



Cusano e la tolleranza religiosa. La fortuna del *De Pace Fidei*

Davide Monaco
Università degli Studi di Salerno
monaco.davide@gmail.com

Abstract

The article tries to reconstruct the *Wirkungsgeschichte* of the *De pace fidei* and it focuses on some fundamental moments of its fate. Nicholas of Cusa was one of the first not just to recognize other religions' value, but also to individuate a source of richness in religious pluralism. His work had fortune since the years after its draft, the 1453, known and quoted by Eimerico da Campo, Giovanni of Segovia, Juan de Torquemada and Pope Pius II. The debate, alive and still open, around the possible influence of the work to Italian humanistic context is reconstructed, in particular about Pico and Ficino. Trusted traces of reception of the work can be individuated in France, in authors like Bodin and Postel. Finally the article is focused on modern fate of the work in Germany: beyond the cultural contest into reception and translation had done, the work analyze the reception by the German philosopher Lessing and on his comparison with Cusanian ideas about the vision of tolerance elaborated by the last one.

Tra le opere di Niccolò Cusano il *De pace fidei* ebbe una singolare fortuna¹. Le ragioni vanno certamente ricercate nel tema – la convivenza pacifica tra le religioni che sempre più si imporrà al centro del dibattito culturale nell'Europa moderna – e nel suo carattere di eccezionalità, in quanto si tratta di un esempio quasi isolato tra gli scritti dell'epoca sull'argomento. Come è noto, l'opera è il resoconto della visione di un'assemblea celeste tra diciassette saggi, interpellati in qualità di rappresentanti delle confessioni

¹ Sulla storia della prima recezione dell'opera cf. Klibansky *et al.* (1970, XL-XLV); Klibansky (1984, 113-125).

religiose dei diversi popoli, per individuare i possibili fondamenti teorici di una convivenza pacifica tra gli uomini. Scritto tra il luglio e il settembre del 1453, ossia pochi mesi dopo la caduta di Costantinopoli per mano di Maometto II e dell'esercito turco, avvenuta il 29 maggio del medesimo anno, il testo cusano è un documento di grande rilevanza, in quanto dimostra che, tra le risposte elaborate dalla coscienza europea ad un avvenimento che aveva scosso profondamente gli animi per il suo carattere cruento e tragico, non c'erano solo la guerra e la crociata, ma anche il dialogo e la pace con i musulmani.

A differenza della letteratura apologetica e anti-islamica precedente e coeva, l'opera non era animata dal desiderio di denigrare i costumi degli arabi o di condannare e demonizzare il profeta Maometto². Se gli scritti consacrati al dialogo tra le religioni precedenti erano per lo più contraddistinti dalla sottolineatura dell'inferiorità retorica, intellettuale e morale, oltre che dallo svilimento, degli interlocutori stigmatizzati come 'infedeli', Cusano è stato tra i primi – rarissima e preziosissima eccezione insieme forse solo a Raimondo Lullo, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola – non solo a riconoscere il valore delle altre religioni, ma a individuare nel pluralismo religioso una fonte di ricchezza³.

Nel corso del Quattrocento una sintesi del *De pace fidei* è contenuta, sotto il titolo di *Theologia variarum sectarum consona*, nel *Centheologicon* del teologo domenicano e Rettore dell'Università di Lovanio Eimerico da Campo⁴. Inviatagli dallo stesso cardinale, l'opera fu conosciuta anche dallo spagnolo Giovanni da Segovia. Il teologo iberico ebbe un ricco scambio epistolare con Cusano in merito alla questione turca e al tentativo di individuare i fondamenti speculativi di un possibile dialogo con i musulmani e le altre religioni⁵. Tuttavia se tra i due esistevano delle consonanze sul fatto che lo scontro riaperto con i musulmani in seguito alla presa di Costantinopoli andasse risolto non con la guerra ma con la parola, profondamente diversa era la loro interpretazione della religione musulmana: un'eresia e un fraintendimento del Vangelo, ma con esso essenzialmente concordante, per il pensatore tedesco; una religione 'epicurea' e dunque la negazione naturalistica del cristianesimo, per lo spagnolo⁶. Tra i conoscitori dell'opera cusana va certamente annoverato un altro spagnolo, Juan de Torquemada, che utilizza il *De pace fidei*

² Cf. Palma (2005, 25-40).

