

Considerazioni etico-sociali sul messaggio biblico circa il denaro

About Money: Social-Ethical Considerations on the Biblical Message

Markus Krienke*

Una riflessione sulle considerazioni del magistero sociale attuale circa il denaro in riferimento alla fede e quindi in una prospettiva etico-religiosa porta alla questione, poco considerata attraverso studi specifici, che cosa affermi la Bibbia e specialmente il Gesù dei Vangeli in merito. Sarebbe riduttivo identificare il messaggio biblico con il *Caesaris Caesari, Dei Deo* secondo cui non viene condannata la ricchezza bensì il suo cattivo uso quando l'uomo nel suo cuore non sceglie Dio bensì Mammona: in questo modo si perderebbero riflessioni importanti su proprietà e concorrenza, giusto profitto e solidarietà, etica della ricchezza e della povertà. Non solo l'*economia civile*, ma anche l'*economia sociale di mercato* possono trovare in quest'analisi importanti punti di riferimento, e specialmente quest'ultima ne può trarre la conclusione di non essere affatto "smentita" dal magistero di Papa Francesco.

A reflection on the considerations of the current social teaching of the Church on money in relation to faith and thus from an ethical-religious perspective leads to the question, little considered in specific studies, of what the Bible and especially the Jesus of the Gospels affirms on this subject. It would be reductive to identify the biblical message simply with Caesaris Caesari, Dei Deo, according to which wealth is not condemned, but rather its misuse when man does not choose God in his heart but Mammon. In this way we would miss important reflections on property and competition, fair profit and solidarity, ethics of wealth and poverty. Not only the civil economy but also the social market economy can find important points of reference in this analysis, and the latter in particular can draw the conclusion that it is in no way "contradicted" by the magisterium of Pope Francis.

Keywords: Proprietà, Concorrenza, Giusto profitto, Solidarietà.

* Markus Krienke, professore di Filosofia moderna ed Etica sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano. Direttore della Cattedra Rosmini.

1. La considerazione del denaro nell'attuale magistero sociale della Chiesa

Nell'enciclica *Evangelii gaudium* Papa Francesco afferma in modo provocatorio che le dinamiche del *denaro*, intorno al quale ruota l'economia capitalista, "uccidono" (n. 53), perché alimentano la «brama del potere e dell'avere [che] non conosce limiti» (n. 56). Le «ideologie che difendono l'autonomia assoluta dei mercati», e quindi un determinato "senso" ed "utilizzo" del denaro, si basano sul «rifiuto dell'etica e il rifiuto di Dio» (nn. 56-57). Al contrario, il «denaro deve servire e non governare» (n. 58). Come suona nel contesto di queste puntualizzazioni di Papa Francesco l'affermazione di Lloyd Blankfein, che nell'ormai lontano 2009 come presidente e direttore generale della Goldman Sachs affermò di fare semplicemente «il lavoro di Dio»? Naturalmente si è dovuto scusare per quest'affermazione – bisognerebbe però capire esattamente per quale motivo. E ciò ci porta direttamente al centro della questione aperta da Papa Francesco.

Innanzitutto, con le sue affermazioni, egli certamente non ha cambiato l'impostazione teoretica con cui il messaggio biblico è stato riproposto dalla lunga tradizione della Dottrina sociale della Chiesa. Riguardo all'economia di libero mercato – o «capitalismo» – Giovanni Paolo II aveva formulato nella *Centesimus annus* (1991) che il «capitalismo» quale «sistema sociale vincente» contro il socialismo può senz'altro essere ritenuto il modello verso cui indirizzare gli sforzi di (ri)costruire economicamente la società qualora si indica con questo termine (senz'altro ritenuto non particolarmente "felice") «un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia» (n. 42). Infatti, già nella *Quadragesimo anno* del 1931 si leggeva che l'«ordinamento capitalistico [...] non è in se stesso da condannarsi. Infatti non è di sua natura vizioso» (n. 101). Laddove però questi presupposti mancano e quindi l'economia incentrata sulla massimizzazione del profitto lede la «libertà umana integrale [...] il cui centro è etico e religioso», la risposta della *Centesimus annus* alla domanda se un tale capitalismo possa essere approvato dalla Dottrina sociale, è «decisamente negativa» (n. 42). Come si vede, il giudizio positivo della Chiesa sull'economia e sul denaro si giustifica eticamente e religiosamente in riferimento al criterio se in pari tempo sono espressione di una visione positiva dell'uomo nella sua integrità e se sono costruttivi per l'edificazione di una società *umana*.

La dipendenza del significato dell'economia dall'etica è stata espressa già da Max Weber nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, dove

egli individua nel calvinismo un atteggiamento spirituale idoneo come presupposto culturale per la realizzazione del capitalismo: l'organizzazione razionale della vita per ottenere quel successo che sarebbe segno inconfondibile dell'elezione dalla predestinazione divina. A ben vedere, infatti, il capitalismo è visto da Weber non tanto come risultato del calvinismo bensì dell'acquisizione di un determinato stile di vita che risultò dalla paura religiosa di fronte alla predestinazione divina. Nell'etica del lavoro, il credente acquisisce quella sicurezza esistenziale di cui ha bisogno per sconfiggere la paura, perché «Dio aiuta colui che si aiuta»¹. Per questo, «il capitalismo si identifica con la ricerca del *guadagno*»², ma non con il suo uso smoderato o una vita in ricchezza. Abbiamo quindi anche in questo caso a che fare con un'etica religiosa per la quale il denaro, e di conseguenza la ricchezza, sono soltanto mezzo subordinato al fine ultimo della vita umana.

