

Religione, ideologia, utopia

Roberto Cipriani

This contribution, after illustrating some of the specific contents of ideology and utopia, seeks to analyse the religious dimension present in the work of Thomas More, who, starting from the monotheistic conception, anticipates the contemporary situation of the pluralism of religions and their pervasive action, which reaches even areas far from their original centres of development. In Utopia, belief in a single god becomes the prevailing religious element, even though on the imaginary island other religions are active and tolerated, as is the hypothetical presence of atheist individuals.

Introduzione

L'intreccio fra i concetti di religione, ideologia ed utopia è strettissimo e quanto mai complesso, tanto da rendere arduo persino ogni tentativo di definizione dei tre concetti, che sono stati variamente declinati da diversi autori, senza però che si trovasse un accordo fra loro. Non resta dunque che affrontare la questione direttamente e *step by step* cercando gradualmente di rendere più agevole l'approccio.

1. *Valori e ideologie*

Appare evidente tutta la debolezza delle ideologie, negate a ogni soluzione dall'etica del discorso. Tale annotazione critica concerne sia la prospettiva religiosa che quella laica, entrambe impaniate nelle loro convinzioni di fondo. Il duplice fondamentalismo, religioso e laico, non si addice a un agire comunicativo, alla ricerca di soluzioni soddisfacenti per un numero adeguato di soggetti sociali. In tale prospettiva, non è da immaginare una soluzione immediata, da consacrare con il suggello del consenso esplicito della maggioranza. In realtà, una soluzione utile quasi a tutti può nascere anche come posizione minoritaria. L'importante è che non venga imposta con la forza della costrizione, con il ricatto giuridico, militare, affettivo o di altro tipo. Un traguardo raggiunto subito e agevolmente non promette bene per il futuro. Solo una prassi consolidata, divenuta tradizione, abitudine, ma rispettosa degli interessi degli attori sociali, riesce ad affermarsi come parametro di larga validità. In ogni caso il punto più delicato è il peso degli interessi individuali che divenuti di fatto una tradizione, un'abitudine ben radicata, difficilmente vengono accantonati in favore di una prospettiva sociale. Sembra che sia comunque indispensabile una regolamentazione delle istanze soggettive, affinché non ledano le aspettative della collettività.

Oggi si constata sempre più un progresso evidente del rispetto dei diritti dei singoli, che in qualche misura risultano separati dal contesto sociale e non si combinano facilmente con motivi solidaristici. Il ricorso all'idea di attore sociale è perciò un tentativo di collocare in un quadro più relazionale il singolo individuo, sottolineando il suo carattere di essere umano propenso alla socializzazione, alla condivisione, al

dialogo, al confronto, al discorso sui valori, non più in chiave utilitaristica, strumentale, funzionale.

Le dinamiche migratorie, di natura multiculturale, multireligiosa, multilinguistica, non fanno che accentuare il bisogno della ricerca di valori comuni, di principi etici coerenti e soddisfacenti, in grado di risolvere fraintendimenti e conflitti, lotte e contrasti. Appare utopico ipotizzare la definizione di valori morali accettati sempre e comunque da gruppi etnici diversi, da soggetti sociali appartenenti a fedi religiose differenziate, a visioni del mondo talora polarizzate lungo l'asse di ciò che è bene e di ciò che è male, senza alcuna possibilità di interlocuzione, mediazione, discussione, al fine di trovare soluzioni non confliggenti.

Pure la dimensione trascendente di una religione non è sempre in grado di far accettare regole e comportamenti consoni e comuni, accettabili da tutti. Ecco perché in tema di valori etici può giovare ancora una volta richiamarsi a Weber, ma accogliendone la proposta, in termini di etica della responsabilità, che tiene massimamente conto delle contingenze del momento e dell'urgenza del problema da risolvere, senza però danneggiare alcuno, se non in misura minore e comunque utile a lui stesso come a tutta la comunità. L'elemento da prendere in considerazione potrebbe essere per esempio la valutazione delle conseguenze di un atto, degli effetti di un certo tipo di azione. Da qui la problematicità delle scelte da effettuare sempre in bilico fra il bene massimo possibile per tutti, da una parte, e ciò che è davvero realizzabile, dall'altra.

2 *I valori religiosi*

Le cosiddette religioni universali, da quelle dette del libro (ebraismo, cristianesimo e islam) a quelle di matrice orientale (taoismo, confucianesimo, induismo, buddismo, scintoismo), presentano tutte dei contenuti valoriali, che ruotano attorno ad una specifica concezione del mondo, del significato dell'esistenza, del destino umano.

Un tentativo sommario di sincretismo incentrato sui valori potrebbe vedere forse più facilmente una certa convergenza fra la religione ebraica, quella cristiana e quella islamica, nonostante vari eventi della storia passata e contemporanea facciano escludere la praticabilità immediata di tale esperienza comune. Ma tentativi non sono mancati, anche in forma ufficiale ed organizzata. Né mancheranno, probabilmente, anche in futuro.

Nel campo delle religioni cinesi ed orientali si deve registrare qualche esperienza, che ha cercato di mettere insieme confucianesimo, buddismo e taoismo, come se si trattasse di una medesima religione, praticata soprattutto dai cinesi contemporanei.

Altrove, in Giappone, si va oltre: non solo si hanno culti e riferimenti valoriali che pertengono a più religioni asiatiche (soprattutto scintoismo e buddismo) ma che inglobano pure talune sortite in campo cristiano, dando luogo ad un misto di valori e pratiche spesso in alternanza fra loro, secondo i momenti del vissuto personale dei soggetti, delle loro famiglie e delle comunità di appartenenza. Non a caso nei primi decenni del secolo scorso si è avuto un tentativo concreto di unificare scintoismo, buddismo e cristianesimo.