³ Cf. Dupuis (1997, 105-109); Knitter (2002, p. 67).

⁴ Cf. Imbach, (1980, pp. 5-23).

⁵ Cf. Klibansky (1984, 113-114); Haubst, (1951, pp. 115-129); Alvarez-Gómez (2003).

⁶ Cf. D'Ascia (2001, pp. 28-19).

riprendendolo alla lettera, ma senza citarne mai il titolo, in almeno due capitoli del suo *Defensorum fidei contra Iudaeos, haereticos et Sarracenos*. Il testo cusariano ha poi sicuramente avuto un influsso su papa Pio II, grandissimo amico ed estimatore del cardinale, e sulla celebre *Epistola a Maometto II*⁷, con cui egli chiedeva al Sultano di convertirsi al cristianesimo.

Uno dei nodi centrali negli studi sulla fortuna del dialogo è sempre stata la discussione di un suo possibile influsso sull'Umanesimo italiano. Il dibattito relativo alla fortuna dell'opera e, più in generale, del pensiero di Cusano in questo contesto culturale è ancora aperto e si è lontani dall'aver raggiunto conclusioni definitive. Il primo a sostenere la tesi di una decisiva influenza del pensiero cusariano e del *De pace fidei* sugli umanisti italiani è stato Ernst Cassirer⁸. Basandosi sugli studi di Pierre Duhem sul rapporto tra Cusano e Leonardo da Vinci⁹, il filosofo tedesco è arrivato a conclusioni che, esaminate sulla base della documentazione storica e filologica, appaiono tuttavia eccessivamente entusiastiche e ottimistiche. Contro la posizione di Cassirer prese da subito posizione Eugenio Garin, sconfessando un possibile influsso di Cusano sui pensatori del Quattrocento italiano¹⁰. Egli indicava da un lato la mancanza di prove storiche a favore della tesi cassireriana e dall'altro la totale estraneità di Cusano alle problematiche e allo spirito della rinascenza platonica italiana umanistica. Oggi, grazie anche a nuovi dati filologici e in attesa di studi più ampi e approfonditi, tendono a prevalere ermeneutiche più equilibrate e moderate: si evidenziano elementi tali da far pensare a una circolazione di idee cusariane all'interno del contesto italiano, ma senza voler a tutti i costi designare puntuali influssi diretti o dipendenze¹¹. Cesare Vasoli ha richiamato l'attenzione degli studiosi sul fatto che l'accertamento dei rapporti tra Cusano e il mondo umanistico italiano resta ancora un problema aperto e ha sottolineato quanto sia importante indagarlo al fine di ricostruire la storia della rinascita

⁷ Cf. D'Ascia (2001, 104-128).

⁸ Cf. Cassirer, (2002, pp. 54-84). Si collocano su posizioni forse 'troppo ottimistiche' rispetto alla possibilità di individuare un influsso determinante da parte di Cusano nei riguardi dell'umanesimo anche gli studi di Giuseppe Saitta. Cf. Saitta (1957).

⁹ Cf. Duhem, (1909, pp. 97-279). Sul tema cf. anche Fiorentino (1885, pp. 83-176).

¹⁰ Garin (1962, 75-100). Ha minimizzato l'influsso cusariano sull'umanesimo anche Seidlmayer (1959, 1-38).

¹¹ Flasch (1980, 113-120); Flasch (2002, 175-192). Una interessante ricostruzione di alcuni dati filologici e storici, che indicherebbe alcuni dati positivi sulla fortuna cusariano nella penisola, è stata fornita da Kristeller (1970, 175-193). Sugli influssi del pensiero cusariano sul pensiero umanistico-rinascimentale e protomoderno cf. anche Meier-Oeser (1989); Gawlick (1970, 225-239).

platonica quattrocentesca e di far emergere alcuni aspetti filosofici e religiosi del tardo Quattrocento ancora poco sondati. Tali ricerche, secondo lo studioso italiano, più che a stabilire dipendenze o successioni, devono mirare a indicare rapporti certi e relazioni sufficientemente provate, al fine di ricostruire la fitta trama di connessioni e di legami, lo scambio di interessi e le sollecitazioni intellettuali che poterono veicolare il pensiero cusano negli ambienti e tra le personalità dell'epoca¹².

