

In 110 numeri Prospettiva Persona
ha offerto opinioni critiche sui problemi
più dibattuti della cultura contemporanea.

Ha affrontato le sfide
della società complessa postmoderna
nell'ottica della persona.

Con Prospettiva Donna
ha messo a confronto voci
femminili e maschili nell'ottica della reciprocità.

Ha approfondito i principali argomenti
della cultura contemporanea,
grazie a una rete internazionale di studiosi.

ABBONATIO RINNOVA L'ABBONAMENTO PER IL 2020

PROSPETTIVA PERSONA

Abbonamento annuale € 35,00 - Estero \$ 60,00 - € 50,00

Per abbonarsi è sufficiente

effettuare un versamento su IBAN:

IT83C 07601 1530 000001075 9645

Poste impresa

intestato a Centro Ricerche Personaliste

Via Nicola Palma 37 - 64100 Teramo

Specificare la causale del versamento

ISBN 978-88-498-6086-3



9 788849 860863

€ 13,00

ISSN 1126-5191

PROSPETTIVA PERSONA

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.P.A. - Sped. A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in Legge 27/02/2004 n. 46) - Art. 1, § 1, CNS/CBPA-SUD /CZ/42/2007 - Valida dal 19/04/2007

RUBETTINO

ANNO XXVII

AGOSTO-DICEMBRE

2019/3

PROSPETTIVA

PERSONA

n. 109-110

- Fraternità francescana ed economia

SPECIALE IL TESORO FRANCESCANO

- Dinamiche socio-economiche
in Duns Scoto
- Il *lucrum* in
San Bernardino da Siena
- Per una nuova cultura d'impresa

PROSPETTIVA DONNA

- S. de Beauvoir
nel femminismo cristiano

PROSPETTIVA CIVITAS

- Ripensare
la rappresentanza politica

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

- L'arte educativa del Vangelo



RUBETTINO

Giulia Paola Di Nicola
Attilio Danese

Il buio sconfitto

Cinque relazioni speciali
tra eros e amicizia spirituale



EFFATA
EDITRICE

ATTILIO DANESE - GIULIA PAOLA DI NICOLA
Il buio sconfitto

pp. 335 - € 16,00

Alcune coppie hanno assecondato il fascino dell'attrazione reciproca e al contempo si sono impegnate in un cammino verso la perfezione dell'amore fedele e donativo. Hanno percepito la bellezza unica di quel "tu" incontrato sulla loro strada e aderito alla promessa di ulteriorità implicita in quel richiamo, accettando il travaglio dell'unità, oltre le differenze di temperamento, di cultura, di sensibilità spirituale e anche oltre i pregiudizi e i moralismi dell'ambiente. La vita non ha risparmiato loro conflitti e sofferenze, ma non hanno ceduto alla tentazione di mollare; hanno creduto nell'amore, custodendo il dono del misterioso legame.

Percorrendo itinerari diversi, hanno attraversato, singolarmente e insieme, la notte dei sensi, dell'anima, della disunità, fino a sconfiggere il buio e vivere quell'"estasi" che non è sinonimo di ebbrezza, ma di esodo dall'io per ritrovarsi uniti nella luce del Cristo.

Alcune coppie hanno assecondato il fascino dell'attrazione reciproca e al contempo si sono impegnate in un cammino verso la perfezione dell'amore fedele e donativo. Hanno percepito la bellezza unica di quel "tu" incontrato sulla loro strada e aderito alla promessa di ulteriorità implicita in quel richiamo, accettando il travaglio dell'unità, oltre le differenze di temperamento, di cultura, di sensibilità spirituale e anche oltre i pregiudizi e i moralismi dell'ambiente. La vita non ha risparmiato loro conflitti e sofferenze, ma non hanno ceduto alla tentazione di mollare; hanno creduto nell'amore, custodendo il dono del misterioso legame.

Le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. Già minacciate dal progressivo indebolimento della politica prodotto dalla spietata competizione globale, oggi si trovano a fare i conti con un nuovo spettro: la "democrazia del pubblico".

Assistiamo tutti i giorni a un confronto politico sempre meno concentrato sull'analisi della realtà e sulla progettazione del futuro e sempre più orientato alla ricerca del consenso immediato, attraverso sofisticate strategie comunicative.

DARIO ANTISERI - ENZO DI NUOSCIO
FLAVIO FELICE
Democrazia avvelenata

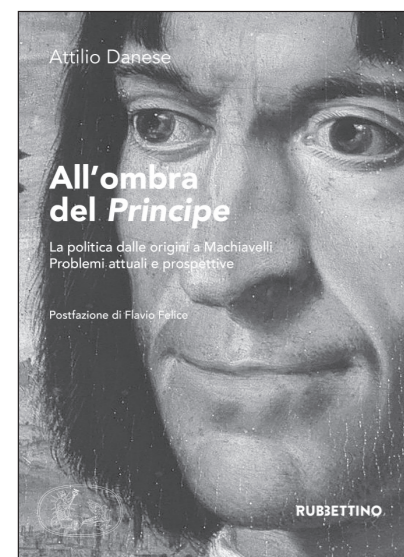
pp. 198 - € 13,00

Dario Antiseri
Enzo Di Nuoscio
Flavio Felice

DEMOCRAZIA AVVELENATA

Le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. Già minacciate dal progressivo indebolimento della politica prodotto dalla spietata competizione globale, oggi si trovano a fare i conti con un nuovo spettro: la "democrazia del pubblico". Assistiamo tutti i giorni a un confronto politico sempre meno concentrato sull'analisi della realtà e sulla progettazione del futuro e sempre più orientato alla ricerca del consenso immediato, attraverso sofisticate strategie comunicative.

RUBBETTINO



ATTILIO DANESE
All'ombra
del Principe

pp. 440 - € 25,00

Nel corso della storia, pur cambiando i sistemi, la vita politica è divenuta sempre più complessa. Con Machiavelli si è liberata dalla retorica e dal moralismo e ha rinunciato a darsi una direzione etica per divenire una scienza autonoma. La lettura gramsciana del Principe nelle fasi postbellica, post '89 e ancora oggi ha dato spessore culturale alla "conquista e al mantenimento del potere", ma in mancanza di una bussola di orientamento i diversi leader e i partiti nei sistemi democratici hanno finito con l'assecondare rivendicazioni e desideri dei cittadini.

Ha prevalso l'esaltazione del consenso ad ogni costo e di conseguenza il conflitto tra le parti e la decomposizione del tessuto solidale. L'opposizione del "popolo" alla "casta" ha favorito neopopulismo e sovranismo e sollecitato la trasformazione della democrazia rappresentativa nell'utopia della democrazia diretta, in cui il popolo detta le scelte attraverso i social in assenza di principi regolativi condivisi.

Nel corso della storia, pur cambiando i sistemi, la vita politica è divenuta sempre più complessa. Con Machiavelli si è liberata dalla retorica e dal moralismo e ha rinunciato a darsi una direzione etica per divenire una scienza autonoma. La lettura gramsciana del Principe nelle fasi postbellica, post '89 e ancora oggi ha dato spessore culturale alla "conquista e al mantenimento del potere", ma in mancanza di una bussola di orientamento i diversi leader e i partiti nei sistemi democratici hanno finito con l'assecondare rivendicazioni e desideri dei cittadini.



Letizia Evangelisti

Łódź

Lo sguardo tragico degli innocenti

LETIZIA EVANGELISTI
Łódź

Lo sguardo tragico degli innocenti

pp. 168 - € 14,00



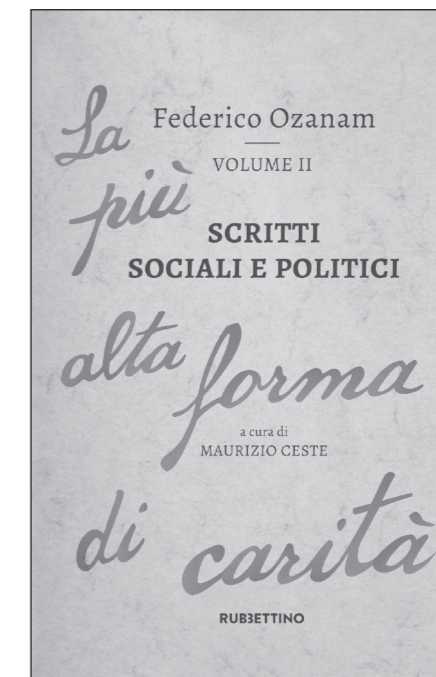
ROBERT AUDI

VALORE MORALE E MULTICULTURALITÀ

A CURA
DI PAOLA BERNARDINI

ROBERT AUDI
Valore morale e multiculturalità
a cura di Paola Bernardini

pp. 158 - € 16,00



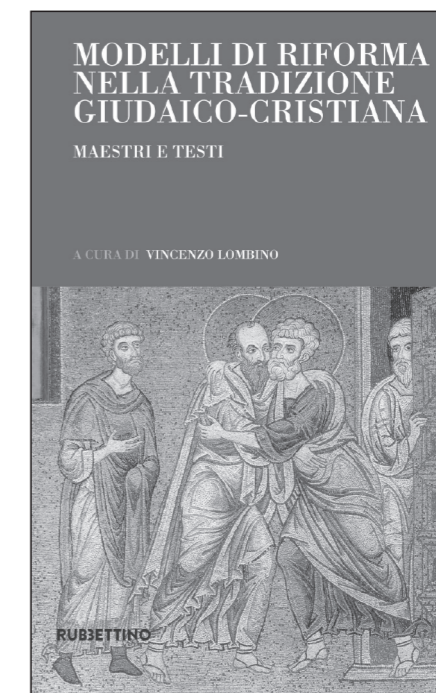
La più alta forma di carità
Federico Ozanam
VOLUME II

SCRITTI
SOCIALI E POLITICI

alta forma
di carità
a cura di
MAURIZIO CESTE

FEDERICO OZANAM
Scritti sociali e politici
La più alta forma di carità

pp. 392 - € 24,00



MODELLI DI RIFORMA
NELLA TRADIZIONE
GIUDAICO-CRISTIANA

MAESTRI E TESTI

A CURA DI VINCENZO LOMBINO

Modelli di riforma nella tradizione
giudaico-cristiana
Maestri e testi
a cura di Vincenzo Lombino

pp. 208 - € 16,00



RUBBETTINO

88049 Soveria Mannelli (Cz)
Viale Rosario Rubbettino, 8
Tel. 0968.6664201 - Fax 0968.662055
www.rubbettino.it
commerciale@rubbettino.it

Indice

Editoriale	Attilio Danese	Fraternità francescana e creatività economica <i>Franciscan Fraternity and Economic Creativity</i>	13
------------	----------------	---	----

Le modalità attraverso le quali i primi cristiani condividevano fra loro i beni non inducono a pensare alla rinuncia alla proprietà privata secondo le norme rigide in vigore a Qumran. Saranno i francescani nel Medioevo a riprendere gli stimoli che venivano dalla indicazione della povertà evangelica. Essi approfondivano le antinomie tra ricchezza e povertà col riconoscimento della proprietà privata, l'attenzione all'uso sociale dei beni. Di qui la motivazione (non solo contingente: Il tesoro dei francescani) che sostiene lo speciale di questo numero di «Prospettiva Persona» sulla Ricchezza francescana che offre materiali e riflessioni agli studiosi coordinati dal direttore Flavio Felice.

The ways in which the early Christians shared good to each other do not lead one to think of renouncing private property according to the strict rules in force at Qumran. The Franciscans in the Middle Ages will take back the stimuli that came from the evangelical indication of poverty. They investigated the antinomies between wealth and poverty with the recognition of private property, the attention to the social use of goods. Hence the motivation (not only contingent: Franciscan Economy) which supports the issue of this number of «Prospettiva Persona» on Franciscan treasure. It offers materials and reflections to scholars coordinated by the director Flavio Felice.

Le immagini di questo numero	Fiore Zuccarini	Le immagini della collana Documenti dell'Abruzzo Teramano (DAT) <i>Photographical Documents Series of Teramo in Abruzzo (DAT)</i>	16
------------------------------	-----------------	--	----

Speciale «Il tesoro dei Francescani»	Dario Antiseri	Il contributo della Scuola francescana del XIII secolo alla genesi del capitalismo <i>The Contribution of the Franciscan School of XII Century to the Genesis of Capitalism.</i>	18
--------------------------------------	----------------	---	----

Attenti agli aspetti concreti dell'evangelizzazione, i francescani si erano resi conto dell'impossibilità per le famiglie meno abbienti di avere accesso al credito a un equo tasso di interesse ed erano testimoni del dramma di tante famiglie precipitate in miseria perché strangolate da usurai senza scrupoli. Sta proprio qui, appunto, la ragione principale della creazione dei Monti di pietà: istituzioni concepite come mezzo di «cura» della povertà, di lotta all'usura e di sviluppo economico e sociale.

The Franciscans attentive to the concrete aspects of the evangelization, had realized the impossibility for the less wealthy families to have access to credit at a fair rate of interest and were witnesses to the drama of so many families precipitated into poverty because strangled by usurers without scruples. It is precisely here, in fact, the main reason for the creation of the «Monti di pietà»: institutions conceived as a means of «curing» poverty, usury fighting and promoting economic usury and economic and social development.

Oreste Bazzichi	Le dinamiche socio-economiche di Giovanni Duns Scoto <i>The Socio-Economic Dynamics in Giovanni Duns Scoto</i>	21
-----------------	--	----

Il lavoro illustra il pensiero di Giovanni Duns Scoto per quella parte concettuale riguardante il dibattito socio-economico, sorto nell'ambito della Scuola francescana, in risposta, da un lato, ai bisogni economici della gente e, dall'altro, agli interrogativi suscitati dall'attività mercantile in tutte le sue implicazioni. Difatti, la base dell'impostazione teorica di contenuto economico della Scuola francescana è di matrice scotista, fondandosi sia sullo spirito francescano del Cantico delle creature, sia sulla sua concezione dell'assoluta libertà divina.

This paper illustrates the thought of Giovanni Duns Scoto for that conceptual part concerning the socio-economic debate, arising in the context of the Franciscan School. On the one hand, it was an answer to the economic needs of the people and, on the other, to the questions raised by the mercantile activity in all its implications. Indeed, the basis of the theoretical economic content of the Franciscan School is of Scotist matrix, based both on the Franciscan spirit of the Canticle of Creatures, and on its conception of absolute divine freedom.

Flavio Felice	L'economia di mercato come economia civile nella tradizione medievale francescana <i>The Market Economy as Civil Economy in the Medieval Franciscan Tradition</i>	29
---------------	---	----

L'articolo tenta di analizzare il contributo della tradizione scolastica francescana allo sviluppo dell'analisi economica. Invero, gli studi di storia medievale hanno conosciuto nell'ultimo secolo uno sviluppo straordinario, ridimensionando la tesi secondo cui il capitalismo sarebbe nato nel mondo protestante. Non mancano studiosi che sostengono le origini cattoliche della moderna economia di mercato, ma anche della scienza e della nozione di libertà personale. Senza alcuna enfasi di attualizzazione, s'intende offrire una riflessione su alcuni concetti che, nei secoli, sono diventati il fulcro stesso della scienza economica.

The article attempts to analyze the contribution of the Franciscan scholastic tradition to the development of the economic analysis. Indeed, studies of medieval history have experienced an extraordinary development in the last century, reducing the idea that capitalism was born in the Protestant world. There is no shortage of scholars who support the Catholic origins of the modern market economy, but also and of science of the notion of personal freedom. Without any emphasis on actualization, we intend to offer a reflection on some concepts that, over the centuries, have become the very core of economic science.

Roberto Lambertini	Francescanesimo ed etica economica: un'«affinità elettiva»? <i>Franciscanism and Economic Ethics: «Elective Affinity»?</i>	35
--------------------	--	----

L'articolo affronta la questione molto discussa del rapporto tra l'Ordine dei frati minori e l'etica economica. Alcuni studiosi hanno giudicato paradossale, se non quasi contraddittorio, che i francescani, professando la povertà assoluta, abbiano dedicato tanto interesse alle questioni etico-economiche, contribuendo così in maniera sostanziale al pensiero economico medievale. Altri, tra i quali Todeschini, hanno assunto una posizione opposta. Basandosi sui risultati della più recente storiografia,

l'articolo evidenzia due fattori che possono aver stimolato l'interesse per l'etica economica: la vicinanza economica, sociale e pastorale a ceti mercantili e artigiani da una parte e, dall'altra, lo sviluppo del concetto di povertà assoluta. In conclusione, l'autore propone di descrivere la relazione tra francescani ed etica economica utilizzando, in senso largo, il concetto weberiano di «affinità elettiva».

The article addresses the much-discussed issue of the relationship between the Order of Friars Minor and economic ethics. Some scholars have considered paradoxical, if not almost contradictory, that the Franciscans, professing absolute poverty, have devoted so much interest to ethical-economic questions, thus contributing substantially to medieval economic thought. Others, including Todeschini, have taken the opposite position. Based on the results of the most recent historiography, the article highlights two factors that may have stimulated interest in economic ethics: economic, social and pastoral closeness to merchant classes and artisans on the one hand and, on the other, the development of the concept of absolute poverty. In conclusion, the author attempts to describe the relationship between Franciscans and economic ethics by using, in the broad sense, the Weberian concept of «elective affinity».

Nicola Riccardi	Bernardino da Siena: la discrezione del <i>lucrum</i> per il consolidamento della giustizia sociale <i>Bernardino da Siena: The Discretion of the Lucrum for the Consolidation of Social Justice</i>	38
-----------------	---	----

Negli anni di transizione dal Medioevo al Rinascimento, la categoria del *lucrum* assume una rilevanza sempre maggiore, cominciando ad assurgere a criterio dirimente dell'agire. I predicatori carismatici ammoniscono i fedeli ad adottare comportamenti virtuosi in ogni campo dell'attività umana, tra loro ricopre una posizione di tutto rilievo il minorita Bernardino da Siena. La nuova prospettiva di analisi segna un considerevole progresso nella riflessione teologico-canonistica prodotta tra il 1200 e il 1400. L'interesse del minorita, come di tutta l'Osservanza, per la discrezionalità del *lucrum* e per la circolarità virtuosa della ricchezza, sarebbe sminuito nel suo vero significato se si prescindesse dalla sua spiccata attenzione alla giustizia sociale e al bene comune. Alla luce della sua dottrina sociale, si comprende quanto San Bernardino consideri rilevante che i governanti, i mercanti e gli stessi cittadini rispettino la giustizia, la libertà e l'uguaglianza.

In the years of transition from the Middle Ages to the Renaissance, the category of profit takes on ever greater importance, beginning to become the decisive criterion for action. Charismatic preachers admonished the faithful to adopt virtuous behavior in every field of human activity; the minority Bernardino of Siena holds a very important position. The new perspective of analysis marks a considerable progress in the theological-canonical reflection produced between 1200 and 1400. The interest of the Minorite, as of the whole Observance, due to the discretion of the profit and to the virtuous circularity of wealth, would be diminished in its true meaning, regardless of its marked attention to social justice and the common good. In the light of his social doctrine, we understand how St. Bernardino considers important that the rulers, the merchants and the citizens respect justice, freedom and equality.

Antonio Magliulo	I francescani, l'economia e la nascita dell'Europa <i>The Franciscans and the Born of Europe</i>	45
------------------	---	----

In sintesi, gli scolastici favoriscono lo sviluppo di un'etica del bene comune: gli individui, le comunità, le autorità sono sollecitate a

perseguire, direttamente e intenzionalmente, anziché il bene proprio, il bene di altri e tendenzialmente di tutti. Meglio: essi sostengono che il bene proprio si realizza insieme a quello di altri, è un bene comune, mentre la giustizia, anche economica, può scaturire solo dalla caritas e cioè dall'amore al prossimo nella vita sociale. Una visione che Ambrogio Lorenzetti magistralmente affresca nel 1338-1339 sulle pareti del Palazzo pubblico di Siena.

In summary, Scholastics favor the development of an ethic of the common good: individuals, communities, authorities are urged to pursue, directly and intentionally, rather than one's own good, all the good of others and, basically, of everyone. Even better: they claim that one's own good is realized together with that of others, that is, the common good, while justice, even the economic justice, can only come from caritas, that is, from love for one's neighbor in social life. A vision that Ambrogio Lorenzetti masterfully frescoed in 1338-39 on the walls of the Palazzo Pubblico in Siena.

Mauro Bontempi Per una nuova stagione della cultura d'impresa 48
For a New Season of Business Culture

Di cultura d'impresa non si parla quasi più. Tuttavia, la storia socio-economica del nostro Paese (e non solo) è segnata dalla riflessione sul ruolo del mercante-imprenditore, rispetto al quale anche la scuola economica francescana ha elaborato una propria originale teoria. Questo tempo di preparazione all'iniziativa di papa Francesco eloquentemente denominata *The Economy of Francesco* potrà rivelarsi l'occasione per un rinnovato interesse nei confronti della cultura d'impresa e della «missione» dell'imprenditore nell'economia e nella società.