Tra i contenuti valoriali più diffusi in ambito orientale è da segnalare senz'altro la venerazione per le passate generazioni, che si estrinseca in un vero e proprio culto per

gli antenati. Ne fa parte il valore massimo attribuito alla pietà filiale, che si allarga sino al rispetto dovuto ad ogni altro essere umano. In alcuni casi l'attenzione alle persone precede lo stesso amore verso la divinità, cosicché i grandi uomini, chiamati maestri, divengono sotto certi aspetti più importanti degli esseri divini.

Rispetto al carattere etico-sociale del confucianesimo il buddismo sviluppa ancor più il valore della spiritualità di vita. Ma va anche detto che con la proclamazione della repubblica in Cina, agli inizi del secolo scorso, comincia a diffondersi il sistema proposto da Sun Yat-Sen (1866-1925), che si fonda su tre nuovi valori: nazionalismo, democrazia e socialismo. Quest'ultimo assume poi un carattere meno idealistico e più militare con l'avvento del maoismo.

Induismo e buddismo, dal canto loro, continuano invece ad apparire più sensibili alla questione escatologica, in particolare al destino degli esseri viventi una volta giunti al termine del loro ciclo esistenziale. Infatti i valori centrali degli induisti e dei buddisti sono connessi alla dinamica della trasmigrazione delle anime, in virtù della quale vengono enfatizzati gli aspetti spiritualistici.

Nell'ambito dell'induismo, però, la divisione in caste produce vari contraccolpi, con tentativi di rigetto che si concretizzano nella nascita di una nuova religione, il sikhismo, ad opera di Nanak (1469-1539), già cinque secoli fa. Quasi coevo è il tentativo di Kabir (1398-1518) di superare il ritualismo e l'idolatria, propugnando la fusione di induismo ed islam, poi riproposta in chiave politica dall'imperatore indiano Akbar (1542-1605), musulmano. Alla fine è l'islam che riesce ad aver la meglio, anche per ragioni di natura militare imposte dal sovrano mogul Shah Jahan (1592-1666).

L'induismo torna in auge a seguito di una svolta ancor più spiritualista (derivante dal brahmanesimo), che crea le premesse per la predicazione del valore della bontà, sostenuto da Devendranath Tagore (1817-1905), padre del famoso poeta, a sua volta anch'egli punto di riferimento fondamentale per la cultura induista.

Ulteriori spinte verso l'unione fra religioni diverse si presentano di tanto in tanto: dapprima con Ram Mohan Roy (1772-1833), fautore di un induismo definito unitario e favorevole al riformismo britannico in India; poi con Keshab (1848-1884), che prova ad incorporare il cristianesimo nell'induismo unitario; più tardi con Ramakrishna (1836-1886), che auspica un sincretismo totale fra le religioni.

La vivacità delle dinamiche interne all'induismo è confermata altresì dall'esaltazione del valore di una vita vegetariana, predicata da Dayananda Sgravati (1825-1883), attivo anche negli Stati Uniti ed in Europa. Vi è infine Mahatma Gandhi (1869-1948) che predica i valori della non violenza, della resistenza passiva, della purezza e della verità. E più avanti si farà strada anche il valore della tolleranza religiosa.

Il buddismo, dal canto suo, ha insistito nel corso dei secoli sul valore dell'assenza del desiderio, connesso al controllo del proprio corpo ed al principio dell'auto-aiuto.

Non è estranea a questi filoni plurisecolari delle religioni orientali la nascita stessa della società teosofica, che si basa sia sul buddismo che sull'induismo.

Nel frattempo numerose letture filosofico-religiose costellano la storia dell'umanità: dall'arabo Averroè (1126-1198) all'ebreo Maimonide (1138-1204) ed al cristiano Tommaso d'Aquino (1225-1274). In campo letterario Chaucer (1343-1400) esalta i valori della vita comune dell'umanità e della fratellanza sociale nei suoi *Racconti di Canterbury*. Erasmo da Rotterdam (1466-1536) e Thomas More (1478-1535) parlano del valore della semplicità di vita. Rousseau (1712-1778) insiste sulla libertà del

pensiero. I filosofi Lessing (1729-1781) ed Herder (1744-1803) vedono le capacità di sviluppo dell'uomo in ogni genere di religione. Wordsworth (1770-1850) nota il carattere spirituale della vita in comune. Felix Adler (1851-1933) fonda la Società Etica di New York e Stanton Colt la Società Etica Inglese. Horace Bridges (1880-1955) poi ha a che fare con la Società Etica di Chicago. Tolstoj (1828-1910) e Kropotkin (1842-1921) propugnano i valori della giustizia sociale e della fratellanza umana. Rauschenbush (1861-1918) è da ricordare per il suo “vangelo sociale”, John Dewey (1859-1952) per *Una fede comune* e J. Middleton Murry (1889-1957) per il “socialismo religioso”. Anche Albert Einstein (1879-1955) è da menzionare per il suo rispetto dei valori insiti nella vita umana e nell’etica. Martin Buber (1878-1965) infine dà grande rilievo al valore della dimensione individuale. Poste tali premesse non giunge inattesa l’idea di realizzare, nella seconda metà del secolo scorso, il primo congresso internazionale sull’umanesimo e la cultura etica.

Hans Küng (1928-2021), che è riuscito a completare la pubblicazione della sua trilogia sulle tre religioni del libro (Küng 1993, 1997, 2005), evidenziandone i numerosi punti di contatto, ha ribadito altresì che c’è una base comune: non uccidere, non torturare, non violare; non rubare, non corrompere, non tradire; non mentire, non dare falsa testimonianza; non abusare sessualmente. Questi sono principi che si trovano in tutte le religioni. In generale i cattolici sono assolutamente d’accordo. Il problema sorge quando si incomincia ad identificare il rispetto per la vita con la condanna degli anticoncezionali, se si ha una posizione rigida sull’aborto, se si ha un atteggiamento discriminatorio verso l’omosessualità e se non si capiscono i problemi associati all’eutanasia.