La proposta teorica del *De pace fidei* non è certamente assimilabile a quella di altri noti pensatori del tempo di Cusano, tuttavia esistono elementi di comune interesse tra le diverse prospettive. La posizione di Marsilio Ficino, secondo cui esisterebbe un'unica rivelazione originaria che si esprime in molte lingue distendendosi diacronicamente in una catena sapienziale ininterrotta che, dagli antichi teologi orientali, attraverso i filosofi greci e la religione cristiana, arriva sino ai contemporanei, non è certamente assimilabile a quella cusana. Così come non lo è la tesi sostenuta da Giovanni Pico della Mirandola di una pluralità di percorsi possibili sincronicamente, che proseguono paralleli e che conducono l'uomo al divino¹³. Entrambe queste posizioni potrebbero tuttavia rivelare un influsso cusano nel mostrare una medesima tensione verso la *pax fidei* e il riconoscimento del valore delle diverse esperienze religiose in quanto volute da Dio¹⁴. Sia Ficino, sia Pico, sia Cusano sono animati dalla ricerca dei fondamenti comuni e degli elementi di vicinanza tra le diverse confessioni religiose, in particolare tra cristianesimo e Islam¹⁵. Dal punto di vista storico, per valutare la possibilità di una conoscenza dei testi o del pensiero di Cusano da parte di Ficino e Pico andrebbe riconsiderato il ruolo di Pierleone da Spoleto, medico di Lorenzo dei Medici e intimo amico di entrambi, il quale, oltre a molte altre opere cusane, possedeva due dei tre testimoni del *De pace fidei* presenti in Italia¹⁶.

Come è stato notato, esiste una tradizione dei dialoghi ecumenici immaginari e visionari iniziata con il cusano *De pace fidei* che arriva indirettamente, fermo restando le dovute differenze, sino al *Colloquium*

¹² Cf. Vasoli (2002, 75-90).

¹³ Ora è certo che Pico possedesse un ristretto del *De coniecturis* cusano, cf. Tura (1997, 181-9).

¹⁴ Sul tema cf. Klibansky (1970, XLII-XLIII); Santinello (1985, 387); De Lubac (1975, 311-331, 372-377); Celada Ballanti (2009, 125 e ss.)

¹⁵ Cf. Su Ficino cf. D'Ascia (2001, 33-36). Sia per Ficino sia per Cusano i musulmani più che membri di altre religioni sono eretici cristiani. Su Pico cf. Flasch (1980, 113-120); Flasch (2002, 175-192).

¹⁶ Cf. Vasoli, (2002, 85 e ss). Su Pierleone da Spoleto, i suoi rapporti con Ficino e Pico, i codici cusani e le sue annotazioni ad essi cf. Rotzoll (2000); Bacchelli (2001).

Heptaplomeres di Jean Bodin (1593-1596) – il quale conosce e cita il testo di Cusano¹⁷ – passando, oltre che per la disputa delle *Conclusiones Nongentae* (1486) progettata a Roma per l'epifania del 1487 da Giovanni Pico della Mirandola, anche per il *De christiana religione* di Marsilio Ficino e per il *Sinodo sulla libertà di coscienza* (1582) di Dirck Coornhert¹⁸. A tal proposito si può citare anche l'assemblea celeste degli dei convocata da Giove nello *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno, quasi ideale contraltare di quella cristiana del Cusano¹⁹. Se è attestata una fortuna del *De pace fidei* in alcuni ambienti culturali anglosassoni e francesi all'interno della visione concordista e irenista in merito alle relazioni tra le differenti religioni²⁰, non può essere certamente dimenticato un altro autore che conosceva bene l'opera di Cusano, Guillaume Postel, che ne trasse certamente stimoli nella stesura del suo *De concordia orbis*²¹. Sebbene da un punto di vista storico e filologico si sia ancora molto lontani da una ricostruzione puntuale delle influenze, non può sfuggire che, in merito al tema della pace tra le religioni, a partire da Cusano si sviluppa una vera e propria catena di proposte dialogiche ed ecumeniche, quasi una sorta di genere filosofico, che sarà molto diffuso per circa due secoli.