*Nowadays, business culture is rarely an argument of debate. However, the socio-economic history of our country (and not only) has been marked by the reflection on the role of the merchant-entrepreneur, to which the Franciscan economic school developed its own original theory. The occasion of the initiative Pope Francis eloquently called *The Economy of Francesco* should be regarded as the evidence of this renewed interest in business culture and the attention to the «mission» of the entrepreneur in economics and social life.*

Prospettiva donna G.P. Di Nicola Dare e chiedere il rispetto della dignità 54
Giving and Asking for Respect for Dignity

Nel campo delle relazioni uomo-donna, nell'amicizia come nel matrimonio, la buona educazione va a braccetto con l'obbligo evangelico dell'amore al prossimo. Essa impone di accostarsi all'altro nel modo in cui questi lo vorrebbe, sapendosi ritirare se non si è graditi. L'amore discreto e rispettoso delle differenze è indispensabile a non trasformare gli inevitabili disaccordi in conflitti e in violenza, sino ad arrivare a infanticidi e femminicidi sotto l'ombrello protettivo dell'istituzione civile e/o sacramentale.

In the field of man-woman relationships, in friendship as in marriage, good education goes hand in hand with the evangelical obligation of love of neighbor. It urges us to approach the other in the way he would like it, knowing how to withdraw if we are not welcomed. Discretion and respect for the differences are indispensable in not transforming the inevitable disagreements into conflicts and violence, up to infanticide and feminicide, under the protective umbrella of the civil and sacramental institution.

Maria Chiaia Per una ricostruzione storica del femminismo cristiano. Il femminismo cristiano del primo Novecento 57
For a Historical Reconstruction of Christian Feminism. The Early Twentieth Century

L'articolo intende mettere in luce una storia ancora inesplorata del movimento femminile cattolico del primo Novecento, che ha visto le femministe cristiane, l'Unione delle donne cattoliche e la Gioventù femminile di Azione cattolica esercitare un'influenza significativa e in taluni casi determinante nella storia del Paese. Emerge, soprattutto, la maturazione di responsabilità politiche, espressa dalle donne cattoliche nel secondo dopoguerra, frutto in particolare dell'impegno delle giovani, che fra tradizione e modernità hanno contribuito alla coesione e alla crescita della comunità nazionale.

The article intends to highlight a still unexplored history of the Catholic women's movement of the early twentieth century, which has seen Christian feminists, the Union of Catholic women and the female youth of Catholic Action to exercise a significant and in some cases decisive influence in the country history. The maturity of political responsibilities, expressed by Catholic women in the post-World War II period, emerged above all from the commitment of young people, who have contributed to the cohesion and growth of the national community.

Maria Chiara Mattesini L'eredità di Simone de Beauvoir nel pensiero del femminismo cristiano italiano 63
The Heritage of Simone de Beauvoir in the Thought of Italian Christian Feminism

Far emergere la risposta che una parte del pensiero cattolico femminile italiano ha elaborato nei confronti della teoria e della pratica femministe è lo scopo del presente saggio. Attraverso alcune figure femminili cattoliche, si rintraccia l'eredità del pensiero di Simone de Beauvoir, soprattutto su tre questioni determinanti. Alla luce della domanda che l'intellettuale francese pone a se stessa: perché sono io?, il saggio si sofferma sui temi del soggetto, della libertà e della politica.

The aim of the study is to bring out the response of the catholic Italian female thought, or at least the most sensitive, about the feminist revolution. In particular, through some catholic female figures, the study traces the Simone de Beauvoir's cultural heritage, especially about three very important issues. In the light of the question that Simone de Beauvoir ask herself: why is it me?, the research dwells on this concepts: person, freedom and politic.

Prospettiva Civitas

Antonio Campati Ripensare la rappresentanza politica 68
Rethinking Political Representation

Uno dei concetti più importanti per la teoria democratica è quello di rappresentanza politica. Negli ultimi decenni, diversi studiosi hanno proposto di «ripensarne» alcuni lineamenti, soprattutto a seguito delle più evidenti mutazioni in corso nell'arena politica, come, per esempio, il processo di presidenzializzazione, la crisi dei partiti politici, il ruolo dei new media. Per tentare di capire come si sta trasformando la rappresentanza, occorre però rimuovere alcune erronee convinzioni, che si sono sedimentate nel corso degli anni.

Political representation is one of the most important concepts for democratic theory. In recent decades, several scholars have proposed to «rethink» some features, especially following the more obvious changes taking place in the political arena such as, for example, the «presidentialization» process, the

political parties crisis, the role of new media. To try to understand how political representation is transforming, it is necessary to remove some erroneous considerations, which have developed over the years.

Fiore Zuccarini La medicina di genere è medicina della persona.
Attivato un Master dall'Università dell'Aquila
sostenuto dalla Fondazione Tercas

70

Inaugurato il nuovo Master «Medicina e Salute di Genere: dalla ricerca di laboratorio, alla clinica, all'organizzazione sanitaria» istituito dall'Università dell'Aquila e sostenuto dalla Fondazione Tercas.

Gender Medicine is the Medicine of the Person. A Master Degree was inaugurated by the University of L'Aquila supported by the Tercas Foundation.

Prospettiva ΛΟΓΟΣ

Settimio Luciano Seguire il vento amorevole e coraggioso
del Vangelo
The Lovely and Courageous Wind of the Gospel

74

Il festival biblico, tenuto a Pescara dal 5 al 7 luglio del 2018, offre una serie di spunti, beneficamente provocatori, che invitano a vivere e realizzare l'identità cristiana in conformità al dinamismo evangelico che obbliga felicemente coloro che vogliono mettersi alla sequela del Cristo alla non fissità, alla non chiusura, ma all'apertura amorevole, coraggiosa ed educante dello spirito evangelico.

The biblical festival, held in Pescara from 5 to 7 July 2018, offers a series of beneficially provocative cues that invite you to live and realize the Christian identity in conformity with the evangelical dynamism that happily obliges those who want to follow Christ to not-fixity, to not-closure, but to the loving, courageous and educating opening of the evangelical spirit.

Gianni Carozza La vita e la condotta dei credenti nel mondo.
Uno sguardo alla Prima lettera di Pietro
*The Life and Conduct of Believers in the World.
A Look at the First Letter of Peter*

75

L'articolo prende in esame il testo di 1Pt 2,13-17, il cui messaggio di fondo è che ogni autorità umana, per quanto sia da onorare, è e rimane soltanto «umana». Il messaggio è particolarmente forte, se si pensa che è nato in un'epoca nella quale l'imperatore romano veniva divinizzato. Per l'autore della Prima lettera di Pietro il cristiano è chiamato a vivere obbedendo alle leggi non per paura, ma per fare il bene degli altri, e soprattutto nella libertà, cercando di essere un esempio di rettitudine. Il re va onorato perché rientra nel rispetto dovuto a «tutti»; ma al di sopra vi è in ogni caso l'amore per i fratelli e, in particolare, il «timore», ovvero la fede con la quale si accoglie Dio stesso. La fede in Dio è così per il cristiano la fonte e la misura di ogni sua azione «politica».

The article examines the text of 1Pt 2,13-17, whose basic message is that every human authority, no matter how much to honor, is and remains only «human». The message is particularly strong, considering that it was born at a time when the Roman emperor was deified. For the author of the First Letter of Peter the Christian is called to live by obeying to the laws not out of fear, but to do the good of others, and above all in freedom, trying to be an example of righteousness. The king must be honored because everyone must be respected due to «everyone»; but above all there is in every case the love for the brothers and, in particular, the «fear», that is the faith with which God is welcomed. For the Christian, faith in God is thus the source

and measure of all his «political» actions.

- Davide Cicolini L'amore educante. L'arte educativa di Gesù
nei capitoli 19-20 del Vangelo secondo Matteo 81
*Educating Love. The Educational Art of Jesus in
Chapters 19-20 of the Gospel According to Matthew*

Gli studi biblici hanno esplorato tutti gli aspetti del testo sacro. Il problema educativo, tuttavia, è rimasto in secondo piano e non è mai stato sviluppato in modo sistematico e completo. L'articolo cerca di approfondire lo stile educativo di Gesù per un'ecologia dell'educazione, intesa come un rinnovamento del modo di pensare, agire e comprendere l'azione d'insegnamento, che sa fare del sapere un oggetto del desiderio in grado di mettere in moto la vita e allargare gli orizzonti sia degli educatori sia degli educandi. È un amore che si fa educazione e che aiuta a superare la logica trasmissiva e contenutistica verso una contro-logica del valore salvifico ed esistenziale dell'insegnamento.

Biblical studies have explored all aspects of Holy Bible. However, the educational problem has remained in the background and has never been developed in a systematic and complete way. The purpose of this article is to explore the educational style of Jesus for an Education Ecology, intended as a renewal of the way of thinking, acting and understanding the act of teaching, able to make knowledge an object of desire capable of setting life in motion and broadening the horizons of both educators and students. It is a love that becomes education and helps to overcome the transmissive and content logic towards a counter-logic of the salvific and existential value of Teaching.

- Michele Tartaglia Libro unico e unico libro. L'importanza della
struttura del canone nell'interpretazione 88
della Bibbia
*Single Book and the Only Book. The Importance
of the Structure of the Canon in the Interpretation
of the Bible*

Nell'articolo si sottolinea la necessità dell'attenzione alla prospettiva canonica nell'approccio alla Scrittura, troppo spesso trattata in modo atomistico come raccolta di testi eterogenei. La consueta classificazione dei libri per genere (storico, sapienziale o didattico, profetico) non rende ragione della forma che ha assunto la Bibbia cristiana, fissata in modo definitivo nel Cinquecento. Alla base dell'attuale ordine dei libri, infatti, c'è il concetto di Storia della salvezza.

The article underlines the need for attention to the canonical perspective in the approach to Scripture, too often treated atomistically as a collection of heterogeneous texts. The usual classification of books by genre (historical, sapiential or didactic, prophetic) does not account for the form that the Christian bible took, definitively fixed in the sixteenth century. At the base of the current order of books, in fact, there is the concept of the History of Salvation.

L'angolo delle muse

- Nunzio Bombaci Il genio del Tintoretto, tra Rinascimento e
Manierismo 92
*Tintoretto's Genius, Between Renaissance
and Mannerism*

L'articolo prende spunto da un docufilm sul Tintoretto (Iacopo Robusti), proiettato in Italia in occasione del 500° anniversario della nascita. Lo scritto presenta un excursus biografico dell'artista e illustra alcuni tra

i suoi dipinti, custoditi in palazzi e chiese della sua Venezia. L'artista, di origine piuttosto modesta, sa amministrare i suoi talenti, tanto da aggiudicarsi molte commissioni da parte di nobili e alti prelati. La sua pittura – dai temi biblici o mitologici – richiama modelli stilistici michelangioteschi e, nel sapiente ricorso al contrasto luce/ombra, precorre l'arte di Caravaggio.

The short essay is inspired by a documentary film about Tintoretto (Iacopo Robusti), screened in Italy on the 500. anniversary of his birth. The writing presents a biographical excursus and illustrates some of Tintoretto's paintings, kept in palaces and churches of Venice. The artist, of rather modest origin, is very able to administer his talents, so much that he receives many commissions by nobles and high prelates. His painting – that has biblical or mythological subject – recalls Michelangelo's stylistic models and, in the wise use of light/shadow contrast, anticipates Caravaggio's art.



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti *norme redazionali*:

- I testi devono essere inviati via e-mail (in un formato *word-processor*, evitare .pdf), corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso, e accompagnati dalla qualifica (e dalla città in cui si risiede e/o si esercita la professione).
- La lunghezza complessiva degli articoli non deve superare le 20.000 battute (vuoto per pieno) per i contributi da inserire nelle sezioni di *Pensiero e Persona, Studi, Donna* ecc., e le 4.5000 per le *Recensioni*. Si prega di limitare l'apparato critico a non più di una quindicina di note (essenzialmente bibliografiche, il che esime dalla bibliografia).
- I testi devono essere introdotti da un efficace sunto di 500 battute circa, in italiano e in inglese, e i titoli devono essere muniti di occhiello. La responsabilità ultima di titoli, occhielli e *abstract*, è della Redazione, la quale (senza che gli Autori risultino esonerati dall'obbligo di cui è questione) si riserva di modificarli. Eventuali illustrazioni vengano spedite in allegato all'e-mail.
- Agli Autori, come segno di gratitudine per la collaborazione all'opera della Rivista, svolta gratuitamente e in spirito di volontariato culturale, spettano due copie del numero in cui compare il loro contributo. Se vorranno richiederne delle altre, il corrispettivo verrà loro addebitato con uno sconto del 30% (previa dichiarazione del codice fiscale e dell'indirizzo personale).
- Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).

La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente.

DIREZIONE
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
D'Alimonte Pietro (Caporedattore)
Danese Attilio, Danese Giacomo, Di Nicola Giulia Paola,
D'Antonio Sandra

RETE REDAZIONALE
DEL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

ACQUAVIVA PICENA
Centro Ricerche Personaliste "Raissa e Jacques Maritain"
Via Abbadetta 79 - 63030 Acquaviva Picena
Perotti Giancarla - coordinatrice
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

ANCONA
c/o Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università
Lateranense,
Via Monte Dago, 87 - 60131 Ancona
Galeazzi Giancarlo - coordinatore
Antonelli Massimo, Barrillà Orazio, Dall'Asta Giuseppe
Giachetta Francesco, Pagliacci Donatella,
Valentini Natalino

AREZZO
Univ. di Siena c/o Dip. Scienze Umane e dell'educazione,
Viale Cittadini, 33 - 52100 Arezzo
Macchietti Sira Serenella - coordinatrice
Angori Sergio, D'Aniello Fabrizio, Giambetti Andrea,
Micheletti Mario, Nepi Paolo, Rossi Bruno,
Serafini Giuseppe

ANDRIA (BA)
c/o Centro Personalista "Simone Weil"
Via Catullo, 18 - 70031 Andria (Bari)
Zingaro Rosa, coordinatrice
Marmo Pina, Losappio Giuseppe

BARÌ
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,
Pza Umberto I - 70121 Bari
Bellino Francesco - coordinatore
Corbascio Miranda, Saponaro Benedetta,
Verdoscia Luisa, Carucci Massimiliano

BRESCIA
c/o Univ. Cattolica, Via Trieste, 17 - 25121 Brescia
Pati Luigi - coordinatore
Amadini Monica, Iori Vanna, Simeoni Domenico

CAMBRIDGE (UNITED KINGDOM)
Von Hügel Institute
John Loughlin - direttore

COTONOU (BENIN)
Ahoyo Felix - Nestor - coordinatore
Okounde Maxime, Alofs Ballo Germain,
Ban Clément, Koudogbo Pamphilia Clotilde

CHIETI
c/o Univ. Chieti Via dei Vestini 31
66013 Chieti Scalo
Angela Rossi - coordinatrice
Michele Cascavilla, Maria Laura Di Loreto,
Sabella Paola, Settimio Luciano, Antonello Canzano,
Andrea Lombardinilo

FIRENZE
c/o Dipartimento Scienze dell'antichità, Università
di Firenze
P.za Brunelleschi, 4 - 50121 Firenze
Fuscagni Stefania - coordinatrice
Baroni Donata, Cannella Giuseppe, Mezzasalma Carmelo,
Muggini Elisabetta, Tanti Lucia

HAITI
B.P. 567, rue Vala
Cazeau, Port-au-Prince, Haiti (WI.)
Castel Germeil - coordinatore
Marie Marcelle Ferjuste, Martha Seide

LAMEZIA TERME
Via Carlo Goldoni, 2 - 88048 Lamezia Terme (CZ)
D'Andrea Filippo - coordinatore
Cuomo Cosimo, Macaroni Giuseppe,
Massimo Domenico Enrico, Scerbo Alberto

L'AQUILA
Facoltà di Scienze della formazione Università di L'Aquila,
Via Verdi 28
Cheli Simonetta, Fazio Alessia, Ridolfi Mariagabriella,
Rigetti Eligio, Verini Paola

LECCE
c/o Università degli studi di Lecce,
Via Galateo 14 - 73100 Lecce
Forcina Marisa - coordinatrice
Castellana Mario, Rizzo Ritalma

LYON
Università Cattolica di Lione, 25 - Rue du Plat,
F-69002 - Lyon Cedex 2
Bély Marie-Etienne - coordinatrice
Pierre Benoit, Bouttaz Antoinette, Gabellieri Emmanuel,
Gire Pierre, Lacroix Xavier, Paul Moreau

LONDON
c/o "Rokesle" Rectory Lane GB - Sidcup Kent DA14 5BP
Barker Annette - coordinatrice
Barker David

LORENA SP (BRASILE)
c/o UNISAL, rua dom Bosco, 284
Centro CEP 12.600/970 - Lorena (SP)
Lino Rampazzo - coordinatore
Paulo Cesar da Silva, Maurilio José de Oliveira Camello,
Luiz Maximiliano Landscheck

LUBLIN
c/o Istituto di Teologia e di Filosofia
Univ. Cattolica di Lublino (Polonia)
ul. Ks. J. Popieuszki 4, Lublin - Polonia
Guzowski Krzysztof - coordinatore
Jacko Jan, Niewiadomska Iwona, Novak Marian
Bartolomei Sipinsky

MADRID
Asociación Española de Personalismo
Plaza Conde de Barajas, 1 - 28005 Madrid
Jvan Manuel Burgos - coordinatore
Jose Luis Cañas, Carlos Segade, Eudaldo Forment Charo
Gonzáles

MANITOWOC (U.S.A.)
c/o Department of Anthropology and Sociology - U.W.W. -
Manitowoc
705, Viebahn Street - Manitowoc - WI 54220
Leone Catherine - coordinatrice
Brown Jeffrey C.

MARTINA FRANCA
Via S. Eligio, 1/D - 74015 - Martina Franca (TA)
Mirabile Lina - coordinatore
Leo Annamaria, Liuzzi Giovanni, Semeraro Franco

MESSINA
c/o Dipartimento Scienze Cognitive
Università di Messina Via Concezione, 6 - 98100 Messina
Ricci Sindoni Paola - coordinatrice
Costanzo Giovanna, Femino Stefania, Guccione Agostino,
Leopardi Lorenza, Mangiola Daniele,
Piraino Lucrezia, Micali Antonio

MORELIA (MEXICO)
c/o Centro Personalista messicano "E. Stein",
Università di Michoacan a Morelia
Santos Degollado 330 - MORELIA - Michoacan - Mexico
Gonzalez Di Pietro Edoardo - coordinatore
Guerra Lopez Rodrigo, Gibu Shimabukuro Ricardo

NAPOLI
Via Catullo - 80122 Napoli
Rodinò Nerina - coordinatrice, Giusti Maria Antonietta,
Taddei Ferretti Cloe, Trudy Vitolo,
Valerio Adriana

NEW YORK (U.S.A.)
c/o University of New York, Hunter College,
695 Park Avenue, n. Y. City
Paynter Maria, coordinatrice
Scala Carmela

NUOVA ZELANDA
Rocio Figueroa Alvear
Alicia Orozco Garza

OUAGADOUGOU
Centro Personalista Africano "Grand Séminaire St. Jean"
01 B.P. 128 Ouagadougou 01 - Burkinafaso
Nanema Jaques - coordinatore
Sagadou Jean-Paul,
Ouedraogo Alfred, Yameogo Adrien

PARIS
c/o Association des Amis d'E. Mounier
16 Rue La Place - F-94110 - Arqueil - Francia
Coq Guy - coordinatore
Cedrùn Iván, Villela Petit Maria, Le Gall Yves,
Luroil Gerard, Costein Nadine

PARMA
c/o Dipartimento di Studi Politici e sociali,
Borgo Carissimi, 10 - 43100 Parma
Bosi Alessandro - coordinatore
Antonetti Nicola, Dazzi Letizia, Schiavi Celi Cinzia,
Tragni Antonella, Ventimiglia Carmine

PERUGIA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Perugia,
Via dell'Aquilone 8
Gatti Roberto - coordinatore
Alici Luca, Capecci Angelo, Gnocchini Marco, Marianelli
Massimiliano, Mastriani Fabiola, Rizzacasa Aurelio,
Sorrentino Enzo, Vinti Carlo

PUEBLA (MEXICO)
c/o UPAEP - Progetto "Ishá"
21sur1103 Barrio Santiago C.P. 72410
Rocio Figueroa Alvear - coordinatore
Jorge Medina, Verónica Toller Serroels,
Catalina Robredo Martinez

RAGUSA
c/o Centro personalista "G. La Pira"
Via F. Garofalo, 14 - 97100 Ragusa
Nicastro Luciano - coordinatore
Barone Laura, Di Pasquale Salvatore,
Firrito Maria Grazia, Guerrieri Patrizia,
Piccitto Roberto, Saladino Gian Piero,
Vicari Paola

RIMINI
Associazione "In movimento Di Comunità"
Carlo Pantaleo - coordinatore Progettazione Sociale
Gabriele Paganelli - Maestro

RIO DE JANEIRO
Rua Pereira de Silva, 586 Laranjeiras 22221140,
Rio De Janeiro - Brasile
Lorenzon Alino - coordinatore
Bingemer Clara Lucchetti, Bordin Luigi,
Panizza Livio, Pegoraro Olinto