E poi conclude che abbiamo bisogno di un fondamento morale. Ma questo non può essere il laicismo, né può essere il clericalismo, non può essere la restaurazione di un’Europa cristiana come la vedeva papa Wojtyła, e neanche può essere la restaurazione di uno Stato ateo come dopo la Rivoluzione francese. Abbiamo bisogno di un fondamento etico, ossia l’accettazione di norme etiche di base, sostenute da tutte le religioni importanti e dalle tradizioni filosofiche, che possono accettare anche i non credenti.

3. Oltre i valori religiosi

I valori religiosi per il loro essere innervati all’interno di un apparato necessariamente ideologico, inteso come insieme di idee fondanti e irrinunciabili, vengono spesso a fungere da veicoli per condanne, precetti, proibizioni. Questa loro caratteristica non impedisce tuttavia che possano rientrare in un novero di accettabilità sufficientemente condivisa. Talora capita che in nome di una religione confessata e praticata si intenda proporre il proprio orientamento di valore, chiedendone pure il riconoscimento giuridico a livello costituzionale, nella normativa corrente e nella regolamentazione dei culti, con estensioni sino a comprendere aspetti lontani da quelli peculiari di una credenza religiosa.

Specialmente a fronte di una conclamata crisi dei valori, si invoca talora il ripristino di quelli religiosi come soluzione vincente e rimedio ineludibile. Ma le conoscenze fornite dagli studi sociologici dicono chiaramente che nessun valore, religioso o laico (o secolare) che sia, è in grado da solo di soddisfare *in toto* quanto necessario per la convivenza sociale. Lo stesso dicasi per ogni insieme di valori religiosi appartenenti a

una specifica confessione religiosa. Il diritto, l'organizzazione statale e le procedure hanno una tale complessità che non può essere risolta da un solo quadro di riferimento valoriale. Va considerato principalmente il fatto che le situazioni evolvono, si presentano in modo imprevedibile, offrono articolazioni complicate e inestricabili. Informare una legislazione ad un gruppo di valori religiosi specifici e conformare ad essi tutto l'ambito dell'agire sociale non paiono opzioni adeguate ad affrontare le differenze insite nel sociale, per risolvere a monte ogni contrasto, per prevedere ogni sviluppo delle dinamiche democratiche, per prefigurare scelte politiche di ogni tipo. E peraltro i valori, religiosi o meno, non esauriscono la loro funzione e la loro influenza in un particolare ordinamento normativo. Essi vanno ben oltre e perciò comportano un riferimento più ampio, un fondamento più saldo, dato dagli stessi attori sociali, al di là di semplificazioni scontate e con un forte esercizio critico nei riguardi delle scelte da operare.

I valori non sembrano di fatto una ricetta applicabile a ogni evenienza. La loro messa in pratica richiede di solito un'accorta analisi della realtà sociale. Per di più i valori rappresentano un orientamento di massima e non riescono a sostituire l'azione riflessiva dell'individuo, privandolo completamente della sua libertà di azione. I valori, inoltre, più che una difesa appaiono come un viatico, un accompagnamento per agire nel mondo, con accortezza ma senza paure predeterminate. In pratica, i valori sembrano avere una certa somiglianza con le teorie scientifiche: sono di guida ma non tendono ad obbligare, lasciano certamente autonomia ma non a dismisura, usano la "trascendenza" non nel senso strettamente religioso bensì in chiave di superamento di una base esclusiva, immutabile, indefettibile. Insomma anche i valori mutano, si adattano, fanno i conti con la realtà sociale.

Non si tratta tuttavia di una sorta di relativismo diffuso da utilizzare ad ogni costo, quanto piuttosto di un approccio attento ed accurato, che in effetti si fa carico pure del pluralismo ma nel contempo risulta consapevole della relatività delle diverse posizioni esistenti e praticabili.

Si giunge dunque a postulare, da parte dell'attore sociale, non tanto una flessibilità dei valori quanto invece una loro debolezza di partenza perché destinati comunque a scontrarsi con i dati del reale sociale e con il loro divenire.

Non a caso anche la legge fondamentale di uno stato, la costituzione appunto, per quanto considerata "sacra", fondamentale, pure necessita di aggiornamenti, revisioni, anche in ragione della ricerca di valori *tendenzialmente* universali, cioè abbastanza consensuali in merito a quanto è ritenuto imprescindibile *al momento e per una comunità ben individuata*.

Per questo ogni tentativo di religione di stato, di patto fra religione e stato, mostra poi la corda perché gli individui sociali sono abbastanza abituati e propensi a rielaborare a livello personale quanto è codificato, dunque a fornirne una propria interpretazione e, soprattutto, un'applicazione misurata, critica e mirata. Le pattuizioni fra Chiese e amministrazioni pubbliche, se anche portano a risultati concreti, con vantaggi ed agevolazioni a favore delle organizzazioni religiose, però nel medesimo tempo costituiscono una remora per l'accettazione incondizionata da parte dei cittadini, che si riprendono i loro diritti individuali esercitandoli a prescindere dalla normativa concordata fra i vertici religiosi e quelli politici: la religione perde allora il suo carattere di contenitore di valori disponibili per tutti, viene percepita essenzialmente come

ideologia e come potere e viene appaiata a forme non partecipate aventi un carattere impositivo. Di conseguenza vengono giudicati meno credibili i suoi aneliti valoriali per il rispetto dei diritti umani e civili, per l'affermazione della libertà, per la lotta alla schiavitù e per il rifiuto di ogni totalitarismo.

