

## NOTE E DISCUSSIONI

Cosimo Quarta

SUL PROGETTO UTOPICO DI J. V. ANDREÄ:  
NOTE SU « CRISTIANOPOLI »

Nell'esemplare collana « Utopisti » diretta da Luigi Firpo, è stato pubblicato, a cura di Enrico De Mas, il progetto utopico di Johann Valentin Andreä: *Descrizione della Repubblica di Cristianopoli*, (Guida, Napoli, 1983)<sup>1</sup>. Ciò costituisce un'operazione culturale di notevole valore, sia perché colma una grossa lacuna editoriale, sia, soprattutto, perché consente finalmente al lettore italiano di venire a diretto contatto con un autore e un pensiero altrimenti difficilmente contattabili<sup>2</sup>.

1. *Caratteri generali di Cristianopoli*

Prima di affrontare e discutere alcuni problemi nodali dell'opera di Andreä, è opportuno delineare, sia pure per sommi capi, le strutture fondamentali di Cristianopoli. La città sorge su di un'isola (*Cafarsalama*, che in ebraico significa « città della pace »), situata « nella zona antartica ». L'isola (che « ha figura triangolare, il cui perimetro è di circa trentamila passi », poco meno di quarantacinque chilometri) è ricca di frumento e pascoli, bagnata da fiumi e ruscelli, adornata da boschi e vigneti, piena di animali, proprio come se fosse l'intero mondo in miniatura. Si potrebbe pensare che qui il cielo e la terra si

<sup>1</sup> Il volume (che indicherò d'ora in poi solo con *Cristianopoli*) comprende anche tre *Appendici*. Nella prima vengono tradotti alcuni scritti di Andreä relativi alla « Società cristiana ». Nella seconda sono contenute alcune lettere, tra cui ve ne sono tre di Andreä: una indirizzata a Comenio e le altre due al duca Augusto. La terza appendice, infine, contiene la traduzione di *Macaria*, il noto progetto utopico erroneamente attribuito a Samuel Hartlib, mentre il vero autore pare sia stato Gabriel Plattes del « circolo Hartlib ». Cfr. C. Webster, *The authorship and significance of Macaria*, in « Past and Present », n. 56, agosto 1972, pp. 34-48.

<sup>2</sup> Le difficoltà di contatto derivano soprattutto dalle rare edizioni dell'opera di Andreä e dalle ancor più rare traduzioni. In Germania, oltre all'edizione originale in latino del 1619, v'è solo l'edizione, con testo e traduzione a fronte, del 1741, a cura di D. S. Georgi (recentemente ristampata, a cura di R. Van Dülmen, presso Calwert Verlag, Stuttgart, 1972). In lingua inglese v'è l'edizione a cura di F. E. Held, Urbana (Illinois), 1914. Per altre notizie si veda la bibliografia sull'opera e sull'autore curata da De Mas e inserita nel volume.

siano sposati e vivano insieme in eterna pace »<sup>3</sup>. Cristianopoli fu fondata dalla « Religione », allorché « il mondo infierì contro i buoni e li spinse fuori dei suoi confini »<sup>4</sup>. Essa ha la forma di un quadrato il cui lato « misura 700 piedi », ossia poco più di 213 metri. Al centro della città v'è una cittadella « quasi inespugnabile ». Ci sono diverse file di edifici a tre piani e « una sola strada pubblica assai spaziosa e una sola piazza ». V'è poi « un tempio circolare che ha un diametro di cento piedi ».

La popolazione, che è costituita da « circa 400 cittadini con grandissima religione », è divisa in tre parti: « una per provvedere al cibo, un'altra per gli esercizi manuali e un'altra per le opere contemplative »<sup>5</sup>. Ciascun settore produttivo ha il suo sovrintendente con relativi collaboratori. Tutte le risorse di Cristianopoli sono comuni. Le derrate alimentari sono custodite in magazzini pubblici da cui ciascuna famiglia attinge secondo i propri bisogni. Ogni famiglia, però, consuma i pasti all'interno della propria abitazione. I cristianopoliti sono obbligati a partecipare tre volte al giorno alle preghiere pubbliche: essi « hanno pochissime ore di lavoro » e, quindi, molto tempo libero. Non fanno uso di denaro<sup>6</sup>.

Quanto alle *magistrature*, qui basterà dire che Cristianopoli è retta da un'*aristocrazia* (non di « sangue », ma di « virtù ») al cui apice v'è un « triumvirato » composto da un « teologo » (che si occupa di cose sacre), da un « giudice » (che presiede alla giustizia), da un « erudito » (che sovrintende ai problemi della scienza e della cultura in genere). Ciascuno dei triumviri ha i propri collaboratori<sup>7</sup>. V'è poi un « senato » composto dai « cittadini più ragguardevoli, insigni per pietà, integrità e operosità ». Questi, « in numero di 24 », vengono « scelti in egual misura dai tre ordini » (ossia dai tre settori o classi funzionali). Spetta al « senato » eleggere i « supremi reggitori » ossia i triumviri<sup>8</sup>. Cristianopoli ha inoltre istituzioni scientifiche e culturali molto avanzate e un ordinamento scolastico e formativo assai sviluppato. Ma su quest'ultimo punto non indugio ora, dovendo riprenderlo tra breve. Queste sono dunque, in rapida sintesi, le istituzioni fondamentali di Cristianopoli.

È stato detto che l'opera di Andrea viene meglio compresa se la si inserisce nel quadro delle « forme ideali di società religiose »

<sup>3</sup> *Cristianopoli*, cit., p. 96.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 100-101.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 101-109.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 119, 124-131.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 188-190.

(come « la comunità dei santi » degli Anabattisti, l'« ordinamento ecclesiastico » calvinista, il « regno di Cristo » del riformatore di Strasburgo M. Bucer o anche « la comunità dei fratelli boemi »), piuttosto che all'interno della « tradizione utopica ». Certamente in *Cristianopoli* si insiste più sull'« ideale cristiano di vita » che sui problemi dello « stato ideale »<sup>9</sup>. Tuttavia, pur con questi « limiti », ritengo che lo scritto di Andrea si possa inserire assai bene anche all'interno del pensiero utopico. Come cercherò di mostrare più oltre, esso contiene, accanto a proposte alquanto ambigue, istanze utopiche di prim'ordine. Del resto, che *Cristianopoli* sia stata scritta per essere inserita nel filone utopico letterario lo dice lo stesso Andrea nel suo « Saluto al lettore cristiano » (che fa da premessa all'opera), dove egli si richiama espressamente a Tommaso Moro e alla sua *Utopia*, di cui evidentemente si era servito, in qualche modo, come modello<sup>10</sup>. Lo scritto di Andrea, dunque, per essere adeguatamente compreso, va letto tenendo presente la duplice prospettiva da cui si poneva l'autore: e cioè la prospettiva religiosa (luterana) e quella politico-utopica. Entrambe le dimensioni sono infatti, nell'opera, costantemente presenti e interagenti.

## 2. *Cristianopoli: una comunità (elitaria) di santi*

Un primo punto su cui è opportuno fermare l'attenzione è la consistenza demografica di Cristianopoli: 400 cittadini raggruppati in poco meno di 100 famiglie<sup>11</sup>. Questo dato, accanto a quello relativo all'esiguità delle dimensioni urbanistiche, fa sì che il lettore trovi difficoltà a pensare che Cristianopoli possa considerarsi un vero e proprio stato, ossia una « repubblica », come l'autore stesso la definisce fin dal titolo dell'opera<sup>12</sup>. Essa si presenta piuttosto come una *piccola comunità cristiana fortemente coesa*. È formata infatti da persone sommamente virtuose e, soprattutto, pie. È una comunità di

<sup>9</sup> R. Van Dülmen, *Einleitung* a J. V. Andreae, *Christianopolis*, Stuttgart, 1972, pp. 12-13.

<sup>10</sup> Cfr. *Cristianopoli*, cit., p. 94.

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 101, 108. Più avanti a p. 105 è detto che « si hanno 244 case di abitazione ». Ma questo non vuol dire siano tutte occupate.

<sup>12</sup> E ciò accade non solo se la si rapporta ai moderni « stati nazionali », ma anche se la si pone a confronto con l'antica *polis* greca e con la stessa città medievale. Infatti, com'è noto, anche le più piccole tra le *poleis* greche o tra le città medievali avevano dimensioni demografiche e urbanistiche di gran lunga più consistenti di quelle di Cristianopoli.

« eletti » che non tollera al suo interno « ciarlatani, istrioni..., curiosi..., fanatici mescolatori di droghe..., impostori... ed altri simili tarli delle lettere e dell'umanità »<sup>13</sup>. Cristianopoli è la « città eletta »<sup>14</sup>, la « città di Dio »<sup>15</sup>; in altri termini, è la *repubblica dei santi*.