In questo senso, è da sempre che la Dottrina sociale della Chiesa ha considerato il principio di libera concorrenza, basata sull'individualismo metodologico del libero mercato (*homo oeconomicus*), non solo nella sua forza propulsiva per l'affermazione della libertà e lo sviluppo di ricchezza e prosperità, ma anche nei suoi esiti negativi per le relazioni sociali e ultimamente per l'ambiente. Pertanto, la Dottrina sociale cerca di integrare la *giustizia commutativa* del mercato con quella di un necessario ordinamento istituzionale responsabile di una giustizia sociale che si arricchisce con la dimensione del *dono* (carità sociale) e del rispetto dell'ambiente³.

La Dottrina sociale della Chiesa però è consapevole che la solidarietà non può essere concretamente definita «senza il diretto riferimento all'efficienza, essendo la produzione quantitativa dei beni una condizione essenziale (anche se non evidentemente unica) per rispondere ai bisogni umani, e dunque per raggiungere gli obiettivi di crescita relazionale e sociale»⁴. Proprio in questo senso, l'*ordoliberalismo* riconducibile a Walter Eucken (1891-1950) intende

creare [...] un ordine economico e sociale che garantisca al medesimo tempo il buon funzionamento dell'attività economica e condizioni di vita decenti e umane. Noi siamo a favore dell'economia di concorrenza poiché è essa che permette il conseguimento di questi scopi. E si può anche dire che tale scopo non può essere ottenuto che con questo mezzo. La concorrenza è un mezzo, e non un fine in sé⁵.

A partire da questo pensiero si formò nel secondo dopoguerra l'*economia sociale di mercato* nella quale, secondo uno dei suoi esponenti più importanti Wilhelm Röpke, si tratta di superare il *capitalismo*, senza per

questo creare una «caduta mortale»⁶, salvando i meccanismi di libero mercato indispensabili per garantire a ogni persona la possibilità di realizzarsi ed esercitare, tramite la sua proprietà privata e il mezzo del denaro, la propria responsabilità sociale.

L'*economia civile*, da parte sua, tende a correggere le conseguenze distruttive, a livello personale, della libera concorrenza sostituendo il principio individualistico di concorrenza con un approccio relazionale. Avendo le sue radici nell'illuminismo italiano di Antonio Genovesi (1712-1769) e di Gaetano Filangieri (1752-1788), esso cerca di evitare le conseguenze distruttive dell'economia individualista pensandola non tramite il principio di concorrenza, considerata un'espressione hobbesiana dell'inimicizia tra gli uomini, ma con quello della reciprocità e comunionalità in cui ogni agire economico si troverebbe sempre collocato⁷. Considerando le stesse intenzioni di questo modello di economica – senza condannare la ricchezza, si cerca di evitarne le conseguenze sociali distruttive considerando l'economia come espressione della società civile – e che inoltre la dimensione relazionale non risulta affatto esclusa dall'*economia sociale di mercato*, Felice interpreta quest'ultima come realizzazione dell'*idea di economia civile* attraverso concrete istituzioni economico-giuridiche, finalizzate ai valori umanistici di condivisione e bene comune. In questa prospettiva, nell'economia sociale di mercato l'idea antica dell'economia civile assume realtà concreta che si esprime sia contro forme di economia di Stato, sia contro un mercato privato non regolamentato del tutto⁸.

In questo modo si valorizza anche in chiave di attualizzazione l'eredità dell'umanesimo italiano del '700 e dell'800 caratterizzato dallo sforzo di “tradurre” il messaggio biblico in una riflessione economico-culturale critica. Così leggiamo in Filangieri che

[I]e ricchezze esorbitanti di alcuni cittadini, e l'ozio di alcuni altri suppongono l'infelicità e la miseria della maggior parte. Questa parzialità civile è contraria al bene pubblico. Uno Stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorché ogni cittadino con un lavoro discreto di alcune ore può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia⁹.

Antonio Rosmini (1797-1855), invece, indaga sui problemi morali alla base degli squilibri della ricchezza, e distanziandosi da un egualitarismo materialistico e una comprensione ugualmente materialistica dei problemi sociali, pone la domanda a che cosa deve in fin dei conti servire il denaro. Solo se esso serve all'*appagamento* del cuore umano, così la sua conclusione, esso è moralmente giustificato, ma ciò esclude, appunto, di cercare tale

appagamento nella soddisfazione di desideri artificialmente creati dall'economia moderna: «i piaceri e l'appagamento sono cose diverse, come sono pure cose diverse i dolori e l'infelicità»¹⁰. Traducendo il messaggio biblico per la società moderna, egli afferma che «il regno della corruzione non ha sede altrove che nel cuore umano» per cui «la corruzione si misur[a] non da quanto spende l'uomo, ma da quanto vorrebbe spendere e comprare»¹¹. In questo contesto l'economia acquisisce per lui un'importanza imprescindibile per la politica in quanto essa

c'insegnerà ad accrescere le ricchezze private e pubbliche; ma le ricchezze non sono che un elemento della vera prosperità sociale. E gli uomini possono essere viziosi e infelici anche nell'abbondanza delle ricchezze: le ricchezze stesse possono distruggere se medesime¹².

Nell'economia sociale di mercato si eredita quindi una tradizione di pensiero che in riferimento al messaggio biblico e tramite l'idea di *economia civile di mercato* considera il denaro, e quindi il profitto, non come unico fine della realtà economica. In questo modo, il tema del denaro si apre a una considerazione della società e delle sue istituzioni in prospettiva morale e culturale. Infatti,

[l']economia moderna, politica (anglosassone) [“riformata” dall'economia sociale di mercato] o civile (italiana) nacque quindi inserita all'interno di ricche e complesse antropologie, che espressero la ricerca dell'interesse personale come una passione compatibile con l'interesse degli altri, quindi in forte continuità con la tradizione che vedeva nella reciprocità la fondazione del civile. Non opposero all'interesse la benevolenza o l'altruismo, ma dissero che *l'interesse personale (o felicità privata) è solo una faccia di una medaglia*, di cui l'altra è occupata dagli interessi degli altri¹³.