Non è sempre possibile discernere nettamente i valori secolari (o laici) da quelli religiosi. Su alcuni valori religiosi c'è anche l'accordo di coloro che si dicono piuttosto laici nei loro orientamenti. E viceversa ci sono dei valori tipicamente secolari sui quali si manifesta pure il gradimento di soggetti che si ispirano a principi religiosi.

4. *L'ideologia in Mannheim (1893-1947)*

Può un autore come Karl Mannheim (nato alla fine dell'Ottocento, morto due anni dopo la fine della seconda guerra mondiale e vissuto dunque in un arco di tempo che non giunge a toccare il secondo cinquantennio del secolo XX) essere ancora di qualche interesse nel nostro XXI secolo, cioè in una società che si suole definire ampiamente post-moderna?

È forse questo, fra gli altri, uno degli obiettivi di maggior rilievo: mostrare quanto sia attuale oggi ancor più che nel passato un sociologo che ha fondato la nuova sociologia della conoscenza (quella che adesso viene praticata universalmente), ha introdotto il fattore individuale nelle dispute sull'accertamento della verità, ha esaminato a fondo i problemi del consenso, ha esaltato il valore dell'utopia, ha indicato la strada modernissima della pianificazione, ha invitato a far leva sull'educazione e sui valori per una società migliore, rinviando ai contenuti degli insegnamenti giudeo-cristiani. Appare quindi singolare il destino di questo ungherese di origine, tedesco prima e inglese poi per pratica di insegnamento universitario. Corrispondente di Lukács (1885-1971), molto apprezzato da Wirth (1897-1952) e Shils (1910-1995) che si sobbarcarono la traduzione (non facile) dal tedesco in inglese della sua *Ideologia e utopia*, avverso ad ogni forma di totalitarismo di destra (dopo aver vissuto l'esperienza della Germania di Weimar, nel 1933 lasciò la Germania nazista) o di sinistra (non si schierò mai a favore della dittatura del proletariato), ha avuto fortuna critica assai alterna. Per un po' di tempo è stato quasi dimenticato (l'*Encyclopedia Americana* lo ignora del tutto, lo stesso dicasi nel caso di vari manuali britannici di sociologia), poi è stato riscoperto non senza fraintendimenti e con qualche reazione negativa piuttosto vivace.

Valga per tutti il caso di Göran Terborn (1941-), studioso svedese molto attento al materialismo storico, al marxismo ed al ruolo della scienza. Proprio su quest'ultimo aspetto, com'è noto, Mannheim ha dato un apporto di rilievo. Ebbene, Terborn nel suo studio sui classici della sociologia (pubblicato anche in Italia, dall'editore Giulio Einaudi nel 1982 con il titolo *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, con presentazione di Luciano Gallino) si limita a pochissime citazioni in nota e, per esempio, non si cimenta in una critica diretta del sociologo ungherese e del suo saggio sullo storicismo pubblicato nel 1924, ma rimanda sbrigativamente ad Althusser (1918-1990), a proposito dell'entusiasmo di Mannheim per una sorta di storicismo integrale che connette pensiero e situazione contingente:

«Sostanzialmente, tutte le principali idee che vi presenta Mannheim sono state attaccate da Althusser: la storia come soggetto centrale, il concetto globale della totalità sociale, la realtà particolare di ciascuna

epoca, la sostituzione della scienza con la *Weltanschauung*, e così via» (Terborn 1976 [1982], 56, nota 21).

Si potrebbe dire che anche in questo caso Mannheim ha ragione, giacché la scienza appare ancora una volta come inevitabilmente ideologica, portata a produrre dottrine legate ad interessi ed aspirazioni accompagnate sia pure da dati ed evidenze empiriche. Di ben diverso taglio è il riguardo che a Mannheim riserva Kurt Wolff (1912-2003), uno dei massimi esponenti contemporanei della sociologia della conoscenza. Egli lo associa a Max Scheler (1874-1928) ed al più giovane Ernst Grünwald (1912-1933) per il rilievo dato all'atomizzazione della società e alla strumentalizzazione della ragione in riferimento al relativismo, problema che tuttavia resta irrisolto. Wolff, profondo conoscitore della sociologia tedesca, non manca di rilevare che Marx ebbe maggiore importanza di Durkheim sia per Mannheim che per Scheler, ma d'altra parte proprio Mannheim e Scheler furono, ben più di Marx, i riferimenti essenziali per Grünwald. La differenza di tale sviluppo sarebbe rappresentata dal fatto che mentre per Marx e Durkheim l'obiettivo da raggiungere era di natura morale, quello di una società migliore, per i tre sociologi tedeschi della conoscenza l'esito finale è di natura cognitiva, con il passaggio da una *Erkenntnistheorie* (teoria della conoscenza) a una *Wissenssoziologie* (sociologia della conoscenza): come risolvere l'opposizione fra verità universale (o assoluta) e verità relativa. In altri termini non si trattava di un relativismo morale (Wolff 1978, 535-536).

Detto questo, però, va precisato che in ogni caso il precipitato finale dell'approccio mannheimiano rimane quello di un contributo a una società universale, democratica, basata appunto sul consenso, capace di rinunciare al tornaconto individuale a vantaggio dell'interesse collettivo, all'interno di una pianificazione sociale, accettata e condivisa grazie all'azione delle istituzioni educative, promotrici di orientamenti morali. Questo, invero, è il punto di arrivo che si legge meglio nell'opera postuma uscita nel 1950 dal titolo *Libertà, potere e pianificazione democratica*. Ma ancor più esplicita in proposito, se possibile, è l'altra sua opera postuma *Un'introduzione alla sociologia dell'educazione*, uscita nel 1962.

