nel tentativo di costruire la sua argomentazione unicamente sullo stesso Corano, mostra di non essere in alcun modo solidale con la religione predicata da Muḥammad; la sola concessione che permette ai musulmani è quella di una lettura del loro libro sacro sotto il beneficio di una *pia interpretatio* affinché possa essere in qualche modo «ortodossa». Si tratta di una mera «lettura cristiana» del testo che sopperisce ai silenzi, letti tra le righe, passando dall'implicito all'esplicito e che finisce per ritrovarsi nei più augusti misteri del Cristianesimo: Trinità, Incarnazione, divinità del Cristo, sua morte e sua risurrezione.

Quanto valgono tali principi e un tale metodo agli occhi della scienza islamologica contemporanea e di una sana teologia?

In tal senso, in primo luogo, occorre ricordare che il punto di partenza del Cusano risulta essere molto ristretto e per questo perviene a un giudizio così radicale sul Corano, sull'Islām e il suo fondatore. Egli prendendo in considerazione unicamente il Corano per definire l'Islām, non fa altro che astrarlo dal suo contesto storico, dalle circostanze che lo hanno condizionato, interpretandolo senza tener conto della tradizione musulmana.

In secondo luogo un numero apprezzabile di storici delle origini dell'Islām sono d'accordo nell'affermare la sincerità e la buona fede di Muḥammad. In epoca contemporanea seguono questa linea autori come Blachère, Gardet e Motgomery

Watt,¹²¹ la cui posizione è netta: quella di Muḥammad è ritenuta una missione profetica ed in buona fede egli trasmise un messaggio divino. Secondo tali insigni studiosi la leggenda di Sergio, il perfido monaco nestoriano che avrebbe addottrinato Muḥammad, le aggiunte che sono state apportate per l'intervento di malvagi giudei nell'intento di demolire il Cristianesimo, le manipolazioni e gli abili arrangiamenti che avrebbe fatto subire Muḥammad al testo che ha recitato per i suoi discepoli al fine di soggiogarli, sono tutti elementi prodotti da un genere di polemica anti-islamica che fiorì, al debutto dell'Islām, presso i polemisti bizantini.¹²²

Certamente non si può amare un'opera come la *Cribratio Alchorani* poiché è evidente come il suo autore si lanci in una teologia «indiscreta» sulla base di ipotesi gratuite. Ad ogni modo un elemento di cui tener conto è che Nicolò Cusano rappresenta un progresso rispetto ai suoi predecessori; la sua proposta è quella della «via del dialogo», e non quella militare, nei confronti dei portatori di religioni altre. Certo in definitiva l'incontro con l'altro avviene più nel segno dell'assimilazione contenutistica che del confronto.

Soltanto a partire dal concilio ecumenico Vaticano II (1962-1965) si assisterà ad una apertura da parte della Chiesa cattolica al dialogo con le diverse confessioni religiose, tra cui anche quella islamica. Al rapporto tra cattolicesimo e le religioni non-cristiane il concilio Vaticano II ha dedicato numerose sessioni di lavoro e varie discussioni conclusesi con l'approvazione di una dichiarazione intitolata *Nostra Aetate* (1965). Qui la Chiesa cattolica, sebbene ribadisce che Cristo è la Verità e l'unica via per giungere al Padre, per la prima volta riconosce il ruolo delle altre realtà religiose nel contribuire all'elevazione morale del genere umano. Nello specifico, per quanto concerne il rapporto con l'Islām, nel testo della sopracitata dichiarazione si invita a superare i dissensi ed inimicizie del passato, ed a cercare una mutua comprensione ed una promozione comune di giustizia sociale, valori morali, pace e libertà.

Il dialogo inteso quale scambio amichevole nel rispetto assoluto dell'opinione dell'«altro» è, dunque, un'acquisizione dei nostri tempi, per cui non possiamo stupirci di non trovarlo così inteso presso il Cusano. Tuttavia non intendo chiudere questo mio studio senza rendere omaggio allo spirito irenico del quale ha dato prova Nicolò Cusano nel suo *De pace fidei*. Rimanendo sul piano di principi generali, egli ha saputo evitare le condanne e gli scontri, sforzandosi di pervenire ad un accordo e ad una pace perpetua tra le diverse religioni, che si sostanzia nel comune riconoscimento di un'unica fede in un solo Dio. I musulmani come i partigiani delle altre religioni fanno parte dell'accordo tra le nazioni, che individua «una Religio in rituum varietate»

¹²¹ Cfr. R. BLACHERE, *Le Problème de Mahomet*, PUF, Paris 1952; L. GARDET - M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Vrin, Paris 1981; W. M. WATT, *Cristiani e Musulmani*, cit.

¹²² Sulla polemica anti-islamica e alla proliferazione di studi in tal senso, si veda N. DANIEL, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman, London-New York 1979 (trad. it. *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, il Mulino, Bologna 2007). Nello specifico, sui polemisti bizantini si veda il lavoro di T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e siècle)*, Brill, Leiden 1972.

e, mediante quelle leggere concessioni fattegli sui «costumi», essi possono vivere nella pace della stessa fede essenziale con i loro «fratelli» delle altre religioni.

Coloro i quali intendono impegnarsi in tal senso non possono che non seguire questa strada. Da questo punto di vista l'appello del Cusano custodisce una grande attualità.