Infatti, il messaggio biblico a cui la *Dottrina sociale della Chiesa* dà una veste riflessiva e in dialogo con la società moderna, puntualizza quei principi e atteggiamenti di base che in queste tradizioni variegata di pensiero economico si traducono in istituzioni e regole dell'economia. Ciò che avviene è precisamente il fatto che la *carità* quale messaggio centrale e più denso della Bibbia, anche in materia di denaro e di economia, diventa forza sociale e “rivoluziona” i rapporti umani¹⁴. Essa cambia i rapporti umani che l'etica e l'economia riflettono poi sotto il criterio della *giustizia*. La carità biblica, infatti, che vede nell'altro incondizionatamente la persona, il volto di Dio, a cui dà precedenza rispetto al proprio “ego” arriva a cogliere ciò che in ogni essere umano è sottratto all'altro e cioè la sua unicità e creaturalità¹⁵.

In fondo, è proprio questo rapporto tra *carità* e *giustizia* che sta all'orizzonte di ogni ragionamento economico della *Dottrina sociale della Chiesa* e trova espressione non solo nella *Quadragesimo anno* (n. 89), ma anche nell'interpretazione etico-sociale della parabola del buon samaritano nella *Fratelli tutti* (n. 69). Già Rosmini delineò questa dinamica della carità che spinge verso l'istituzionalizzazione e resta proprio per questo ispirazione indispensabile per l'ordinamento economico:

Ora chi mai può disconoscere il fatto, che il Cristianesimo, introducendo la carità nel mondo, vi pose un *principio d'incessante azione*, e ch'egli ha così immensamente aumentata e perpetuata l'attività negli uomini? [...] Un *principio di libertà* sì manifesto, che mentre all'umanità gentile pareva non potersi muovere oppressa sotto il peso d'inesorabile fato, l'uomo cristiano all'opposto sente la propria individualità, e svolge in sè stesso una sempre nuova libera sua potenza?¹⁶

Per lo stesso motivo, infatti, gli ordoliberali hanno sempre sottolineato l'importanza della base etica e umanistica del liberalismo:

Il liberalismo non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni di pensiero occidentale, l'idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell'universalità¹⁷.

È questo il modo specificamente moderno in cui si legge la Bibbia alla luce delle sfide del tempo; tuttavia, questo interesse non è specificamente moderno, anzi, in tutte le epoche sin dall'antichità il denaro e le istituzioni economiche sono stati oggetto di interesse ermeneutico.

2. Il messaggio biblico

Reagendo alla sfida del socialismo, e preparato dalla riflessione e dall'azione soprattutto di Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) che nel 1864 pubblicò *La questione degli operai e il cristianesimo*, la *Rerum novarum* tradusse in un messaggio attuale il nucleo "sociale" della Bibbia che è tutt'altro che "rivoluzionario" (nel senso marxista del termine) e anzi prevede che i poveri e gli schiavi rimangono nella loro condizione sociale (*1 Cor* 7,20-24) «sapendo di possedere beni migliori e più duraturi» (*Eb* 10,34).

Solo l'utilizzo buono e non «disonesto» del denaro da parte del possidente potevano, tramite la misericordia, lenire questa situazione (Lc 16,9). Così Gesù, «[a]ccettando la società quale è, chiede ai suoi discepoli di servirvi Dio e di staccarsi dal mondo»¹⁸. Questo messaggio fu presentato – osservazione di interessante curiosità: non servendosi della Bibbia (che fu citata solo “occasionalmente” ma non influì sull'argomentazione) ma del pensiero, appunto, di Tommaso d'Aquino letto tramite gli occhiali dei neoscolastici – per la società moderna, legittimando in questo modo l'impegno dei laici cristiani (sebbene ancora con certe restrizioni) nel mondo economico, politico e sociale e l'utilizzo dei rispettivi mezzi come innanzitutto del denaro.

Ora, che cosa dice però la Bibbia, in questa prospettiva *sistematica* di tipo social-etico? Come l'ordinamento sociale in generale, anche il denaro, e le relative istituzioni e transazioni economiche in particolare, non furono sottoposte da Gesù a una critica radicale, anzi – come emerge chiaramente dal Nuovo Testamento – facevano parte della normalità quotidiana. Le parabole dei lavoratori (Mt 20,1-16) e dei talenti (Mt 25,14-30), al di là del loro significato specifico, attestano che questioni di salario minimo e di aumento di denaro non sono per niente scandalose per Gesù. Anzi, nella seconda parabola vengono menzionati senz'alcun commento gli stessi cambiavalute che Gesù aveva cacciato dal tempio (Mt 21,12). Gesù stesso frequentò ugualmente sia i ricchi che i poveri; tra i ricchi si pensi solo a Zaccheo, Giuseppe d'Arimatea e probabilmente Lazzaro.

Inoltre, *Mammona* deve essere usato per quello che è ossia mero mezzo, da impiegare per la realizzazione di valori umani e religiosi. La parabola dell'amministratore disonesto presenta addirittura come esemplare chi al livello del mero denaro appare disonesto, qualora lo impiega per realizzare i «tesori del cielo» (Lc 16,1-9). Proprio nella pericope che riunisce tutti i concetti greci “oikonomici”¹⁹, l'apprezzamento del padrone non si rivolge affatto alla persona del fattore, bensì soltanto alla sua «avvedutezza», cioè alla sua furbizia e scaltrezza, si potrebbe dire, insieme alla sua padronanza del mestiere. Qui risuona un po' infatti il versetto di Matteo «siate prudenti come i serpenti» (Mt 10,16). Chi investe bene i beni materiali (*Mammona*), che rispetto a quelli spirituali restano sempre relativi, sarà premiato da Dio. Il ricco, invece, ha accumulato egoisticamente per sé «un bene che, secondo il pensiero biblico, appartiene a Dio solo ed è destinato a tutti»²⁰. Nella prospettiva del regno di Dio le misure si modificano, e chi aiuta i poveri (secondo una vecchia tradizione interpretativa, gli «amici» sono un sinonimo per i «poveri») guadagnerà l'assicurazione per il futuro. Tuttavia dal testo non emerge «che il denaro è male per natura sua, anche se dal punto di vista del regno di Dio (non dalla prospettiva della giustizia terrena) non esiste