La quarta edizione delle opere del cardinale, quella di Basilea del 1565, si apriva con una dedica dello stampatore-editore Henric Petri al Rettore e al Senato dell'Università, nella quale questi informava che in molti lo avevano pregato di ristampare l'opera di un autore che si era tanto impegnato per la concordia e la pace della Chiesa. Se si mette in relazione tale indicazione con il momento storico e la collocazione geografica di questa edizione, ossia la Basilea capitale del dibattito sulla tolleranza religiosa nel Cinquecento, diviene chiaro con quali interessi si leggevano i testi cusani nella città svizzera²². Un interesse per il *De pace fidei* è sicuramente documentato all'epoca anche in Germania, ove si ebbe una traduzione di alcuni estratti

¹⁷ Cf. Meier-Oeser (1989, 18, 170, 175).

¹⁸ Cf. Vasoli (1985, 253-275); Celada Ballanti (2009, 107-242). Rudolph Stadelmann lega insieme nel segno del dialogo interreligioso il *De pace fidei*, il *Colloquium* di Bodin, *Nathan il Saggio* di Lessing e l'opera di Sebastian Frank; cf. Stadelmann (1978, 89-159, 226-7). Eugenio Garin individua nella ricerca della pace filosofico-religiosa un filo conduttore comune al pensiero di Cusano, Ficino, Pico ed Erasmo; cf. Garin (1988, 7-16). Inoltre su questi temi cf. Euler, (1998); Euler (2002, 511-526). Accanto a questi nomi l'influsso delle idee contenute nel *De pace fidei* è da approfondire anche in pensatori quali Thomas More, Sébastien Castellion e John Donne.

¹⁹ Cf. Celada Ballanti (2009, 111).

²⁰ Cf. Klibansky (1984, 114-119); Klibansky *et al.* (1970, XLII-XLIII).

²¹ Cf. Klibansky (1984, 119); Meier-Oeser (1989, 346-7).

²² Cf. Perini (2002, 289-301).

nel 1538-1539 ad opera di Giovanni Kymeus, propagandista delle tesi della Riforma²³. Sebbene sia stato un grande denigratore di Cusano, che vedeva come il sostenitore della causa papale contro i tedeschi, Kymeus lesse nel *De pace fidei* un'anticipazione della dottrina protestante e luterana della giustificazione *ex sola fide*.

Tuttavia sarà solo nel 1643, durante la guerra dei Trent'anni, che si arriverà ad una volgarizzazione integrale del *De pace fidei*²⁴. Nel XVIII secolo una sintesi superficiale dell'opera è presente in un testo del teologo protestante Johann Salomo Semler²⁵, ma per la sua *Wirkungsgeschichte* risulta particolarmente interessante il fatto che essa suscitò l'attenzione dell'importante scrittore e filosofo dell'Illuminismo tedesco Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), il quale negli ultimi anni della sua vita si adoperò per una sua traduzione, commissionandola a Konrad Arnold Schmid. Come mostra la loro corrispondenza, Schmid tradusse il testo e inviò il suo lavoro a Lessing, pregandolo di correggerlo e rividerlo: purtroppo però, a causa della morte di quest'ultimo la traduzione non fu mai pubblicata ed è andata perduta²⁶. Un'altra traduzione dell'opera, che in realtà è più una parafrasi scorretta del testo, fu invece pubblicata nel 1787 da Elias Kaspar Reichard con alcune aggiunte del teologo summenzionato Semler²⁷.

È importante tuttavia sottolineare che negli anni in cui si adoperava per la traduzione del *De pace fidei*, Lessing era anche impegnato nella stesura del suo *Nathan il saggio*, il cui dramma si svolge proprio al tempo delle crociate a Gerusalemme, città sacra per le tre grandi religioni monoteistiche, ebraismo, cristianesimo ed islamismo. E proprio l'immagine di Gerusalemme quale centro comune delle religioni e della pace concludeva lo scritto cusano. Nell'opera di Lessing il sultano Saladino invita l'ebreo Nathan a indicare quale delle tre religioni monoteista è secondo lui la più vera. Come risposta, il saggio Nathan racconta la parabola dell'anello²⁸ dove si parla di un uomo che possedeva un anello di grande valore – «*ha un potere segreto: rende grato/ a Dio e agli uomini chiunque/ lo porti con*

²³ Cf. Kymeus (1941).

²⁴ Come ci informa Raymond Klibansky l'unica copia conosciuta della traduzione è andata perduta durante i bombardamenti del 1943. Una fotocopia è conservata nel suo archivio di Montreal. Cf. Klibansky (1984, 120, nota 125).