ROMA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Roma 3,
Via Ostiense, 234 - 00144 Roma
Iannotta Daniella - coordinatrice
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales,
Brezzi Francesca, Briganti Camilla, Cedroni Lorella,
Ciccotti Eusebio, Di Marcoberdino Nicola,
Durst Margarete, Guerrero Manfreda,
Nocelli Maria Giovanna

ROMA 2
c/o Asus, Via Manzoni, 24c - 00185 Roma
Buschi Cristina - coordinatrice
Doni Teresa, Mura Gaspare, Vaccari Maria Teresa

S. PAULO
c/o UNESP, Av. dr Altino Arantes, 370/apto 12
04042/002 S. Paulo (Brasil)
Carlos Aurélio Mota de Souza - coordinatore
Costança Marcondes Cesar,
Luiz De Paula Ramos Dalton,
Marcelo Perine

SALERNO
Cattedra di Filosofia teoretica, Dip. di Filosofia
Università di Salerno via Ponte Don Melillo
84084 Fisciano
Lisciani Pettrini Enrica - coordinatrice
Calabrò Daniela, D'Antuono Emilia

SANTIAGO (CHILE)
c/o Centro Personalista Cileño, La Gloria 131,
Calle Burgos 240, Apto 71, Las Condes Santiago del Chile
Mariano Malacchini - coordinatore
Arellano M. Pedro, Gargiulo Nello

TERMOLI (CB)
c/o Centro Personalista "B. D'Agostino",
Pza Duomo, 86039 Termoli
D'Agostino Rosa - coordinatrice
De Vito Giovannino, Mucciaccio Antonio,
Paradiso Marcello, Tamiglia Gabriele

TERNI
c/o ISTEES - Istituto di Studi Teologici e Storico Sociali -

Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni
Parisi Stefania – coordinatrice
Carlani Paolo, De Angelis Bernardo, De Luca Fabrizio, Marinelli
Giancarlo, Marras Lorenzo, Molè Maria, Santoro Lino, Serrano
Monica, Vanhoutte Kristof, Zordan Paolo

TRANI (BT)

c/o ISSR – S. Nicola – P.zza C. Battisti, 16 – 70059 Trani
Farina Paolo – coordinatore
Di Gravia Marinetta, Di Tondo Valeria, Ferrucci Antonietta
Seccia Luigi, Zagaria Gianna

TRENTO

via del Biancospino 16/1 – 38040, Martignano (TN)
Dorigatti Michele – coordinatore
Bertoldi Anita, Nicoletti Michele,
Zucal Silvano

TREVISO

c/o Fondazione “Luigi Stefanini”,
Via General Guidotti, 1 – 31100 Treviso
Bernardi Giacomo, coordinatore
Bruffato Pier Giorgio, Cappello Glori, Cellini Gian Paolo,
Pagotto Renato, Li Volsi Rocco

VALENCIA

c/o “Centre Pare Tosca”, Università Valencia, Plaça de Sant Felip
Neri, 11
Baix, E-46021-Valencia (España)
Bea Emilia – coordinatrice
Colomer Augusti, Martinez Joan-Alfred, Monzon August

VENEZIA

c/o Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze,
Università di Venezia
Via S. Paolo 1206 – 30125, Venezia
Goisis Giuseppe – coordinatore
Basadella Germano, De Falco Marotta Maria,
Enzo Maria Antonietta,
Maddalena Monica, Tuono Marco

VERONA

c/o Scienze dell’Educazione, Università di Verona, Via V. Pacco, 7
Agosti Alberto – coordinatore
De Beni Michele, Gottardi Donata,
Grandis Giancarlo



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

† Paul Ricoeur – Primo Presidente onorario
Alino Lorenzon – Presidente onorario emerito
Royal R. – Storia delle idee, E.P.P.C., Washington – Presidente
Antiseri D. – Filosofia della scienza, Roma
Giorgio Campanini – Presidente onorario emerito
Abruzzese S. – Sociologia, Università Trento
Alici L. – Filosofia, Macerata
Andreola A.B. – Pedagogia, Università Porto Alegre
Balzan L. – Filosofia, Verona
Bellino F. – Bioetica, Università Bari
Brezzi F., Filosofia, Univ. Roma 3
Butturini E. – Pedagogia, Università Verona

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Comte B. – Storia, Università Lyon

Coq G. – già presidente Ass. “Amis d’E. Mounier”, Parigi

Da Re A. – Filosofia, Padova

De Dominicis E. – Filosofia morale, Macerata

Diaz C. – Filosofia sociale, Università Madrid

Donati P.P. – Sociologia, Università Bologna

Fubini E. – Musicologo, Torino

Gaburro G. – Economia politica, Università Verona

Giorgio G. – Teologia, ITAM, Chieti

Gramigna A., Pedagogia, Università Ferrara

Grassi P. – Filosofia morale, Università Urbino

Hainard F. – Sociologia, Università Neuchâtel

Janni P. – Scienze Politiche, C.U.A., Washington

Invitto G. – Filosofia, Università Lecce

Lanza Sergio – Teologo †

Lisciani Petri E., Filosofia, Univ. Salerno

Mantovani Mauro – Rettore, UPS Roma

Martino Monica – Sociologia, Roma

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

Miano F., Filosofia morale, Univ. Torvergata, Roma

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore Esprit, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

Novak M. – Filosofia dell’economia, A.E.L., Washington †

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhiocupo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

Sejfert J. – Filosofia, I.A.P.-P.U.C., Santiago

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Wilkanowicz S. – direttore rivista “Znach”, Kracow

Zamagni S. – Economia, Bologna



RETE DI COLLEGAMENTO E COLLABORAZIONE SCIENTIFICA

Abela Antonio, Malta

Ackermann Bruno, Losanna

Anderson Brian, Washington

Balduzzi Renato, Alessandria

Bartolini Elena, amicizia ebr.-cristiana, Milano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

Callebaut Bernard, Ist. Univ. “Sophia”, Loppiano (FI)

Canciani Domenico, Padova

Casoli Giovanni, Roma

Catelli Giampaolo, Bologna

Da Re Antonio, Padova

Di Felice Antonio, Atri

Di Marco Vincenzo, Roseto (TE)

Dupuis Michel, Louvain-La-Neuve

Esquirol Joseph M., Barcellona

Eusebi Luciano, Brescia

Fortunio Carlo, New York

Gambacorta Simone, Teramo

Gaspari Antonio, Roma

Girò Paris Jordi, Barcellona

Gui Benedetto, Padova

Hellman John, Montréal

Kneer Markus, Münster (Deutschland)

Illiceto Michele, Manfredonia

Indelicato Michele, Bari

Lauriola Giovanni, Castellana Grotte

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roberti Antonio, Teramo

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Vaccarini Italo, Milano

Vanzan Piersandro Teologo †

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

SOSTENITORI DELLA CULTURA PERSONALISTA

Augusti Colomer Ferrandiz Docente Università di Valencia	Alfieri Francesco ofm Docente Università Lateranense, Roma	Bertani Angelo Giornalista, Roma	Boldon Zanetti Giuseppe Studioso di E. Mounier, Treviso
Buschi Mura Cristina Operatrice comunicazione Gemelli	Caltagirone Calogero Dipartimento scienze umane LUMSA	Campanini Giorgio Docente di sociologia, Univ. di Parma	Cappello Gloria Pres. fond. "Luigi Stefanini", Treviso
Centro studi Marangelli Conversano	Ciccotti Eusebio Docente Università di Roma 3	Comunità di Gesù Missionarie laiche - Firenze	De Dominicis Emilio Docente, Università di Macerata
Di Giuseppe Biagio Docente "Liceo Saffo", Roseto	Di Nicola Fernando Cons. pol. fisc., Dip. Finanze del MEF	Fazio Antonio Già Governatore della Banca d'Italia	Flecha Consuelo Docente, Università di Siviglia
Fuscagni Stefania Docente, Università di Firenze	Giambetti Andrea Docente di Filosofia, Cortona	Giorgio Giovanni Docente Università Lateranense, Roma	Giusti Maria Antonietta Prospettiva Persona Napoli
Gramigna Anita Docente Università di Ferrara	Greshake Gisbert Teologo, München	Maghenzani Redi Maffino Regista, Loppiano (FI)	Mezza Edoardo Financial Journalist, Milano
Pagnotta Fausto Ricercatore Università di Parma	Pagnottella Davide Vicario generale diocesi di Teramo-Atri	Prezioso Nieves Ufficio Pastorale Familiare, Lucera	Petrà Basilio Docente Istituto Teologico, Firenze
Possenti Vittorio Docente di Filosofia Politica, Venezia	Rodinò Nerina "Rassegna di Teologia", Napoli	Santucci Sonia CRP, Teramo	+ Seccia Michele Vescovo della diocesi di Teramo-Atri
Soliani Albertina Senatrice, Parma	Scuccimarra Grazia Attrice, Roma	Taddei Ferretti Cloe Ricercatrice del CNR, Teologa, Napoli	Visci Gianfranco Direttore Centro Studi Bambino, Scerne

Codici: ISBN: 978-88-498-3978-4 ISSN: 1126-5191 Cnr PT01088839
ANVUR Cineca E183905

I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica in Fascia B sono stati confermati il 4/07/2019, per le seguenti aree:

Area 11 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-11_riviste-scientifiche/

Area 12 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-12_riviste-scientifiche/

Area 14 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-14_riviste-scientifiche/

Su questa rivista è stato adottato ufficialmente il metodo della revisione paritaria "peer review". Ringraziamo i colleghi docenti universitari ed esperti che hanno accettato di collaborare anonimamente con la nostra rivista. Il capo redattore e il direttore scelgono di volta in volta gli esperti cui sottoporre gli articoli. Questo numero è stato stampato anche grazie alla Convenzione con la Fondazione Tercas 2017-2019, al contributo del MIBAC per le attività 2017 del Centro Ricerche Personaliste di Teramo, art. 8 legge 534/96, 2017 e al Contributo dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne per il 2019. Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

PROSPETTIVA PERSONA
Rivista trimestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese &
Giulia Paola Di Nicola
Anno XXVII n. 109-110
Agosto-Dicembre 2019/3
Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615
www.prospettivapersona.it
Via Torre Brucciata, 17 - 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
m@il: prospettivapersona.it

Direttore Responsabile
Flavio Felice
email: direttore@prospettivapersona.it

Redazione
email: redazione@prospettivapersona.it
Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,
Lucrezia Grilli, Sara Mecca

RUBBETTINO EDITORE
Viale Rosario Rubbettino, 10
88049 Soveria Mannelli
Tel. (0968) 6664201
www.rubbettino.it
editore@rubbettino.it

Si possono effettuare
abbonamenti presso la Licosa/Sansoni
e c/o EBSCO

Versamenti su c.c. post. n. 343509
intestato a: Licosa/Sansoni
Pagamento su c/c bancario
IBAN: IT88Z0103002869000004160064

NB. Per gli abbonati in regola c'è la possibilità di
sfogliare la rivista in internet al sito: <http://www.prospettivapersona.it/index.php/riviste>
/catalogo Occorre chiedere il codice relativo alla
email: mail@prospettivapersona.it
redazione@prospettivapersona.it

RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA
SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE

Una copia € 13,00
Numero arretrato € 15,00

Abbonamenti
Annuale € 35,00
Estero \$ 50,00
€ 45,00

Modalità di pagamento:
versamenti su

IBAN:
IT83C 0760 1153
000000 10759645
Poste impresa)

o su
Bollettino Postale
intestato a "Centro
Ricerche Personaliste",
Via N. Palma 37,
64100 Teramo.
CCP n. 10759645.

Legge n. 196/2003
Tutela dei dati personali

Il Suo indirizzo fa parte del nostro archivio elettronico. Con l'inserimento nella nostra banca dati - nel pieno rispetto di quanto stabilito dalla Legge n. 196/2003 sulla tutela dei dati personali - Lei avrà l'opportunità di ricevere i nostri materiali informativi e di essere informato sulle iniziative della Rivista. I Suoi dati non saranno oggetto di comunicazione di diffusione a terzi. Per essi, Lei potrà richiedere - in qualsiasi momento - modifiche, aggiornamento, integrazione o cancellazione, scrivendo all'attenzione del Responsabile dei dati presso:

REDAZIONE DI
PROSPETTIVA PERSONA.
redazione@prospettivapersona.it

Fraternità francescana e creatività economica

Attilio Danese

Docente di Filosofia politica, Itam Chieti

Gli *Atti degli Apostoli* contengono forti indicazioni con valenza economica¹. Con riferimento a Luca che descrive la condivisione dei beni nella prima comunità cristiana (At 2,41), non pochi interpreti hanno parlato di «comunismo dei beni» o di «comunismo religioso dell'amore»². È noto il passaggio in cui Luca evidentemente soddisfatto afferma: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno [...]. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano il ricavato di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito ai singoli secondo il bisogno di ciascuno»³. L'espressione riprende il passo di Dt 15,4 trasposto al futuro dai LXX a mo' di promessa in attesa di adempimento: «Non ci sarà alcun indigente presso di te». Commenta D. Negro: «È proprio questo che la comunità cristiana – secondo Luca – realizza alla lettera [...]. Così in At 2,44, secondo la accreditata lezione del Codice Vaticano che insiste sulla esperienza della *koinônia* da due diversi punti di vista: quello del “radunarsi” e quello del “condividere” [...] deve assumere la forma della condivisione proprio per assicurare ad ogni credente ciò di cui ha bisogno»⁴.

Le modalità attraverso le quali i primi cristiani dividevano fra loro i beni non inducono a pensare alla rinuncia alla proprietà privata secondo le norme rigide in vigore a Qumran (in quella comunità era la discrezionalità della comunità che gestiva i beni). L'obiettivo non era l'amministrazione comune del capitale⁵. «Non si riferiscono a una rinuncia alla proprietà privata, regolata da norme rigide come a Qumran, dove il novizio affidava i propri beni al potere discrezionale della comunità. Né si pensa a un'amministrazione comune del capitale».

P. Maggi ha confrontato due modelli: la prima comunità cristiana di Gerusalemme e

quella di Antiochia e cita l'episodio della grave carestia «scoppiata su tutta la terra [...] che di fatto avvenne sotto l'impero di Claudio (At 11,27-28)» per far notare la differenza tra la comunione di beni imposta e quella libera: «La reazione dei cristiani antiocheni all'annuncio della carestia, che avrebbe colpito anche loro (“su tutta la terra”), è esemplare. Anziché pensare a sé stessi si preoccupano subito di soccorrere i fratelli “abitanti nella Giudea” (At 11,29). Gli antiocheni, che hanno accolto la buona notizia, credono nelle parole di Gesù e hanno completa fiducia nel Padre che conosce ciò di cui la comunità ha bisogno (Lc 12,30-31)». Mentre a Gerusalemme i credenti, pur mettendo tutto in comune e non possedendo alcunché vengono a trovarsi nell'indigenza, ad Antiochia il cui modello di comunità è più libero, i cristiani riescono anche a inviare una colletta ai fratelli di Gerusalemme⁶. Non possiamo dunque considerare la comunione dei beni come un programma politico economico del cristianesimo. Si tratta del racconto di un'esperienza spirituale e concreta e di una raccomandazione rivolta a coloro che aderiscono alla comunità cristiana, in sintonia con le attese di Israele.

La libertà come bene inalienabile della persona di aderire o meno a una tale esortazione fa la differenza, perché la condivisione dei beni «non era il risultato di una disposizione statutaria, ma l'espressione di uno stato d'animo. Comportarsi in quel modo non era una condizione obbligatoria per partecipare alla società dei nuovi fedeli (come si verificava a Qumran), bensì la naturale conseguenza di un sentimento d'amore, di un'elevazione religiosa che portava a considerare con occhio nuovo anche la proprietà e quanto a essa era connesso»⁷. Scrive Maggi: «Criticando con tanta severità la comunità di Gerusalemme, centrata nella comunione dei beni attraverso la capitalizzazione comunitaria degli stessi, l'evangelista pone in evidenza qual è l'atteggiamento conforme al messaggio di Gesù: la comunicazione libera e



responsabile dei propri beni, senza necessità di amministratori o di controlli interni o di imposizioni (tasse e decime), senza preoccuparsi delle proprie necessità ma di quelle degli altri»⁸.

Saranno i francescani nel Medioevo a riprendere gli stimoli che vengono dalla indicazione della povertà evangelica. Essi approfondiscono le antinomie tra ricchezza e povertà col riconoscimento della proprietà privata e l'attenzione all'uso sociale dei beni. Giacomo Todeschini in uno studio rigoroso di almeno dieci anni ora ripropone domande già note agli studiosi del settore: «In che modo i cristiani devono fare un uso appropriato dei beni terreni? Per rispondere a tale interrogativo molti francescani, sin dal Duecento, scrivono sulla circolazione del denaro, sulla formazione dei prezzi, sul contratto e sulle regole del mercato, sottolineando l'importanza dell'investimento socialmente produttivo contro la tesaurizzazione improduttiva. In questo quadro la figura del mercante operoso, colui che sa far fruttare lavorando e commerciando un capitale (di per sé privo di valore), risulta positiva in quanto contribuisce alla crescita della "felicità cittadina", mentre quella del proprietario terriero, del castellano, dell'aristocratico che conserva per sé, tesaurizza e non moltiplica la ricchezza, appare sterile e negativa»⁹. Sono domande che sollecitano a trovare le risposte nelle fonti francescane e nell'ermeneutica più attuale delle stesse¹⁰.

Di qui la motivazione (non solo contingente: *Franciscan economy*) che sostiene lo speciale di questo numero di «Prospettiva Persona» sulla *Ricchezza francescana* che offre materiali e riflessioni agli studiosi. I diversi interventi, animati e coordinati dal direttore Flavio Felice, presentano un percorso che da san Francesco e seguaci arriva sino alle istanze di papa Francesco, accomunati dallo spirito di cooperazione e condivisione¹¹: «Dalla sua (di san Francesco) scelta di povertà scaturì anche una visione dell'economia che resta attualissima. Essa può dare speranza al nostro domani, a vantaggio non solo dei più poveri, ma dell'intera umanità. È necessaria, anzi, per le sorti di tutto il pianeta, la nostra casa comune, "Sora nostra Madre Terra", come Francesco la chiama nel suo *Cantico di Frate sole*. [...] Occorre pertanto correggere i modelli di crescita incapaci di garantire il rispetto dell'ambiente, l'accoglienza della vita, la cura della famiglia, l'equità sociale, la dignità dei lavoratori, i diritti delle generazioni future. Purtroppo, resta ancora

inascoltato l'appello a prendere coscienza della gravità dei problemi e soprattutto a mettere in atto un modello economico nuovo, frutto di una cultura della comunione, basato sulla fraternità e sull'equità. Francesco d'Assisi è l'esempio per eccellenza della cura per i deboli e di una ecologia integrale»¹².

Gli elementi di fondo degli *Atti degli Apostoli* si ripropongono efficacemente alla cultura contemporanea così bisognosa di vedere riaffermato il rispetto di ogni persona (il povero e il ricco), oltre la presunta neutralità della scienza economica, la libertà di adesione ai progetti non sempre in egual misura (vedi esperienza della comunità di Antiochia). La riflessione che guida lo speciale di questa rivista, come del resto le pagine dedicate al tema dall'«Osservatore Romano»¹³, si colloca sulla scia francescana alla ricerca di un'economia in grado di tener fede al rispetto per la persona, ai diritti dei più deboli, ai valori della relazione e a quel grande patrimonio di idee che a partire dal Duecento ha fornito il quadro di riferimento (purtroppo trascurato negli ultimi vent'anni, salvo gli addetti) alla storia del pensiero economico e sociale. La ricchezza guidata dalla *cupiditas* viene temperata dalla *fraternitas* nella quale i francescani salvano lo spazio per apprezzare la creatività individuale e la diversità delle esperienze. Dai questuanti (Roberto Lamertini) alla ricerca del buon commerciante che agisce onestamente (san Bernardino da Siena), agli imprenditori (che producono ricchezza per gli altri, come accennato da Giovanni Duns Scoto), ricchezza e povertà non sono più raccomandazioni omiletiche o teorie astratte, ma categorie di mondi sociali da mettere in relazione proprio grazie a quei frati che «la questua la fanno sul serio» (Roberto Lamertini). Il francescano Giovanni Olivi valorizzò il capitale degno di produrre interesse rispetto a quello ritenuto malvagio dalla scuola precedente e san Bernardino da Siena cercò un'etica del commercio e del buon commerciante, senza lasciarsi prendere dal pauperismo di chi vedeva nel denaro solo «lo sterco del demonio» (Oreste Bazzichi). In una predica di san Bernardino sulla *Mercanzia*, che ispirò Benedetto Cutrugli, il quadro economico si completa con la cultura, l'onestà e l'equilibrio, caratteristiche che delineano il buon commercio (Mauro Bontempi). Un mercato, quindi, come insieme delle relazioni che il pensiero rinascimentale ha fatto proprio. Lo attesta Alberti, inserito da Flavio Felice alle origini di una nuova visione del mercato stesso.

NOTE

¹ Sugli *Atti* una ricca documentazione si trova in F. Parente, *Il pensiero cristiano delle origini*, in Aa.Vv., *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1985, pp. 426-432.