denaro pulito. Il dono è l'unica possibilità di lavare e pulire il denaro sporco: ecco il culmine del testo»²¹. Proprio con l'esempio di una persona disonesta, Gesù – spaventando evidentemente i suoi ascoltatori – fa comprendere che nell'utilizzo del denaro l'uomo può scoprire in sé possibilità ed energie per migliorare la propria posizione. Nella conseguenza di quest'annuncio di Gesù, il denaro non deve determinare quella che è la “casa di Dio”, ossia il tempio: l'intreccio tra denaro e culto religioso va definitivamente tagliato (*Mt 21,12-17*).

La stretta relazione che il Nuovo Testamento pone tra il denaro e la bramosia nonché l'avarizia, e quindi il rischio che l'uomo dimentichi Dio e il prossimo quando si fa determinare da Mammona (*Mt 6,24; Lc 16,13*), indica il vero avversario dell'annuncio di Gesù: non l'imperatore – egli può coesistere con Dio come dice la sua famosa affermazione «[r]endete dunque quello che è di Cesare a Cesare e quello che è di Dio a Dio» (*Lc 20,25; Mt 22,21; Mc 12,17*) – ma il denaro che acquista tutto il potere sull'uomo. Con questa che forse rimane l'affermazione più nota su Mammona, Gesù indica che il nemico principale non sta in una figura concreta della storia, ma si trova nell'intimo di ogni uomo stesso; e che egli non può facilmente sottrarsi a questa sfida definendo i due ambiti – fede e denaro – scissi e separati l'uno dall'altro: «la questione teologica di Dio e di come servirlo con tutto il nostro cuore e le questioni individuali-etiche, sociali e politiche di come gestire il denaro e i beni», nella prospettiva del Vangelo sono intimamente correlate²². Non Dio ha bisogno di lottare contro Mammona, che appunto non è una sorta di “contro-divinità”, ma l'uomo dentro il suo cuore. Infatti, l'equivalente della moneta che porta il volto dell'imperatore e deve essere resa a Cesare, è l'essere umano proprio, immagine di Dio, che con tutto se stesso deve essere reso a Dio. Per questo, il *logion* su Mammona va letto anche in diretto riferimento alla povera vedova che dona due spiccioli e viene lodata da Gesù perché sebbene avrebbe donato oggettivamente poco, relativamente al suo avere «ha messo più di tutti» (*Lc 21,1-4*).

Tornando ancora sulla frase di Gesù *Caesaris Caesari, Dei Deo*, va rilevato non soltanto che certamente essa è costruita in modo tale da finalizzare l'ubbidienza al Cesare tramite le tasse a quella di Dio, ma soprattutto il fatto che il sorprendente utilizzo del verbo “rendere” ha portato molti interpreti all'idea che si tratta dell'accettazione, da parte del cristiano che paga le tasse, della stabilità economica e pace politica dell'impero romano²³. Il fatto che quindi la *giustizia* economica e sociale “del mondo” non viene tolta e cancellata dalla grazia divina, ma al contrario confermata, si esprime poi anche nella parabola dei lavoratori nella vigna (*Mt 20,1-16*). Il salario che riceve l'ultimo semplicemente *corregge* la giustizia terrena, che si esprime

tramite il denaro, laddove essa produrrebbe povertà ed esclusione. Anche all'ultimo, infatti, deve essere garantito il minimo per vivere. Tale grazia, però, non gli si "comunica" oltrepassando i meccanismi economici umani: anch'essa lo raggiunge tramite il salario, cioè il denaro. In altre parole, il sistema economico e la "sua" giustizia può e deve senz'altro diventare *luogo* della grazia. Per questo motivo, la stessa economia deve sempre tenere conto nei suoi meccanismi del principio di *solidarietà*.

Ora, precisamente in questa prospettiva si chiarisce anche la radicalità dell'episodio del ricco giovane (*Mc* 10,17-31; *Mt* 19,16-30) al quale Gesù impone come ultimo passo alla perfezione quello di «vendere tutto e dare i soldi ai poveri». Di seguito si legge una delle frasi più discusse nella storia ermeneutica ossia che è «più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio». Occupiamoci innanzitutto della prima affermazione che, di nuovo, critica non l'aver in sé ma l'attaccamento ad esso, altrimenti nell'episodio di Zaccheo (*Lc* 19,1-10) Gesù non premierebbe con la salvezza il fatto che il capo dei pubblicani si converte promettendo di dare «la metà dei miei beni ai poveri». La radicale critica del denaro che nell'episodio del ricco giovane si conferma poi nella seconda affermazione, si comprende, quindi, non come un ideale di povertà materiale ma come radicale battaglia al rischio che esso si mette al posto di Dio (Mammona). Anche se fa parte del nostro mondo quotidiano, e Gesù l'ha riconosciuto in quanto tale – del resto le nostre società crollerebbero se da un giorno all'altro non ci fosse più la funzione sociale del denaro –, esso ha in sé la dinamica di pervadere tutto, rendere tutto paragonabile a tutto, e perciò si rischia di trasformarlo da "mezzo" a "fine". A ben vedere è proprio questa dinamica che viene denunciata da *Fratelli tutti*, citando nel n. 273 l'enciclica *Centesimus annus*: «[s]e non si riconosce la verità trascendente, allora trionfa la forza del potere, e ciascuno tende a utilizzare fino in fondo i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione, senza riguardo ai diritti dell'altro» (n. 44). Come diceva Georg Simmel, il denaro è *incolore* nel senso che può abbinarsi a tutto e qualsiasi cosa, facendo non solo perdere in questo modo all'uomo la vista per i veri fini della sua vita, ma anche erigendosi esso stesso all'assoluto perché "riceve" dagli uomini i predicati di Dio.