²⁵ Cf. Semler (1774, p. 172). Cf. Klibansky (1984, 122).

²⁶ Cf. Klibansky (1984, 122-125); Klibansky (1970, XLIV-XLV); Sul tema cf. Euler (2009, 59-74).

²⁷ Cf. Klibansky (1984, 124, nota 35); Klibansky (1970, XLIV).

²⁸ Cf. Gruben (2005, 164); Schultze (1969, 75-76).

fiducia»²⁹ –, che veniva tramandato ogni volta al figlio più amato. Tuttavia, avendo tre figli e amandoli tutti allo stesso modo, il proprietario dell'anello si trovò dinanzi al problema di averlo promesso a ciascuno dei tre. Egli fece allora fabbricare altri due anelli identici, tali che nemmeno egli stesso potesse più riconoscere l'originale. Prima della sua morte l'uomo consegnò a ciascun figlio un anello, sicché ognuno si ritenne il solo e legittimo principe della casa. I figli, che naturalmente rappresentano le tre grandi religioni monoteistiche – così come il padre è identificabile con Dio –, si accusarono allora reciprocamente di impostura e portarono il caso dinanzi a un giudice. Questi sentenziò che, poiché l'anello autentico ha il potere di rendere amati e grati a Dio e agli uomini, visto il loro comportamento, nessuno dei tre possedeva quello vero. Il responso merita di essere riportato:

NATHAN: [...] accettate le cose come stanno.
 Ognuno ebbe l'anello da suo padre:
 ognuno sia sicuro che è autentico. –
 Vostro padre, forse, non era più disposto
 a tollerare ancora in casa sua
 la tirannia di un solo anello. E certo
 vi amò ugualmente tutti e tre.
 Non volle, infatti, umiliare due di voi
 per favorirne uno. – Orsù! Sforzatevi di imitare il suo amore incorruttibile
 e senza pregiudizi. Ognuno faccia a gara
 per dimostrare alla luce del giorno
 la virtù della pietra nel suo anello.
 E aiuti la sua virtù con la dolcezza, con indomita pazienza e carità,
 e con profonda devozione a Dio.
 Quando le virtù degli anelli appariranno
 nei nipoti, e nei nipoti dei nipoti,
 io li invito a tornare in tribunale,
 fra mille e mille anni. Sul mio seggio
 siederà un uomo più saggio di me;
 e parlerà. Andate! – Così disse
 quel giudice modesto³⁰.

La parabola dell'anello di Lessing indica come soluzione alla questione delle differenze religiose una gara di devozione e amore, ossia una sfida sul

²⁹ Lessing (1979, 90; tr. it. 155). La parabola dell'anello non risale a Lessing ma ha le sue fonti in alcuni autori medievali islamici, ebraici e cristiani, che la riformulano ogni volta con sensi e significati diversi. Cf. Niewöhner (1988); Kuschel (2004, 125-163). Essa si ritrova anche in Boccaccio, in particolare nella sua famosa opera *Decameron* del 1348. Tuttavia la versione di Lessing differisce da quella di Boccaccio. Cf. Boccaccio (1958, 102-105). Sul tema cf. Kaiser (1991, 572).

³⁰ Lessing (1979, 94-95; tr. it. 161-163).

piano della concreta prassi religiosa. Pur tenendo ferme le differenze tra l'impostazione cusaniana e quella lessinghiana, non può tuttavia non essere sottolineato che anche il *De pace fidei* mira non ad annullare le differenze tra le varie confessioni religiose, bensì ad approfondirne le diversità in quella che si potrebbe definire una sorta di competizione, una gara pacifica a coltivare con cura i propri riti al fine di ottenere maggiore lode presso Dio e davanti al mondo:

Forse anche la devozione si accrescerà grazie a una qualche diversità, allorché ogni popolo si sforzerà con impegno e zelo di rendere più splendido il proprio rito, affinché in ciò vinca l'altro e consegua così un merito maggiore presso Dio e la lode nel mondo³¹.

Dunque il rapporto tra vera religione e amore – riconosciuto come l'unica legge veramente essenziale voluta da Dio – è fondamentale sia in Cusano che in Lessing. Lo stesso rimarcare, da parte di Lessing, che l'anello va portato con fiducia perché possa sortire i suoi effetti, suggerisce che il potere di rendere amati e grati a Dio e agli uomini non è legato all'oggetto in sé, ma al modo con cui lo si indossa, ossia con cui ci si relaziona ad esso³².