Se Wolff definisce Scheler e Mannheim i «most powerful founders della sociologia della conoscenza» (Wolff 1978, 535), Julien Freund (1921-1993), forse il più significativo weberologo, dice che «they made undoubtedly the greatest contribution in this period», ma aggiunge che per Mannheim non tutto è ideologia in quanto vi sono pure forme di pensiero governate da leggi autonome, come nella ricerca scientifica e tecnologica (Freund 1978, 184). Di solito tuttavia l'ideologia non tende a cambiare la realtà, come invece fa l'utopia. Peraltro l'ideologia non risponde a criteri di verità o falsità proprio perché non ha alcun carattere di scientificità.

Il fatto è che ogni ideologia appartiene ad un gruppo particolare in cui riceve una sua istituzionalizzazione. In un volume pubblicato in una collana fondata proprio da Mannheim (*International Library of Sociology and Social Reconstruction*, denominazione che riflette chiaramente gli intenti palinogenetici del fondatore), Harry M. Johnson suggerisce di considerare, sulla scorta non solo di Mannheim ma pure di Merton (1910-2003), le differenze esistenti fra i gruppi in termini di sanzione: maggiore è il conflitto fra i gruppi più severe saranno le azioni sanzionatorie; lo stesso dicasi per la competizione fra società diverse. L'intervento punitivo temuto rende di fatto più rigide le posizioni ideologiche di riferimento (Johnson 1961, 590).

Inoltre nel passaggio da una situazione ad una nuova vi è un cambiamento di un punto di vista, si passa da un insieme di motivi e di motivazioni ad un altro, insomma da un'ideologia ad una ulteriore. Così, ad esempio, il cambiamento di classe sociale è anche una mutazione ideologica. Persino il linguaggio ne risente e contribuisce a fondare disposizioni, atteggiamenti e comportamenti che hanno radici ideologiche specifiche, appunto quelle del nuovo gruppo di appartenenza. In effetti, come scrive Karl Mannheim in *Ideologia e utopia*, il mutare del significato delle parole e le differenziazioni multiple di ogni concetto riflettono schemi polarizzati, antagonistici, impliciti nelle sfumature di significato. In nessun altro aspetto della vita sociale si ritrovano un'interrelazione ed una sensibilità, così chiaramente rilevabili, al mutamento ed alla variazione di accento, come nel significato delle parole. La parola ed il suo significato rappresentano realmente una realtà collettiva. La più piccola sfumatura nel pensiero si riflette nella parola e nel suo significato.

5. *Le religioni utopiche di Thomas More*

Oltre cinquecento anni fa, nel 1516, Thomas More pubblicò il suo testo in latino sull'isola di Utopia (More 1895). In Utopia la credenza in un solo dio diventa prevalente, anche se altre religioni sono tollerate. I credenti s'incontrano nei medesimi templi per sottolineare la convergenza fra le religioni. L'argomento specifico delle religioni è affrontato da More verso la parte finale del secondo libro dell'opera, sotto il titolo latino *De religionibus utopiensium*. Ne esistono diverse versioni e traduzioni, anche *on line* su *Internet*. Le citazioni che seguono sono quelle che risultano nell'e-book edito da Global Grey nel 2018 e riedito nel 2023 (globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html).

Così esordisce More sul tema delle religioni:

«There are several sorts of religions, not only in different parts of the island, but even in every town; some worshipping the sun, others the moon or one of the planets. Some worship such men as have been eminent in former times for virtue or glory, not only as ordinary deities, but as the supreme god. Yet the greater and wiser sort of them worship none of these, but adore one eternal, invisible, infinite, and incomprehensible Deity; as a Being that is far above all our apprehensions, that is spread over the whole universe, not by His bulk, but by His power and virtue; Him they call the Father of All, and acknowledge that the beginnings, the increase, the progress, the vicissitudes, and the end of all things come only from Him; nor do they offer divine honours to any but to Him alone. And, indeed, though they differ concerning other things, yet all agree in this: that they think there is one Supreme Being that made and governs the world, whom they call, in the language of their country, Mithras. They differ in this: that one thinks the god whom he worships is this Supreme Being, and another thinks that his idol is that god; but they all agree in one principle, that whoever is this Supreme Being, He is also that great essence to whose glory and majesty all honours are ascribed by the consent of all nations»¹ (More 1516 [2023], 50).

¹ Traduzione dall'originale in latino: «Ci sono diversi tipi di religioni, non solo in diverse parti dell'isola, ma anche in ogni città, alcuni adorano il sole, altri la luna o uno dei pianeti. Alcuni adorano uomini che sono stati eminenti nel passato per la virtù o la gloria, non solo come divinità ordinarie, ma come il dio supremo. E il gruppo più grande e saggio di loro non adora nessuno di questi, ma adora una Divinità eterna, invisibile, infinita e incomprensibile; come un Essere che è ben al di sopra delle nostre capacità di intendere, che è diffuso in tutto l'universo, non per la Sua mole, ma per la Sua potenza e virtù; Lo chiamano il Padre di Tutti, e riconoscono che gli inizi, l'aumento, il progresso, le vicissitudini, e la fine di tutte le cose vengono solo da Lui, né offrono onori divini ad alcuno, ma a Lui solo. E, in effetti, anche se differiscono su altre cose, tutti però sono d'accordo su questo: che pensano che ci sia un Essere Supremo che ha fatto e governa il mondo, che chiamano, nella lingua del loro paese, Mitra. Essi differiscono in questo: che uno pensa che il dio che adora è questo Essere Supremo, e un altro pensa

L'effetto delle varie confessioni religiose è dovuto tuttavia alla diffusione della religione in generale, basata su comuni valori e principi di riferimento. Ovviamente il cattolico Thomas More considera la proliferazione della religione dal suo punto di vista e fa riferimento al Cristo ma poi emerge la convergenza collettiva su ciò che si considera un bene:

«After they had heard from us an account of the doctrine, the course of life, and the miracles of Christ, and of the wonderful constancy of so many martyrs, whose blood, so willingly offered up by them, was the chief occasion of spreading their religion over a vast number of nations, it is not to be imagined how inclined they were to receive it. I shall not determine whether this proceeded from any secret inspiration of God, or whether it was because it seemed so favourable to that community of goods, which is an opinion so particular as well as so dear to them; since they perceived that Christ and His followers lived by that rule, and that it was still kept up in some communities among the sincerest sort of Christians. From whichever of these motives it might be, true it is, that many of them came over to our religion, and were initiated into it by baptism»² (ibidem).