Il pensiero di Dio trova la sua essenza più profonda nel fatto che tutte le varietà e tutti i contrasti del mondo raggiungono in esso l'unità: [...] è la *coincidentia oppositorum*. [...] Indubbiamente, le sensazioni che il denaro suscita hanno, nel loro campo, un'affinità psicologica con quello²⁴.

In altre parole, il compito della *Dottrina sociale della Chiesa* è di prendere sul serio queste affermazioni neotestamentarie di Gesù senza cadere in «una specie di *pio dilettantismo* di gente che si compiace in un moralismo da quattro soldi, invece di ritenere suo preciso dovere morale procurarsi prima di tutto le necessarie cognizioni», perché «*un economicismo sordo alle esigenze morali è nefasto, ma non è meno nefasto un moralismo ignorante in fatto di economia*»²⁵. In questo senso, per Röpke proprio la riflessione liberale sul denaro appoggia e garantisce la realizzazione sociale dei valori cristiani: evitare l'inflazione crea stabilità sociale e non scarica i debiti sulle generazioni future, mentre inseguire il profitto ha la funzione non affatto anti-evangelica di essere provvidenza prima per se stessi e la famiglia, e poi agli altri. Nel caso contrario, come egli sottolinea, si creano quel collettivismo e socialismo che politicizza la carità e quindi la “snatura” dal suo essere virtù ossia espressione della conversione del cuore a Dio. Il denaro non ha la funzione di trasformarci in santi ed eroi, ma di assicurare quella libertà di fondo che ci consente di realizzare pienamente la scelta tra Dio e Mammona. Certamente, per diventare “santi” l’attaccamento al denaro è la strada sbagliata, ma questa decisione si situa appunto al livello della virtù individuale (e fede, speranza e carità, come si sa, sono come *virtù teologali*, la più egregia espressione di esse, e segni di grazia divina).

Proprio a tale punto, però, all’improvviso la parabola dei talenti sembra di stonare con questo risultato (*Mt* 25,14-18): Dio giustifica qualsiasi agire per profitto? Nel *Romanzo da tre soldi*, Bertolt Brecht chiede infatti se ogni forma (“capitalistica”) di fare profitto e di mettere a rischio persino le vite di altre persone, può ritenersi “coperta” da questa parabola?²⁶ Al limite, i talenti che vengono sfruttati per il guadagno, possono essere anche delle vite umane? Infatti, dato il tasso altissimo del guadagno dei primi due servi, certamente si pone la domanda in che modo essi l’hanno ottenuto: si può quindi pensare alla “santificazione di qualsiasi mezzo” per ottenere il profitto? Anche la dichiarazione del padrone («io mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso») non fa pensare a metodi “moralisti”²⁷.

Specificando che certamente una tale interpretazione sarebbe in totale disaccordo con quanto rilevato dalla lettura di tutti gli altri testi del Vangelo, bisogna innanzitutto distinguere tra i primi due e il terzo servo. Per quanto riguarda i primi due, dalla parabola deriva il messaggio che siccome i talenti riportano alle *capacità* dei singoli, allora la parabola non presenta un Dio cinico ma comprensivo con l’uomo: un signore buono che non soltanto non sovraccarica l’uomo con le sue aspettative, ma che assegna i compiti ai singoli a seconda delle loro possibilità. Inoltre, i talenti non sono capacità che si realizzano automaticamente, ma caratteristiche del soggetto a cui non

viene tolto l'obbligo di impegnarsi. Il terzo servo, infatti, nella sua risposta che dà al padrone appare come dissimulatore e quindi la sua paura come atteggiamento che non porta a nessun risultato. Ma soprattutto, il discorso del signore rivela che anche con un minimo di talenti, si può fare del bene: Dio non premia la quantità del risultato, ma la volontà buona. Proprio per questo significato etico-teologico del successo economico, Calvino poteva identificare questa parabola in modo particolare con la sua teologia interpretando i talenti come l'utilità che ciascuno porta alla società, e che in questo modo viene realizzata la volontà di Dio²⁸.

Prendendo sul serio il dato biblico, ne emerge una radicale critica sociale che qualifica in modo particolare il pontificato di Francesco. Le affermazioni di quest'ultimo devono quindi essere lette nella prospettiva più ampia della santificazione che Gesù chiede al cristiano, all'interno della quale l'uso del denaro trova la sua giusta collocazione: «Gesù sintetizza tutta la Rivelazione chiedendo al credente di *arricchire davanti a Dio*»²⁹.

Sta in questo aspetto il momento decisivo della parabola del debitore spietato (*Mt 18,23-35*): se la si legge non dall'inizio, cioè dalla remissione dell'immenso debito al primo servo, ma direttamente a partire dall'atteggiamento di questo contro il secondo servo che gli doveva la 600.000ma parte del suo debito, esso appare del tutto usuale rispetto alle leggi ed istituzioni di allora³⁰. Solo l'immensa remissione del re cambia lo sguardo su ciò che accade tra i due servi. Il *dono*, come sottolinea l'enciclica *Caritas in veritate*, è un elemento che nell'ordinamento economico non può mancare, esattamente come il denaro, i contratti, le istituzioni e gli ordinamenti, affinché si può parlare di un'economia *umana*. Certamente questa umanità appare qualora si considera la dinamica economica e la funzione del denaro nella luce della grazia divina. Contemporaneamente, la parabola insegna che questo atteggiamento di magnanimità non si può richiedere o assicurare tramite i mezzi della politica, ma solo tramite l'*imitatio*. Il primo servo appare in una cattiva luce proprio in quanto non è riuscito ad imitare ciò che il re ha fatto nei suoi confronti.