Sulla distanza della prospettiva cusaniana da quella illuminista si è molto dibattuto, giungendo a una conclusione quasi unanimemente negativa³³. Come ha scritto sinteticamente ed efficacemente Bruno Decker, Cusano non sarebbe un illuminista prima dell'Illuminismo³⁴. Tuttavia, ha sottolineato lo stesso studioso tedesco, esiste un aspetto comune tra l'idea illuministica di tolleranza e la prospettiva cusaniana: né la religione naturale razionale universale teorizzata dagli illuministi, né l'*una religio* cusaniana coincidono con una delle religioni storiche. Se certamente Cusano non è un precursore dell'Illuminismo, tuttavia la questione relativa alla fortuna della sua proposta di pace tra le religioni è tutt'altro che chiusa e richiede innanzitutto di accettare l'idea che non possa esistere una sola visione della

³¹ Cusano (1970, 62): «Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud deum et laudem in mundo». Cf. anche Cusano (1970, 7).

³² Cf. Zirker (1981, 317-318).

³³ Sulla differenziazione della prospettiva cusaniana dall'idea moderna di tolleranza cf. Decker (1962, 197-213); Jaspers (1964, 220); Watanabe (1970, 409-418); Santinello (1985, 381-391); Cacciari (1994, 149-159); Lanzillo (2001, 28); Akasoy (2005, 105-124).

³⁴ Cf. B. Decker (1962, 202-203).

tolleranza religiosa e di considerare invece che tale nozione ha una storia complessa e una varietà di formulazioni³⁵.

Se si vuole individuare un filone del pensiero moderno in merito alla tolleranza cui forse più di altri Cusano è vicino – e che del resto sembra avere tra le sue fonti anche il pensiero cusano –, questo va forse ricercato proprio in Lessing e nella sua visione della religione e della pace. A differenza di molti altri autori dell'Illuminismo, Lessing non professa un superamento di tutte le religioni storiche in un'astratta religione della ragione³⁶. Come per Cusano, anche per Lessing, pur esistendo dei fondamenti comuni, le religioni rimangono varie e molteplici e si distinguono nelle loro diverse e concrete espressioni storiche³⁷. L'idea cusana di «*una religio in rituum varietate*» potrebbe dunque essere in qualche modo espressiva anche della posizione lessinghiana. Non a caso, secondo alcuni, nelle pagine cusane si assisterebbe ad uno 'scisma concettuale' che troverebbe il suo apice una serie di pensatori moderni, tra i quali, insieme a Kant e Schleiermacher, è da annoverarsi Lessing. Il mutamento di paradigma concettuale sarebbe stato preparato dalla distinzione tra *religio* e *fides christiana* che si affaccia nelle pagine cusane. Non più identificate, assorbite una dall'altra, queste due nozioni risultano, piuttosto, separate e distinte, dando l'avvio a un processo di categorizzazione della religione, divenuta qualcosa di distinguibile dalle singole fedi³⁸.

Naturalmente esistono differenze rilevanti e ineliminabili tra la posizione di Cusano e quella di Lessing. Per il cardinale l'uomo è tollerante perché capace di riconoscere nella «dotta ignoranza» la verità nella sua inesauribilità e trascendenza, mentre per il filosofo illuminista l'uomo non è

³⁵ Cf. Lo Monaco (2005); Lo Monaco (1999); Lo Monaco (2013).

³⁶ Nell'*Educazione del genere umano del 1780*, Lessing afferma che «[...] il perfezionamento delle verità rivelate in verità di ragione è assolutamente necessario se si vuole aiutare il genere umano. Quando vennero rivelate, non erano certo ancora verità di ragione; ma vennero rivelate per diventarlo». Cf. Lessing (1979, 415; tr. it. 535). Ma nell'articolo successivo, il 77, afferma retoricamente: «E perché non dovremmo anche da una religione, la cui verità storica appare, se si vuole, un poco imbarazzante, parimenti essere guidati a concetti migliori e più circostanziati sull'essenza divina, sulla nostra natura, sul nostro rapporto con Dio, concetti ai quali la ragione umana da sola non sarebbe mai e poi mai giunta?». Cf. Lessing (1979, 432; tr. It. 535). Sul tema cf. Nenne (1977, 40). Nell'*Educazione del genere umano* le pretese di verità dei contenuti delle religioni sono giudicati comunque in modo molto più positivo che nella parabola dei tre anelli. Cf. Bothe (1972).