In realtà, lo scritto di Andreä costituisce l'espressione letteraria, il progetto definito di quella *societas christiana* che l'autore, spinto dal suo fervore evangelico, andava concretamente promuovendo, già a partire dal 1617, a fini caritativi e culturali. Come nota De Mas nella sua acuta e stimolante *Introduzione*, « il disegno di *societas christiana* doveva ricevere una grandiosa trascrizione letteraria, in sei libri, di cui la *Reipublicae christianopolitanae descriptio* era concepita come il secondo libro »<sup>16</sup>. Premesso ciò, e se, come ci attesta Kvačala, Andreä mirava a trasformare tale *societas christiana* in « società di eremiti evangelici »<sup>17</sup>, allora è facile arguire che Cristianopoli sia stata concepita essenzialmente come una piccola comunità elitaria riservata a spiriti eminentemente pii e dotti, di sicura fede luterana e di nazionalità germanica; che erano appunto i requisiti richiesti per far parte della *societas christiana*<sup>18</sup>. Ora, se la *societas christiana* costituisce per Andreä « il preludio della futura vita celeste »<sup>19</sup>, e se, come s'è appena visto, *Cristianopoli* è la trascrizione letteraria di tale *societas*, allora è chiaro che l'opera di Andreä può essere considerata, senza alcuna forzatura, come una prefigurazione dell'esclusivo paradiso luterano-calvinista (ma, invero, ancor prima agostiniano), dove solo pochi « eletti » avranno accesso; mentre ai « reprobis », che costituiscono la gran « massa dannata », è riservato l'inferno, la morte

<sup>13</sup> *Cristianopoli*, cit., pp. 97-98.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>16</sup> E. De Mas, *Introduzione a Cristianopoli*, cit., p. 48.

<sup>17</sup> J. Kvačala, *J. V. Andreä's Anteil an geheimen Geselleschaften*, in « Acta et commentationes imperialis Universitatis Jurievensis », VII, 2, Juriev (Dorpat), 1899, pp. 46-47, cit. in E. De Mas, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625). Saggio di storia delle idee del secolo XVII*, Città del Castello, 1982, pp. 249-250. Occorre tuttavia osservare che il termine « eremita » utilizzato da Kvačala non è adatto per definire i membri della *societas christiana*, dal momento che colui che aderisce a tale *societas* « non sfugge la terra e sceglie l'eremo », come chiarisce lo stesso Andreä nello scritto *La destra dell'amore cristiano offerta*, in appendice a *Cristianopoli*, cit., p. 225.

<sup>18</sup> Cfr. E. De Mas, *Introduzione*, cit., pp. 47-50. Occorre notare che il carattere nazionalistico della *societas christiana* fu ben presto superato, almeno in linea di principio, come ci attesta la lettera di Andreä a Comenio del 15 settembre 1629, in appendice a *Cristianopoli*, cit., pp. 232-233.

<sup>19</sup> Com'è detto nello scritto del 1620 *Il modello della società cristiana*, in appendice a *Cristianopoli*, cit., pp. 212-213

eterna<sup>20</sup>. Andreä, infatti, ribadisce a più riprese che la *societas christiana* è costituita solo dai «buoni»; ch'essa è la comunione degli uomini di «buona volontà»; e la «buona volontà», com'egli stesso precisa, è un dono di Dio<sup>21</sup>.

Questa visione manichea della storia e dell'umanità è fondamentalmente distopica<sup>22</sup>, se è vero che l'utopia si caratterizza essenzialmente come *volontà di giustizia*<sup>23</sup>, ossia come aspirazione ad una condizione e ad una società giusta, virtuosa e felice da parte di chi soffre l'ingiustizia. E le vittime storiche dell'ingiustizia sono state, da sempre, i ceti popolari, i diseredati, gli emarginati, i «molti» di ogni tempo. E invero, Andreä, sul piano politico, non concede nulla al popolo, «nella presunzione che ogni mutamento possa essere opera solo dei nobili, dei grandi, dei dotti, del clero»<sup>24</sup>, in una parola, dei «pochi» di sempre. Cristianopoli, dunque, in quanto società ordinata solo alla salvezza di una ristretta *élite* di uomini di «buona volontà», ossia dei «pochi» predestinati<sup>25</sup>, è più opera di Dio che dell'uomo; perciò

<sup>20</sup> Cristianopoli, infatti, è l'unica repubblica che «non conosce la morte» (*Ivi*, p. 196). Quanto al carattere «protestante» di Cristianopoli, Andreä dice chiaramente che i cristianopoliti «dichiarono fermamente di essere solo cristiani, pur se amano essere chiamati col nome di Luterani» (*Ivi*, p. 171). La distinzione tra eletti e reprobri è ribadita nella professione di fede, in particolare ai punti 7 e 12, pp. 121-122. E ancor più esplicitamente nello scritto *La destra ecc.*, cit., pp. 222, 224.

<sup>21</sup> Cfr. *Il modello della società cristiana*, cit., pp. 205, 207, 216-218. Il richiamo ai «buoni» è anche in *La destra ecc.*, cit., pp. 220-221. Cristianopoli, poi, non solo è costituita da «buoni» scacciati dal «mondo», ma è anche «la dimora ... e il baluardo ... della bontà» (*Cristianopoli*, cit., p. 97).

<sup>22</sup> Il termine «distopia» (da cui deriva l'aggettivo «distopico») esprime assai meglio che non i termini più comuni di «controutopia» o «antiutopia» l'esatto contrario di «utopia». Se «utopia» è il «nessun luogo» (esperito), il «luogo che non è (ancora) o, ciò che è lo stesso, la società virtuosa e felice cui l'uomo da sempre aspira (*eu-topia*) ma che ancora non è riuscito a realizzare (*ou-topia*), «distopia» significa invece il «luogo infelice», il «luogo pessimo», il «luogo delle difficoltà», in una parola, il luogo del *dis* (o *dys*), con tutta la pregnanza semantica che questo prefisso ha sia nella lingua greca sia in quella italiana. «Distopia», quindi, è la società perversa, ingiusta e infelice da cui l'uomo deve rifuggire. In contrapposizione a «utopia», tale termine pare sia stato usato per la prima volta nel testo di C. A. Doxiadis, *Between Dystopia and Utopia*, Hartford (Conn.), 1966.

<sup>23</sup> Cfr. M. Buber, *Sentieri in utopia*, tr. it., Milano, 1981, p. 16.

<sup>24</sup> E. De Mas, *Introduzione*, cit., p. 52.

<sup>25</sup> Il tema dei «pochi» è chiaramente espresso in *La destra ecc.*, cit., p. 221, dove, ponendosi il problema se l'amicizia cristiana «sia lecita fra pochi», Andreä così risponde: «Ciò che è lecito in generale, compete a tutti i cristiani, tuttavia niente vieta che alcuni frattanto promulgino per se stessi (per così dire) la legge di questo amore, diano a questo amore la loro fiducia e la

essa non sembra andare nella direzione dell'utopia, che è, *par excellence*, l'opera dell'uomo protesa a liberare i « molti » e, con essi, la intera umanità.

### 3. L'abbandono dello spirito utopico e le sue conseguenze

Del resto, che *Cristianopoli* sia nata dall'abbandono dello spirito utopico lo afferma, anche se con argomentazioni diverse, lo stesso De Mas. Solo che egli sembra giudicare positivamente questa fuoriuscita di Andreä dalla « dimensione utopica ». E ciò perché negli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione di *Cristianopoli* si era prodotto in Germania una sorta di 'corto circuito' politico-religioso causato dalla messa in contatto delle opere di Campanella (che giusto in quegli anni venivano fatte stampare a Francoforte da Tobia Adami) con i Manifesti dei Rosacroce (anch'essi freschi di stampa). Tale circostanza fece « scoppiare ad una ad una tutte le contraddizioni che vi erano implicite, principalmente quella tra il determinismo storico-profetico e la carica di libertà cristiana insita nella riforma luterana, che restava evangelicamente affidata agli 'uomini di buona volontà', invece che alle sciocche pratiche cerimoniali ». Nacque così, « all'interno dello schieramento intellettuale evangelico e antiasburgico un netto contrasto tra la prospettiva della palingenesi deterministica e rivoluzionaria e la prospettiva della libertà cristiana da attuarsi attraverso l'associazionismo volontario ispirato alla pietà evangelica ». La scelta di Andreä cadde sulla seconda prospettiva che, come s'è detto, implicava l'abbandono dello spirito utopico. In tal modo, conclude De Mas, « il pensiero cristiano era rientrato... nei limiti del praticabile e della volontà dei buoni, che sono umanamente e cristianamente i limiti da sempre assegnati agli uomini »<sup>26</sup>.