Dalla prospettiva esattamente contraria viene raccontato l'episodio del denaro sporco (*Mt 27,3-10*): il fatto che i sommi sacerdoti si rifiutano di aggiungere le monete d'argento al tesoro del Tempio, li rende ipocriti, dato che nel giustificare la crocifissione di Gesù non si sono posti nemmeno un minimo di tali pensieri. Il denaro, di per sé "mezzo" e quindi "neutro", in questo contesto diventa un simbolo che tradisce la loro falsità. Nello stesso tempo, l'investimento di tale somma nell'acquisto del Campo del vasaio realizza l'ultimo compimento del Vangelo di Matteo (è speculare a *Mt 2,17*): come nelle mani degli uomini il denaro può diventare tradimento della

loro falsità, per Dio diventa mezzo per compiere la storia della salvezza. In questo senso, proprio Lutero ha sottolineato come le trenta monete divennero quel peso per l'esistenza stessa di Giuda che nonostante il suicidio non lo lascia: il peccato si rivela qui, in lui come in ogni uomo, come l'*homo incurvatus*, in sé chiuso³¹, e non a caso in questo momento simbolo esteriore ne è il denaro.

3. La povertà spirituale e la legittimità della ricchezza e del denaro: linee concrete di responsabilità

L'analisi biblica nella luce di una riflessione etico-sociale dà espressione, in modo variegato, del versetto: «L'amore del denaro è la radice di ogni sorta di cose dannose, e correndo dietro a questo amore alcuni [...] si sono del tutto feriti con molte pene» (1 Tim 6,10). Il ricco, così sintetizza il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* con i Padri della Chiesa – Clemente Alessandrino, Giovanni Crisostomo, Basilio il Grande, Gregorio Magno – nella Bibbia non viene condannato ma la sua responsabilità sta nell'essere «amministratore di ciò che possiede» e quindi nella funzione sociale del suo possesso³². Con quest'analisi conviene anche la disanima dell'atteggiamento di Gesù stesso di fronte al denaro, in quanto egli secondo la sintesi di Bruno Maggioni «non usa denaro, ma non per una visione dualistica delle cose, né per una scelta ascetica»³³, così come non ha mai preteso una vita ascetica da parte dei suoi discepoli.

Come dimostra anche la parabola del ricco cattivo e l'episodio di Zaccheo (Lc 19,1-10), sono dunque gli atteggiamenti verso i poveri – sia a livello individuale in forma di aiuti concreti, sia a livello politico-economico tramite la realizzazione di inclusione e giustizia sociale – che qualificano la ricchezza. Essa in ultima analisi non si identifica quindi *tout court* con un valore o un disvalore, ma acquisisce questa qualificazione morale e religiosa tramite l'atteggiamento che il singolo, come singolo o nella sua funzione nel mondo politico ed economico, esprime attraverso il suo utilizzo e la sua destinazione. Per questo motivo, per la *Dottrina sociale della Chiesa* la dignità umana impedisce di degradare il povero a mero ricevente di denaro: l'aiuto deve mirare alla sua reintegrazione attiva nei processi sociali, a partire dal lavoro.

Se la ricchezza *in sé* non è un valore o disvalore, lo stesso vale anche per la povertà: il messaggio del Vangelo non è che solo il povero si salva (da cui deriverebbe come messaggio individuale e sociale un invito ad impoverirsi); anzi, nella parabola della donna che ritrova la moneta perduta (Lc 15,8), il versetto immediatamente seguente parla della gioia della donna che essa

condivide immediatamente con «le amiche e le vicine». Qui il denaro risulta esplicitamente connotato con un sentimento positivo.

Questo ragionamento della *Dottrina sociale della Chiesa*, rispetto al messaggio biblico che si basa non solo sulla predicazione di Gesù – che si potrebbe riassumere nel non essere legati a Mammona ma trovare il proprio tesoro in cielo – ma anche sull'esperienza delle prime comunità cristiane che vendevano tutto e vivevano spesso di elemosina, cerca uno sguardo che comprenda tutta la società. Grazie alle istituzioni politico-economiche moderne, si esprime in modo coerente quel messaggio che non solo nella Bibbia ma anche nella tradizione cristiana spesso è espresso in modo addirittura contraddittorio: così, molti Padri della Chiesa e teologi nell'antichità e medioevo accusavano i ricchi di essere colpevoli per la loro stessa ricchezza, mentre non si vedeva nessun problema di continuare a chiedere loro delle elemosine, e quindi di “vivere” della loro ricchezza. E per ottenere più elemosina, si disegnava la vita dei poveri come miseria disumana, ma ciò certamente non impediva di presentare il povero come «uomo felice e virtuoso». Queste contraddizioni nascevano, come analizza Leclercq, non solo dall'occasionalità del tema negli stessi scritti dei Padri, ma anche per il fatto che la «prima riflessione cristiana è puramente morale; non si occupa di organizzazione sociale»³⁴.

Nell'enciclica *Fratelli tutti* si legge a proposito:

è carità stare vicino a una persona che soffre, ed è pure carità tutto ciò che si fa, anche senza avere un contatto diretto con quella persona, per modificare le condizioni sociali che provocano la sua sofferenza. [...] Se qualcuno aiuta un altro dandogli da mangiare, il politico crea per lui un posto di lavoro, ed esercita una forma altissima di carità che nobilita la sua azione politica (n. 186).