² E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1941, p. 64.

³ At 2, 44-45 e 4,34.

⁴ D. Negro, *Della condivisione dei beni. Meditazione biblico-teologica*, in <http://www.sovvenire.it/spse/allegati/1613/La%20relazione%20di%20Mons.%20Negro.doc> (visitato il 27 luglio 2019). «In entrambi i sommari, Luca ribadisce che la condivisione dei beni avveniva secondo il “bisogno di ciascuno” (At 2,45; 4,35). Le due espressioni sulla distribuzione del ricavato in base alle necessità dei singoli sono quasi identiche: “vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno” (2,45); “[Il ricavato] lo deponavano ai piedi degli apostoli; ma poi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno” (4,35)» (p. 28).

⁵ G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli. Parte prima*, Paideia, Brescia 1985, p. 401.

⁶ A. Maggi, *Ricchezza, Comunismo e Comunità cristiana*, consultabile on line in <http://www.studibiblici.it/index.html> (visitato il 27 luglio 2019).

⁷ P. Brezzi, *Fonti e Studi di Storia della Chiesa*, Marzorati, Milano 1962, p. 142.

⁸ A. Maggi, *Ricchezza, Comunismo e Comunità cristiana*, cit.

⁹ G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla ricchezza di mercato*, il Mulino, Bologna 2004, retrocopertina.

¹⁰ Cfr. D. Antiseri, *L'attualità del pensiero francescano. Risposte dal passato a domande del presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; F. Felice, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

¹¹ Cfr. M. Yunus, *Si può fare! Come il business sociale può creare un capitalismo più umano*, Feltrinelli, Milano 2010. Cfr. altresì l'interpretazione di O. Bazzichi, *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna: Una via all'umano e al civile dell'economia*, prefazione di S. Zamagni, Armando, Roma 2015, pp. 204-206.

¹² Papa Francesco, *Lettera del Santo Padre Francesco per l'evento "Economy of Francesco"*, consultabile online in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-impreditori.html (visitato il 27 giugno 2019).

¹³ F. Felice (a cura di), *Economia francescana*, inserto de «L'Osservatore Romano», 18 giugno, 26 giugno, 2 luglio, 9 luglio, 17, luglio, 23 luglio, 6 agosto 2019.



Abbazia S. Clemente a Casauria interno, DAT, vol. VI, p. 259



La collana Documenti dell'Abruzzo Teramano (DAT)

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
16-17

Fiore Zuccarini – Redattore «Prospettiva Persona»



Le immagini che illustrano questo numero della nostra rivista, come i due numeri precedenti, riguardano opere d'arte tratte dai volumi dei DAT, Documenti dell'Abruzzo Teramano: una collana di sette volumi e 16 tomi che costituisce un progetto editoriale di grande rilievo culturale promosso agli inizi degli anni '80 dall'allora Cassa di Risparmio della Provincia di Teramo e che è stato ereditato e portato a termine dalla Fondazione Tercas.

Le immagini di questo numero, in particolare, sono tratte dal VI volume della Collana dal titolo: *Dalla Valle del Fino alla Valle del Medio Alto Pescara* e si riferiscono, prevalentemente, a Beni Artistici e Architettonici di una vasta area – tra i fiumi Fino e Tavo a nord e il Pescara a sud – che rappresenta l'ultimo lembo meridionale della provincia storica teramana: anteriore, cioè, alla costituzione della provincia di Pescara nel 1927.

A partire dal Neolitico quest'area è fittamente abitata e ne dà conto un importante scavo di un villaggio con grandi capanne a Catignano e numerose necropoli.

Tra le immagini più suggestive che abbiamo selezionato, alcune riguardano chiese e abbazie medievali di straordinario valore storico-artistico: le abbazie di San Clemente a Casauria e di San Bartolomeo a Carpineto della Nora, le chiese di Pianella e di Moscufo, di Penne, di Alanno e di Loreto Aprutino, per citare le maggiori, ricche di sculture, affreschi, amboni e pale d'altare, capolavori di oreficeria e stucchi.

Dell'Abbazia di S. Clemente a Casauria – un complesso monumentale edificato nel paese di Castiglione a Casauria in provincia di Pescara, dichiarato monumento nazionale nel 1894 e mirabilmente restaurato dopo il terremoto del 6 aprile 2009 – presentiamo il portone principale e alcuni particolari della lunetta, gli interni e un particolare della finestra di sinistra della splendida facciata.

Dell'Abbazia di San Bartolomeo di Carpineto della Nora presentiamo una bella immagine dell'interno.

Di notevole pregio il Reliquario che appartiene alla tipologia a Cofanetto, di argento, bronzo dorato, smalti, a pianta esagonale e copertura piramidale conclusa da una piccola sfera in cristallo di rocca di provenienza dalla cattedrale di Penne e ora nel Museo d'arte Sacra della Marsica – Castello Piccolomini – Celano (AQ).

Esposti nel Museo Diocesano di Penne presentiamo, inoltre, i suggestivi Cofanetti in osso e avorio.

Dei famosissimi cicli pittorici della chiesa di Santa Maria in Piano di Loreto Aprutino presentiamo alcuni particolari degli affreschi quattrocenteschi del Giudizio universale, tra i quali l'immagine del *Ponte del capello*: «*nel trapasso il ponte si assottiglia come un capello; le anime più leggere passano, quelle gravate da peccati grossi non ce la fanno!*»

Originale, e di finissima fattura, l'immagine che mostra il simulacro argenteo di San Zopito nella chiesa di San Pietro di Loreto Aprutino che sarebbe stato realizzato nel 1753 con un costo di 1.300 ducati!

Della chiesa di San Leonardo di Pianella, presentiamo il polittico (ora nel Museo Nazionale dell'Aquila) che, «*sotto il punto di vista della cultura figurativa, esibisce strette somiglianze col Perugino*».

Splendida la balaustra lignea della cappella dell'Annunciazione dell'oratorio S. Maria della Croce di Pietranico, eseguita da diverse mani nell'arco del XVII secolo.

Nell'ambito delle attività di valorizzazione dei beni artistici dei territori di riferimento, la Fondazione Tercas si è affidata, di recente, alle nuove tecnologie, procedendo alla messa online della collana.

Grazie ai nuovi interventi tecnici, il materiale informativo e multimediale che costituisce

questo immenso patrimonio sarà consultabile da qualsiasi piattaforma web e da qualsiasi parte del globo in piena mobilità.

L'importante è avere un comune tablet o smartphone dotato di una connessione a internet e collegarsi al sito www.fondazionetercas.it.

Nello specifico sarà possibile consultare le oltre 5.000 pagine della collana dei DAT comodamente da casa o dal proprio tablet con la possibilità di effettuare ricerche storiche, salvare i contenuti o stamparli.

I DAT sono oggi uno strumento prezioso e fondamentale per le numerose tesi di laurea assegnate nelle locali università.

I documenti dell'Abruzzo Teramano. 7 volumi 16 tomi 5.042 Pagine 6.147 illustrazioni

Imponente per taglio sistematico, censimento, rigore scientifico, studio e valorizzazione del patrimonio culturale del territorio della provincia di Teramo, l'intera Collana consta di sette volumi suddivisi in 16 tomi per un totale di 5.042 pagine e 6.147 illustrazioni e offre una rilettura del territorio della provincia di Teramo (dalla Preistoria all'Unità d'Italia) naturalmente diviso dalle sue vallate fluviali, e consente di avere una visione complessiva e capillare dell'arte, dell'archeologia e della storia, dei monumenti e dei beni artistici presenti.

Direttrice dell'opera è stata la professoressa Luisa Franchi dell'Orto che si è avvalsa di un comitato di edizione composto da Ferdinando Bologna, Mario del Treppo e Antonio Giuliano e di un comitato di redazione composto da Nerio Rosa e Adelmo Marino. Le foto sono di Gino di Paolo. La pubblicazione è iniziata nel 1983 con il Volume I su *La valle Siciliana o del Mavone* ed è proseguita quindi nel 1986 con il Volume II su *La valle del medio e basso Vomano*, nel 1991 con il volume III su *La valle dell'Alto Vomano e i Monti della Laga*, nel 1996 con il volume IV *Le valli della Vibrata e del Salinello*, nel 2002 con il volume V *Dalla valle del Piomba alla valle del Basso Pescara*, nel 2003 con il volume VI *Dalla valle del Fino alla valle del Medio e alto Pescara*, per concludersi nel 2007 con il volume VII su *Teramo e la valle del Tordino*. L'opera contiene i risultati di una ricerca essenzialmente rivolta alle testimonianze archeologiche e

storico-artistiche della provincia «storica» di Teramo (cioè anteriore alla costituzione della provincia di Pescara nel 1927) estesa dal corso del Tronto a quello del Pescara e dall'Appennino alle coste adriatiche.

L'arco cronologico esplorato va dalla Preistoria alla fine dell'Ottocento.

Se la ricerca si è incentrata sui «documenti» figurativi (opere d'arte o di artigianato artistico, fino a testimonianze significative di cultura materiale), non sono state tuttavia trascurate le testimonianze di ordine storico, perciò ai saggi e alle schede riservati ai documenti di cultura artistica e archeologica, sono stati affiancati contributi atti a delineare puntuali aspetti di eventi storici e altri sono stati dedicati a testimonianze musicali colte o folkloriche (nel Volume II raccolte in un cd), a particolarità dialettologiche, alle connotazioni geografiche dei territori presi in esame, a singolarità botaniche, a sopravvenienze di feste, danze, giochi antichi. In ogni volume, un tomo è stato inoltre dedicato a un *Dizionario topografico e storico* che, sotto la voce di ogni centro urbano (comune, frazione, località) presente nell'area indagata, ha raccolto una lettura del tessuto urbano, delle sue evenienze artistiche minori, dell'etimologia del nome, delle notizie storiche a esso relative, delle epigrafi, degli stemmi e l'inventario cronologico degli archivi storici comunali e degli archivi parrocchiali. Lo schema con cui sono stati realizzati i volumi (schede e saggi affiancati dal *Dizionario topografico e storico*) è assolutamente originale ed è un unicum nella catalogazione del patrimonio culturale italiano. La provincia «storica» teramana è l'unica in Italia a possedere una così capillare documentazione. Per larghissima parte i volumi hanno pubblicato materiale inedito o poco noto e sono già diffusi nelle università, nei musei e nelle biblioteche non solo italiane ma europee americane e australiane. La ricerca ha posto in luce i collegamenti del territorio preso in esame con il flusso della storia e della civiltà artistica italiana ed europea e con una produzione artistica spesso di alta qualità e per alcuni aspetti addirittura ricca di elementi anticipatori rispetto a opere più note.

La ricerca si è giovata di studiosi di alto profilo che hanno fattivamente collaborato con studiosi e privati ricercatori dell'area presa in esame.



Il contributo della Scuola francescana del XIII secolo alla genesi del capitalismo

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
18-52

Dario Antiseri, *Professore emerito di Metodologia delle scienze sociali, Luiss Guido Carli, Roma*

1. I Monti di pietà e i Monti frumentari

«Contatto con la gente, presa di coscienza della realtà sociale, ricerca e analisi delle problematiche nuove emergenti dalla società e la loro soluzione sul piano pratico nell'insegnamento della teologia morale, nella predicazione e nella confessione: questi, in sintesi, i motivi [...] che danno un contributo nuovo alla comprensione della risposta storica sul perché i francescani, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, siano stati pressoché gli unici a elaborare, sul piano dottrinale, una teologia economica e, conseguentemente, a esercitare nella prassi un'influenza positiva per il superamento delle difficoltà giuridico-morali come l'interesse e la produttività del denaro. E ciò acquista ancor più valore se si considera che nello stesso periodo l'azione esercitata dalla Chiesa sull'attività economica attraverso le corporazioni andava in senso contrario»¹.

Ebbene, la riflessione economica francescana diventa realtà concreta nei *Monti di pietà* e nei *Monti frumentari*, dove la differenza tra le due istituzioni sta nel fatto che i Monti di pietà servivano a calmierare il costo del denaro a vantaggio delle forze lavoro, mentre con i Monti frumentari si intese calmierare il prezzo del grano, a favore della parte povera della classe degli agricoltori: venivano prestate derrate di cereali per la semina che, a raccolto avvenuto, venivano restituite alle condizioni stabilite, in sostanza a seconda del rendimento dell'annata.

Attenti agli aspetti concreti dell'evangelizzazione, i francescani si erano resi conto dell'impossibilità per le famiglie meno abbienti di avere accesso al credito a un equo tasso di interesse ed erano testimoni del dramma di tante famiglie precipitate in miseria perché strangolate da usurai – ebrei e cristiani – senza scrupoli. Sta proprio qui, appunto, la ragione principale della creazione dei Monti di pietà: istituzioni

concepite come mezzo di «cura» della povertà, di lotta all'usura e di sviluppo economico e sociale.

2. Istituzioni a servizio dello sviluppo della vita economica e sociale

Fu frate Barnaba Manassei da Terni a fondare a Perugia il 13 aprile del 1462 il primo Monte di pietà. Frate Barnaba, tra il 1460 e il 1462, insieme a frate Michele Carcano da Milano, aveva predicato a Perugia contro l'«usura», e «riuscì a convincere gli amministratori della città a dar vita a un banco di prestito su pegno, che usasse il tasso di interesse unicamente per conservare il cumulo di denaro necessario a mantenere il flusso dei prestiti. L'istituzione si formò con i proventi di donazioni e di elemosine [...]. Faceva prestiti a mercanti e artigiani ed escludeva prestiti per spese di lusso. Il tasso di interesse non superava il 6%» (O. Bazzichi).

Subito dopo quello di Perugia, l'istituzione dei Monti di pietà si diffuse in Umbria e nelle Marche per estendersi successivamente soprattutto nell'Italia del Nord. Nel 1463 il Monte di pietà fu fondato a Orvieto e a Gubbio; nel 1464 a Pesaro e l'anno dopo, nel 1465, a Foligno; nel 1466 a Norcia, a L'Aquila e Borgo San Sepolcro; nel 1467 a Terni; e il 14 giugno del 1468 ad Assisi. Qui, ad Assisi, a dare man forte al Monte di pietà fu fra Giacomo della Marca, il quale dimorò nell'eremo delle Carceri tra il 1468 e il 1471. Nell'estate del 1485 arrivò ad Assisi fra Bernardino da Feltre, il cui impegno di predicatore si profuse nella difesa dei Monti di pietà, che pochi mesi prima, nel 1484, aveva fondato il suo primo Monte a Mantova. Monti di pietà sorsero nel 1469 a Spoleto e a Trevi, nel 1471 a Viterbo, nel 1473 a Bologna, nel 1483 a Milano e Genova, nel 1484 a Brescia e Ferrara, nel 1486 a Vicenza. In un secolo, dal 1462 al 1562, si



potettero contare duecentoquattordici Monti di pietà.

Con l'istituzione dei Monti di pietà i francescani s'immersero nella concretezza della vita quotidiana della gente. Scrive Bazzichi: «L'osservanza, insomma, si sporcò le mani nella storia (perché questa immersione non è immune da rischi e inconvenienti) tra mille ostacoli e nemici (dagli umanisti laici ai religiosi concorrenti), ma lasciò un segno indelebile nel tessuto politico e sociale del tardo Medioevo, contribuendo non poco allo sviluppo economico, sociale e politico»².

3. La difesa dei Monti di pietà da parte di Bernardino da Feltre

Non mancarono oppositori alle istituzioni dei Monti di pietà. Fra questi va ricordato, a mo' di esempio, l'agostiniano Nicolò Bariani, autore di un *De Monte impietatis* (1496). Ma ecco che il francescano fra Bernardino de Bustis viene immediatamente in soccorso di Bernardino da Feltre con il *Defensorium Montis Pietatis contra omnia figmenta aemulae falsitatis* (1497). «Uomini religiosi – afferma il de Bustis – hanno già affermato pubblicamente che il contratto del Monte, con il versamento di una somma aggiuntiva di denaro, è giusto e lecito». È giusto e lecito, nonostante quanto sostenuto dal domenicano Tommaso de Vio (il cardinale Caietano), e cioè che gli Statuti dei Monti, imponendo un prestito a interesse, commettevano un grave peccato d'ingiustizia. Fra Bernardino de Bustis non fa altro che offrire una dimostrazione razionale di quanto Bernardino da Feltre aveva predicato a proposito dei Monti: l'interesse è necessario per le spese necessarie alla gestione e al mantenimento del Monte. Difatti, chi riceve il pegno si assume la responsabilità della sua conservazione e se il pegno subirà danni il mutuante dovrà risarcire a sue spese il mutuatario; il capitale del Monte dovrà venire affidato a mani sicure; i mutuanti non accetteranno ricevute o carte di obbligazione, ma pegni, e ciò per il fatto che l'assicurazione su pegno, oltre che essere più pratica, è decisamente più sicura, in quanto solo allorché il mutuatario restituirà la somma ricevuta, riavrà indietro il suo pegno. Ed è ovvio che per conservare i pegni in sicurezza è necessaria una sede, come è necessaria una organizzazione per tutte le operazioni di accettazione, conservazione e restituzione dei pegni, per scrivere le polizze e

fare le scritture contabili. È per queste ragioni, afferma Bernardino da Feltre, che le persone impiegate nelle attività dei Monti, così vitali per la società, vanno ricompensate. Da qui la necessità dell'interesse sul prestito. E all'obietto che esclude quest'interesse considerandolo peccato, Bernardino da Feltre replica: «Voglio farti toccare con mano che il Monte di pietà è Monte di Dio, e te lo dimostro con distinzioni, ragioni e prove, con autorità, citazioni e conferme, esempi e prodigi. Bisogna capire bene quali siano le basi del Monte di pietà. L'albero non vive senza radici, come l'animale non vive senza cuore. Il Monte opera con due forme di contratto. Il primo è di mutuo e di pegno. In forza di esso con il denaro del Monte si aiutano i poveri. Questo contratto è fondato sul diritto divino, su quello naturale, sulle Sacre Scritture. In esso il mutuante non agisce in persona propria, ma in nome del Comune e perciò non ha diritto di imporre al mutuatario che lo ricompensi unicamente in vista del prestito che gli concede. Nell'azione però del prestare concorrono altri elementi: è necessario che vi sia chi stima i pegni, chi scrive le ricevute ecc. Questo lavoro è fatto da persone, e attua il contratto cosiddetto innominato: io faccio una cosa a te a condizione che tu ne faccia un'altra a me, ti servirò per due o tre ore, ma voglio che tu mi paghi. L'operaio deve ricevere la sua mercede (Lc 10,7) e nessuno presta servizio militare a proprie spese (1Cor 9,7). Quindi chi serve il Monte ha il diritto di essere ricompensato da chi dal Monte riceve beneficio».

4. Insegnamenti antichi e mai vecchi

Fra Barnaba fondò il primo Monte di pietà a Perugia nel 1462. Questo Monte è sopravvissuto sino al 1972, quando è confluito nella Cassa di Risparmio. Ancora nel 1861 ben 39 erano, nel circondario di Perugia, i Monti frumentari – che nel Novecento confluirono nelle Casse Rurali. Istituzioni, dunque, dalla lunga durata perché profondamente radicate in necessità della vita economica e sociale.

C'è stato chi, studiando certi Statuti dei Monti di pietà, è giunto a dire che non poche idee in essi contenute le ritroviamo, per esempio, in pagine di Amartya Sen. E qui una domanda è inevitabile: i banchieri odierni non hanno proprio nulla da imparare da quei francescani che han dato vita ai Monti di pietà e ai Monti frumentari?



PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
18-52



Aspra è stata la discussione tra teologi, moralisti, giuristi di varie università dell'epoca sul problema dell'interesse sul prestito. I teologi e moralisti domenicani e agostiniani erano contro ogni forma di interesse e addirittura anche contro il semplice rimborso spese. E pure tra i francescani l'argomento dell'interesse sul prestito fu oggetto di contese, come dimostrano gli scontri che si ebbero nel Capitolo generale dell'Osservanza di Firenze del 1493. E nel Capitolo generale che ebbe luogo a Milano il 13 luglio del 1498 si stabilì che non venissero eretti Monti di pietà senza la prescrizione di ricevere un tasso di interesse, seppur minimo. L'esperienza aveva già dimostrato, con il fallimento del Monte di pietà di Firenze, che i Monti non avrebbero affatto potuto sopravvivere senza la richiesta di un pur minimo interesse sul prestito. Ebbene, dinanzi a simili dispute, non c'è forse da restare esterrefatti di fronte agli attuali immotivati e stratosferici stipendi di manager di istituzioni pubbliche? Il privilegio fa parte della logica della corte, è la negazione del merito, un pericolo per la democrazia. Certo, la libertà viene prima dell'uguaglianza: in una società aperta, disuguaglianze e iniquità potranno senz'altro venir attenuate e magari rese sopportabili, mentre questo non

potrà accadere in una società chiusa dove le disuguaglianze cresceranno diventando inattaccabili. Privilegi acquisiti e privilegi reclamati o richiesti sono il sintomo del marciume morale di una politica trasformata in greppia dove si affollano servi in livrea e «clarinetti» ben remunerati – veri Dracula mascherati da «servitori dello Stato». Dracula: le favole sono vere, diceva Italo Calvino. Pensioni mensili che ammontano a decine e decine di milioni di vecchie lire; stipendi che ammontano a centinaia e centinaia di milioni di vecchie lire; liquidazioni che ammontano a dieci, dodici miliardi di vecchie lire... Sono la vergogna di una politica marcia. Sono realtà da sradicare e non perché siamo comunisti, ma semplicemente perché siamo liberali: merito e non privilegi. Un Paese infestato da feudatari, vassalli, valvassini e valvassori, da turiferari, mezzani e «poeti di corte» è un Paese dove i cittadini sono indotti a trasformarsi in accattoni ricattatori e ricattabili che per mestiere fanno gli elettori.