L'idea di tolleranza è evidente nell'Utopia di More e risente anche dell'influenza di Erasmo da Rotterdam, cattolico e suo contemporaneo, favorevole alla tolleranza religiosa, come si legge nel suo testo *De libero arbitrio διατριβή sive collatio per Desiderium Erasmum Roterodamum*, pubblicato nel 1524. Erasmo chiamava mezzicristiani i musulmani. Non sorprende dunque che secondo More

«is one of their most ancient laws, that no man ought to be punished for his religion. At the first constitution of their government, Utopus having understood that before his coming among them the old inhabitants had been engaged in great quarrels concerning religion, by which they were so divided among themselves, that he found it an easy thing to conquer them, since, instead of uniting their forces against him, every different party in religion fought by themselves. After he had subdued them he made a law that every man might be of what religion he pleased, and might endeavour to draw others to it by the force of argument and by amicable and modest ways, but without bitterness against those of other opinions; but that he ought to use no other force but that of persuasion, and was neither to mix with it reproaches nor violence; and such as did otherwise were to be condemned to banishment or slavery»³ (ivi, 51).

La norma della tolleranza guida tutta la collettività utopica, che vi si attiene a ragion veduta ed in rispetto della stessa divinità:

che il suo idolo è quel dio, ma tutti sono d'accordo su un principio, che chiunque sia questo Essere Supremo, Egli è anche quella grande essenza alla cui gloria e maestà tutti gli onori sono attribuiti dal consenso di tutte le nazioni».

² Traduzione dall'originale in latino: «Dopo aver ascoltato da noi un resoconto sulla dottrina, sul corso della vita e dei miracoli di Cristo, e della meravigliosa costanza di tanti martiri, il cui sangue, così volentieri offerto da loro, è stato la ragione principale per diffondere la loro religione in un gran numero di nazioni, non si può immaginare quanto fossero inclini ad accoglierla. Non stabilirò se ciò avvenne per ispirazione segreta di Dio, o perché sembrò così favorevole a quella comunità di beni che è un'opinione così particolare e cara a loro; perché essi percepirono che Cristo e i suoi seguaci vivevano con quella regola, e che essa era ancora tenuta in vita in alcune comunità tra i cristiani più sinceri. Quali che fossero le motivazioni, è vero che molte di esse sono giunte alla nostra religione e furono introdotte in essa mediante il battesimo».

³ Traduzione dall'originale in latino: «è una delle loro leggi più antiche, che nessun uomo dovrebbe essere punito per la sua religione. Alla prima costituzione del loro governo, Utopus avendo capito che prima della sua venuta in mezzo a loro i vecchi abitanti erano stati impegnati in grandi litigi sulla religione, per cui erano così divisi tra loro che trovò facile conquistarli, giacché, invece di unire le loro forze contro di lui, ogni partito diverso nella religione combatteva da solo. Dopo averli sottomessi, egli fece una legge affinché ogni uomo potesse essere di quella religione che gli piaceva, e potesse cercare di attirarvi altri con la forza dell'argomentazione e con maniere amichevoli e semplici, ma senza rancore contro quelli di diversa opinione; ma che non usasse altra forza che quella della persuasione, e che non si mescolasse con essa né rimproveri né violenza; e chi facesse altrimenti fosse condannato alla messa al bando o alla schiavitù».

«This law was made by Utopus, not only for preserving the public peace, which he saw suffered much by daily contentions and irreconcilable heats, but because he thought the interest of religion itself required it. He judged it not fit to determine anything rashly; and seemed to doubt whether those different forms of religion might not all come from God, who might inspire man in a different manner, and be pleased with this variety; he therefore thought it indecent and foolish for any man to threaten and terrify another to make him believe what did not appear to him to be true. And supposing that only one religion was really true, and the rest false, he imagined that the native force of truth would at last break forth and shine bright, if supported only by the strength of argument, and attended to with a gentle and unprejudiced mind; while, on the other hand, if such debates were carried on with violence and tumults, as the most wicked are always the most obstinate, so the best and most holy religion might be choked with superstition, as corn is with briars and thorns; he therefore left men wholly to their liberty, that they might be free to believe as they should see cause»⁴ (ibidem).

More describe anche la tipologia del clero demandato a esercitare un ruolo centrale nell'isola di Utopia:

«Their priests are men of eminent piety, and therefore they are but few, for there are only thirteen in every town, one for every temple; but when they go to war, seven of these go out with their forces, and seven others are chosen to supply their room in their absence; but these enter again upon their employments when they return; and those who served in their absence, attend upon the high priest, till vacancies fall by death; for there is one set over the rest. They are chosen by the people as the other magistrates are, by suffrages given in secret, for preventing of factions: and when they are chosen, they are consecrated by the college of priests. The care of all sacred things, the worship of God, and an inspection into the manners of the people, are committed to them»⁵ (globalgreybooks.com/utopia-more-ebook.html) (ivi, 53).