Accanto al politico sta però, con la stessa argomentazione, anche l'imprenditore, il direttore di banca e chiunque si impegna, investendo il proprio denaro, a creare ricchezza per gli altri e soprattutto aiuto per i poveri. Condizione per vedere nell'agire *in oeconomicis* un atto di carità è, però, come nel caso del politico, che il fine dell'agire è il bene comune e dell'altro. In questo modo, usare il denaro può essere ugualmente caritatevole quanto donarlo, anzi si comprende come le due attività si richiedono e si completano a vicenda. Mentre la povertà deve innanzitutto esprimere un atteggiamento, quindi uno stile di umiltà e rinuncia individuale all'ego per fare spazio e includere l'altro, e smette di essere “virtù” quando è una situazione forzata e non dipendente dalle scelte del singolo, la ricchezza non de-

ve sostituirsi ai veri fini della vita, che oltre materiali devono sempre essere spirituali, ma è legittima e anzi eticamente positiva a livello sociale dove crea le libertà e possibilità affinché il singolo possa realizzare scelte morali e progetti di vita, contribuendo al miglioramento della situazione per tutti e *a fortiori* per i poveri. Wilhelm Röpke affermava giustamente:

[l]a *charitas* è senza dubbio sempre salutare e fa bene all'anima del donatore. Ma credo che sia una forma superiore del donare, se si considera prima se rappresenti sempre la cosa migliore per chi riceve il dono. Il maggiore beneficio per lui è senza dubbio quello di renderlo non bisognoso di beneficenza³⁵.

Con questa distinzione tra livello *individuale* e *sociale* di ragionare sul denaro nella dialettica tra povertà e ricchezza, si riesce ad individuare il *giusto rapporto* tra esse, che rispecchia la predicazione di Gesù e la fa comprendere al nostro mondo di oggi.

Nell'enciclica *Quadragesimo anno* troviamo esplicitato, infatti, il «principio direttivo dell'economia», nel senso che le dinamiche economiche, tra cui la distribuzione della ricchezza tramite la funzione sociale del denaro, devono essere governate da un *doppio principio*, «e tali sono la giustizia e la carità sociali»: mentre la giustizia sociale si riferisce alle *regole giuste* del mercato e gestisce quel corretto realizzarsi di essa che garantisce libertà e produce ricchezza nel modo giusto, la «carità sociale poi deve essere come l'anima di questo ordine» (n. 89). In altre parole, anche l'ordinamento più giusto e le istituzioni più eque non realizzano ancora un sistema adeguato alla dignità di ogni essere umano quale figlio e figlia di Dio. Senza un atteggiamento spirituale – che può essere inteso in senso religioso o laico – di prossimità, cioè di rendersi continuamente prossimo dell'altro, anche la migliore economia degenera in un sistema disumano. È precisamente questo il senso dell'affermazione provocatoria di Papa Francesco: «[q]uesta economia uccide» (*Evangelii gaudium*, n. 53). Non si tratta, in altre parole, della condanna dell'economia del libero mercato, ma della denuncia profetica delle gravi disuguaglianze e infine anche della distruzione di libertà che esso ormai crea. Tale denuncia, del resto, non è nuova, in quanto liberisti, keynesiani, ordoliberali e altri hanno cercato, con questa analisi, di “migliorare” il liberalismo economico sin dall'inizio del XX secolo. Nelle parole della *Dottrina sociale della Chiesa* si afferma che la sola ragione o logica economica certamente «è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità» (*Caritas in veritate*, n. 19). Questo rapporto emerge

con particolare chiarezza da quella parabola che Papa Francesco ha messo al centro della sua ultima enciclica: il buon samaritano (Lc 10,25-37) individua che cosa significa la carità cristiana nei confronti del *prossimo*. Come contro-narrazione dell'umanità rispetto al "paradigma" di Caino ed Abele, Gesù ci presenta l'immagine di un'umanità guidata dall'amore del prossimo. Ma anche questo amore, così spiegano Peter Turkson e Peter Schallenberg, ha dei presupposti impliciti di ordine economico, e quindi della funzione oggettiva e "buona" del denaro: da dove il samaritano ha preso l'asino, senza il quale non avrebbe mai potuto aiutare il povero? Nel caso probabile che l'abbia dovuto comprare, la stessa parabola ci riporterebbe alla necessità di poter guadagnare e risparmiare denaro. Lo stesso ragionamento vale per l'esistenza della locanda che senz'altro è un'impresa con cui l'oste deve inseguire un'attività lucrativa³⁶. E infine, per assicurare l'eventuale cura in futuro, cioè in assenza dello stesso samaritano, quest'ultimo lascia «due denari» e la promessa di pagare anche l'eventuale differenza di costi purché l'oste adoperi la necessaria cura. Infine, il ragionamento di non lasciare queste cure al "caso" di un buon samaritano che passa, ma che bisogna istituzionalizzare tale *amore sociale* o solidarietà, porta all'esigenza di regole e istituzioni politiche per l'organizzazione economica della carità. Dalla parabola emerge quindi, in modo indiretto ma tutt'altro che velato, che questioni di giustizia economica (denaro) e carità individuale devono, nella prospettiva sociale del Vangelo, sempre integrarsi a vicenda.

Il vero problema nella nostra società, secondo la *Fratelli tutti*, è che nonostante lo sviluppo e la ricchezza acquisita, «siamo cresciuti in tanti aspetti ma siamo analfabeti nell'accompagnare, curare e sostenere i più fragili e deboli» (n. 64). Ciò può essere certamente anche una conseguenza del fatto che abbiamo sostituito Dio con Mammona; ma senza denaro e ricchezza diventa ugualmente impossibile soccorrere le tante persone fragili e deboli: per comprenderlo basta guardare agli ospedali cattolici, alle scuole e alle tante istituzioni gestite dalla Chiesa, e che senza sostegno pubblico non potrebbero reggersi in piedi. Lo sguardo preferenziale ai poveri, che l'attuale magistero richiama per formulare un'autentica proposta di *umanesimo cristiano*³⁷, non esclude affatto di occuparsi di questioni relative a denaro, ricchezza ed economia in generale, ma al contrario può essere credibile solo a patto di includerle.