NOTE

¹ O. Bazzichi, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa 2003, p. 124.

² *Ivi*, p. 136.



Abbazia S. Clemente a Casauria particolare finestra
sx, DAT, vol. VI, p. 248

Dinamiche socio-economiche di Giovanni Duns Scoto

Oreste Bazzichi, docente di Filosofia sociale alla Pontificia Facoltà San Bonaventura

Introduzione

Non sono molte le informazioni sulla vita di Giovanni Duns Scoto. Egli nacque probabilmente nel 1266 in un villaggio, che si chiamava proprio Duns, nei pressi di Edimburgo. Attratto dal carisma di san Francesco d'Assisi, entrò nella famiglia dei frati minori e, nel 1291, fu ordinato sacerdote. Dotato di un'intelligenza brillante e portata alla speculazione – quell'intelligenza e sottigliezza argomentativa che gli meritavano dalla tradizione il titolo di *Doctor subtilis* –, Duns Scoto fu indirizzato agli studi di filosofia e di teologia presso le celebri Università di Oxford e di Parigi. Conclusa con successo la formazione, intraprese l'insegnamento della teologia nelle Università di Oxford e di Cambridge, e poi di Parigi, iniziando a commentare, come tutti i maestri del tempo, le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Le opere principali di Duns Scoto rappresentano appunto il frutto maturo di queste lezioni, e prendono il titolo dai luoghi in cui egli insegnò: *Ordinatio* (in passato denominata *Opus Oxoniense* – Oxford), *Reportatio Cantabrigiensis* (Cambridge), *Reportata Parisiensis* (Parigi). A queste sono da aggiungere almeno i cosiddetti *Quodlibeta* (o *Quaestiones quodlibetales*), opera assai importante formata da 21 questioni su vari temi teologici. Dopo alcune vicende legate ai rapporti tra Chiesa e re di Francia, nel 1305 Duns Scoto poté rientrare a Parigi per insegnarvi la teologia con il titolo di *Magister regens*. Successivamente, i superiori lo inviarono a Colonia come professore dello Studio teologico francescano, ma egli morì l'8 novembre del 1308, a soli 43 anni di età, lasciando, comunque, un numero rilevante di opere. Un'antica iscrizione sulla sua tomba riassume le coordinate geografiche della sua biografia: «Scotia me genuit; Anglia me suscepit; Gallia me docuit; Colonia me tenet». Non possiamo trascurare neanche queste informazioni, perché, in realtà, possediamo ben poche notizie sulla sua vita.

A motivo della fama di santità di cui godeva, il suo culto si diffuse ben presto nell'ordine francescano, anche se il suo *iter* per gli onori degli altari è stato lungo e faticoso. Difatti, la causa della beatificazione iniziò a Colonia nel 1706, proseguì a Nola vicino a Napoli, nel 1710, e di nuovo nel 1905-1906; l'8 febbraio 1906 il vescovo di Nola confermò l'esistenza del culto «da tempi immemorabili», sebbene fino a questo punto fosse stato confermato solo dall'ordine dei frati minori. Paolo VI il 14 luglio 1966 firmava la lettera apostolica *Alma parens* in occasione del secondo congresso Scolastico – tenutosi a Oxford in occasione del settimo centenario della nascita di Giovanni Duns Scoto – indicando i motivi dell'attualità del suo pensiero. Successivamente, nell'udienza generale di mercoledì 24 agosto, sempre del 1966, lo stesso Paolo VI indicò il congresso citato non solo come un segno della vitalità della Chiesa, ma anche come una delle manifestazioni a cui la Sede Apostolica dà un certo qual «riconoscimento d'autenticità». Nell'*Alma parens* la posizione del pensiero tomista rispetto a quello scotista, nell'ambito della teologia della Chiesa, non è più indicata, come da Leone XIII nell'*Aeterni Patris*, con la formula *longe eminet*, ma con un'espressione più attenuata, ossia *quamvis dissimili structura et mole* (pur dissimile per struttura e mole). Un piccolo cambiamento, da *longe* a *quamvis*, che avrà successivamente uno spostamento non tanto di prospettiva, quanto piuttosto di proporzioni, come espressione della modifica del metro di misura dell'ortodossia del pensiero di Scoto. È difficile, infatti, correggere un'impostazione pluricentenaria, quando ancora nel 1920 il cardinale domenicano Andrea Frühwirth definiva il pensiero di Scoto contrario alla fede, considerandolo per molti aspetti difforme alla dottrina di san Tommaso d'Aquino, imposta dalla Chiesa. Il 4 maggio 1972, fu emanato il *Decretum approbationis scriptorum et doctrinae Ioannis Duns Scoti* in cui veniva usata la





tradizionale formula «nihil ob stare quominus ad ulteriora procedatur», ossia poteva continuare la causa di beatificazione del teologo francescano Giovanni Duns Scoto, essendo i suoi scritti e la sua dottrina consona alla fede della Chiesa. E Giovanni Paolo II volle confermarlo solennemente beato il 20 marzo 1993, definendolo «cantore del Verbo incarnato e difensore dell'Immacolata Concezione». In tale espressione è sintetizzato il grande contributo che Duns Scoto ha offerto alla storia della filosofia e teologia¹.

Le opere fondamentali di Duns Scoto, ritenute autentiche dalla critica moderna, sono: *De primo principio*, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, e soprattutto l'*Opus Oxoniense* e l'*Opus Parisiense* (che raccolgono il commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, tenuto rispettivamente a Oxford e a Parigi).

Annotiamo, con un certo rammarico, che non è stato prodotto quasi nulla o, forse meglio, non si è prodotto abbastanza per stimolare la crescita e lo sviluppo della dottrina del rappresentante più qualificato della Scuola francescana. La stessa *Ratio studiorum* o *Ratio formationis*, segmentate finora nei quattro ordini maschili, non riesce (o non è l'obiettivo preminente) a raggiungere l'unità accademico-culturale per far quadrato attorno a Bonaventura, Scoto e Ockham; obiettivo auspicato per leggere, interpretare e discernere la modernità è di portare il pluralismo epistemologico nella Chiesa – come proposto dal Concilio Vaticano II – le due traiettorie storico-culturali sullo stesso piano: l'una costituita dal primato della razionalità (aristotelico-averroista-tomista), l'altra dal primato della volontà (agostiniana-bonaventuriana-scotista); l'una dal primato del vero, oggettivo e invariabile, l'altra dal primato del bene, gratuito e diffusivo. L'unità delle forze intellettuali dei quattro rami francescani potrebbe fare la differenza qualitativa dell'autentica interpretazione francescana della storia della salvezza, cogliendo il «segno del tempo», non con qualche sporadico riferimento, ma fondando il sapere in chiave cristocentrica, che è una visione sempre aperta e in dialogo con la ricerca della verità e con il mondo culturale. Caratteristiche che fanno di Duns Scoto il pensatore cristiano del terzo millennio.

Il nostro lavoro si limita a illustrare il pensiero di Giovanni Duns Scoto per quella parte concettuale, meno conosciuta, riguardante il vivace e creativo dibattito socio-economico, sorto nell'ambito della Scuola francescana, in

risposta, da un lato, ai bisogni economici della gente e, dall'altro, agli interrogativi suscitati dall'attività mercantile in tutte le sue implicanze in ordine agli scambi, alla formazione del prezzo, al valore economico come esigenza della giustizia commutativa, all'importanza del credito, alla funzione sociale della proprietà, dell'impresa e dell'imprenditore. Difatti, la base dell'impostazione teorica di contenuto economico della Scuola francescana è di matrice scotista, fondandosi sia sullo spirito francescano del *Cantico delle creature*, sia sulla sua concezione dell'assoluta libertà divina.

1. Oltre il contrasto tra platonismo agostiniano e aristotelismo averroista

Nella seconda metà del XIII secolo e l'inizio del XIV si svolge nelle tre più importanti università europee – Oxford, Parigi e Cambridge – uno dei contrasti più interessanti della storia del pensiero teologico e filosofico occidentale. Alla base del contendere tra platonismo (più trascendente) e aristotelismo (più empirico e giunto in Occidente per via islamica) erano due primati: quello della libertà creativa e quello della ragione. A oltre settecento anni di distanza, il contrasto tra i due orientamenti è rilevante, ma non radicale. Certo gli obiettivi – ma anche i risultati – sono rilevanti, soprattutto nelle articolazioni, tuttavia, entrambi i protagonisti dei due schieramenti, Scoto e Tommaso, convergono nella difesa di una razionalità tradotta attraverso il primato dell'atto in simmetria con la potenza. Ebbene, il *Doctor subtilis* problematizza tale linea, ripensando il reale nel suo insieme, non più nel quadro della razionalità oggettiva e omnicomprensiva, proprio della *physis*, ma alla luce della libertà di Dio, che dota la creatura di una potenza con-creativa e generativa. Se esistesse una ragione capace di verità oggettive non esisterebbe democrazia. La categoria della libertà come matrice del reale è rivoluzionaria, perché induce a pensare che le cose non sono prioritariamente ciò che le scienze dicono, ma ciò che il loro autore ha inteso esprimere creandole. Comunque, entrambi professano chiaramente e fedelmente il dogma cattolico, che poi cercano autonomamente di illustrare con la ragione. Tommaso e Scoto erano stati messi in opposizione l'uno contro l'altro da tomisti e scotisti, fino a far dire al Caietano che Scoto aveva voluto distruggere «singula prope

verba» della prima parte della *Summa theologiae*². Uomo di grande talento, scrisse moltissime opere, tra cui anche dei libri di dottrina sociale, politica ed economia (*De monte pietatis*, 1498; *De cambiis*, 1499; *De usura*, 1500) assai attuali riguardo alla liceità o meno del prestito a interesse, dell'usura e del cambio tra merce e moneta e quindi della natura del denaro o della moneta. Gli scolastici consideravano, a partire dalla dottrina economica di Aristotele, il denaro solamente un semplice mezzo di scambio, in sé improduttivo, quindi ogni interesse o guadagno proveniente dal mero prestito di denaro era considerato usura. Il cardinal Tommaso de Vio, purtroppo, nel suo *Tractatus de Montibus pietatis* (1498) non seguì il pensiero della Scuola socio-economica francescana e si schierò contro i Monti, insieme ad altri canonisti e moralisti che scesero in campo e attaccarono battaglia. Il padre agostiniano Nicola Borianò pubblicò nel 1494 un libro intitolato significativamente *De Montibus impietatis*. Il francescano Bernardino da Bustis fu «costretto» a scrivere un libro intitolato *Defensorium Montis pietatis contra figmenta omnia* del 1497, in cui condannava l'usura in quanto guadagno derivante dal solo prestito di denaro e dall'intento di arricchirsi col prestito, però siccome i Monti non ricavano denaro dal prestito, ma solo dal pagamento del mantenimento delle loro case e dei loro impiegati e non avevano alcuna intenzione di arricchirsi, ma solo di impedire lo sfruttamento dei poveri da parte dei veri usurai, il mutuo praticato dai Monti non era illecito né usuraio, ma era il giusto guadagno per un'opera prestata³.

Ritornando a Duns Scoto, in realtà egli non svolse principalmente il suo dialogo e la sua dialettica con s. Tommaso, né con gli altri dottori del tempo passato (che egli peraltro considerava già antiquati), ma con i suoi contemporanei: Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines, Egidio Romano ecc. Il pensiero genuino e definitivo di Duns Scoto non va attinto nei commentari delle opere dei filosofi antichi (se si eccettua forse la *Metafisica*), ma bensì nell'*Ordinatio* (Opus Oxoniense), che costituisce l'ultima espressione del suo pensiero e delle sue convinzioni. Molta importanza riveste anche la *Lectura*, opera genuina, cioè il testo delle lezioni che Scoto andava preparando per i suoi corsi e che costituiscono la base della posteriore *Ordinatio*; mentre sono da prendere con circospezione le varie *Reportationes*, che riflettono sì l'insegnamento parigino del *Magister*, ma sono redatte dai discepoli in base ai loro

appunti di scuola. Certo, come l'edizione critica Leonina non ha fatto di s. Tommaso uno Scoto, così sarebbe inutile pensare o aspettare che le edizioni dell'*Opera Omnia*, come quella Vaticana, curata dalla Commissione Scotista, istituita nel 1938, trasformi Duns Scoto in s. Tommaso, o lo scotismo in tomismo. L'importante è che la fruizione di fonti sicure, pur non cambiando l'impostazione generale del pensiero di Scoto, contribuisca tuttavia a costruire la sua immagine sempre più viva, più ricca, più precisa e più diversa da quella che in passato gli studiosi si erano fatta. Interessante, a questo scopo, si rivela l'analisi di Joseph Ratzinger, fatta nella famosa lezione del 12 settembre 2006 all'Università di Ratisbona, in cui indica Duns Scoto come il maestro medievale di un pensiero che ha avuto sviluppi profondi sulla cultura europea⁴. Non dimentichiamo che lo scopo principale del suo intervento era di far accogliere la teologia come scienza e riconoscerle il primato. La modernità è andata fuori strada perché ha perso il suo spirito greco (*logos*)-cristiano: occorre superare i limiti della «ragione positivista», dischiudendo alla razionalità scientifica anche la ricerca teologica. L'assoluta e libera onnipotenza creativa di Dio, da un lato, mise in crisi la necessità dell'essere aristotelica, dall'altro, aprì nuove vie di ricerca e di riflessione. E in queste nuove prospettive di ricerca, secondo Benedetto XVI, Duns Scoto elabora una posizione originale, ispirata non al restringimento del *logos* aristotelico, ma alla sua accettazione integrale, senza i profondi correttivi di Tommaso d'Aquino e senza riconoscersi nelle posizioni dell'averroismo latino; cioè, non accettando l'accordo fede e ragione, svincola la libera onnipotenza divina, oggetto della teologia, dalla necessità dell'essere, oggetto della metafisica, scienza per eccellenza. Rimanendo fedele a Francesco d'Assisi nella fede e nella teologia e ad Aristotele nella scienza, egli rompe l'unità culturale medievale, indicando due vie: quella della ricerca teologica e quella della ricerca metafisica e scientifica; due verità diverse, ma non in contraddizione, non incompatibili. Secondo Ratzinger, Duns Scoto «ha sviluppato un punto a cui la modernità è molto sensibile»: la libertà in rapporto con la volontà e con l'intelletto. Nel suo pensiero agisce lo spirito francescano del *Cantico delle creature*, dove la natura si presenta come un coro di lode alla magnificenza di Dio, non come valle di lacrime, ma come espressione del ben-essere sociale.



2. Tre parole chiave del *principium individuationis*: la *quidditas* e la *haecceitas* e il concetto di *persona*

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
18-52



La tradizione francescana difende la dignità e la libertà metafisica dell'individuo (a differenza delle ideologie liberista, collettivista e positivista), che è unico e irripetibile. Per descrivere questa individualità, Scoto ricorre a due concetti antropologici ed epistemologici, come base sociale: quello di *quidditas* (il «che cosa» dell'ente) e quello di *haecceitas* (essere singolare qui e adesso), che insieme formano la concentrazione della singolarità. La *quidditas* di Scoto – a differenza di quella di Tommaso – risiede nella delimitazione della natura comune; e l'*haecceitas* consiste nel poter dire di una cosa «è proprio questo», riconoscendola nella sua unità sostanziale (per esempio: questo uomo) al di là della molteplicità dei singoli elementi che la compongono (per esempio: occhi, bocca, sangue, ossa ecc.).

«Per individuazione o unità numerica o singolarità intendo non certo l'unità indeterminata, secondo cui qualunque cosa entro la specie vien detta numericamente una, ma l'unità determinata come questa (*signatam ut hanc*), in modo che [...] è impossibile dividere l'individuo in parti sostanziali, così dico che l'individuo non può non essere in pari tempo questo individuo contrassegnato da questa determinazione singolare»⁵.

La *quidditas*, realizzata nel particolare, si chiama *haecceitas* («questità»), ovvero la qualità che è propria degli esseri individuali, la qualità di essere individuali proprio e solo in una certa forma e non un'altra (la *quidditas* agisce come concetto dell'essenza che realizza la *haecceitas* in atto). Dunque, il principio d'individuazione, secondo Scoto, è un elemento positivo intrinseco, che si aggiunge alla natura dell'individuo e lo individualizza. L'individuo possiede la natura in un modo tutto particolare, proprio, singolare e incomunicabile, irripetibile. Il principio intrinseco che le si aggiunge non resta un aggiunto, diventa uno con la natura⁶. Duns Scoto, cioè, «ammette l'esistenza della natura comune, la quale di per sé non è universale, ma riceve l'universalità che vi si aggiunge quando essa diviene oggetto dell'intelletto»⁷. L'importanza dell'individuo sta nella sua «ricchezza intrinseca», che si apre all'universo⁸. Si evidenzia in questo modo la bontà e la singolarità di tutti gli esseri. In questa ontologia del concreto, la dimensione individuale prevale su

quella universale e, di conseguenza, la conoscenza più perfetta è quella del singolare. La specie e la natura restano in un secondo piano, perché nel mondo reale esistono solo gli esseri, che appaiono singolari, personalizzati e concreti. Anche l'essere umano è frutto del dono e quindi potrà svilupparsi non contro o accanto agli altri, ma con e in armonia con loro. In questo senso i pensatori francescani affermano che il valore fondamentale economico è il valore legame, la relazione con gli altri e con la natura. Scoto vede tutte le creature integrate in una fitta rete di relazioni, una catena dell'essere. Nella carità si stabilisce un unico progetto d'amore per tutti, ognuno con la propria dignità e obiettivo specifico.

Venendo al terzo principio, la classica definizione di Boezio⁹ della persona umana «*rationalis naturae individua substantia*» (sostanza individuale di natura razionale) – ripresa e ampliata da san Tommaso – non soddisfa Scoto, che preferisce quella di Riccardo da S. Vittore¹⁰, il quale presenta la persona come «esistenza incomunicabile di natura intellegibile»¹¹. La chiave di svolta sta nella incomunicabilità della persona, che significa libertà da qualsiasi dipendenza reale e che per Scoto da apparente aspetto negativo di profonda solitudine fa scaturire l'essenza positiva della persona, che essenzialmente e strutturalmente è relazionale e creatrice di legami: aperta a Dio, agli uomini, al mondo. Quindi Scoto, con un'intuizione geniale, anticipa la filosofia dialogica che tanta importanza riveste oggi nelle antropologie contemporanee: un umanesimo cristiano, in cui il sapere è al servizio del ben vivere e l'etica pratica del buon convivere, cioè di una società giusta, pacifica e fraterna, sincronizzando armonicamente vita e pensiero, mistica e lavoro, contemplazione e azione, persona e comunità, essere e fare¹². Perciò questo terzo importante concetto epistemologico anticipa di parecchio la filosofia esistenzialista e i sistemi sociali.

Pertanto, la declinazione del *principium individuationis* contenuto nel pensiero di Duns Scoto è uno dei lasciti più ricchi della filosofia medievale francescana. Essa ha tracciato un percorso, che ha trovato facile terreno, a partire dagli inizi degli anni Settanta del secolo scorso, quando dalla pubblicazione dell'*Opera Omnia* di san Bernardino da Siena (realizzata e completata nel 1965 dai padri francescani di Quaracchi), è stato possibile ad alcuni studiosi risalire alla prima originale elaborazione del lessico economico creato dai pensatori

della Scuola francescana del XIII e XIV secolo (Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto, Alessandro Bonini di Alessandria, Astesano di Asti, Gerardo di Odone, Raimondo Lullo, Bartolo da Sassoferrato e molti altri), contribuendo notevolmente alla genesi e allo sviluppo della scienza economica¹³.

Il francescanesimo è, quindi, anche una metodologia etico-sociale.