L'opera di Andreä s'inserisce, dunque, in quel disegno, già chiaramente delineatosi e concretamente operante fin dai tempi di Lutero, teso a frenare e bloccare l'impeto profetico-rivoluzionario presente all'interno del movimento evangelico tedesco. Il pensiero cristiano continuava ad essere così svuotato dalle sue potenzialità eversive; la « follia » cristiana dell'*amore* e, quindi, della liberazione universale veniva tramutata in piatta « saggezza » che sempre invita alla cautela e alla « prudenza », ossia, in definitiva, alla rinuncia a mutare lo

destra, circoscrivano questo amore entro certe condizioni e godano anche di questo amore in modo più stretto e anche con maggiore utilità personale ».

<sup>26</sup> E. De Mas, *Introduzione*, cit., pp. 70-71.

*status quo*. Ancora una volta, dunque, all'interno del movimento protestante tedesco, le correnti radicali furono sconfitte dagli elementi moderati e conservatori<sup>27</sup>. Ancora una volta, la religione, nella sua forma istituzionale, *si alleò con le classi dominanti* ed esortò il popolo ad accettare la propria condizione senza ribellarsi al potere costituito. Come al tempo della « guerra dei contadini » Lutero « non esitò a schierarsi coi principi, strumento egli stesso di reazione e di repressione »<sup>28</sup>, così, circa un secolo dopo, Andreä e, con lui, l'ala moderata del luteranesimo scelsero di allearsi con la classe al potere, ritenendo che « il rinnovamento cristiano poteva avvenire solo con l'aiuto dei principi »<sup>29</sup>. Ancora una volta, lo slancio innovatore provocato dalla volontà di giustizia del popolo veniva costretto a placarsi ed estenuarsi nella rassegnazione alla condizione presente, ossia alla paziente sopportazione dell'« inferno » terrestre in vista del « paradiso » celeste.

È stato osservato che Cristianopoli, ossia la « città dei cristiani », come modello per la riforma della vita, « come 'preludio alla vita eterna' concepisce la signoria di Cristo non come oggetto dell'annuncio e dell'attesa chiliastici, bensì come qualcosa che può essere già ora realizzato e rappresentato in una vita cristiana autenticamente vissuta »<sup>30</sup>. Questa interpretazione indurrebbe a pensare che *Cristianopoli* costituisca un tentativo di dimostrare la realizzabilità del dettato evangelico: « Il regno di Dio è in mezzo a voi » (*Luca*, 17, 21). Per Andreä, cioè, la salvezza, ossia la liberazione umana non sarebbe un evento escatologico, qualcosa che avverrà alla fine dei tempi, ma un processo che può realizzarsi nella storia, qui ed ora. In questo senso Andreä non dovrebbe essere collocato all'interno della concezione spiritualistica, dualistica, alienante del fatto religioso in generale e del cristianesimo in particolare. Tuttavia, a me pare che tale interpretazione sia assai poco convincente. Intanto perché la « mondanizzazione » dell'evento di salvezza, così come viene prospettata in *Cristianopoli*, non elimina il dualismo terra-cielo, vita terrena-vita celeste, bensì lo accentua, in quanto introduce il dualismo all'interno

<sup>27</sup> Il contrasto tra queste due anime del protestantesimo si manifestò, com'è noto, assai per tempo. Basti pensare, ad esempio, all'atteggiamento ostile di Lutero verso la tragica vicenda della « guerra dei contadini » e del suo « profeta » Thomas Müntzer. Si vedano sull'argomento alcuni scritti di Lutero ora tradotti e raccolti in *Scritti politici di Martin Lutero*, Torino, 1978, pp. 443-528.

<sup>28</sup> L. Firpo, *Introduzione a Scritti politici di Martin Lutero*, cit., p. 18.

<sup>29</sup> E. De Mas, *Introduzione*, cit., p. 49.

<sup>30</sup> R. Van Dülmen, *Einleitung*, cit., p. 14.



stesso del mondo, della storia. La posizione di Andreä ricorda assai da vicino quella espressa da Agostino nel *De civitate Dei*. Non solo per la concezione che entrambi hanno delle due città, la celeste e la terrena<sup>31</sup>, ma anche, in certo modo, per gli effetti storici che le loro opere produssero. Quella di Agostino servì a frenare, come ha dimostrato Cohn, i « sogni antiquati e inappropriati di un nuovo Paradiso terrestre », che erano propri di coloro che sono stati, a torto, definiti i « fanatici dell'apocalisse », ossia dei movimenti rivoluzionari esistenti all'interno del cristianesimo<sup>32</sup>. Quella di Andreä contribuì ad emarginare, come ha rilevato De Mas, « la fantasia apocalittica degli evangelici tedeschi », la quale « riempiva la nuova età di grandiose attese, in gran parte dettate dalle fervide speranze in una palingenesi sociale e politica, che era rimasta disattesa dall'esito finale del messaggio di Lutero »<sup>33</sup>. Andreä, dunque, avversò tenacemente quel movimento di forze, potenzialmente rivoluzionario, che operava in Germania « all'interno dello schieramento intellettuale evangelico » e al quale, per altro, egli stesso in precedenza aveva aderito<sup>34</sup>. E non bisogna dimenticare, a questo proposito, che Andreä, come nota Van Dölmen, « è un autentico rappresentante della nascente borghesia orientata in senso cristiano-sociale, che non conosce ancora la divisione tra illuminismo e pietismo, ma racchiude in sé entrambi i momenti »<sup>35</sup>.

Agli inizi del secolo XVII, in Germania, prevalsero dunque i cristiano-borghesi, dal momento che in quel periodo borghesia e cristianesimo non erano divisi, ma strettamente « uniti »<sup>36</sup>. La borghesia luterana preferì allearsi col ceto allora dominante, ossia con l'aristocrazia, la quale, già a partire dalla fine del XVI secolo, andava trasformando i suoi latifondi in imprese agricole di tipo capitalistico.

<sup>31</sup> Si confrontino diversi luoghi di *Cristianopoli* col *De civitate Dei*, in particolare con XIV, 28. Del resto, come ho già notato, Andreä stesso definisce Cristianopoli come « città di Dio » (*Cristianopoli*, cit., p. 197).

<sup>32</sup> Cfr. N. Cohn, *I fanatici dell'apocalisse*, tr. it., Milano, 1965, in particolare, p. 38.

<sup>33</sup> E. De Mas, *L'attesa ecc.*, cit., p. 31. È opportuno notare che a determinare tale clima di entusiasmo rivoluzionario contribuì tutta una serie di opere e scritti comparsi in Germania agli inizi del secolo XVII e concernenti « pronostici ... oroscopi ... computi cabalistici ... credenze escatologiche ... miti alchimistici e astrologici ... ». Tale entusiasmo, poi, « giunse al culmine con la stampa dei manifesti Rosacroce » pubblicati « a Cassel nel biennio 1614-1615 ... » (*Ivi*, p. 26).

<sup>34</sup> Cfr. E. De Mas, *Introduzione*, cit., pp. 59 ss.

<sup>35</sup> R. Van Dölmen, *Einleitung*, cit., p. 11.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 16.

Ciò causò anche in Germania un fenomeno analogo a quello descritto da Thomas More nel primo libro dell'*Utopia*. I contadini tedeschi, espulsi dalle campagne, si riversarono nelle città; il sovrappopolamento urbano che ne derivò provocò tra le classi meno abbienti, proprio agli inizi del '600, un grado d'impoverimento tale che « rimase insuperato per secoli »<sup>37</sup>. Ma nella *Cristianopoli* non v'è traccia di queste miserie e sofferenze del popolo. Non v'è alcuna denuncia o condanna delle soverchierie dei potenti.

De Mas, sulla scia di Troeltsch, ha osservato che « l'evangelismo di Andreä ebbe un posto eminente nel riscattare il luteranesimo dall'appiattimento politico avvenuto ad opera dei principi germanici; il suo tentativo di coinvolgerli nelle attività di riscatto sociale delle masse diseredate fu certamente salutare... »<sup>38</sup>. Ma è questo, a mio avviso, uno dei grossi limiti del pensiero politico di Andreä. L'aver cioè egli creduto e sperato che la liberazione dei diseredati potesse avvenire proprio ad opera di coloro che erano la causa principale della miseria delle masse. Come poteva l'aristocrazia, tutta intenta in quel periodo a depredare i contadini delle loro terre, dare ascolto ai generici appelli di Andreä sull'amore cristiano e sulla « buona volontà »? Non s'avvide egli che le masse diseredate potevano essere liberate non per mezzo delle opere caritative dei potenti, ma attraverso un movimento di forze congiunte, capace di limitare ed arginare la sfrenata cupidigia della classe aristocratica. E vi erano le condizioni perché questo accadesse.