La stessa educazione è assegnata ai preti che aspirano al mantenimento della pace. Fra l'altro è previsto anche il sacerdozio femminile. Infatti:

«the education of youth belongs to the priests, yet they do not take so much care of instructing them in letters, as in forming their minds and manners aright; they use all possible methods to infuse, very early, into the tender and flexible minds of children, such opinions as are both good in themselves and will be useful to their country, for when deep impressions of these things are made at that age, they follow men through the whole course of their lives, and conduce much to preserve the peace of the government, which suffers by nothing more than by vices that rise out of ill opinions. The wives of their priests are

⁴ Traduzione dall'originale in latino: «Questa legge è stata fatta da Utopus, non solo per preservare la pace pubblica, che trovò molto debilitata da conflitti quotidiani ed impeti inconciliabili, ma perché pensava che l'interesse della religione stessa lo richiedesse. Egli riteneva che non fosse opportuno stabilire qualcosa in modo avventato; e sembrava dubitare che quelle diverse forme di religione non potessero venire tutte da Dio, il quale poteva ispirare l'uomo in modo diverso, ed essere soddisfatto di questa varietà; egli pensava quindi che fosse indecente ed insensato per qualsiasi uomo minacciare e terrorizzare un altro per fargli credere ciò che non gli sembrava vero. E supponendo che solo una religione fosse veramente vera, e le restanti false, immaginava che la forza originaria della verità sarebbe finalmente emersa ed avrebbe brillato in modo splendente, se sostenuta solo dalla forza dell'argomentazione, e guidata da una mente mite e senza pregiudizi; mentre, d'altra parte, se tali dibattiti si svolgessero con violenza e tumulti, in quanto i più malvagi sono sempre i più ostinati, in tal modo la religione migliore e più santa potrebbe essere soffocata dalla superstizione, come il mais dai rovi e dalle spine; egli ha quindi lasciato gli uomini completamente liberi, affinché potessero credere liberamente come dovrebbero vedere la questione».

⁵ Traduzione dall'originale in latino: «I loro sacerdoti sono uomini di eminente pietà, e quindi sono pochi, perché sono solo tredici in ogni città, uno per ogni tempio; ma quando vanno in guerra, sette di questi escono con le loro forze armate, e altri sette sono scelti per svolgere il ruolo degli assenti, ma questi ultimi rientrano di nuovo nel loro compito quando ritornano, e coloro che hanno svolto il servizio in loro assenza si occupano del sommo sacerdote, fino a quando i posti vacanti si esauriscono per morte (dei primi); per questo c'è uno collocato sopra gli altri. Sono scelti dal popolo come gli altri magistrati, con voti dati in segreto, per prevenire fazioni; e quando sono scelti, sono consacrati dal collegio dei sacerdoti. La cura di tutte le cose sacre, l'adorazione di Dio, e una verifica sui comportamenti del popolo sono affidate a loro».

the most extraordinary women of the whole country; sometimes the women themselves are made priests, though that falls out but seldom, nor are any but ancient widows chosen into that order»⁶ (globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html) (ibidem).

Nell'isola di Utopia grande rilevanza è data ai luoghi di culto, appositamente studiati anche nella regolazione della luce che vi entra, in modo da consentire raccoglimento, venerazione e devozione. Il tutto ha luogo in forme unitarie, condivise, nonostante le differenze di culto privato, domestico. Inoltre non vi sono immagini specifiche della divinità, appunto per evitare il riferimento ad essa a causa delle diverse iconografie possibili. Nondimeno è unico il nome della Divina Essenza, che è chiamata Mithras (dal nome dell'antica divinità egiziana – affine ad Iside –, ma altresì induista e persiana, greca e romana, iranica ed armena, anatolica ed anche misterica). Peraltro Mithras significa intesa, alleanza. E rappresenta un convincente esempio di religione capillarmente diffusa nel tempo e nello spazio (Cipriani 2017):

«They have magnificent temples, that are not only nobly built, but extremely spacious, which is the more necessary as they have so few of them; they are a little dark within, which proceeds not from any error in the architecture, but is done with design; for their priests think that too much light dissipates the thoughts, and that a more moderate degree of it both recollects the mind and raises devotion. Though there are many different forms of religion among them, yet all these, how various soever, agree in the main point, which is the worshipping the Divine Essence; and, therefore, there is nothing to be seen or heard in their temples in which the several persuasions among them may not agree; for every sect performs those rites that are peculiar to it in their private houses, nor is there anything in the public worship that contradicts the particular ways of those different sects. There are no images for God in their temples, so that everyone may represent Him to his thoughts according to the way of his religion; nor do they call this one God by any other name but that of Mithras, which is the common name by which they all express the Divine Essence, whatsoever otherwise they think it to be; nor are there any prayers among them but such as every one of them may use without prejudice to his own opinion»⁷ (ivi, 54).

Gli Utopiani pregano e s'interrogano sulla verità della loro religione. Ma è la stessa divinità ad apprezzare la diversità religiosa:

⁶ Traduzione dall'originale in latino: «L'educazione dei giovani appartiene ai sacerdoti, eppure non si preoccupano tanto di istruirli per lettere quanto di formare le loro menti e i loro modi; usano tutti i metodi possibili per infondere, molto presto, nelle menti tenere e flessibili dei bambini, opinioni che sono buone in sé e che saranno utili al loro paese, perché quando si imprimono profondamente tali cose a quell'età, esse seguono gli uomini per tutto il corso della loro vita, e fanno molto per preservare la pace del governo, che non soffre di altro che di vizi che sorgono da cattive opinioni. Le mogli dei loro sacerdoti sono le donne più straordinarie di tutto il paese; a volte le donne stesse sono nominate sacerdoti, anche se questo capita raramente, né sono scelte in quest'ordine se non le vedove di antica data».