3. Fecondità del pensiero socio-economico di Duns Scoto

Nell'introdurre specificamente il pensiero socio-economico di Giovanni Duns Scoto, il metodo che vorremmo adottare è quello di partire dall'assunto squisitamente sociale: il rapporto tra individuo e collettività. La priorità dell'individualità sulla collettività non va interpretata quantitativamente, come se la collettività fosse composta dalla somma degli individui che la compongono. Lo scarto che intercorre tra individuo e collettività è colmato dalla libertà e dalla dignità dell'essere umano. La legislazione civile, solitamente, promuove il bene dell'uomo sotto molti aspetti, come quello economico e religioso. La molteplicità delle relazioni umane, che possiamo riassumere negli ambiti del sociale, della politica e della religione, si fonda, in ultima istanza, nella complessa dimensione ontologica della persona umana quale ultima *solitudo*. Ciò spiega il perché la società diventa l'ambiente adatto per l'esistenza e lo sviluppo di cui la persona umana necessita. Ecco perché, riallacciandosi al *principium individuationis*, uno dei primi aspetti importanti che troviamo in Scoto è quello dell'alterità, sul quale egli costruisce il suo percorso dell'etica della relazione intersoggettiva. L'alterità offre la possibilità alla coscienza personale di esistere e di riconoscersi attraverso l'altro, collocato in uno spazio che include una responsabilità nella relazione. Concetto ontologico che sarà ripreso da Emmanuel Levinas nella metafora della «curvatura» della relazione intersoggettiva verso la reciprocità¹⁴.

Da qui il passo alle tematiche più specificamente etico-economiche di Scoto è breve.

Anzitutto, per quanto riguarda la proprietà privata – in sintonia con Bonaventura – sostiene che la condizione originaria di comune possesso dei beni da parte di tutti gli uomini sia stata revocata dopo la caduta del peccato originale. Quindi, la proprietà privata trova

storicamente la sua legittimazione esclusivamente da leggi umane; tali leggi, per essere giuste, devono essere emanate da un legislatore che abbia non solo l'autorità di legiferare, ma anche la «*prudentia*», ovvero, la capacità di sciogliere ciò che veramente è da farsi per il comune vantaggio di tutti. D'altra parte, per Scoto, anche la stessa autorità, elemento indispensabile per il legislatore per poter governare, trova il suo fondamento nella volontà comune, la quale è giusta se procede dal consenso o dalla elezione della comunità. Quindi in Scoto la proprietà privata mantiene un forte connotato comunitario, avvicinandosi il più possibile allo stato iniziale della comunione dei beni¹⁵. Non solo: la bontà di una forma politica e comunitaria non si misura in ragione della sua qualificazione aristotelica – ovvero monarchia o oligarchia o democrazia – ma per la natura della sua legittimazione che non può non essere quella del consenso, che dà forza costitutiva alla *res publica*, orientata a costruire il bene comune. Da qui la sua tesi che l'uomo viene prima dello Stato, ma, essendo ontologicamente relazione, si costituisce in comunità per realizzare il bene comune, il quale ha bisogno che ogni membro assuma uno stile di vita sobrio, essenziale, fraterno, compatibile con le esigenze del prossimo e delle generazioni future.

Scoto, dopo aver analizzato l'origine della proprietà privata¹⁶, affronta il problema della mercatura e del valore economico come esigenza della giustizia commutativa. La sua analisi si snoda dentro l'ampio contesto problematico dell'obbligo morale della restituzione delle «cose» altrui ingiustamente tolte o danneggiate. Il tema è trattato nella lunga *Quaestio II* sulla distinzione XV del quarto libro delle sentenze, questione così formulata: «Domando se chi ingiustamente tolse o detiene una cosa altrui sia tenuto alla restituzione tanto che senza di ciò non si possa dire veramente pentito»¹⁷.

Egli parte dalla distinzione fra «commutatio oeconomica» e «commutatio negotiativa». La prima, cioè lo scambio economico, è fatta in vista dell'uso della cosa ottenuta, mentre la seconda, cioè lo scambio negoziativo, non è fatta per l'uso, ma allo scopo di rivendere successivamente la cosa acquistata e a un prezzo più alto¹⁸. Quest'ultimo tipo di scambio è anche chiamato da Scoto «commutatio pecuniaria vel lucrativa». Ma, al di là delle sottili differenziazioni sulle regole fondamentali del giusto scambio, Scoto imposta il problema del valore economico in maniera più originale rispetto





agli altri scolastici che lo hanno preceduto¹⁹. Egli, infatti, distingue il valore in naturale e usuale. Il valore naturale sarebbe quello obiettivo, messo da Dio nella creatura: «Un essere vivente (un topo, una formica, una pulce) vale di più di una cosa inanimata (pane), che non ha vita, anima e sensi». L'altro valore, che in termini moderni chiamiamo «valore economico» e che dal ragionamento del *Doctor subtilis* ha avuto la sua originale intuizione, è quello «usuale», che si assume nei riguardi dell'uso umano. «Poiché frequentemente le cose che sono più nobili nella loro sostanza naturale, sono meno utili quanto agli usi umani e quindi sono anche meno preziose». Sotto questo profilo tanto più le cose sono utili ai nostri usi tanto più valgono, e perciò il pane vale più del topo. È vero, il topo, la formica e la pulce hanno la vita, e sono quindi naturalmente «più nobili» del pane; ma il pane vale economicamente molto di più per la sua utilità di nutrire gli uomini. Poiché la compravendita delle merci risponde allo scopo dell'uso della vita umana, il loro valore è determinato da questo secondo tipo e non dal primo.

Dalla profondità del pensiero di Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), espresso nel *De votis*, dove afferma che «il bene comune è più importante e deve prevalere sul bene e l'interesse personale e privato»²⁰, cogliendo un'intuizione fondamentale, che costituirà un elemento decisivo delle dottrine politiche civili e repubblicane fino a John Locke e oltre – l'*utilitas* di ciascuno viene messa in sinergia con l'*utilitas* della *res publica* –, qualche anno più tardi, parte la riflessione di Giovanni Duns Scoto sulla mercatura, la quale deve avere anch'essa una funzione sociale e deve essere esercitata con giustizia e per il bene comune. Quindi, occorrono due regole: che il mercante svolga un servizio utile alla società; e che riceva un'adeguata remunerazione.

La prima regola, di giustizia mercantile, è questa: sono utili alla repubblica sia i *conservatores rerum venalium* (cioè i negozianti) perché nello scambio economico creano disponibilità immediate di cose necessarie per vivere, sia gli *afferentes res necessarias* (cioè i mercanti importatori), perché rendono disponibile una quantità di beni in misura sufficiente ai bisogni. Sulla base esclusiva di questo duplice servizio reso allo Stato, Scoto giustifica e ammette il fatto caratteristico della mercatura già nel XIII secolo: l'acquisto delle merci non per il bisogno, ma per la vendita da farsi con guadagno.

La seconda regola stabilisce per il mercante una ricompensa corrispondente al suo lavoro, alle sue capacità e ai suoi rischi. «Quanto alla seconda regola dico che chiunque serve lo Stato in un'attività lecita, ha diritto di vivere del proprio lavoro [...]. Inoltre, chiunque può lecitamente vendere le proprie capacità e la propria solerzia: e ci vuole molta perizia per trasferire le merci da un luogo all'altro perché bisogna ben conoscere, per fare ciò, l'andamento dei mercati. Il mercante può quindi con giustizia conseguire, oltre la propria sussistenza e quella della famiglia per cui lavora, una ulteriore ricompensa per le proprie capacità e per i rischi che affronta. Egli, infatti, si accolla i pericoli del trasporto, se è un importatore, o della custodia, se è un negoziante»²¹. E continua: se in una comunità venissero a mancare gli imprenditori, la collettività si troverebbe nella necessità di pagare dei funzionari pubblici che svolgessero le stesse mansioni, magari con il rischio di minore professionalità. Mentre l'imprenditore professionale provvede sì al proprio guadagno ma mette a disposizione di tutti una merce per il bene della società.

Questa analisi socio-economica di Giovanni Duns Scoto è importantissima e gli storici del pensiero economico dovrebbero conoscerla anche perché, oltre ad anticipare di ben tre secoli le teorie del valore-costi di produzione sollevate dalla seconda Scolastica, soprattutto da Luis De Molina (1536-1600), Juan De Lugo (1593-1660), Juan De Mariana (1536-1624), Leonardo Lessio (1554-1623) e la Scuola di Salamanca, pone in evidenza la funzione sociale dell'imprenditore, la cui attività è indispensabile per il bene della collettività.

Qui una riflessione, che diventa anche un'osservazione conclusiva, è d'obbligo. Anzitutto, l'affermazione che l'economia diventa lo strumento del guadagno personale, che si sublima nell'utilità al bene comune, alla società, in una sintesi mirabile tra particolare e universale, soggetto e collettività, individuo e società.

Inoltre, il mercante esaltato da Duns Scoto per la sua essenziale funzione sociale ha pieno diritto al proprio guadagno, provvedendo anche a mettere a disposizione di tutti una merce, anche al bene della società²².

Infine, se la scienza economica, oggi, non può dirsi autonoma dall'etica, altrettanto il magistero della Chiesa può rinnegarne le radici, in quanto economia politica e teologia, pur nella loro diversità metodologica, tipologica e di contenuti, devono entrambe ascoltarsi e convergere, perché spaziano nello stesso campo di ricerca.

NOTE

¹ Per quanto riguarda la beatificazione di Scoto, Etienne Gilson nel 1953, dopo aver concluso la sua opera di oltre ottocento pagine sul *Doctor subtilis*, scriveva: «Si riuscirà a far beatificare Scoto, nella misura in cui non vorranno cercar di far canonizzare anche lo scotismo o la dottrina dell'uomo Duns Scoto» (L.K. Shook, *Etienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, p. 143). Infatti, già nel 1920, la Congregazione dei Riti aveva respinto la *Positio super scriptis* presentata dal postulatore generale della causa di beatificazione di Duns Scoto (P. De Toth, *Errori e pericoli dello scotismo*, Mealli & Stianti, Firenze 1932, p. 41). Scoto come uomo è stato un vero cristiano e ha sviluppato la vita della grazia pienamente, ma come filosofo ha partorito una dottrina lontana dalla realtà e dalla verità, anche se come teologo non ha errato esplicitamente nella fede. Gilson concludeva: «Giacché devo scegliere tra *l'ens ut ens* senza *l'esse* e *l'ens* come *essentia habens esse*, scelgo quest'ultimo. Lo scotismo è una posizione dottrinale in opposizione alla vera metafisica dell'essere di s. Tommaso. Resto contrario alla metafisica scotistica dell'essere universale [...]. Sentiendum est de theologia Scoti, sicut sentit Romana Ecclesia» (cfr. L.K. Shook, *Etienne Gilson*, cit., p. 451).

² Tommaso de Vio, essendo nato a Gaeta nel 1468, viene detto Gaetano o in latino Cajetanus. Domenicano sin da giovane, studiò a Napoli, Bologna e Padova, ove divenne professore di metafisica all'università nel 1494 e dovette confrontarsi col francescano fra Trombetta, professore nella medesima università di filosofia scotista e grande avversario del tomismo. A soli 40 anni fu nominato maestro generale dei domenicani. Insegnò anche all'Università La Sapienza di Roma (fondata da papa Bonifacio VIII nel 1300) dal 1501 al 1508. Sempre nell'Urbe durante il «sacco di Roma» (1527) da parte dei lanzichenecchi fu fatto prigioniero e subì le più atroci torture e umiliazioni. Morì a Roma nel 1534 e il suo corpo riposa all'entrata della basilica di S. Maria sopra Minerva a Roma.

³ Dovette, quindi, intervenire il magistero ecclesiastico e papa Leone X (1513-1521) nel V Concilio lateranense (sessione X, maggio 1515), discusse la liceità del prestito a interesse. Il concilio e il papa decretarono che, siccome il guadagno veniva ai Monti di Pietà non dal prestito del denaro, ma dal dovuto pagamento del giusto salario agli impiegati e delle spese per la conservazione materiale del Monte, tale guadagno era del tutto lecito e non usuraio. Fu così che i Monti di Pietà si diffusero in tutta Europa.

⁴ Al di là del rumore e delle polemiche che ha suscitato la sua lezione a causa di una citazione – riferita e non attribuibile al pontefice – ritenuta negativa nei confronti della religione islamica, abbiamo ritenuto interessante farne cenno, perché costituisce una rilettura della teologia cristiana passata e presente.

⁵ I. Duns Scotus, *Opera omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Ordinatio*, Civitas Vaticana 1973, lib. II, d. 3, q. 2.

⁶ Cfr. L. Iammarone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 2003, p. 234.

⁷ *Ivi*, p. 119.

⁸ *Ivi*, p. 237.

⁹ Il filosofo romano Anicio Manlio Torquato Severino Boezio (480 circa-524) occupa un posto di fondamentale importanza nella formazione della cultura medievale, rendendo intelligibili ai latini le opere di Aristotele e Platone.

¹⁰ Il teologo e mistico (+1173), priore della basilica di S. Vittore a Parigi, occupa un posto importante nella Scolastica non solo nella sistemazione organica della mistica, ma anche per l'applicazione del metodo anselmiano nella ricerca teologica delle *rationes necessariae* del dogma.

¹¹ I. Duns Scotus, *op. cit.*, vol. V, lib. I, d. 23, n. 15.

¹² Cfr. K. Balic, *San Bonaventura alter Scholasticorum princeps et Duns Scoto eius perfectior*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19-26 settembre 1974, Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, Roma 1976, vol. I, pp. 429-446.

¹³ Per una panoramica generale, cfr. O. Bazzichi, *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna*, cit.

¹⁴ Cfr. A. Bergamo, *Levinas e la curvatura dello spazio intersoggettivo*, Città Nuova, Roma 2018.

¹⁵ Cfr. A. Scoto, *The structure of society according to Duns Scoto*, in «Franciscan Studies», 11, 1951, pp. 194-212; 12, 1952, pp. 71-90.

¹⁶ Per un'analisi sull'originaria comunità dei beni e sul successivo diritto di proprietà, cfr. R. Lambertini, *Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto*, in Aa.Vv., *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Edizioni Francescane, Bologna 1994, pp. 35-86. Per Scoto, in particolare, cfr. O. Bazzichi, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato. Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere del credito*, Effatà, Cantalupa 2011, pp. 43-45): la proprietà non si può dire di diritto naturale, ma positivo, dal momento che nello «stato di innocenza» non esisteva.

¹⁷ «Quaero, utrum qui iniuste abstulit vel detinet rem alienam, teneatur illam restituere, ita quod non possit vere poenitere absque tali restitutione» (I. Duns Scotus, cit., *Ordinatio*, IV, d. 15, q. 2, vol. XIII, Civitas Vaticana 2011, pp. 75-113).

¹⁸ *Ivi*, p. 78: «Commutans intendit rem accipere pro qua commutat, ut non mercetur ea, sed ut ea utatur»; e p. 185: «Commutans intendit mercari de re quam acquirit, quia emit non ut utatur, sed ut vendat et hoc carius».

¹⁹ Cfr. O. Bazzichi, *Valore economico e giusto prezzo nella riflessione teologica medievale*, in «Rivista di politica economica», 10, 1985, pp. 1055-1086.

²⁰ Cfr. *De votis*, a cura di M. Bartoli, Collegio S. Bonaventura, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata 2002.

²¹ I. Duns Scotus, cit., *Ordinatio*, d. 8-13: «Sequitur secunda, quia ununquemque in opere honesto Reipublicae servientem oportet de suo labore vivere [...]. Nec hoc solum, sed unusquisque potest industriam suam, et sollicitudinem iuste vendere: industria, illius transferentis res de patria ad patriam requiritur magna, ut consideret quibus patria abundat et indigeat: ergo potest uste ultra



sustentationem necessariam pro se, et familia sua ad istam necessitatem deputata recipere pretium corrispondens industriae suae: et ultra hoc tertio aliquid corrispondens pericoli suis. Ex quo enim in periculo suo tranfert, si est traslator, vel custodit, si est custos».

²² Certamente quest'idea, che corre giù lungo il tempo fino agli ultimi scolastici del XVII secolo e consegnata alla Scuola italiana dell'*economia civile* di Genovesi e di Verri e alla Scuola scozzese di filosofia morale del mercato di Hutcheson e Smith, non è lontana dalla nascente Scuola

classica, detta «Economia politica». Questa nuova scienza, con scopi diversi, riproporrà le sue analisi riprendendo le vecchie idee e usando in modo nuovo un lessico pazientemente creato dalla Scolastica. Naturalmente con la scienza economica si entra in un clima diverso, perché si introduce l'idea di sviluppo economico – inteso come progresso civile – che era estranea alla «Schola». In tale nuova prospettiva sta la vera differenza fra il pensiero economico medievale (di tipo teologico) e quello sistematico classico, che consegue l'autonomia scientifica.

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
18-52



Abbazia S. Clemente a Casauria lunetta portale sx, DAT, vol. VI, p. 277

L'economia di mercato come economia civile nella tradizione medievale francescana¹

Flavio Felice, *Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche e direttore della rivista «Prospettiva Persona»*

Introduzione

Gli studi di storia medievale hanno conosciuto nell'ultimo secolo uno sviluppo straordinario. Rodney Stark², docente di Scienze sociali presso la Baylor University³, sostiene che la tesi secondo cui il capitalismo sia nato nel mondo protestante è stata da tempo abbandonata dagli storici del pensiero economico; anzi, va molto oltre le critiche correnti che anche in Italia molti studiosi rivolgono alle tesi di Max Weber⁴. Da una parte, sostiene che il cattolicesimo è alle origini non solo del capitalismo ma anche della scienza e della nozione di libertà personale (senza le quali il capitalismo non sarebbe mai sorto), e dall'altra, semmai il protestantesimo avrebbe danneggiato l'economia moderna nascente e ne avrebbe ritardato il progresso⁵.

Se le analisi di Rodney Stark, in generale, rivoluzionano le spiegazioni più comuni su un Medioevo come periodo di decadenza o di stasi (i famigerati «secoli bui»), la recente storiografia dimostra, documenti alla mano, che non è stata solo la contrapposizione tra la società laica e quella religiosa, ma anche la teologia cristiana, che ha contribuito ad aprire la strada alla libertà, alle innovazioni intellettuali, antropologiche, economiche, politiche e sociali. È stata una felice intuizione di Lord Acton quella di ascrivere al cristianesimo il merito di aver introdotto nella storia quel dualismo tra Stato e Chiesa che costituì un'autentica garanzia di libertà, che si manifestò in modo particolare durante il Medioevo. La posizione di Acton sul Medioevo è estremamente chiara: gli ultimi due secoli del Medioevo svilupparono forme liberali, benché non produssero libertà a causa dell'«oscuramento» morale e dell'intolleranza che contraddistinsero la società tardo medievale nel XIV e XV secolo. Tale oscuramento morale, «seppellendo» i principi medievali della distinzione tra strutture di potere, esaltò lo

Stato come ente non controllato da alcunché, che pretende ogni tipo di sacrificio e che non è sottoposto ad alcun limite e divisione; in definitiva: «non ammette alcun codice morale che non sia di sua produzione». Scrive Acton: «Due grandi principi dividono il mondo e si contendono la supremazia: l'antichità e il medioevo []. Nel XV e XVI secolo, durante il Rinascimento e la Riforma protestante [...], l'Europa ruppe con il medioevo, che non fu frainteso e condannato, bensì dimenticato e ignorato []. Il risultato fu l'assolutismo»⁶.

Il pregiudizio antimedievale

Uno dei temi ricorrenti di questa abbondante letteratura storiografica è stata l'integrale revisione, anzi la demolizione totale del concetto illuministico del Medioevo come «*età dei secoli bui*», come età oscura di ignoranza, superstizione e arretratezza che, secondo lo schema didattico a lungo seguito da molti manuali di storia adottati nelle scuole italiane di ogni ordine e grado, avrebbe preceduto l'Umanesimo, il Rinascimento, l'alba del pensiero moderno.

Una non minore straordinaria affermazione è stata contemporaneamente seguita nel cercare d'individuare proprio nel Medioevo le origini lontane di alcune strutture elementari della società moderna. Sono così fioriti studi sul pensiero scientifico, sulla matematica, sullo sviluppo degli scambi e dell'economia monetaria, sulle tecniche produttive, sullo sviluppo della cultura e della società urbana.

Naturalmente, questa rivoluzione storiografica, attuata da studiosi di altissimo mestiere, si è sempre mantenuta entro limiti ben precisi, entro contesti spaziali e temporali ben delimitati.

Nel cercare le radici della scienza economica molti studiosi hanno finito per concentrare la



loro attenzione sulle dottrine sviluppate a partire dal XV secolo in Inghilterra e nei Paesi del Nord-Europa.

Fin troppo note sono le tesi di Max Weber, che individua nella riforma calvinista il seme dello sviluppo del capitalismo moderno⁷. In realtà, come dimostrano i libri di Oreste Bazzichi⁸, del compianto Oscar Nuccio⁹, dell'argentino, naturalizzato statunitense, Alejandro Chafuen¹⁰, e la ricerca storica più aggiornata¹¹, la scienza economica affonda saldamente le sue radici nel basso Medioevo. Non stupisce quindi il fatto, come fa notare Bazzichi, che a partire dal XIII secolo si formino e si consolidino progressivamente i semi del futuro sviluppo dell'economia teorica. Grazie a una paziente opera di lettura e di valorizzazione degli scritti – soprattutto delle *summae* – medievali e rinascimentali che, in contesti diversi da quello strettamente economico come quello giuridico, filosofico e teologico, hanno fornito importanti contributi al formarsi della scienza economica.