Come s'è detto, agli inizi del secolo XVII, in Germania, erano diffuse « ardenti aspirazioni all'eguaglianza, da attuarsi con un regime che superasse infine le disparità economiche e che fosse perciò idoneo ad anticipare il regno messianico sulla terra »<sup>39</sup>. E tali idee non erano solo patrimonio dei circoli intellettuali evangelici, ma erano state fatte proprie anche e soprattutto dalle masse diseredate, entusiasmata dalla speranza dell'imminente liberazione<sup>40</sup>. Si trattava di incanalare tali forze, di trasformare quelle diffuse e generiche aspirazioni profetico-rivoluzionarie in un concreto progetto di rinnovamento politico, sociale ed economico. Ma la classe media tedesca, la borghesia cristiana, che avrebbe avuto le forze e le capacità per assolvere tale compito di guida, si ritrasse, inorridita, da tale movimento che, se ade-

<sup>37</sup> Cfr. G.D. Ramsay, *La situazione della Germania fino al 1618*, in *Storia del mondo moderno*, tr. it., Milano, 1967 ss. IV, in particolare, pp. 345-354.

<sup>38</sup> E. De Mas, *Introduzione*, cit., p. 51.

<sup>39</sup> E. De Mas, *L'attesa ecc.*, cit., p. 31.

<sup>40</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 159-160.

guatamente organizzato e guidato, avrebbe potuto provocare un rovesciamento o, comunque, un mutamento radicale della società del tempo. Come dimostrano, in certo modo, gli eventi quasi contemporanei d'Inghilterra, dove la borghesia puritana, utilizzando in positivo le attese di palingenesi sociale che le varie sette religiose avevano diffuso tra i ceti popolari, determinò la prima grande rivoluzione dell'evo moderno.

Evidentemente, invece, Andreä e la gran parte dell'establishment luterano-borghese dovettero condividere l'opinione che il giurista Christoph von Besold aveva delle masse diseredate allorché le considerava non altro che come « la misera e immeritevole plebetta »<sup>41</sup>. Quali meriti, infatti, avrebbe potuto accampare la plebe al cospetto delle gerarchie e dei borghesi luterani? Non aveva la plebe, specie quella contadina, costituito una minaccia non solo per la società aristocratica, ma per la stessa sopravvivenza della Riforma già al tempo di Lutero? Per altro verso, non era forse vero che a decretare il successo della predicazione di Lutero furono i principi? E che senza l'appoggio dei principi tedeschi Lutero stesso sarebbe probabilmente finito sul rogo o, nella migliore delle ipotesi, sarebbe stato condannato dall'Inquisizione a marcire in qualche remota prigione come un qualsiasi eretico? E ancora, quando nella seconda metà del secolo XVI le controversie teologiche tra luterani raggiunsero toni d'inusitata violenza, non è forse vero che « fu proprio grazie all'azione dei principi che il luteranesimo recuperò con la *Formula di Concordia* la sua unità compromessa »<sup>42</sup>? Qui ricordo, per inciso, che tale *Formula* fu redatta, tra gli altri, anche dal nonno di Andreä, Jacob<sup>43</sup>.

Ora, se tutto ciò è vero, non deve destare meraviglia il fatto che anche nella prima metà del '600 i borghesi-luterani di Germania abbiano scelto di allearsi con i principi e, in genere, la nobiltà, piuttosto che con la « immeritevole plebetta ». E poiché anche in seguito il connubio religione-classe dominante nonché allentarsi si fece sempre più stretto<sup>44</sup>, al punto che agli inizi del secolo XIX « il pietismo fioriva tra gli Junker prussiani... »<sup>45</sup>, non ci si deve meravigliare troppo

<sup>41</sup> Citato *Ivi*, p. 159.

<sup>42</sup> T. M. Parker, *Il protestantesimo e le lotte confessionali*, in *Storia del mondo moderno*, vol. III, p. 101.

<sup>43</sup> Cfr. E. De Mas, *Introduzione*, cit., p. 12.

<sup>44</sup> Cfr. A. Whiteman, *Stato e Chiesa*, in *Storia del mondo moderno*, cit., V, pp. 157-158; J. O. Lindsay, *Le classi sociali e l'organizzazione degli stati*, *Ivi*, VII, p. 62; E. Wangermann, *I domini asburgici e la Germania*, *Ivi*, VIII, p. 387.

<sup>45</sup> J. Walsh, *Rapporto tra chiesa e stato in Europa e in America*, in *Storia del mondo moderno*, cit., IX, p. 205.

se, dati questi precedenti storici, l'istanza utopico-rivoluzionaria di liberazione umana, abbandonata e respinta dal pensiero politico cristiano dominante, si sia caricata, nella sua ripresa dopo circa due secoli sul suolo tedesco, degli accesi colori dell'ateismo o, comunque, dell'irreligiosità. Per Marx, com'è noto, la « critica della religione », ossia la liberazione dall'« alienazione religiosa », costituisce la *conditio sine qua non* di ogni liberazione. Il popolo non potrà mai essere libero, se non si libera preliminarmente dall'illusione del divino, dalla religione, considerata ormai, senza mezzi termini, alla stregua di una droga, una sorta di « oppio » appunto<sup>46</sup>. Si può certo discutere sulla legittimità teorica di questa operazione marxiana (e ancor prima feuerbachiana); notare, ad esempio, come da una condizione particolare (quella del popolo e della religione in Germania) Marx abbia tratto assiomi di ordine universale concernenti tutti i popoli e tutte le religioni, o meglio, l'uomo e il fatto religioso in quanto tali. Ma al di là di queste o altrettante considerazioni, resta il fatto che una tra le più importanti e influenti correnti di pensiero della nostra età, il marxismo, ha ritenuto che il processo di liberazione umana possa e debba avvenire senza, o meglio, contro la religione.

Uno degli insegnamenti che si può trarre dalle vicende storiche tedesche è che il pensiero utopico-rivoluzionario può essere pure, nel breve periodo, emarginato o represso dall'ideologia dominante. Ma, alla lunga, esso riemerge con una forza e un vigore tanto maggiori quanto più violenta è stata la repressione. Si direbbe, anzi, che quanto più violenta è la repressione e quanto più essa si protrae nel tempo, tanto più il pensiero utopico si manifesta in forme radicali ed estremizzanti. E la Germania, come notava acutamente lo stesso Marx, si trovava nella singolare condizione di avere « condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza dividerne le rivoluzioni »<sup>47</sup>. Se ci si pone, dunque, dal punto di vista macrostorico, si può dire che ogni tentativo di uscire dall'utopia è destinato, se non nel breve, almeno nel lungo periodo, al fallimento. Senza dire poi che abbandonare la dimensione utopica significa porsi a rimorchio della storia; dato che l'utopia è la « forza » che permette di dare un impulso e una direzione precisa alla storia. Senza questo « motore » e senza questa « guida », la storia è come una nave alla deriva, sbattuta dai venti e dai flutti in tutte le direzioni, in cui solo un caso fortuito può far raggiungere la meta. Simile, in questo, ai processi di natura, dove le mutazioni avvengono

<sup>46</sup> Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili* (a cura di L. Firpo). Torino, 1975, pp. 394 ss. Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, tr. it., Milano, 1971, p. 327.

<sup>47</sup> K. Marx, *Critica ecc.*, cit., p. 396.

sempre per caso e con estrema lentezza. Sono stati proprio i ricorrenti « abbandoni » dell'utopia a far sì che il processo storico di liberazione si svolgesse secondo ritmi « naturali » e cioè, dal punto di vista dei « molti », esasperatamente e intollerabilmente lenti.

#### 4. *Elementi distopici*

Il socialismo cristiano di Andreä, rileva ancora De Mas, « non è rivoluzionario in senso politico ed economico; al contrario, egli ribadisce sempre la necessità di riformare senza nulla modificare dell'ordine costituito; nella vita di ognuno, negli ordini sociali, nelle cariche pubbliche »<sup>48</sup>. Se questo è vero, resta però da capire come sia possibile « riformare » senza nulla modificare sul piano economico, politico, sociale. Qui Andreä è chiaramente permeato dall'ideologia spiritualistica, che ha sempre caratterizzato il pensiero politico cristiano dominante. L'idea, cioè, che per migliorare la società occorra anzitutto intervenire sullo spirito, sulla coscienza del singolo, mentre la modificazione delle strutture è ritenuta secondaria, influente, inessenziale e, comunque, non prende risalto. L'ideologia spiritualistica concentra tutti i suoi sforzi sull'individuo e la sua interiorità, lasciando inalterate le strutture. Ma tale concezione, oltre a costituire un pretesto per coloro che non vogliono modificare un certo stato di cose, come la esperienza storica ha ampiamente dimostrato, si rivela anche fondamentalmente antievangelica, poiché tollera quelle particolari concezioni storiche del « peccato del mondo » che sono il potere e la proprietà privata ed esclusiva dei beni; strutture che da sempre hanno contribuito ad alimentare, se non a generare, la superbia, l'egoismo, l'ingiustizia tra gli uomini. Confidare soltanto sulla « buona volontà » dei singoli senza intervenire sulle strutture, significa occultare, consciamente o inconsciamente, i reali nessi causali dei fenomeni socio-politico-economici, contribuendo così alla conservazione dello *status quo*. L'ideologia spiritualistica, quando non è deliberata mistificazione, si rivela quasi sempre un autoinganno, un'illusione tanto pia quanto tragica.