³⁷ Cf. Lessing (1979, 92-93; tr. it. 157-158).

³⁸ Cf. Celada Ballanti (2009, 46 e ss).

in grado di attingere la verità teoreticamente, ma giunge alla certezza della vera fede solamente attraverso la moralità. Cusano e Lessing si incontrano però nella concezione delle diverse religioni come miranti all'amore di Dio e del prossimo e nell'individuazione di un nucleo comune, dal momento che entrambi affermano una sostanziale unità di tutte le confessioni religiose in quanto scaturite da un comune fondamento. Le differenze non sono perciò barriere insormontabili, bensì possono aiutare a vivere la propria fede in modo più autentico e pieno quando diventano occasione non di contrapposizione, ma di incontro, stimoli per 'competere' nella devozione e nell'amore, elementi in cui da ultimo si esprime il vero sentimento religioso.

Riferimenti

- Akasoy, A. A. , 2005, *Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus*, in *Ramon Llull und Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz – Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, Brepols, Turnhout, pp. 105-124.
- Alvarez-Gómez, A., 2003, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, Paulinus Verlag, Trier.
- Bacchelli, F., 2001, *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Olschki, Firenze.
- Boccaccio, G., 1958, *Decameron*, a cura di M. Marti, BUR, Milano.
- Bothe, B., 1972, *Glauben uns Erkennen. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Anton Hein, Meisenheim.
- Cacciari, M., *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- Cassirer, E., 2002, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, a c. di F. Plaga e C. Rosenkranz, in ID., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, XIV, Meiner, Hamburg, pp. 54-84.

- Celada Ballanti, R., 2009, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia.
- D'Ascia, L., 2001, *Il Corano e la Tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Pendragon, Bologna 2001, pp. 28-19.
- Decker, B., 1962, «Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit», in Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze, pp. 197-213.
- De la Cruz Palma, Ó., 2005, «Alcuni argomenti della polemica antiislamica in Raimondo Lullo e Niccolò Cusano», in Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz – Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza, a c. di E. Bidese - A. Fidora - P. Renner, Brepols, Turnhout, pp. 25-40.
- De Lubac, H., 1975, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano.
- Duhem, P., 1909, *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, in ID., *Études sur Léonard de Vinci*, II, Hermann, Paris, pp. 97-279.
- Dupuis, J., 1997, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll.
- Euler, W. A., 1998, *'Pia philosophia' et 'docta religio'. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, Fink, München.
- Euler, W. A., 2002, «Die Religionverständnis von Cusanus und Ficino», in Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien, a. c. di M. Thurner, Berlin, pp. 511-526.
- Euler, W. A., 2009, «Il De pace fidei di Nicolò Cusano e la parabola dell'anello di Lessing, in Cusano», in *Il Pensiero*, a c. di D. Monaco, 1-2, pp. 59-74.
- Fiorentino, F., 1885, *Il Risorgimento filosofico del Quattrocento*, Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, , Napoli.

- Flasch, K., «Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 14, pp. 113-120.
- Flasch, K., 2002, «Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento», in *Filosofie del Rinascimento*, a c. di C. Vasoli, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192.
- Garin, E., 1962, «Cusano e i platonici italiani del Quattrocento», in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, a c. di G. Flores d'Arcais, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-100.
- Garin, E., 1988, *Erasmus*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole.
- Gawlick, G., 1970, «Zur Nachwirkung cusanischer Ideen in siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert», in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, a c. di G. Santinello, Sansoni, Firenze, pp. 225-239.
- Gruben, D.-M., 2005, «Die Pluralität der Religionen in Lessings Ringparabel und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit», in *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, a c. di C. Danz, Neukirchener Verlag, Neukirchen.
- Haubst, R., 1951, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», 2, pp. 115-129.
- Imbach, R., 1980, «Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27, pp. 5-23.
- Jaspers, K., 1964, *Nikolaus Cusanus*, Piper, München.
- Kaiser, G., 1991, «Lessings "Nathan der Weise". Glaube, Liebe, Hoffnung: der Grund des Toleranzdramas», in *Pastoraltheologie*, 80, pp. 568-584.
- Kymeus, J., 1941, *Des Babst Hercules wider die Deudschen*, in *Cusanus-Studien*, IV, a c. di O. Menzel, Winter Verlag, Heidelberg.