⁷ Traduzione dall'originale in latino: «Hanno templi splendidi, che non solo sono costruiti magnificamente, ma sono assai spaziosi, il che è la cosa più necessaria in quanto ne hanno così pochi; sono un po' bui dentro, aspetto che non deriva da qualche errore nell'architettura, ma è voluto appositamente, perché i loro sacerdoti pensano che troppa luce disperde i pensieri, e che un grado più moderato di essa e aiuta il raccoglimento e aumenta la devozione. Anche se ci sono molte forme diverse di religione tra di loro, nondimeno tutti questi, per quanto siano diversi, sono d'accordo sul punto principale, che è il culto della Divina Essenza, e, pertanto, non c'è nulla da vedere o ascoltare nei loro templi in cui le diverse convinzioni tra di loro non possano essere d'accordo; in quanto ogni setta celebra quei riti che sono ad essa peculiari nelle loro case private, né c'è nulla nel culto pubblico che contraddice i modi particolari di quelle sette diverse. Non ci sono immagini per Dio nei loro templi, per cui ognuno Lo può rappresentare nei suoi pensieri secondo la via della sua religione; essi neppure chiamano questo Dio unico con un altro nome se non quello di Mitra, che è il nome comune con cui tutti manifestano l'Essenza Divina, qualsiasi altra cosa pensano che essa sia; non ci sono tra loro preghiere, ma ciò che ognuno di loro può usare senza pregiudizio per la propria opinione».

«they acknowledge God to be the author and governor of the world, and the fountain of all the good they receive, and therefore offer up to him their thanksgiving; and, in particular, bless him for His goodness in ordering it so, that they are born under the happiest government in the world, and are of a religion which they hope is the truest of all others; but, if they are mistaken, and if there is either a better government, or a religion more acceptable to God, they implore His goodness to let them know it, vowing that they resolve to follow him whithersoever he leads them; but if their government is the best, and their religion the truest, then they pray that He may fortify them in it, and bring all the world both to the same rules of life, and to the same opinions concerning Himself, unless, according to the unsearchableness of His mind, He is pleased with a variety of religions»⁸ (ivi, 55-56).

Religione e società formano quasi un tutt'uno. E non ci sono distinzioni di appartenenza sociale perché manca la proprietà privata:

«there, where no man has any property, all men zealously pursue the good of the public, and, indeed, it is no wonder to see men act so differently, for in other commonwealths every man knows that, unless he provides for himself, how flourishing soever the commonwealth may be, he must die of hunger, so that he sees the necessity of preferring his own concerns to the public; but in Utopia, where every man has a right to everything, they all know that if care is taken to keep the public stores full no private man can want anything; for among them there is no unequal distribution, so that no man is poor, none in necessity, and though no man has anything, yet they are all rich»⁹ (globalgreycbooks.com/utopia-more-ebook.html) (ivi, 56).

A proposito degli atei, comunque ammessi nell'isola di Utopia, i membri della comunità si prendono cura di loro attraverso la preghiera: «if they are mistaken, and if there is either a better government, or a religion more acceptable to God, they implore His goodness to let them know it» (se si sbagliano, e se c'è un governo migliore, o una religione più accettabile per Dio, implorano la Sua bontà di farglielo sapere). In definitiva lo scenario delineato da Thomas More quasi anticipa la situazione contemporanea del pluralismo delle religioni e della loro azione pervasiva, che arriva anche in zone lontane dai loro centri originari di sviluppo.

Riferimenti bibliografici

- Cipriani R. (2017), *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Freund J. (1978), *German sociology in the time of Max Weber*, in Bottomore T., Nisbet R. (eds.), *A history of sociological analysis*, Heinemann, London: 149-186.

⁸ Traduzione dall'originale in latino: «riconoscono Dio come autore e regolatore del mondo, e la fonte di tutto il bene che ricevono, e perciò gli rendono grazie; e, in particolare, lo benedicono per la Sua bontà nell'ordinario in modo tale che essi sono nati sotto il governo più felice del mondo, e sono di una religione che sperano sia la più vera di tutte le altre; ma, se si sbagliano, e se c'è un governo migliore, o una religione più accettabile per Dio, implorano la Sua bontà di farglielo sapere, promettendogli che decidono di seguirlo ovunque egli li conduca; ma se il loro governo è il migliore, e la loro religione la più vera, allora pregano affinché Egli possa fortificarli in essa, e portare tutto il mondo sia alle stesse regole di vita, sia alle stesse opinioni che Lo riguardano, a meno che, secondo l'imperscrutabilità della Sua mente, Egli non sia soddisfatto di una varietà di religioni».

⁹ Traduzione dall'originale in latino: «là, dove nessun uomo ha proprietà, tutti gli uomini perseguono con zelo il bene del pubblico, e, anzi, non c'è da stupirsi se gli uomini agiscono in modo così diverso, perché nelle altre repubbliche ogni uomo sa che, se non provvede a se stesso, per quanto possa essere fiorente la repubblica, deve morire di fame, in modo che veda la necessità di preferire i propri interessi al pubblico; ma in Utopia, dove ogni uomo ha diritto a tutto, tutti sanno che se si fa attenzione a tenere pieni i negozi pubblici nessun privato può volere nulla; perché tra loro non c'è distribuzione iniqua, cosicché nessun uomo è povero, nessuno in necessità, e sebbene nessuno abbia nulla, pure sono tutti ricchi».

- Johnson H. M. (1961), *Sociology: a systematic introduction*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Küng H. (1993), *Ebraismo. Passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano.
- Küng H. (1997), *Cristianesimo. Essenza e storia*, Rizzoli, Milano.
- Küng H. (2005), *Islam. Passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano.
- More T. (1516), *The Utopia of Sir Thomas More: in Latin from the edition of March 1518, and in English from the 1st ed. of Ralph Robynson's translation in 1551, with additional translations, introduction and notes by J. H. Lupton*, Clarendon Press, Oxford, 1895.
- Terborn G. (1976), *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, Einaudi, Torino, 1982.
- Wolff K. (1978), *Phenomenology and sociology*, in Bottomore T., Nisbet R. (eds.), *A history of sociological analysis*, Heinemann, London: 535-536.