Oltre che nell'*elitismo* e nel *moderatismo*, il carattere distopico di *Cristianopoli* si manifesta anche nell'*identità di chiesa e stato* che, com'è noto, è una caratteristica peculiare del luteranesimo<sup>49</sup>. Con-

<sup>48</sup> E. De Mas, *Introduzione*, cit., p. 60.

<sup>49</sup> Cfr. T. M. Parker, *Il protestantesimo* ecc. cit., p. 101: « Lo stretto legame tra chiesa e stato, tipico del luteranesimo, sin da quando il suo fondatore aveva trovato un patrono e un difensore nell'elettore di Sassonia, non era ritenuto op-

dizione essenziale e imprescindibile per diventare cittadini di Cristianopoli è l'essere cristiani, o meglio luterani. L'espulsione dalla chiesa, per qualsivoglia ragione, priva automaticamente il cristianopolita della sua qualità di cittadino<sup>50</sup>. Qui viene negata una delle istanze fondamentali del moderno progetto di liberazione, e cioè il *principio di tolleranza*. Senza il quale non è possibile costituire una comunità politica che voglia essere autenticamente civile e democratica. Sia chiaro che con questo non intendo negare che *Cristianopoli* sia pervasa da un certo afflato irenico, che «sia volta cioè più al superamento delle controversie religiose che al loro inasprimento, ormai deplorato da tutti e condannato per le conseguenze politiche che produceva»<sup>51</sup>. Anche se Andreä non manca di polemizzare con la chiesa cattolica in generale e con il papato e i francescani in particolare<sup>52</sup>. In ogni caso, si tratta pur sempre di irenismo, ossia di un invito alla tolleranza fra cristiani. Da questa tolleranza sono invece categoricamente esclusi i non cristiani. Si può dire, anzi, che a Cristianopoli vige una rigida intolleranza verso le altre confessioni religiose. I cristianopoliti, infatti, non solo ritengono che «la chiesa è l'unica arca che contenga quelli che si salveranno», ma evitano anche di considerare, nei loro studi, «i tempi dell'Anticristo, di Maometto, e di simili falsi profeti, e non tollerano che altri lo faccia»<sup>53</sup>.

Questa insensibilità per il principio di tolleranza appare davvero sorprendente in un autore come Andreä che aveva vissuto e sofferto in prima persona la tragedia della guerra dei trent'anni<sup>54</sup>. Una guerra scatenata, com'è noto, anzitutto dall'intolleranza e dal fanatismo religiosi (oltre che da motivazioni molto più «terrene») di tutti i contendenti. C'è tuttavia da osservare che l'intolleranza vigente a Cristianopoli viene alquanto attenuata dal fatto che i «reprobi» irrecuperabili non vengono puniti con la morte, ma con l'espulsione dallo stato.

pressivo dai teologi...». E poco prima, p. 94: «Il 'principe cristiano', secondo la concezione di Lutero, doveva preoccuparsi di salvaguardare la purezza della religione». Sull'argomento si veda anche L. Firpo, *Introduzione*, cit., p. 16; V. Vinay, *Introduzione a Scritti religiosi di Martin Lutero*, tr. it., Torino, 1978, p. 23.

<sup>50</sup> Cfr. *Cristianopoli*, cit., p. 183.

<sup>51</sup> E. De Mas, *Introduzione*, cit., p. 9.

<sup>52</sup> Cfr. *Cristianopoli*, cit., pp. 124, 166, 169.

<sup>53</sup> *Ivi*, rispettivamente, pp. 165, 163. Giova ricordare che quando Andreä parla di Anticristo si riferisce in genere al papa di Roma. Cfr. *Ivi*, p. 87, e appendice p. 206.

<sup>54</sup> Cfr. E. De Mas, *Antilia e Macaria. Due progetti di società cristiana nel Seicento*, in «Il Pensiero Politico», 1976 (IX), pp. 340-341. Andreä infatti «subì nelle tragiche vicende la perdita di libri e di carte, e numerosi amici e protettori...».

Vi sono poi ancora altri elementi di distopia nell'opera di Andreä. Come, ad esempio, la *condizione della donna*, caratterizzata da una forte ambiguità. Da un lato, Andreä riconosce alla donna una dignità pari a quella dell'uomo quando afferma che « Dio non ha negato nulla a questo sesso » e che « nessuna virtù è stata inaccessibile alle donne »<sup>55</sup>, istanziando, di conseguenza, la parità sessuale sul piano educativo-formativo e su quello dei lavori domestici<sup>56</sup>. Dall'altro, invece, ribadisce l'antica discriminazione sessuale allorché sancisce che le donne devono provvedere « alla pulizia dei letti, alla biancheria da tavola, alla biancheria intima e alle fasce », e imparare « a cucire, a filare, a ricamare, a tessere e a decorare in vari modi le loro opere », per poi concludere che « il bucato costituisce il loro dovere ». Insomma, sul piano sociale, le donne non hanno altro « potere » se non quello di accudire alle « faccende domestiche », mentre è loro precipuo dovere non stancarsi mai di « servire » i loro legittimi sposi. Inoltre Andreä è convinto che la « fecondità » e, quindi, la maternità, sia « la suprema realizzazione della donna ». Sul piano religioso e politico, le donne a Cristianopoli « non hanno diritto di parlare in Chiesa o in Senato »<sup>57</sup>. Come si vede, in ultima analisi, Andreä non riesce a superare il pregiudizio androcentrico e inchioda così le donne all'antico servaggio domestico.

Un altro elemento di distopia è costituito dalla scarsa considerazione, se non addirittura dal disprezzo, di alcuni valori peculiarmente umani. Così, ad esempio, il *corpo* viene visto come sporcizia e impurità, anzi come un vero « pus ». La *vecchiaia* è considerata alla stregua di una « malattia ». La *vita* stessa ha senso solo se vissuta come « meditatio mortis » e, in ogni caso, essa viene reputata dai cristianopoliti come « una cosa di scarsissimo valore »<sup>58</sup>. La *sessualità* e il *piacere* che le è connesso costituiscono, per i cittadini di Cristianopoli, un « disonore ». Essi, infatti, pensano che possa esservi « fornicazione e corruzione anche nel matrimonio »; ritengono, anzi, che « l'origine della nostra vita », ossia l'amplesso amoroso, « è cosa di cui ci si deve vergognare »<sup>59</sup>. Questa avversione, ma meglio sarebbe chiamarla *fobia*, per il piacere sessuale ricorda certe pagine di Agostino e certi predicatori medievali che tuonavano contro la « carne » ossia contro il « sesso », quasi che in esso si racchiudessero e compendiassero tutti i

<sup>55</sup> *Cristianopoli*, cit., p. 185.

<sup>56</sup> Cfr. *Ivi*, rispettivamente, pp. 147-149, 176, 108.

<sup>57</sup> *Ivi*, rispettivamente, pp. 116, 185-186.

<sup>58</sup> *Ivi*, rispettivamente, pp. 192-193, 197.

<sup>59</sup> *Ivi*, rispettivamente, pp. 187, 140. Cfr. anche p. 188.

peccati del mondo. Come tipicamente medievale è l'affermazione secondo cui la teologia è la « padrona della filosofia »<sup>60</sup>. Senza dire poi dell'altissima stima che i cristianopoliti hanno del sacerdozio, considerato, appunto, come « l'apice della dignità umana »<sup>61</sup>.

Inoltre, i cristianopoliti considerano la Bibbia come « la più grande autorità », mentre giudicano quasi tutto il resto come un « mucchio di frottole ». Per questo essi si limitano a stampare solo libri sacri o a carattere devozionale o didattico. Dall'esperienza altrui hanno infatti imparato che la libertà di stampa è fonte inesauribile di « peccati »<sup>62</sup>. Qui si può vedere come un'istanza utopica, se interpretata in modo unilaterale e dogmatico, possa trasformarsi in fattore distopico. Com'è noto, il richiamo alla Bibbia, ossia la necessità di rifarsi alla Scrittura come unica fonte e autorità in materia di fede e di vita cristiana, aveva, in Lutero, lo scopo di liberare il messaggio evangelico dalle incrostazioni che la plurisecolare azione del Magistero e della tradizione ecclesiastica aveva prodotto, svisandone e deturpandone l'originario, autentico significato. La traduzione in volgare delle Scritture permetteva finalmente al popolo cristiano di leggere direttamente, cioè senza intermediari, i testi sacri, contribuendo così a formare cristiani più critici e insieme più maturi nella fede. Questa fondamentale istanza sembra scomparsa nella *Cristianopoli*. La lettura della Bibbia perde la sua funzione critica e si trasforma e isterilisce in pratica devozionale. Tutto ciò che non viene dalle Scritture, ossia il vasto e prezioso patrimonio dell'umana sapienza che gli umanisti avevano riportato alla luce, viene giudicato sprezzantemente come « un mucchio di frottole ». Qui Andreä respinge e rigetta quella che può considerarsi l'istanza fondamentale dell'umanesimo: l'*autonomia dell'umano* rispetto al divino; la valorizzazione dell'uomo e della sua « terrestrità », di contro al secolare disprezzo cristiano del mondo<sup>63</sup>. Da questo punto di vista Cristianopoli è una società pre-umanistica, tipicamente medievale. Essa è rivolta più al passato che al futuro, nel senso che è tutta protesa a ribadire i vecchi valori piuttosto che a istanziarne di nuovi. Sotto questo aspetto, mi sembra alquanto fuorviante il categorico giudizio di Mumford, secondo cui « è l'Andreä umanista che ci descrive la città cristiana piuttosto che l'Andreä luterano »<sup>64</sup>. I passi sopra riportati ritengo possano dimostrare, senza possibilità di

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>62</sup> *Ivi*, rispettivamente, pp. 134, 136-137.