- ¹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di G. Galli, BUR, Milano 2014²¹, p. 176.
- ² *Ivi*, p. 37.
- ³ Cfr. *Caritas in veritate*, n. 37.
- ⁴ G. PIANA, *Regole di mercato e coscienza cristiana*, in AA.VV., *Denaro, ricchezza, uso dei beni (Parole spirito e vita. Quaderni di lettura biblica, 42)*, EDB, Bologna 2000, pp. 119-130 e 233-250, qui p. 241.
- ⁵ W. EUCKEN, F. BÖHM, *Vorwort. Die Aufgabe des Jahrbuchs*, in *Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft 1 (1948)*, pp. VII-XI, cit. in F. FELICE, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 26.
- ⁶ W. RÖPKE, *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, trad. it. di S. Cotellessa, il Mulino, Bologna 2004, p. 58.
- ⁷ Cfr. L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 160-161.
- ⁸ F. FELICE, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2021, p. 73.
- ⁹ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, Grimaldi, Napoli 1780, p. 12; cit. in BRUNI, ZAMAGNI, *Economia civile*, cit., p. 75.
- ¹⁰ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. d'Addio (*Ediz. crit.*, 33), Città Nuova, Roma-Stresa 1997, p. 495.
- ¹¹ A. ROSMINI, *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda*, in ID., *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi*, a cura di P. P. Ottonello (*Ediz. crit.*, 54), Città Nuova, Roma-Stresa 2011, pp. 123-174, qui p. 143.
- ¹² ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 44.
- ¹³ L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2009³, p. 84.
- ¹⁴ Cfr. FELICE, *Popolarismo liberale*, cit., pp. 26, 32 e 36.
- ¹⁵ Cfr. W. KORFF, *Der sozialethische Paradigmenwechsel: Voraussetzungen und Konsequenzen*, in AA.VV., *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, pp. 212-225.
- ¹⁶ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia (*Ediz. crit.*, 27-28A), Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2015, III, p. 136.
- ¹⁷ Cfr. W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a cura di M. Baldini (*I Grandi Liberali*, 5), Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 113.
- ¹⁸ J. LECLERCQ, *Il cristiano di fronte al denaro* (*Enciclopedia cattolica dell'uomo d'oggi*, V,59), trad. it. di O. Pittatore Cassinis, Paoline, Catania 1958, p. 31.
- ¹⁹ L'amministratore è l'*oikonomós* che realizza l'amministrazione, *oikonomía*, nella misura in cui amministra, *oikonomein*.
- ²⁰ G. ROSSÉ, *Il denaro e la ricchezza nell'evangelista Luca*, in AA.VV., *Denaro, ricchezza*, cit., p. 124.
- ²¹ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, vol. 3. Lk 15,1-19,27 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, III,3), Benzinger-Neukirchener, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn 2001, p. 80.
- ²² A. MERZ, *Mammon als schärfster Konkurrent Gottes: Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld*, in S.J. LEDERHILGER (a cura di), *Gott oder Mammon: Christliche Ethik und die Religion des Geldes*, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern 2001, pp. 34-90, qui p. 90; trad. nostra. La stessa interpretazione si trova in A. NAUD, *Il Vangelo e il denaro*, trad. it. di G. Romagnoli, Queriniana, Brescia 2017, pp. 27-32.
- ²³ Cfr. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lucas*, vol. 4. Lk 19-28-24-53 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, III,4), Neukirchener-Patmos, Neukirchen-Vluyn-Düsseldorf 2009, p. 96.
- ²⁴ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 2004, p. 345.
- ²⁵ W. RÖPKE, *La statizzazione dell'uomo*, in ID., *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, a cura di C. Lottieri, Rubbettino-Leonardo Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006, pp. 143-154, qui p. 148.
- ²⁶ Cfr. B. BRECHT, *Dreigroschenroman*, in ID., *Gesammelte Werke XIII*, Frankfurt a.M. 1967, pp. 1142-1143.
- ²⁷ Cfr. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, vol. 3, Mt 18-25 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, I,3), Benzinger-Neukirchener, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1997, p. 501.
- ²⁸ Cfr. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, cit., p. 513.
- ²⁹ *Compendio*, n. 326; con riferimento a Lc 12,21.
- ³⁰ Cfr. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, cit., p. 71.
- ³¹ Cfr. *ivi*, p. 244.
- ³² *Compendio*, n. 329.

³³ B. MAGGIONI, *Gesù e il denaro*, in AA.VV., *Denaro, ricchezza*, cit., pp. 111-118, qui p. 111.

³⁴ LECLERCQ, *Il cristiano*, cit., p. 39.

³⁵ W. RÖPKE, *Il Vangelo non è socialista*, in ID., *Il Vangelo non è socialista*, cit., pp. 65-76, qui p. 75.

³⁶ Per l'interpretazione, cfr. P. TURKSON, P. SCHALLENBERG, *Fratelli tutti. Eine theologische Sozialethik der politischen Liebe* (Kirche und Gesellschaft, 475), [https://www.gruene-reihe.](https://www.gruene-reihe.eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf)

[eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf](https://www.gruene-reihe.eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf) (consultato il 1° aprile 2021), p. 11.

³⁷ Cfr. M. SCHLAG, *The Historical Development of Christian-Catholic Humanism*, in: D. MELÉ, M. SCHLAG (a cura di), *Humanism in Economics and Business. Perspectives of the Catholic Social Tradition*, Springer, Dordrecht et al. 2015, pp. 13-32.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Coppia di puttini librati in volo*, Pardi Rinaldo (1898/1945) - 1920-ca. 1925 - maiolica dipinta a smalto, lucceggiata in oro sulla tesa, cm 3 x 16 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas