

Evangelizzazione e libertà religiosa in *Utopia*

Gregorio Piaia/Pádua

Resumo

Neste artigo sugiro que a *Utopia*, de Tomas Moro, deve ser entendida no contexto da evangelização do Novo Mundo.

Abstract

In this article I suggest that Thomas More's *Utopia* must be understood within the context of the evangelization of the New World.

Nell'ambito della riflessione cristiana intorno alla scoperta ed evangelizzazione del Nuovo Mondo, e del connesso dibattito cinquecentesco sui diritti universali dell'uomo, giova riproporre alcune pagine di un'opera, quale l'*Utopia* di Tommaso Moro, che segna in modo emblematico il passaggio epocale all'età moderna e alla stessa *modernità* intesa in senso forte.

Se l'ispirazione "americana" della trama di *Utopia* appare evidente (Itlodeo figura come un marinaio ch'era stato al seguito di Americo Vespucci), è assai arduo definire in maniera univoca quali 'debiti' l'umanista inglese abbia verso il mondo antico e quali invece verso il contemporaneo "Nuovo Mondo", giacché molti temi e spunti si prestano — forse volutamente — ad essere ricondotti ad ambedue le fonti. Ma proprio questa ambivalenza fa sì che il Nuovo Mondo, oltre a fornire un sia pur vago ed ironico *status* geografico all'isola di Utopia,

si possa cogliere in filigrana nella tematica antropologico-sociale e religiosa, per cui i tratti dell'umanità utopiana — che fungono di per sé da termine di raffronto per denunciare paradossalmente le manchevolezze dell'uomo europeo e cristiano — vengono nel contempo a porsi all'inizio di una ricchissima tradizione letteraria fondata sull'intreccio tra il fantastico, l'etnografico e il "filosofico", che si sarebbe infine cristallizzata nel settecentesco "mito del buon selvaggio".

Il nostro intento, dicevamo all'inizio, è di rileggere in chiave di evangelizzazione, ovvero di missiologia, alcuni brani dell'operetta moreana: una lettura non facile, giacché la connaturata ambiguità del testo potrebbe condurci subito fuori strada. È il caso della lettera dedicatoria a Pieter Gilles, ove si allude a un certo *vir pius et professione theologus*,

che arde d'uno straordinario desiderio di recarsi in Utopia, non per l'uzzolo inconcludente e la curiosità di esplorare nuove terre, ma per promuovere e diffondere la nostra religione, che laggiù ha preso piede con facilità. Per svolgere a dovere questo compito, ha deciso di farsi preventivamente inviare colà dal papa e perciò di farsi nominare vescovo di Utopia, per nulla trattenuto dal fatto di dover presentare suppliche per ottenere quella dignità, dato che egli considera la propria un'ambizione santa, che non nasce da bramosia di onori o di ricchezze, ma da zelo religioso.¹

Dato il contesto narrativo (Moro si rammarica con Pieter Gilles di non aver chiesto a Raffaele Ithodeo "di precisare in quale parte di quel Nuovo Mondo si trovi Utopia") l'intento ironico di questo passo appare evidente, ma la sua esatta interpretazione non lo è altrettanto. A partire da una nota apposta all'edizione 1624 della traduzione curata da Ralph Robinson, il *vir pius et professione theologus* è stato tradizionalmente identificato con Rowland Phillips, vicario di Croyden nel Surrey, citato da Moro in una lettera a Margaret Roper; tuttavia i moderni editori di *Utopia* giudicano tale identificazione poco fondata e nella figura dell'aspirante

vescovo dell'Isola-che-non-c'è vedono "un prodotto dell'immaginazione comica" di Moro o una scherzosa proposta di uno dei suoi numerosi amici ecclesiastici.² Ma v'è anche chi interpreta molto seriamente l'allusione di Moro, sino ad ipotizzare che il *vir pius et professione theologus* sia lo stesso padre Bartolomé de Las Casas, del cui intervento a favore degli *Indios* l'autore di *Utopia* avrebbe verosimilmente avuto notizia negli ambienti culturali di Anversa (e d'altro canto l'ipotesi che *Utopia* abbia influito sui progetti di organizzazione del Nuovo Mondo presentati da Las Casas al futuro Carlo V era stata a suo tempo formulata da Marcel Bataillon, il noto studioso dell'erasmismo spagnolo).³ Se poi leggessimo il passo qui riportato con gli occhi di chi oggi pone sotto accusa il nesso conquista/evangelizzazione, le parole di Moro potrebbero suonare come una sarcastica e profetica denuncia delle

² Utopia. In: E. Surtz, S.J., and J.H. Hexter, (eds.). *The Complete Works of St. Thomas More, IV*. New Haven and London: Yale University Press, 1965, p. 292. Cfr. inoltre Quarta, C., L'"Utopia" come generatrice di "nuovi mondi". *Moreana*, v.31, n.118-9, p 128 e 138 (nota 21).

³ STROSETZKI, C. L'"Utopie" de Thomas More: une réponse au débat sur le Nouveau Monde? *Moreana*, v.27, n. 101-102, p. 5-24, 1990. (Note 5, 16 e 19).

¹ MORE, Thomas. *Utopia*. Testo latino, versione italiana, introduzione e note di L. Firpo. Vicenza: Neri Pozza, 1978. p. 9.

poco nobili ragioni che avrebbero spinto taluni ecclesiastici ad affrontare la traversata dell'Atlantico; da qui può esser breve la strada che porta all'immagine di un Tommaso Moro contestatore o demistificatore della cristianizzazione del Nuovo Mondo...

La chiave per risolvere questo problema interpretativo ci è offerta, a nostro avviso, da quel prezioso scrigno di notizie che è l'epistolario di Erasmo da Rotterdam. Si veda, ad es., la lettera inviata da Pierre Barbier, cappellano del cancelliere Jean le Sauvage, in data 18 luglio 1516 (*Utopia*, com'è noto, fu terminata nel settembre di quell'anno) e nella quale si accenna alla possibilità che lo stesso Erasmo sia fatto vescovo di una sede rimasta vacante:

Certum est Cesaraugustanum Archiepiscopum nondum obiisse in effecti l'arcivescovo di Sarragozza lasciò questo mondo solo il 24 febbraio 1520; spero tamen [quod] ubi aliqua contigerit vacatio, ipsum dominum meum tui non fore immemorem.⁴

⁴ERASMI ROTERODAMI. *Opus epistolarum*. Denuo recognitum et auctum per P.S. Allen. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1906-1958, II, n. 443, p. 284. Cfr. in proposito BATAILLON M., *Erasmus y España; estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966. p. 81.

In una successiva lettera del 6 ottobre, inviata da Erasmo ad Andrea Ammonius, l'umanista conferma con ironico distacco che il suo protettore, il citato cancelliere Jean le Sauvage, stava brigando per procurargli un seggio vescovile in Sicilia; cosa che stando ad un'annotazione dell'Allen — non sarebbe affatto dispiaciuta ad Erasmo, purché la nomina episcopale fosse priva dell'obbligo di residenza...⁵ A questo punto, dato il ruolo che Erasmo giocò nella composizione di *Utopia* (soprattutto per quanto riguarda il cosiddetto "dialogo sul consiglio" contenuto nel libro I),⁶ è verosimile supporre che il *vir pius et professione theologus* sia una caricatura dello stesso Erasmo, pronto a recarsi in Utopia pur di raggiungere quel seggio episcopale che a parole diceva di non ambire... Ma è ovvio che in questo caso ci troviamo di fronte a un giuoco di autoironia tutto interno alla cerchia umanistica di cui Erasmo e Moro erano gli esponenti di maggiore spicco. L'evangelizzazione del Nuovo Mondo è qui solo un pretesto per una battuta scherzosa fra uomini di lettere, ed è

⁵ Ibid., n. 475, p. 354-5.

⁶ Cfr. HEXTER J.H. *L'Utopia di Moro; biografia di un'idea*. Napoli: Guida, 1975. p. 99 ss.

da escludere quell'intento critico o polemico che ai nostri occhi appariva così 'naturale'. Ma la sconcertante paradossalità di *Utopia* non manca di affiorare anche in tale occasione: qualche anno dopo, il 22 gennaio 1519, Erasmo scrive al canonico Giovanni de Hondt che il sopra menzionato Pierre Barbier (che ci risulta fosse uomo ambizioso ed avido di lucro) era stato nominato vescovo di Paria, nel Nuovo Mondo.⁷

Questo scambio cifrato di ironiche allusioni non esaurisce però il significato di *Utopia*, ove la finzione narrativa presenta risvolti stimolanti anche per chi, oggi, rimediti sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo. Parecchi spunti di riflessione ci vengono, ad es., dalle celebri pagine sulle religioni degli Utopiani (si noti, "de religionibus Utopiensium", al plurale):

Si praticano religioni diverse non solo nell'ambito dell'isola, ma anche in seno alle singole città, perché taluni venerano come divinità il sole, altri la luna, altri i pianeti, e ve ne sono che onorano come dio, anzi come dio supremo, un qualche uomo che abbia brillato per virtù o rinomanza. Ma una parte di loro, che costituisce la stragrande maggioranza ed è anche di gran lunga la più saggia, escludendo

tutte queste divinità, ritiene che esista un unico Dio inconoscibile, eterno, immenso, inesplicabile, superiore alle possibilità di comprensione della mente umana, diffuso nell'intero nostro universo con la sua potenza immateriale; ad esso assegnano il nome di padre.⁸

In tale quadro, composito ma non statico (perché "a poco a poco tutti quanti si staccano da quel miscuglio di superstizioni e vengono a riunirsi in seno a quell'unica religione, che il lume razionale rivela superiore ad ogni altra"), l'annuncio cristiano portato da Raffaele Itlodeo viene accolto "con fervida disposizione" e molti chiedono di ricevere il battesimo. Ma non si tratta di una conversione in massa, né l'affermarsi di questa religione nuova è per gli Utopiani causa di disordini o lacerazioni: se le conversioni al cristianesimo non sono osteggiate da chi è rimasto fedele alle antiche credenze, per converso l'inopportuno fanatismo di un neofita cristiano che si mette a predicare in pubblico "più da zelante che da assennato" viene duramente punito con l'esilio; e questo in base al principio, sancito dal fondatore di Utopia, "che nessuno possa venire perseguito per la propria religione", laddove "gli uomini devono essere convertiti con la persuasione", senza ricorso ad atti

⁷ *Opus epistolarum...*, III, n. 913, p. 472. Cfr. BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 82-3.

⁸ *Utopia*, tr. Firpo, p. 205.

di violenza o ad impropri. Si tratta di un principio dettato non solo dall'esigenza di tutelare la pace, ma anche dall'idea che

una decisione del genere tornasse a vantaggio della stessa religione, in merito alla quale [Utopo] non azzardò nessun pronunciamento dogmatico, quasi dubitasse che sia Dio stesso a ispirare sensi diversi nelle diverse persone, poiché vuol essere venerato in modo vario e multiforme.

L'unico limite alla libertà in tema di religione riguarda la condanna delle dottrine che negano l'immortalità dell'anima e la provvidenza, giudicate indegne dell'uomo.⁹

Accanto al principio della libertà religiosa, spicca in queste pagine di *Utopia* il tema dell'accordo sostanziale fra le diverse fedi, così diffuso nella tradizione del platonismo cristiano e segnatamente in Niccolò da Cusa. Ed è un accordo — come notò efficacemente von Balthasar in *Glaubhaft ist nur Liebe* — che non va inteso nel senso dell'illuministica "religione naturale", bensì nel senso di

una specie di riduzione del cristianesimo alle sue verità essenziali e salienti tralasciando tutte le deformazioni infiltratesi nella storia della Chiesa e

una forma di benevolo relativismo nei confronti di tutte le eventuali 'positività'.¹⁰

In tale prospettiva il cristianesimo rappresenta il perfezionamento e l'inveramento delle religioni cui gli Utopiani sono giunti con il loro lume razionale, e l'evangelizzazione avviene 'naturalmente' e in piena libertà e consapevolezza, senza costrizioni di sorta.