<sup>63</sup> Cfr. *Ivi*, p. 123: « Noi cerchiamo... di disprezzare la dimora temporanea di tutto questo mondo ».

<sup>64</sup> L. Mumford, *Storia dell'utopia*, tr. it., Bologna, 1969, p. 56.



equivoci, che Cristianopoli è da considerarsi come una costruzione tipica dell'ideologia luterana; essa esprime con chiarezza la concezione luterana dell'uomo e del mondo; concezione che rinvia al cristianesimo medievale, pre-umanistico, appunto<sup>65</sup>.

### 5. Alcuni momenti utopici

Tuttavia, al di là di questi momenti forti di distopia, *Cristianopoli* presenta anche aspetti d'indiscutibile *valenza utopica*. Ma, si potrebbe obiettare a questo punto, come si concilia la presenza di elementi utopici in un'opera sorta dall'abbandono dello spirito utopico? Il fatto è che lo spirito utopico non si può abbandonare impunemente. E ciò perché esso lascia nel pensiero tracce indelebili. Una coscienza utopica può essere certo sopraffatta e occultata da motivi contingenti, ma prima o poi essa riemerge con forza, riaffermando i suoi diritti. Andreä volle uscire dall'utopia senza però fare i conti con la propria coscienza utopica che, essendosi già profondamente radicata nell'animo suo, non poteva non manifestarsi, nonostante i suoi sforzi tesi a tacitarla. Di qui appunto la presenza di movimenti utopici nella sua opera.

Un primo elemento concerne il *lavoro sociale*. Cristianopoli è una repubblica di lavoratori, di artigiani. Qui chi non lavora si copre di vergogna<sup>66</sup>. Diversamente, appunto, da quanto avveniva ancora nelle società di quel tempo, dove i nobili, gli oziosi, gli sfaccendati godevano di particolari onori e privilegi, mentre coloro che lavoravano, i veri produttori di ricchezza, venivano disprezzati ed emarginati. Proprio perché tutti lavorano, a Cristianopoli v'è grande abbondanza di tempo libero; anche se questo è dedicato «unicamente alla parola divina»<sup>67</sup>. Nessuno, lavorando, si stanca come bestia da soma, sia perché i lavori più faticosi vengono svolti a turno, e sia perché v'è un giusto equilibrio tra lavoro manuale e attività intel-

<sup>65</sup> Cfr. a questo proposito R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1979, p. 70: «Andrae se souvient peu de l'Antiquité; il garde devant le yeux la cité médiévale et son système de guildes, et aussi Genève qu'il a visitée dans sa jeunesse». E poco più oltre: «Andrae met donc moins l'accent sur l'acquisition de connaissances que sur la formation religieuse et morale, sur la méditation, la macération et la charité. Et pourtant, ce dévot ne peut se défendre d'être encore un homme de la Renaissance». Ma già Firpo (*Introduzione*, cit., p. 17) notava che «il pensiero politico luterano ha... innegabili aspetti medievali».

<sup>66</sup> Cfr. *Cristianopoli*, cit., p. 117.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 123.

lettuale<sup>68</sup>. Equilibri cui i cristianopoliti sono abituati assai per tempo già nelle scuole, dove studio (esercizio della mente) e lavoro («esercizio delle mani») si alternano armonicamente<sup>69</sup>. Non viene tuttavia superata la tradizionale distinzione-divisione tra lavoro manuale e lavoro mentale. Vi sono infatti alcuni cittadini che si dedicano esclusivamente alle «opere contemplative»<sup>70</sup>.

Altri elementi utopici di Cristianopoli sono: la pratica di una *agricoltura naturale*, cioè ecologica, come diremmo oggi; l'*abbondanza* di ogni cosa; la presenza del *commercio*, riportato alla sua funzione essenziale e benefica di scambio dei beni; l'*equa distribuzione* delle risorse tra i cittadini; l'*assenza della proprietà privata*; l'anticipazione di quello che noi oggi definiremmo *Welfare State*, là dove Andreä afferma, parlando dello stato di vedovanza e degli orfani, che «in questa repubblica nessuno ha solo i genitori, ma lo stato stesso è genitore»<sup>71</sup>. E poi ancora, la critica severa della *pena di morte*, la esaltazione della *virtù* come vera, unica fonte di nobiltà; la polemica contro la *ragion di stato* e i suoi presunti «arcani»; l'*assenza dei tribunali* e, quindi, l'inutilità degli avvocati, come segno dell'amicizia e dell'amore fraterno tra tutti i cittadini; l'amore per la *pace* e il conseguente rifiuto della guerra e degli armamenti, che a Cristianopoli vengono tollerati solo come strumenti «per respingere una violenza più iniqua»<sup>72</sup>.

Questi elementi di utopia presenti nella *Cristianopoli* sono certamente importanti sul piano della ricostruzione storica del pensiero utopico occidentale. Ma da qui ad affermare, come fa Mumford, che «gli altri due utopisti che scrissero nel medesimo periodo di Andreä — Francesco Bacone e Tommaso Campanella — sono nettamente inferiori al confronto»<sup>73</sup>, ne corre. Se si analizzano, infatti, con la dovuta attenzione, le istanze utopiche testé evidenziate contenute in *Cristianopoli*, si vede subito come in esse vi sia assai poco di veramente originale. Su molti punti toccati da Andreä, Thomas More e lo stesso Campanella avevano scritto pagine di ben altra consistenza ed efficacia e di più alto valore utopico. Meno che mai poi, sul piano della progettualità utopica, «questo rigido e meticoloso studioso ger-

<sup>68</sup> Cfr. *Ivi*, rispettivamente, pp. 114-115, 104, 106, 109.

<sup>69</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 148-149. Sul concetto di lavoro come «esercizio delle mani» cfr. *Ivi*, p. 108.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>71</sup> Cfr. *Ivi*, rispettivamente, pp. 102, 103, 107, 108, 115, 194, 188.

<sup>72</sup> Cfr. *Ivi*, rispettivamente, pp. 112, 113, 119, 175, 134-135.

<sup>73</sup> L. Mumford, *Op. cit.*, pp. 56-57.

manico può essere messo al fianco di Platone »<sup>74</sup>. Tale accostamento costituisce chiaramente una grossa forzatura. Tanto è vero che, se si prescinde da un vago accenno all'alta considerazione che sia Platone sia Andreä avevano della giustizia e della sapienza<sup>75</sup>, l'unico, reale punto di contatto tra le opere dei due autori, che lo stesso Mumford individua, risiede nella « censura »<sup>76</sup>. Vale a dire, in un elemento distopico, negativo dei due progetti politici.

### 6. *Un apporto prezioso: educazione e scienza*

L'originalità e lo spirito anticipatore di Andreä si rivelano invece con forza in alcune proposte concernenti l'*educazione* e la *scienza*. Per quanto riguarda l'educazione, Andreä nota anzitutto, sulla scia di Campanella, che « l'apprendimento entra più facilmente attraverso gli occhi che attraverso le orecchie e molto più agevolmente con modi eleganti che con modi trascurati ». Perciò a Cristianopoli, nella « sala di fisica », « si vede tutta la storia naturale dipinta sulle pareti con la più grande abilità »<sup>77</sup>. Quello che qui Andreä descrive è qualcosa di analogo ai nostri musei di storia naturale. Solo che, per i cristianopoliti, la « sala di fisica » non è, come il nostro museo, un luogo separato ed estraneo alla scuola, ma costituisce invece la struttura didattica fondamentale per l'apprendimento delle scienze naturali.

Non meno interessante è poi, sotto il profilo educativo, lo studio delle *lingue*. Sia le lingue classiche (ebraica, greca e latina), sia le lingue straniere vengono apprese dai cristianopoliti senza alcuno sforzo e fatica; ciò perché essi adottano un metodo che noi oggi definiremmo « naturale », « induttivo »; metodo che, procedendo dal concreto all'astratto, facilita enormemente l'apprendimento<sup>78</sup>. Istanza, quest'ultima, che solo da qualche decennio ha finalmente trovato pratica attuazione nelle nostre scuole, con risultati davvero sorprendenti.