- Klibansky, R. - Bascour, H., 1970, «Praefatio editorum», in NICOLÒ CUSANO, *De pace fidei*, Hamburg 1970.
- Klibansky, R., 1984, «Die Wirkungsgeschichte des Dialogs De pace fidei», in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 16, pp. 113-125.
- Knitter, P. F. , 2002, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll.
- Kristeller, P. O., 1970, «A Latin Translation of Gemisto Pleton's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa», in Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno, a c. di G. Santinello, Sansoni, Firenze, pp. 175-193.
- Kuschel, K.-J., 2004, «*Jud, Christ und Muselmann vereinigt*»? Lessings "Nathan der Weise", Patmos, Düsseldorf, pp. 125-163.
- Meier-Oeser, S., 1989, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989.
- Lanzillo, M. L., 2001, *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna.
- Lessing, G. E., 1979, *Nathan der Weise*, in ID., *Sämtliche Werke. Unveränderter photomechanischer Abdruck der von Karl Lachmann und Franz Muncker 1886 bis 1924 herausgegebenen Ausgabe von Gotthold Ephraim Lessings sämtlichen Schriften*, De Greyter, Berlin-New York, (*Nathan il saggio*, con testo ted. a fronte, tr. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 1992).
- Lessing, G. E., 1979, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in ID., *Sämtliche Werke. Unveränderter photomechanischer Abdruck der von Karl Lachmann und Franz Muncker 1886 bis 1924 herausgegebenen Ausgabe von Gotthold Ephraim Lessings sämtlichen Schriften*, (*L'educazione del genere umano*, a cura di G. Ghia, Torino 2006).
- Lo Monaco, F. , 2005, *Tolleranza*, Guida, Napoli.
- Lo Monaco, F., 1999, *Tolleranza e libertà di coscienza*, Liguori, Napoli.

- Lo Monaco, F., 2013, *Tolerance. Stages in modernity from Holland to Italy*, Peter Lang, Bern.
- Nenne, G., 1977, *Lessings theologische Schriften im Zusammenhang seines Werkes*, in *Lessing in heutiger Sicht*, edited by E. P. Harris-R. E. Schade, Jacobi, Bremen-Wolfenbüttel 1977.
- Niewöhner, F., 1988, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügnern*, Schneider, Heidelberg.
- Perini, L., 2002, «Niccolò da Cusano nello specchio delle sue edizioni», in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, a. c. di M. Thurner, Berlin, pp. 289-301.
- Rotzoll, M., 2000, *Pierleone da Spoleto. Vita e opere di un medico del Rinascimento*, Olschki, Firenze.
- Saitta, G., 1957, *Niccolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Tamari, Bologna.
- Santinello, G., 1985, «Nicolò Cusano e l'utopia dell'unità culturale e religiosa nel Quattrocento», in *Archivio di filosofia*, 53, pp. 381-391.
- Schultze, H., 1969, *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Seidlmayer, M., 1959, *Nicolaus von Cues und der Humanism*, in *Humanismus, Mystik und Kunst*, a c. di J. Koch, Brill, Leiden.
- Semler, J. S., 1774, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte*, II, Halle.
- Stadelmann, R., 1978, *Il declino del medioevo. Una crisi di valori*, II Mulino, Bologna.
- Tura, A., 1997, «Un incunabolo Grimani e due codici picchensi nella Bibliothèque Nationale di Parigi», in *La Bibliofilia*, 99, pp. 181-189.
- Vasoli, C., 1985, «De Nicolas de Cues et Jean Pic de la Mirandole à Jean Bodin: trois 'colloques'», in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (Angers, 24-27 Mai 1984)*, 2 voll., Presses de l'Université d'Angers, Angers, I, pp. 253-275.

Vasoli, C., 2002, «Cusano e la cultura umanistica fiorentina», in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, a c. di M. Thurner, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 75-90.

Watanabe, M., 1970, «Nicholas of Cusa and the idea of tolerance», in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, a c. di G. Santinello, Sansoni, Firenze 1970, pp. 409-418.

Zirker, H., 1981, «Lessing Ringparabel – zur Tragfähigkeit eines Modells», in *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 24, .pp. 311-323.