I contenuti teorici dell'economia civile

Vi sono tematiche, come le libertà civili, proprietà privata, utilità sociale della mercatura, interesse, valore, giusto prezzo, moneta, che furono affrontate non come pura astrazione teorica ma nelle loro implicazioni etiche. Ad esempio, nel suo lavoro, Bazzichi analizza l'ampia serie di fonti della Scuola francescana medievale e tardo medievale, sottolineandone la modernità della visione economica: circolazione e produttività del denaro, regolamentazione del mercato, legittimità della mercatura, investimento sociale della ricchezza, accumulazione produttiva¹².

La figura del mercante operoso è valutata positivamente nella misura in cui contribuisce alla crescita del bene comune cittadino, mentre la ricchezza o l'accumulazione infruttuosa – le rendite parassitarie – è sterile e negativa¹³. Ciò comporta che i mercanti, secondo il frate francescano Pietro di Giovanni Olivi, provvedono «indiscutibili vantaggi e cose necessarie che provengono alla comunità dalle azioni e dal mestiere del mercante e, insieme con ciò, dal peso delle fatiche, dai rischi, spese, industrie e dalle attenzioni sollecite e insonni che tale ufficio esige»¹⁴. A questo proposito, c'è stato chi ha inteso leggere negli scritti del frate provenzale il tentativo di una embrionale descrizione analitica dei processi di mercato che, a partire da una teoria del

valore soggettivo che anticipa di circa seicento anni la rivoluzione marginalista¹⁵, lo condurrà ad affermare che il prezzo corrente (di mercato) corrisponderebbe al «bene comune»: «Secondo l'ordine del diritto, della giustizia e della carità, il bene comune ha e deve avere la priorità su quello privato. Ma alla comune salvezza degli uomini, dopo la caduta originale, giova che la determinazione del prezzo dei beni scambiabili non sia rigorosissima, né stabilita secondo il valore assoluto, ma piuttosto venga liberamente fissata dal comune consenso di ambedue le parti, cioè dei venditori e dei compratori»¹⁶. In merito a questo problema, scrive Francesco Forte: «Non è chiaro se egli si renda conto delle conseguenze che possono trarsi dal far corrispondere, con questo argomento, l'economia del libero mercato al "bene comune"»¹⁷. Ad ogni modo, resta il fatto che Olivi condanna il prezzo di monopolio e le esazioni dei prezzi effettuate approfittando di eventuali stati di necessità e lega la nozione di «prezzo giusto» all'utilità oggettiva: *virtuositas*, alla scarsità del bene: *raritas*, e alla sua desiderabilità, ossia all'utilità soggettiva: *complacibilitas*, oltre che ad altri elementi riconducibili al costo di produzione.

Il paradosso dell'«usus pauper»

Non mancano coloro che hanno evidenziato il paradosso¹⁸: il francescano distingue il necessario dal superfluo, ma valorizza il denaro fruttuoso; apre un acceso dibattito sulla povertà assoluta di Cristo e gli Apostoli (la stessa povertà dev'essere pensata, praticata e predicata dai frati singolarmente e collettivamente), ma considera i mercanti onesti «esperti di ricchezza» e «benefattori» del benessere della comunità; sottolinea la distinzione del credito cristiano, in quanto orientato alla produzione, dall'usura che sfrutta e uccide i bisognosi; differenzia il concetto tra «usura» e «interesse», dove l'interesse diventa un profitto moderato ma necessario, e il prezzo di mercato diventa la base di riferimento per il «giusto prezzo» del prestito; condanna il prestito usurario (esoso), ma fonda la «reciprocità economica solidale» con la geniale intuizione dei Monti di pietà, promuovendo la circolazione del denaro; chiarisce la differenza fra lusso e giusto uso dei beni, nell'orizzonte del bene comune, che richiede non una mera enunciazione di intenzioni ma una organizzazione politico-sociale che lo sostenga e lo renda concretamente possibile¹⁹.

In altre parole, la polemica sull'«*usus pauper*» si fa discussione sulla legittimità della mercatura, della proprietà, del possesso, dell'usufrutto, del prestito, del mercato monetario e degli investimenti. Insomma, i francescani, fautori della povertà volontaria, diventano, paradossalmente, i «teorici» dell'ordine di mercato. Merito degli storici è stato di avere sottolineato il nesso tra società civile e sistema economico, evidenziando come il collegamento tra competizione e società civile non sia stata una degenerazione della cultura occidentale post-fordista, quanto un elemento imprescindibile della tradizione e della cultura romano-cristiana²⁰. Tale cultura affonda le proprie radici nel pensiero medievale, basti pensare a Matteo Palmieri al quale dobbiamo il saggio *Della vita civile* (1430-1440); Leonardo Bruni (cancelliere della Repubblica fiorentina), san Antonino da Firenze (vescovo di Firenze); san Bernardino da Siena, predicatore francescano al quale dobbiamo una ponderosa opera omiletica nella quale troviamo numerosi spunti di natura economica. Proprio san Bernardino, nelle sue *Prediche volgari*²¹, sviluppò, nell'ambito della legge morale, la distinzione tra regole morali *reputazionali* – in virtù delle quali chi compie un'azione è consapevole che se trasgredisce certe regole incorrerà a sanzioni personali – e regole morali *interne* che non rispondono a un criterio di opportunità. Il soggetto che agisce in questo caso è consapevole del fatto che non otterrà alcun vantaggio diretto dall'osservanza di quelle regole, ma si comporta così perché è mosso da un vincolo di natura interiore. Tali due categorie fotografano in modo inequivocabile la realtà nella quale operano le società fondate sulla libera economia di mercato. Quest'ultima, per svolgere in modo autentico la funzione di creazione e distribuzione delle risorse, contribuendo in tal modo al processo di civilizzazione e di crescita culturale, è necessario che da un lato si doti di un chiaro, certo e giusto sistema di leggi, affiancato da un'organizzazione della giustizia e degli incentivi informati al principio della norma reputazionale. Dall'altro, è necessario che essa operi nell'ambito della struttura motivazionale, ovvero, promuovendo una base di valori condivisi il cui rispetto consente di minimizzare i rischi derivanti da comportamenti puramente opportunistici ed egoistici: *free-riding*, *shirking*.

Normalmente, si guarda all'ordine francescano per le sue caratteristiche peculiari di testimoniare nel mondo il carisma della povertà

e dell'umiltà. Ebbene, analizzando buona parte della moderna storiografia che mette in risalto l'elaborazione dei pensatori francescani in merito al profitto e al mercato, apportando un contributo insostituibile allo sviluppo della socialità nel vivere economico, diventa non solo comprensibile, ma anche praticabile coniugare la riflessione sulla povertà e sull'attività mercantile.

Per secoli, perciò, l'area del Mediterraneo ha detenuto il primato dello sviluppo economico e ha fornito l'ambiente adatto alla nascita dell'*homo oeconomicus* inteso sì come soggetto razionale che persegue il proprio vantaggio, ma in un contesto teologico-morale, la cui dimensione antropologica di riferimento rinvia alla nozione ben più ampia di *homo agens*. L'*homo oeconomicus* che scaturisce dalla dottrina economica medievale è inserito in un contesto dottrinale in ragione del quale l'economia è un'arte architettonica e il mercato è inteso in senso processuale e non posizionale, dinamico anziché statico. Con ciò intendiamo dire che il mercato, piuttosto che essere un luogo nel quale gli operatori concorrono gli uni contro gli altri per la conquista dei mezzi di produzione, nella prospettiva della dottrina medievale evidenziata ad esempio da Bazzichi, appare come l'insieme delle relazioni interpersonali che consentono agli individui di *cum-petere*, ossia di cooperare e di superare di volta in volta e mai definitivamente l'inevitabile limite della costituzione fisica e morale che contraddistingue il genere umano. È pertanto discutibile l'idea che i Paesi latini siano stati penalizzati dal divieto intransigente e duraturo dell'usura. Certamente, essa ha costituito uno dei grandi problemi dell'intero Medioevo. In particolare, nel XIII secolo, quando la cristianità era all'apice del suo splendore culturale. L'affermarsi della mercatura, il sorgere improvviso e il diffondersi dell'economia monetaria minacciavano gli antichi valori cristiani.

Il giusto prezzo

Un argomento a cuore agli scolastici era il prezzo dei beni. Essi, tuttavia, non erano particolarmente interessati all'analisi della formazione dei prezzi e al loro ruolo nel meccanismo di allocazione di risorse scarse da destinare per usi alternativi. Il loro interesse si concentrava sull'aspetto etico dei prezzi, ricorrendo, dunque, a categorie quali l'equità e la giustizia. Di qui il riferimento al cosiddetto «giusto prezzo».





Intorno a tale nozione gli storici del pensiero si sono notevolmente divisi, anche perché la sua formulazione non è univoca e, di conseguenza, appare suscettibile di una pluralità d'interpretazioni. Per alcuni, il giusto prezzo era dato dal costo del lavoro, mentre per altri esso andrebbe ricondotto alla nozione di utilità e per altri ancora al costo totale di produzione. Di conseguenza, la nozione di giusto prezzo viene interpretata, alternativamente, come antesignana della ricardiana e marxiana teoria del valore-lavoro, come anticipatrice dell'approccio in termini di utilità marginale, oppure come ispiratrice dell'approccio in base al quale i mercati concorrenziali garantiscono sempre il raggiungimento di un punto d'equilibrio il quale individua l'entità del prezzo giusto. Su un punto, ad ogni modo, gli storici sono d'accordo, che per gli scolastici il prezzo giusto era il prezzo prevalente di mercato.

Il divieto d'usura

Punto centrale della riflessione economica degli scolastici è il delicatissimo problema legato alla liceità dell'usura. Nel cristianesimo medievale, l'usura era qualsiasi pagamento dovuto per un prestito di denaro, considerato proibito in base a un passo del Vangelo di Luca (6,34s.): «*Ma amate i vostri nemici, e fate del bene e prestate senza sperarne alcun che, e il vostro premio sarà grande e sarete figliuoli dell'Altissimo; poich' Egli è benigno verso gl' ingrati e malvagi*». Era una categoria morale negativa anche per Aristotele che nell'*Etica Nicomachea* spiegava come solo dal lavoro umano o dal suo intelletto potesse nascere la ricchezza, mentre quella prodotta dal denaro era dannosa. Secondo Aristotele: *nummus nummum parere non potest* (il denaro non può generare denaro).

Il Concilio di Lione II del 1274 poi aveva espressamente condannato la riscossione di interessi a fronte della concessione di un mutuo, intendendola come una vendita di denaro con pagamento differito, i cui interessi non erano giustificabili dalla variante del tempo, essendo il tempo un «*bene comune*». Ancora nel 1311, papa Clemente V, al Concilio di Vienna, giunse a minacciare la scomunica per quelle autorità temporali che avevano emanato leggi favorevoli all'usura ovvero che non avessero abolito entro tre mesi quelle già emanate²².

Ricordiamo, innanzitutto, che la condanna dell'usura nasceva dal pericolo che il forte si

approfittasse del debole²³ e dall'affermazione aristotelica sull'innaturalità della riscossione degli interessi, in quanto il denaro è sterile. A questa argomentazione se ne aggiunsero altre due di natura tomistica: la prima è che l'interesse è un prezzo che viene fatto pagare da chi presta per l'uso di denaro che già appartiene a chi prende in prestito, mentre la seconda sostiene che l'interesse è un prezzo che viene fatto pagare per il tempo, che è un bene comune, ovvero di tutti.

Grazie alle intuizioni di Olivi e all'opera di divulgazione di san Berardino da Siena che in tema di «tempo» distingueva tra durata *per se* e durata applicabile a un determinato bene, gli autori scolastici giunsero alla definizione del *damnum emergens*, del *lucrum cessans* e della *poena conventionalis*²⁴.

Verso un nuovo ordine

Condanne e filippiche a parte, le virtù mercantili s'impongono. Scrive efficacemente Böhm-Bawerk: «l'usura sopravvisse nella pratica quotidiana, talvolta alla luce del sole, talvolta sotto mentite spoglie di varia natura. Escogitate dai mercanti per sgusciare tra le maglie della casistica legislativa che la combatteva»²⁵. Sta per formarsi un nuovo sistema economico, il capitalismo, che per avviarsi e per svilupparsi, ha bisogno, se non di tecniche nuove, per lo meno di un uso massiccio di pratiche da sempre condannate dalla Chiesa, i cui anatemi però vennero in molti casi superati, da un lato, con l'interpretazione delle singole tipologie di prestito e di interesse, dall'altro, da una sottile analisi che traghettò il concetto di «*capitale monetario*» dalla nozione di somma di denaro destinato agli affari, a elemento vivo la cui forza risiede nel suo carattere seminale²⁶.

L'avvio di tale analisi spetta all'originale idea del teologo francescano Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) sul capitale. Esso viene inteso come somma di denaro che, essendo destinato agli affari, contiene già in sé un «*seme di lucro*»; questa presenza seminale costituisce il valore in più («*superadiunctus*») che il debitore deve restituire insieme alla somma ricevuta in prestito. Ecco il passo di Pietro di Giovanni Olivi, tratto dal *Tractatus de emptione et venditione, de contractibus usurariis et restitutionibus*.

[] le ragioni per le quali la cosa può essere venduta o commutata a tal prezzo so: sia perché

colui che riceve la cosa è tenuto poi a corrispondere all'altra parte l'equivalente e a preservarlo dal danno della perdita del suo probabile guadagno. Ciò, che con *ferma decisione* [corsivo aggiunto] del proprietario è destinato a qualche probabile lucro, non solo ha il significato di semplice denaro o di qualsiasi merce, ma possiede anche in sé un qualche seme di lucro, che comunemente chiamiamo capitale; perciò esso non solo deve rendere il suo stesso valore, ma anche un *valore aggiunto* [corsivo aggiunto]²⁷.

L'idea oliviana, ampliata e accolta dalla scolastica francescana, si fece strada ed ebbe larghissima diffusione e fece testo nel campo della teologia morale grazie ai sermoni di san Bernardino da Siena e sant'Antonino da Firenze, finché la scuola teologica dei gesuiti nel XVII secolo la presenterà come dottrina comune dei moralisti, a cui attinse, più tardi, il filosofo morale Adam Smith²⁸.

NOTE

¹ * Il presente contributo è il frutto di una rielaborazione di due testi che sono apparsi come prefazioni a O. Bazzichi, *Alle origini del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa 2003, e O. Bazzichi, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà, Cantalupa 2008.

² R. Stark, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006.

³ *Ibidem*.

⁴ Si consideri di O. Nuccio, *Addio all'etica protestante*, Università degli Studi La Sapienza, Roma 2004, oltre alla sua monumentale opera: *Il pensiero economico italiano*, Voll. 7, Gallizzi, Cagliari 1984-2003. I volumi 6 e 7 (tomo 3) sono stati pubblicati per i tipi di Capitalia Gruppo Bancario. Scrive Luciano Pellicani: «È sufficiente prendere in mano i tre massicci volumi – oltre 3 mila pagine – di Oscar Nuccio sul capitalismo italiano nel Basso medioevo, per constatare che la tesi weberiana non ha alcun diritto di cittadinanza nella comunità di coloro che coltivano professionalmente l'«arte di Clio»»; *Il mito weberiano del calvinismo*, in AA.VV., *Sulla genesi del capitalismo*, a cura di L. Martello, Armando, Roma 1992, p. 239. D'altro lato è necessario tener conto anche della posizione di coloro che giudicano la teoria weberiana tuttora valida a spiegare il fenomeno del formarsi dello spirito del capitalismo: «anche se Pellicani fosse arrivato a smantellare l'opinione di Weber nell'*Etica protestante* [...], l'argomentazione trattata nei saggi sulle sette protestanti e la connessione tra etica protestante e spirito del capitalismo rimarrebbero ancora assolutamente inattaccabili»; G. Oakes, *Addio all'etica protestante?*, in *ivi*, p. 144.

⁵ In questa prospettiva andrebbero letti anche i libri di R. Royal, *Il Dio che non ha fallito. Come la religione ha costruito e sostenuto l'occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; e il libro di Ph. Nemo, *Che cos'è l'occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

⁶ J.E.E. Dalberg Acton, *Selected Writings of Lord Acton*, a cura di J. Refus Fears, Liberty Classics, Indianapolis 1986, Vol. III, p. 527.

⁷ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965. L'edizione originaria dell'opera è del 1922.

⁸ O. Bazzichi, *Alle origini del capitalismo*, cit.

⁹ O. Nuccio, *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*, Etas Libri, Milano 1995.

¹⁰ A. Chafuen, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Liberlibri, Macerata 1999.

¹¹ Cfr. soprattutto L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco, Milano 1988; O. Nuccio, *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*, cit.; F. Forte, *Storia del pensiero dell'economia pubblica*, Giuffrè, Milano 1999.

¹² Sono questi alcuni elementi teorici che starebbero alla base della cosiddetta «economia civile» e che avrebbe determinato la genesi dello sviluppo capitalistico ben prima della Riforma protestante, così come vorrebbe una certa vulgata weberiana. Cfr. F. Felice, *L'economia d'impresa come economia civile. Questioni di etica ed economia nel pensiero di Alessandro Passerin d'Entrèves*, in Aa.Vv., *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, a cura di S. Noto, il Mulino, Bologna 2004.

¹³ È stato – tra gli altri – Francesco Forte a evidenziare il contributo di un autore francescano come Pietro Giovanni Olivi (1248-1298) allo sviluppo teorico dell'economia pubblica, avendo fornito elementi analitici in tema di «giusto prezzo» e di «usura»: «[] rimaste quasi ignote per molto tempo, vennero «riscoperte» e valorizzate da San Bernardino da Siena nel '400, con rilevanti conseguenze per il pensiero generale della Chiesa su questi temi, nei confronti del processo del libero mercato e dello sviluppo capitalistico»; F. Forte, *Storia del pensiero dell'economia pubblica*, vol. II, Giuffrè, Milano 1999, p. 130.

¹⁴ Pietro di Giovanni Olivi, *Trattato sulle compere e sulle vendite*, in *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo. Pietro di Giovanni Olivi*, a cura di A. Spicciani, P. Vian, G. Antenna, Europia, Bergamo 1998, p. 90.

¹⁵ Scrive Murray N. Rothbard: «Il contributo più significativo dell'Olivi è stata la sua ricerca sul concetto fino ad allora vago di utilità o di bisogno []. Olivi ha distinto l'utilità in due parti. Una riguarda la *virtuositas*, ossia l'utilità oggettiva di un bene, il potere oggettivo che esso ha di soddisfare i desideri umani. Tuttavia, come spiega l'Olivi, il fattore rilevante nella determinazione del prezzo è la *complacibilitas*, ossia l'utilità soggettiva, la desiderabilità soggettiva che i singoli consumatori manifestano nei confronti di un bene»; M.N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, Edward Elgar Publishing Ltd., Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006, pp. 60-61.

¹⁶ Pietro di Giovanni Olivi, *op. cit.*, pp. 74-75.





¹⁷ F. Forte, *Storia del pensiero dell'economia pubblica*, vol. II, cit., p. 131.

¹⁸ Per quanto riguarda l'originalità e la rilevanza della riflessione economica di Bernardino da Siena e dei canonisti francescani, i pareri sono molto discordanti. Accanto a estimatori come De Roover, Rothbard, Robbins, Todeschini e Bazzichi, per i quali «in Bernardino da Siena [] la possibilità di dominio e di uso del soggetto nei confronti del mondo sembra ormai rivelarsi nella analisi economica» (Todeschini), altri come Kirshner e Nuccio ritengono che «Far scialo di termini quali "analisi economica" [] come riferimento a [] Bernardino da Siena ci pare alquanto esagerato, per non dire fuori luogo» (Nuccio). La nostra sommessa opinione è che la tradizione medievale non si sia espressa in modo da costituire un sistematico corpo dottrinario che possa assurgere al rango di «scienza economica», tuttavia, le osservazioni in ordine alla rilevanza sociale della mercatura denotano il grande sforzo di operare una nuova sintesi culturale che si esprimerà in modo originale con la figura del borghese e la nascita del primo «capitalismo mercantile». Su tale disputa cfr. O. Nuccio, *Il pensiero economico in Italia*, cit., Vol. I, Tomo III, pp. 2573-2684.

¹⁹ «San Bernardino rimprovera aspramente la frode e la concorrenza sleale, e sottolinea che le vera capacità gestionali sono rare, e che perciò non vi è nulla di male se vengono premiate»; L. Robbins, *La misura del mondo. Breve storia del pensiero economico*, Ponte alle Grazie, Milano 2001, p. 71.

²⁰ Cfr. S. Zamagni, *Economia civile come forza di civilizzazione per la società italiana*, in P. Donati, *La società civile in Italia*, Mondadori, Milano 1997, pp. 161-167.

²¹ Cfr. San Bernardino da Siena, *Antologia delle prediche volgari. Economia civile e cura pastorale nei sermoni di san Bernardino da Siena*, a cura di F. Felice e M. Fochesato, Cantagalli, Siena 2011.

²² Cfr. D. Antiseri, *L'attualità del pensiero francescano*, cit., pp. 56-57.

²³ Leggiamo da San Tommaso: «ma d'altra parte ci sono le parole dell'Esodo XXII, 25: "Se avrai prestato del danaro a qualche povero del mio popolo che abita con te, non lo tormenterai come un esattore, né l'opprimerai con le usure»; *Sum. Theol.*, vol. XVII, q. 78.