È un atteggiamento, si dirà, molto apprezzabile sul piano teorico e ideale, ma lontano sia dalla realtà effettiva degli'indigeni d'America, di cui Moro non aveva alcuna conoscenza diretta, sia dalle modalità con cui fu condotta la evangelizzazione del Nuovo Mondo, collegata al procedere della conquista militare. Eppure c'è una stretta affinità fra le considerazioni del raffinato umanista inglese sulla vita religiosa degli Utopiani e sul loro libero accostarsi al cristianesimo, da una parte, e, dall'altra, l'accorata perorazione contro l'uso della forza nella missione evangelizzatrice, svolta dal padre Bartolomé de Las Casas nel *De unico modo vocationis omnes gentes ad veram religionem*. Completata nel 1527, quando il "Difensore degli'Indiani" si trova-

¹⁰ BALTHASAR, H.U. von. *Solo l'amore è credibile*. Roma: Borla, 1977. p. 25-6.

⁹ Ibid., p. 207-11.

va in Guatemala, e data alle stampe in versione castigliana solo nel 1942 (1975), quest'opera si caratterizza per il suo ampio respiro, che ne fa "il primo trattato di missiologia che si conosca".¹¹

Ci riferiamo qui in particolare al cap. VI, contenente un'accusa requisitoria contro quel "falso modo di predicare il Vangelo" che pone nell'assoggettamento degli infedeli la premessa e condizione dell'opera evangelizzatrice, che verrebbe poi attuata con "argomenti persuasivi" e non con pressioni. Ma l'assoggettamento richiede l'uso della forza, e la guerra che ne consegue porta con sé una sequela di "gravissimi inconvenienti": atti di violenza, distruzioni, rapine, massacri, schiavitù, povertà, distruzione delle famiglie e dell'ordine sociale. La guerra e qui par di cogliere un'eco dell'erasmiana *Querela pacis* —

è come un uragano e come un oceano, che tutto invade e distrugge. Essa apre la via alle azioni depravate, eccita odi e rancori. I poveri non hanno più nulla; i ricchi sono spodestati. Tutto si riempie di timore, le leggi sono abolite; ogni sentimento umano sparisce; non c'è più equità e religione; sacro e profano si confondono. Cos'è la guerra, se

non un omicidio? [...] La guerra è perdita delle anime, dei corpi e delle ricchezze.¹²

"Quisquis Christum annunciat — aveva rilevato Erasmo — pacem annunciat. Quisquis bellum praedicat, illum praedicat, qui Christi dissimillimus est".¹³ E Las Casas, a sua volta, nota che l'uso della forza "è un mezzo del tutto sproporzionato al fine che ci si propone": condurre gli uomini alla salvezza e alla gloria eterna.

L'uomo, creatura razionale - prosegue il domenicano con tono incalzante -, dev'essere condotto al bene in maniera dolce; ma, se per effetto delle guerre gli si fa violenza, è manifesto che questo modo di agire avrà conseguenze nefaste. L'uomo si rifiuterà di credere alle verità della fede e disprezzerà colui che gliene insegna. Se lo si costringe ad ascoltare, egli rifiuterà il suo assenso. Le cose della fede esigono la libertà [...]. Pertanto, se si pongono gl'infedeli sotto un previo dominio, sarà impossibile predicare loro il Vangelo [...].

¹¹ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*. Intr. et trad. par M. Mahn-Lot. Paris: Les Editions du Cerf, 1990. p. 8.

¹² Ibid., p. 101-2. Cfr. ERASMO da ROTTERDAM. *Il lamento della pace*. Testo a fronte, a cura di C. Carena. Torino: Einaudi, 1990, p. 75. Sul pacifismo di Erasmo e Moro si veda DUST, P.C. *Three renaissance pacifists. essays in the theories of Erasmus, More, and Vives*. New York: Peter Lang, 1987.

¹³ ERASMO, *Il lamento della pace*, p. 26.

E più avanti, richiamandosi al grande dottore dell'ordine domenicano, egli osserva che "la violenza aumenta la tristezza [...]. San Tommaso ha detto che la violenza ha un'impetuosità che genera fatalmente la tristezza"...¹⁴

Questa vicinanza d'idee fra l'*Utopia* e le riflessioni di chi visse in prima persona il dramma della conquista/evangelizzazione del Nuovo Mondo instaura un legame a prima vista insospettato fra il primo romanzo filosofico dell'età moderna e l'impegno missionario e umanitario del "Difensore degli Indiani". Al di là dei possibili influssi culturali tramite l'"erasmismo" (per i quali si rinvia nuovamente all'*Erasmus y España* del Bataillon), si tratta di un legame che si può interpretare in un duplice senso: se da una parte il raffinato giuoco intellettuale dell'umanista Thomas More si mostra paradossalmente assai vicino alla tematica dei diritti umani scaturita dal dramma della *conquista*, dall'altra non si può non rilevare il sostanziale fallimento dei principi sostenuti da Moro e Las Casas, poco realistici e quindi impotenti di fronte alle ragioni della cupidigia e della superbia.

La causa per cui i cristiani hanno ucciso e distrutto tante, tali e così infinito numero di anime risiede soltanto nel fatto di avere avuto per fine ultimo l'oro, l'accumulare grosse ricchezze in pochi giorni e il salire molto in alto nella condizione sociale, sproporzionatamente al valore delle persone. [Così giudicava sconsolatamente Las Casas nella sua *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*].¹⁵

E se nell'isola di Utopia la cupidigia e l'ambizione risultano eliminate grazie alla comune proprietà dei beni, alla fine del libro Moro osserva altrettanto sconsolatamente che la superbia, *omnium princeps parensque pestium*, è il grosso ostacolo che impedisce l'applicazione al mondo intero degli ordinamenti utopici.¹⁶ Questo sostanziale fallimento è un segno della luminosa grandezza, ma anche del limite irriducibile dell'umanesimo cristiano ogni qualvolta esso tenti di tradursi nel vivo della realtà storica.

¹⁵ *La scoperta dei selvaggi: antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, a cura di G. Gliozzi, Principato, Milano 1971. p. 76.

¹⁴ LAS CASAS, *De l'unique manière*, p. 102-3, 105.

¹⁶ *Utopia*, tr. Firpo, p. 235.

Referências Bibliográficas

- BALTHASAR, H.U. von. *Solo l'amore è credibile*. Roma: Borla, 1977.
- BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. Brevísima relación de la destrucción de las Índias. In: G. Gliozzi (ed.). *La scoperta dei selvaggi: antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milano: Principato, 1971.
- _____. *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*. Intr. et trad. par M. Mahn-Lot. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.
- BATAILLON M. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- DUST, P.C. *Three renaissance pacifists: essays in the theories of Erasmus, More, and Vives*. New York: Peter Lang, 1987.
- ERASMI ROTERODAMI. *Opus epistolarum; denuo recognitum et auctum per P.S.Allen*. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1906-1958, v.2, n. 443.
- ERASMO da ROTTERDAM, *Il lamento della pace*. Torino: Einaudi, 1990.
- HEXTER J.H. *L'Utopia di Moro; biografia di un'idea*. Napoli: Guida, 1975.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Testo latino, versione italiana, introduzione e note di L. Firpo. Vicenza: Neri Pozza, 1978.
- _____. Utopia. In: E. Surtz, S.J. and J.H.Hexter, (eds.). *The complete works of St. Thomas More IV*. New Haven/London: Yale University Press, 1965.
- QUARTA, C. L'"Utopia" come generatrice di "nuovi mondi". *Moreana*, v. 31, n. 118-9. 1994.