Non molto significative sono le considerazioni svolte da Andreä intorno all'insegnamento di alcune discipline come la retorica, la dia-

<sup>74</sup> Come invece ritiene ancora Mumford (*Ivi*, p. 69).

<sup>75</sup> Qui Mumford si riferisce a quel passo dell'opera di Andreä in cui si dice che a Cristianopoli « dimorano la religione, la giustizia, e la cultura, che hanno il governo della città, con in più l'eloquenza come interprete » (*Cristianopoli*, cit., p. 118).

<sup>76</sup> L. Mumford, *Op. cit.*, p. 68: « Nella censura dei libri Cristianopolis ci ricorda i sistemi della Repubblica ».

<sup>77</sup> *Cristianopoli*, cit., pp. 141-142.

<sup>78</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 149-152.

lettica, la metafisica, la teosofia, l'astrologia, la politica, la teologia. Mentre degne di nota mi sembrano le riflessioni sull'*etica*, sulla *educazione artistica* (pittorica, musicale ecc.) e sulla *storia*. Questa ultima disciplina, in particolare, ha, per i cristianopoliti, un'importanza non solo conoscitiva, ma anche pratica. « Coloro » osserva acutamente Andreä, « che sono ignari degli eventi trascorsi anche nel presente son di poco valore e impreparati per il futuro, ma per il resto arroganti e temerari »<sup>79</sup>. La conoscenza storica serve dunque a orientarsi nel presente e a discernere le vie del futuro.

Quanto all'*etica*, che Andreä considera come « la maestra di tutte le virtù umane », la norma fondamentale è che vi sia un'estrema coerenza tra il pensiero e l'azione. Coloro che esortano alla santità, alla giustizia, alla prudenza, alla fermezza, alla temperanza devono essi stessi per primi dare prova di essere santi, giusti, prudenti, forti, temperanti, poiché « è ridicolo raccomandare agli altri di fare ciò da cui poi con la vita si dissente ». Andreä sottolinea, inoltre, la stretta connessione tra virtù e felicità e vizio e infelicità. Egli ritiene che la causa principale dell'infelicità umana risieda in quella forma estrema ed esasperata dell'individualismo che è l'*egoismo*, dato che « della nostra infelicità nessuno ha colpa, se non noi stessi, noi che mentre vogliamo avere individualmente ciò che era dovuto a tutti insieme e così invadiamo le cose altrui, amiamo sempre qualcuno cui attaccar briga e troveremo sempre qualcuno che ci vinca o ci sopprima, o anche se nessun altro ci tormenta, non siamo certamente soddisfatti di noi stessi »<sup>80</sup>. È opportuno osservare come in questo passo (in cui Andreä colloca la radice prima del male e dell'infelicità umana all'interno dell'uomo stesso) faccia capolino, ancora una volta, la concezione spiritualistica dell'uomo e della storia. Tuttavia, occorre sottolineare che l'astoricità e l'astrattezza (caratteristiche peculiari di tale concezione) sono qui attenuate dal fatto che il « male » da cui si origina l'infelicità umana non è qualcosa di generico, un'entità astratta, bensì un fenomeno concreto che si manifesta e prende corpo storicamente nei rapporti dell'uomo con i suoi simili. Il male nasce quando il singolo fa il tentativo di appropriarsi in modo esclusivo dei beni comuni. Il male è la sopraffazione dell'uomo da parte del suo simile. Il male è l'invidia, l'avarizia, la sfrenata bramosia di ricchezze, in una parola, l'*egoismo*.

Considerando il contributo d'idee, niente affatto trascurabile, che Andreä ha dato al rinnovamento dei metodi d'insegnamento e d'ap-

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

prendimento, è alquanto strano che l'autore di *Cristianopoli* in molte « storie » della pedagogia non venga nemmeno menzionato. Eppure, come ha giustamente rilevato De Mas, Andreä, insieme con Campanella e Bacone è uno dei « tre grandi maestri della 'grande didattica' di Comenio »<sup>81</sup>. Nell'opera di Andreä, le pagine dedicate alla educazione e all'istruzione occupano una parte assai consistente (quasi la metà dello scritto), sicché *Cristianopoli* può ben definirsi non solo un progetto politico, ma anche e, forse, soprattutto un *progetto pedagogico*<sup>82</sup>. Se, nonostante tali caratteristiche, gli storici della pedagogia hanno quasi ignorato Andreä, ciò è dovuto, probabilmente, alla scarsa accessibilità e quindi alla scarsa conoscenza della sua opera. Ritengo che uno studio comparato tra le istanze pedagogiche avanzate da Andreä e le teorie comeniane potrebbe dare risultati alquanto interessanti e sorprendenti; mentre, nel contempo, renderebbe giustizia all'autore di *Cristianopoli*, in quanto tale studio finirebbe col riservare a quest'ultimo, nell'ambito del pensiero pedagogico, un posto di rilievo pari, se non addirittura maggiore, a quello ch'egli occupa nella storia dell'utopia.

Ma l'istanza utopica che, a mio parere, caratterizza maggiormente *Cristianopoli* è il posto di rilievo che in essa viene riservato alle scienze. Su questo punto la modernità di Andreä è fuori discussione. V'è anzitutto il « laboratorio » dedicato alla *scienza chimica*, definita come « scrupolosissima levatrice della natura ». In questa scienza, dice Andreä, « il cielo si sposa con la terra e si scoprono i divini misteri ». Per quanto è tanto più riprovevole l'atteggiamento di coloro che, con pretesti diversi, « rifiutano con sciocca arroganza ogni investigazione della natura e ogni indagine della ragione umana », finendo poi col preferire ai risultati certi e inoppugnabili di questa benefica scienza, le « ridicole favolette di venditori di specifici e di ciarlatani »<sup>83</sup>.

Non meno entusiastica è la descrizione del laboratorio di *farmacia*, che per i cittadini di Cristianopoli costituisce « quasi il magazzino di tutta la natura », a cui essi attingono sia per curarsi che

<sup>81</sup> E. De Mas, *L'attesa ecc.*, cit., p. 281.

<sup>82</sup> Vorrei notare, a questo proposito, che *Cristianopoli* non è soltanto, come opina Trousson (*Op. cit.*, p. 70) « un traité de pédagogie chrétienne fortement empreint de puritanisme ». L'opera di Andreä contiene, in realtà, oltre a precetti cristiani, molte intuizioni e proposte educative di notevole interesse, la cui validità universale rende tale opera un « progetto pedagogico » nel senso più pieno e autentico del termine.

<sup>83</sup> *Ivi*, pp. 138-139. E già prima (p. 104) aveva distinto tra « Chimica... vera e genuina, liberale e industriosa » e la « falsa Chimica » che « s'impone nelle tenebre ».

per istruirsi. Ed è proprio a questo proposito che Andreä scrive quello che io considero uno dei passi più acuti e più belli di tutta l'opera: « Invero », egli dice, « quanto è angusta l'umana conoscenza quando passeggia come uno straniero fra le cose più salutari della creazione senza sapere quale vantaggio questa o quella cosa apporta all'uomo, e nel frattempo si smarrisce nello sgradevole crepitio di nozioni e concetti, vantandosi nondimeno di possedere una scienza di cose elegantissime »<sup>84</sup>. Qui, come si vede, viene battuta in breccia, la vecchia cultura, in quel periodo ancora dominante, fatta di concetti astratti e privi di ogni aggancio alle cose reali, concrete, ai fenomeni scientificamente investigabili. È un invito ad uscire dalle secche di quella cultura libresca, verbosa, asfittica che ha reso l'uomo straniero a se stesso e al suo mondo, per guardare con occhi e mente nuovi l'universo che lo circonda e le sue meraviglie.

V'è poi il laboratorio di *anatomia*, dove i cristianopoliti imparano a conoscere quegli straordinari fenomeni che sono i « corpi animati » e, in particolare, il corpo umano ch'essi considerano come « l'esemplare miniatura e l'epitome del mondo ». Eppure, nota Andreä, vi sono persone che, pur ritenendosi colte, non conoscono nulla della struttura del proprio corpo, della molteplicità dei suoi organi e della complessità delle sue funzioni. Sotto questo aspetto, dice Andreä; costoro non differiscono in nulla dai « barbari »<sup>85</sup>.

In altra parte del suo progetto, Andreä parla poi della *medicina*, rilevando com'essa sia « un grande dono concesso da Dio all'operosità e all'osservazione umana ». È interessante notare come a Cristianopoli la medicina abbia una funzione essenzialmente *preventiva*, dal momento che « i medici di qui molto spesso prescrivono la temperanza e l'esercizio per i loro cittadini come le più sicure precauzioni per conservare la salute ». Tuttavia i cristianopoliti non trascurano la *chirurgia*, « che cura il corpo umano non solo con il consiglio ma anche con la mano ». Secondo Andreä la medicina va « onorata » non solo perché « consente lunga vita oltre il consueto », o perché « si oppone alla morte », ma anche perché « l'ottimo Creatore ha voluto beneficiarci sia con le creature che con l'uso delle creature stesse »<sup>86</sup>.

Segue quindi la « sala di fisica », su cui non mi soffermo avendone già parlato in precedenza. Qui mi preme invece sottolineare un'altra grande intuizione di Andreä: l'importanza culturale, oltre che scientifica della *matematica*, i cui strumenti costituiscono la « testi-

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

monianza dell'acutezza e dell'energia umana contro le nostre catene mortali». È la matematica che con le sue folgoranti ipotesi ci consente di conoscere fenomeni come quelli celesti che, altrimenti, a causa della loro estrema lontananza, sarebbero destinati a rimanere ignoti. Ma la matematica ha anche un valore formativo in sé. «Coloro», dice Andreä, «che sostengono un tipo di educazione senza matematica, io non li reputerò né li dichiarerò istruiti, ma dirò che sono istruiti solo a metà». Coloro che di fronte al «tribunale delle scienze» risulteranno digiuni di matematica e delle altre arti liberali sono «gente da disprezzare e da relegare fra i guardiani di pecore, di armenti o di porci». È chiaro dal discorso fatto che la matematica esaltata da Andreä è soprattutto quella applicata all'astronomia, come risulta anche dalle brevi considerazioni ch'egli fa, subito dopo, sulla «sala di matematica»<sup>87</sup>.

Poco più oltre invece egli parlerà dell'*aritmetica*, affermando che «colui che è Uno e Trino l'ha dotata d'infinite ricchezze». Ribadendo, ancora una volta, il concetto secondo cui «chi non conosce l'aritmetica non sa niente». Essa «è coltivata con la massima assiduità dagli abitanti di Cristianopoli», sia per la sua utilità pratica, sia perché essa «stimola tutte le umane capacità», sia, infine, perché «risolve con incredibile acutezza i più intricati problemi»<sup>88</sup>. Analogo discorso è poi fatto per la *geometria*, a cui i cristianopoliti «attribuiscono grandissimo valore, vedendo che non c'è arte che non sia resa più facile dalla geometria e che per mezzo suo l'uomo diventa più esperto nel trattarle». Mentre invece «tra gli sconsiderati è tenuta in pochissimo conto, come tutta l'altra matematica»<sup>89</sup>.

Per quanto riguarda la scuola di *fisica*, Andreä ribadisce l'importanza di tale disciplina affermando, tra l'altro, che noi «non siamo stati mandati in questo mondo, che è il più splendido laboratorio di Dio, per divorare come bestie le sole pasture della terra, ma per essere spettatori delle meraviglie di Dio, per essere dispensatori dei suoi doni, per essere estimatori delle sue opere mentre andiamo in giro». Ma ciò che, per certi aspetti, è più sorprendente in questo capitolo è che Andreä non manca di esortare l'uomo ad ammirare il mondo e a servirsene, «con l'avvertimento di un modo moderato di trattarlo»<sup>90</sup>.

Come si vede, qui la scienza non ha solo un valore *conoscitivo*,

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 143-145.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>90</sup> *Ivi*, pp. 163-164.

ma anche *pratico*. Essa è vista, certo, come approfondimento ed estensione dell'umano scibile, attraverso cui l'uomo, comprendendo meglio il mondo e gustandone le sue meraviglie, è in grado di rendere con maggiore gioia e fervore le sue lodi al Creatore. Ma Andrea esalta la scienza anche per l'utilità ch'essa procura sul piano pratico, ossia per quelle che noi oggi chiameremmo *applicazioni tecnologiche*. Il mondo è stato donato da Dio all'uomo perché questi ne tragga il « maggior beneficio ». Ma questo *uso* del mondo, della natura, non dev'essere indiscriminato, non deve trasformarsi in *dominio* assoluto e dispotico. Le creature sono senza dubbio al servizio dell'uomo; ma l'uomo deve trattarle con moderazione, senza abusarne. Egli è anzi chiamato a rendersi interprete presso Dio della gratitudine delle creature, che da sole non sono in grado di esprimerla. Andreä sembra andare ancora più oltre, stabilendo un rapporto diretto natura-uomo-Dio. L'uomo deve « offrire a Dio tanta obbedienza quanta ne riceve dalle creature »<sup>91</sup>. Egli deve trattare le creature così come Dio tratta lui, cioè amorevolmente. Il profondo legame che unisce Dio, uomo e natura, già sottolineato da Paolo<sup>92</sup>, viene qui utilizzato per ribadire il dovere dell'uomo sia verso Dio sia verso le sue creature. Questo richiamo di Andreä costituisce un invito perentorio a rispettare la natura che, come l'uomo, non solo è uscita dalle mani dello stesso Creatore, ma è stata anche redenta da Cristo.

Qui Andreä sembra voler dire che se l'uomo si ribella a Dio, allora anche la natura si ribellerà all'uomo e l'intero ordine dell'universo sarà sconvolto. Il venir meno del rapporto amoroso tra l'uomo e Dio comporta anche lo stravolgimento del rapporto uomo-natura. L'uomo ribellandosi a Dio non diventa libero, ma finisce col sottomettersi inevitabilmente « alla infame servitù delle creature », cioè finisce col diventare schiavo di se stesso e del proprio egoismo. L'arbitrio prende il posto della norma, della legge. Questa intuizione di Andreä concernente il rapporto Dio-uomo-natura è assai stimolante; come pure questo richiamo ad una scienza che non violenti la natura, ma la rispetti, è un pensiero fecondo e di estrema attualità in un mondo come il nostro dove proprio il cattivo uso della scienza e della tecnologia rappresenta una delle concause fondamentali che ha generato la crisi ecologica, di cui tutti, in vario modo e misura, sentiamo e subiamo i malefici effetti. Un discorso, questo, che meriterebbe di essere sviluppato adeguatamente anche in rapporto alla concezione che della scienza e della natura aveva Bacone, il quale,

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>92</sup> Cfr. *Romani*, 8, 19-23; *Efesini*, 1, 10; *Colossei*, 1, 15-20.



proprio in quegli anni, in nome della nuova scienza, incitava gli uomini a « intraprendere la ' crociata contro la natura ' »<sup>93</sup>.

Pur non potendo, per ovvie ragioni, affrontare in questa sede un sì impegnativo argomento, un punto tuttavia mi preme rilevare e sottolineare. De Mas ha osservato che « al contrario di quanto accade nella *Nuova Atlantide* di Bacone, dove sono celebrati i benefici pratici delle scoperte scientifiche, nella *Cristianopoli* di Andreä i benefici del sapere sono esclusivamente di ordine morale e religioso secondo le regole dettate alla vita del cristiano dalla medievale *Imitazione di Cristo* »<sup>94</sup>. Ora, se, da un lato, è vero che la considerazione delle scienze da parte di Andreä è permeata da un forte afflato religioso, dall'altro, è pur vero, come si evince dai passi citati in precedenza, che la scienza è apprezzata ed esaltata anche per i « benefici pratici » che procura agli uomini. Riconosco, certo, con De Mas, che lo spirito con cui Andreä tratta le scienze è alquanto diverso da quello con cui l'affronta Bacone. Tuttavia, nonostante tale diversità, a me sembra innegabile che la *Cristianopoli*, con la sua critica severa delle credenze magico-alchimistiche allora piuttosto diffuse, col suo disprezzo per la cultura intesa come sterile e vuota erudizione, con la sua accorata esortazione a guardare la natura e l'universo con mente libera da ogni forma di pregiudizio, abbia in qualche modo contribuito alla formazione e all'affermazione di quella mentalità scientifica e razionale che caratterizza il mondo moderno<sup>95</sup>. Andreä affermava a chiare lettere che « se non discuti mediante argomenti sperimentali e non correggi i difetti delle arti mediante migliori strumenti, non vali nulla »<sup>96</sup>. Un anno prima della pubblicazione del *Novum organum* baconiano, Andreä invitava a ragionare con « argomenti sperimentali » e a utilizzare nella ricerca « strumenti piú adatti » (*aptioribus organis*). Come si vede, i principi (e persino i termini cui si richiama Andreä quando parla di scienza), non sono diversi da quelli enunciati e sostenuti da Bacone e Galilei.

<sup>93</sup> E. De Mas, *Introduzione*, cit., p. 39.

<sup>94</sup> E. De Mas, *L'attesa ecc.*, cit., p. 248.

<sup>95</sup> Ciò che del resto, lo stesso De Mas riconosce in altro luogo quando afferma che « entro i limiti assegnati o presunti e fors'anche in virtù delle cautele introdotte, il concetto della scienza in *Christianopolis* non è meno proficuo ai fini dell'uomo e del progresso di quanto lo sia nei grandi maestri della scienza dell'epoca » (*Introduzione*, cit., p. 41).

<sup>96</sup> *Cristianopoli*, cit., p. 104.