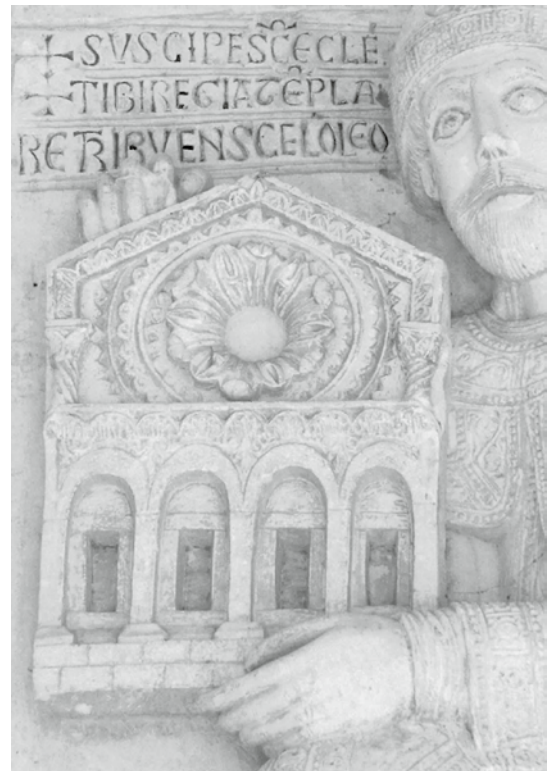
²⁴ Scrive Olivi: «Se il prestatore, prima di prestare il danaro, era in procinto di utilizzarlo per operazioni di mercato, oppure era sul punto di ricevere dal suo impegno un certo guadagno, o comprando qualcosa, o pagando, oppure stava per evitare un danno con un lecito acquisto, ed è stato indotto all'accordo, spinto solo dalla pietà verso il bisogno fraterno e dalla richiesta, qualora abbia affidato il suo danaro a una persona con la condizione che questa sia tenuta a corrispondergli un interesse per il guadagno e per il danno, in una simile situazione il prestatore esigerà lecitamente e potrà ricevere qualche cosa in più della semplice restituzione del danaro prestato. Tuttavia, questo "in più" non sarà superiore alla predetta somma, considerata in quanto aveva già dentro di sé la forza e il valore di quell'interesse»; Pietro di Giovanni Olivi, *op. cit.*, pp. 107-108.

²⁵ E. von Böhm-Bawerk, *Storia e critica delle teorie dell'interesse del capitale*, Archivio Guido IZZI, Roma 1986, pp. 62-63.

²⁶ Sugli sviluppi di tale evidenza e sulle ricadute in ambito di politiche per lo sviluppo si legga il saggio di H. de Soto, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo*, Garzanti, Milano 2001.

²⁷ «Causa autem quare sub tali pretio potest illud vendere vel commutare est: tum quia is cui praestat tenetur sibi ad probabilitatem aequivalentem, seu ad praeservandum ipsum a danno probabilis lucri; tum quia illud quod in firmo proposito domini sui est ordinatum ad aliud probabile lucrum, non solum habet rationem simpliciter pecuniae sive rei, sed etiam ultra hoc quondam seminale rationem lucrosi, quam communiter capitale vocamus; et ideo non solum debet simplex valor ipsius, se et valor superadiunctus»; la citazione del trattato è presente nell'edizione romana del 1556 curata da Fabiano Clavario sotto lo pseudonimo di Gerardo da Siena, p. 28. Per la reperibilità del documento indichiamo di seguito la catalogazione della Biblioteca comunale di Siena, dove il codice oliviano è conservato: U. V. 6, f. 307b.

²⁸ È questa la linea tracciata oltre che da Bazzichi anche da Chafuen.



Abbazia S. Clemente a Casauria Lunetta Portale maggiore part. DAT, vol. VI, p. 246

Francescanesimo ed etica economica: un'affinità elettiva?

Roberto Lambertini, *Professore ordinario di Storia Medievale Università di Macerata*

Si sfonda una porta aperta ricordando che gli ultimi decenni hanno visto una significativa trasformazione dell'atteggiamento prima del mondo degli specialisti, poi di cerchie sempre più vaste, nei confronti della riflessione medievale sui fenomeni economici. Prima considerata trascurabile perché «prescientifica», ignara delle «leggi economiche», inficiata da pregiudizi teologici, è progressivamente divenuta un riconosciuto oggetto di indagine. Si è trattato di un mutamento storiografico tutt'altro che confinato agli ambienti confessionali, trovando in una figura come lo storico medievale Ovidio Capitani non solo un cultore in prima persona, ma anche un grande promotore di studi¹. Questa consapevolezza ha incontrato perplessità e diffidenze, e non solamente in coloro che preferivano continuare ad affermare, con Enrico Barone (1924), che «quando la religione entra dalla porta con i suoi dogmi... l'economia scappa via dalla finestra»².

La nuova posizione si è imposta anche perché ci si è resi conto che non è corretto considerare il pensiero economico moderno-contemporaneo come l'unico modo di affrontare i fenomeni economici e che neppure è il caso di guardare al passato con l'unico interesse di stabilire se e in che misura ha anticipato le acquisizioni della «scienza economica». Bisogna, al contrario, cercare di comprendere pensieri e linguaggi che riguardano i fatti economici all'interno del loro contesto. A nessuno sfugge che l'età medievale ha affrontato i fenomeni economici in una prospettiva tutt'altro che valutativa (sempre che ciò sia possibile), ma partendo da un esplicito intento etico: non ci si chiedeva «come funziona l'economia?», ma cosa fosse «giusto» o «ingiusto» fare quando si agiva in campo economico. Il «dover essere» è quindi stato l'interesse prevalente, anche se – a ben vedere – non è possibile stabilire regole di comportamento senza avere una, per quanto implicita, interpretazione delle dinamiche economiche.

Questo rinnovato interesse ha portato con sé anche la scoperta che l'etica economica non era certo ridicibile ai brani sempre di nuovo citati di Tommaso d'Aquino: non perché il contributo dell'Aquinato non sia stato rilevante ma perché era solo un pregiudizio (paradossalmente condiviso dai tomisti e da molti loro avversari) che il pensiero di quell'epoca si riducesse, o comunque culminasse, in Tommaso. È emerso invece che l'etica economica medievale – con tutti i suoi problemi e le sue tensioni interne – è il risultato di un lavoro corale. Un'opera d'assieme in cui hanno svolto un ruolo decisivo i francescani³. Anzi, non si può negare una preminenza significativa dal punto di vista quantitativo – ma non solo – della produzione riconducibile ad autori appartenenti all'ordine dei frati minori⁴.

Questo primato francescano non ha mancato di sollevare stupore. Ci si è chiesto come fosse possibile che l'ordine che più si caratterizzava per la scelta di una povertà volontaria potesse essere anche quello che più ha contribuito alla riflessione sui modi giusti e ingiusti di avere e che fare con la ricchezza. Per alcuni, si sarebbe trattato solamente di uno degli ulteriori segni delle mutazioni genetiche – per usare un termine caro a Grado Merlo⁵ – subite dall'ordine rispetto ai suoi inizi. Per altri, invece, proprio la scelta della povertà volontaria più estrema ha attribuito all'ordine l'autorevolezza carismatica necessaria a dettare le norme del comportamento economico alla società cristiana alla guida spirituale della quale si imponeva in forza della «perfezione evangelica» raggiunta con l'adozione della povertà radicale. Spesso si parla di paradosso, anche se non è difficile cogliere che, ricorrendo questa espressione, si lascia comunque aperta la domanda se il «paradosso» esista in sé o non sia per così dire creato dalle nostre categorie applicate a un'altra epoca.

Proprio Giacomo Todeschini, uno dei protagonisti dello studio del rapporto tra francescani ed economia, ci ha insegnato a diffidare





delle nostre impressioni di paradosso, e a chiederci se non abbiano piuttosto origine dai nostri pregiudizi, come quello di contrapporre povertà e ricchezza come se fossero universi completamente distaccati. È ben vero che il frate francescano rinuncia alla proprietà dei beni di cui fa uso, ma non può rinunciare ai beni stessi, in particolare a quelli essenziali. Inoltre, le comunità dei frati non vivevano la povertà costruendo comunità il più possibile distaccate dalla società e dalle sue dinamiche, come isole utopiche. Al contrario, volevano abitare nella «città degli uomini» proponendo il messaggio evangelico con la testimonianza, la predicazione e anche quello che noi chiameremmo l'impegno pastorale (con particolare attenzione alle realtà urbane). La loro scelta di vita mendicante non significava solamente che si procurasse da vivere con la questua (che non era comunque l'unica fonte di entrate), ma in ultima analisi che dipendevano, proprio per l'esistenza quotidiana delle loro comunità, dal supporto economico di persone pienamente inserite nella vita economica del tempo⁶. La loro povertà volontaria aveva intrinsecamente bisogno della ricchezza di altri, al punto che la loro presenza in una realtà urbana è un chiaro indicatore della prosperità della società che li ospitava. Questa situazione portava con sé una prossimità con certi gruppi sociali che di questa prosperità erano attori⁷. Rispetto agli altri ordini mendicanti, come per esempio i frati predicatori (domenicani) e gli eremiti di sant'Agostino, i francescani erano ancor di più spinti a stringere tali legami perché la loro *Regola* proibiva assolutamente l'uso del denaro: di conseguenza, nell'ambiente dei laici vicini alla comunità dei frati venivano individuate figure (designate in modi diversi) che avevano il compito di trasformare eventuali offerte in denaro in beni di cui i frati avevano bisogno. Non è difficile immaginare che questa pratica – peraltro autorizzata dal pontefice romano – suscitasse critiche, perché qualcuno temeva, o sospettava, che si trasformasse in una pura finzione giuridica. Non è questo, tuttavia, a rilevare nel presente contesto, quanto la circostanza per la quale la proibizione di maneggiare denaro favoriva l'istituirsi di legami forti con i ceti cittadini.

Sylvain Piron ha mostrato in modo convincente per la Francia meridionale, in cui fu attivo il noto Pietro di Giovanni Olivi (+1298)⁸, che i francescani rispondevano alle questioni di coscienza con le quali si confrontava un ceto per lo più mercantile preso nel vortice di pratiche

economiche sempre più sofisticate. Come si è già osservato, per tracciare un profilo del buon «mercante cristiano», per redigere un manuale per confessori in cui si distinguono, per esempio, le operazioni finanziarie peccaminose da quelle lecite, bisogna provarsi di comprendere e interpretare la vita economica nel suo complesso. La tanto citata e celebrata introduzione del concetto di «capitale» da parte di Olivi avviene proprio nel contesto di una discussione in cui sono in primo piano le dinamiche della compravendita, del credito, della restituzione del mal tolto⁹. Questo scritto di Olivi svetta per altro nel panorama di una ricchissima produzione, articolata in diversi generi letterari tra i quali non mancano – significativamente – i manuali per confessori.

Questo primo ordine di spiegazione rimane però parziale, perché si può applicare anche agli altri ordini mendicanti, in particolare predicatori ed eremiti di sant'Agostino. Anch'essi, infatti, pur non dovendo sottostare al divieto di maneggiare il denaro, dipendono dalle offerte dei fedeli e hanno intessuto strette reti di rapporti con esponenti del ceto mercantile. In effetti, anche domenicani e agostiniani hanno una significativa produzione in campo etico-economico; per i primi, è scontato il richiamo a Tommaso d'Aquino, ma non andrebbe trascurato Alberto Magno¹⁰, per non parlare di altre figure note quasi solo agli specialisti. Per gli agostiniani, basterà menzionare un Gerardo da Siena¹¹, o il più noto Gregorio da Rimini¹². Una possibile spiegazione del ruolo preminente svolto dai francescani potrà venire quindi dalle peculiarità dei minori rispetto agli altri ordini mendicanti; per fare un esempio, si è già detto che solo la *Regola* francescana proibisce di maneggiare il denaro. A proposito del passo che contiene questo divieto, i commenti alla *Regola* cominciano ben presto a chiedersi che cosa si debba intendere per denaro. Solamente la moneta coniata? La risposta dei commentatori tende a estendere il concetto di denaro anche ad altri beni, che possono essere utilizzati come strumenti di scambio¹³. Ne deriva che, da una riflessione vitale per la coscienza di qualsiasi frate che deve rispettare gli impegni assunti prendendo i voti, si sviluppa un'analisi di concetti economici. In modo analogo, la rinuncia radicale alla proprietà, anche comunitaria (che era la formula giuridica adottata dagli altri ordini), innesca un discorso su se e come sia possibile vivere in una società senza godere di diritti sui beni. In sintesi, la radicalità della

povertà francescana costringe in modo particolare a sforzarsi di comprendere e interpretare più a fondo la ricchezza.

Potremmo allora aprire per l'ennesima volta le ormai consuete pagine del «famigerato» *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, ma non per tentare di contestarlo al fine di attribuire ai frati minori il discutibile merito di avere «inventato» o giustificato il capitalismo (qualsiasi cosa s'intenda con queste affermazioni)¹⁴. Piuttosto, può valere la pena di riprendere il concetto di «affinità elettive» che Max Weber – alla prima menzione – utilizza proprio tra virgolette¹⁵. Anche se il termine non è definito in modo formale dal grande sociologo tedesco¹⁶, le sue connotazioni paiono adattabili al caso in questione, per quanto non si tratti qui del rapporto tra un'attitudine religiosa e un *ethos* economico, come nell'esempio weberiano più noto, quanto piuttosto tra una congregazione religiosa e l'interpretazione dei fenomeni economici. Da una parte, l'ordine dei minori, o meglio ancora i suoi «intellettuali» (meglio essere prudenti con il ricorso al concetto di «scuola francescana», non solo perché tra gli autori francescani sono presenti significative divergenze di opinioni, ma anche perché scritti etico-economici esistono ben prima che si sia cristallizzato qualche cosa di simile a una «scuola» nell'ordine dei minori¹⁷). Dall'altra, l'interesse per la costruzione di un'etica economica. Tra questi due poli, tra un gruppo intellettuale fortemente connotato in senso religioso e un certo tipo di saperi, si è costituita una «affinità elettiva» (volutamente tra virgolette perché senza la pretesa di utilizzarlo in senso rigorosamente weberiano), in una convergenza tutt'altro che scontata, in cui elementi oggettivi di prossimità e scelta volontaria di proposta religiosa hanno tuttavia dato origine a una sinergia. Il ruolo assunto nella società bassomedievale e le premesse implicite del voto di povertà radicale hanno per così dire spinto i francescani incontro alla sfida dell'etica economica, una sfida che gli intellettuali dell'ordine hanno raccolto, dando inizio a una produzione culturale la cui varietà e ricchezza è riconosciuta ormai come parte integrante della riflessione europea sull'economia.

NOTE

¹ A partire dal pionieristico O. Capitani (a cura di), *Letica economica medievale*, il Mulino, Bologna 1974.

² O. Nuccio, *Chiesa e denaro dal XVI al XVIII secolo*, in U. Dovere (a cura di), *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 11.

³ È noto che in questa prospettiva è stato fondamentale il contributo di Giacomo Todeschini, di cui basterà ricordare *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, il Mulino 2004, una piccola gemma in una folta messe di monografie e articoli.

⁴ Questo emerge in modo molto evidente in un'ottima e informata opera di sintesi, P. Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Carocci, Roma 2016.

⁵ G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, Editrici francescane, Padova 2003, pp. 57-118.

⁶ C. Lenoble ha indagato, sulla base dei libri contabili, il flusso di ricchezza tra la città di Avignone e il locale convento dei frati minori: *L'exercice de la pauvreté. Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)*, PUR, Rennes 2013; per l'Italia si vedano a questo proposito le indagini di Luca Marcelli, in particolare *La documentazione contabile dei frati Minori. Il caso del convento di Fabriano*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», XVI, 2014, pp. 151-194.

⁷ G. Todeschini, *Ricchezza francescana*, cit., pp. 77-80.

⁸ S. Piron, *Présentation* di Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, ed. S. Piron, Les Belles Lettres, Paris 2012, pp. 27-71.

⁹ Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, cit., p. 204.

¹⁰ P. Evangelisti, *Il pensiero economico*, cit., pp. 119-122, 135-140.

¹¹ L.D. Armstrong, *The Idea of a Moral Economy: Gerard of Siena on Usury, Restitution, and Prescription*, University of Toronto Press, Toronto 2016.

¹² P. Evangelisti, *Il pensiero economico*, cit., pp. 188-190.

¹³ Si veda il mio *Denarii et pecunia: la riflessione francescana sulla moneta nei commenti alla Regola*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 128-2, 2016 (<https://journals.openedition.org/mefrm/3192#notes>); alcuni tra i più importanti commenti alla Regola francescana del XIII secolo sono ora accessibili in traduzione italiana in *Fonti normative francescane*, a cura di R. Lambertini con la collaborazione di F. Bartolacci, L. Marcelli, F. Sedda e altri, Editrici francescane, Padova 2016.

¹⁴ Si veda per esempio *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscains ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, a cura di L. Parisoli, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008.

¹⁵ Mi basti rimandare a una traduzione italiana: M. Weber, *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1997, p. 114.

¹⁶ Senza accampare pretese di competenza negli studi weberiani, mi limito a rimandare a M. Löwy, *Le concept d'affinité élective chez Max Weber*, in «Archives de sciences sociales des religions», 127, juillet-septembre 2004, (https://journals.openedition.org/assr/1055#xd_co_f=ZGU3MDc0MzUtNTBIYi00OGI5LW1wZmItOWZhOTU3YjcyODY0-).

¹⁷ W.O. Duba, *The forge of doctrine: the academic year 1330-31 and the rise of scotism at the University of Paris*, Brepols, Turnhout 2017, mostra con molta chiarezza le dinamiche – trecentesche – di formazione di una «scuola» all'Università di Parigi.



Bernardino da Siena: la discrezione del *lucrum* per il consolidamento della giustizia sociale

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
18-52

Nicola Riccardi, docente Pontificia Università Antonianum, Roma

1. La predicazione nel contesto socio-economico

Negli anni di transizione dal Medioevo al Rinascimento, la categoria del *lucrum* assume una rilevanza sempre maggiore. Questi anni sono caratterizzati dalla fioritura della prima rivoluzione commerciale che investe l'intero bacino del Mediterraneo. Il suo avvento segna il tramonto dell'economia dominicale chiusa, con la ripresa del commercio interno e transcontinentale. I fattori che la determinano sono diversi. Tra questi, un peso rilevante è da annoverare alla sinergia tra la crescita demografica, lo sviluppo della civiltà comunale, l'introduzione e la diffusione di nuove tecniche produttive, la mobilitazione del risparmio e la formazione di un nuovo spirito associativo nella conduzione dell'attività economica. In questi anni nascono, infatti, delle importanti forme associative, quali la *commendata* o *colleganza*, per le zone costiere, e la *compagnia*, maggiormente idonea alle aree interne della penisola. Esse si sono perfezionate nel tempo e costituiscono le primigenie delle odierne società in accomandita e in nome collettivo, in virtù della validità del sistema di ripartizione del rischio.

L'insieme di questi fattori appena delineati contribuisce alla nascita di una nuova realtà socio-culturale. La vita, in seno alla società, è resa più dinamica e in essa si radica sempre più una mentalità valutativa. Il lavoro, come gli investimenti, è orientato verso ciò che è più remunerativo e, in tal modo, il *lucrum* comincia ad assurgere a criterio dirimente dell'agire.

Le nuove condizioni sociali costituiscono un ambiente favorevole alla predicazione itinerante dei frati dell'Osservanza, impegnati a riformare non solo l'ordine, per riportarlo all'esperienza sorgiva, ma anche la società del loro tempo.

Infatti, in quegli anni, predicatori carismatici approfondono tutte le loro energie nell'ammovere i fedeli ad adottare comportamenti virtuosi in ogni campo dell'attività umana, soprattutto

nella gestione della *res publica*, al fine di perseguire l'affermazione di una maggiore giustizia sociale.

Tra essi ricopre una posizione di tutto rilievo il minorita Bernardino da Siena, divenuto uno dei maggiori esponenti e il punto di riferimento del movimento dell'Osservanza francescana. Il frate senese ripropone, con intelligente acume, nella dimensione culturale minoritica l'interesse pragmatico anche per gli aspetti economici della società. Lungo questa scia, quasi un secolo prima, era stato preceduto da un altro francescano, Pietro di Giovanni Olivi, in quell'alveo di vivace riflessione per la legittimazione del *lucrum* mercantile.

Al suo uditorio Bernardino non propone la descrizione o la spiegazione del funzionamento dei meccanismi che regolano i fatti economici. Piuttosto, il suo intento è eminentemente parentetico. Attraverso l'antitesi tra i vizi e le virtù della società rinascimentale richiama tutti all'esercizio del bene secondo le indicazioni evangeliche. Sono queste le fondamenta della sua dottrina sociale.

2. Il *lucrum* mercantile

Che cosa denuncia dunque Bernardino riguardo ai «vizi» dell'agire economico e cosa intende suscitare con la sua riflessione durante la vasta predicazione?

Certamente, la bramosia di guadagno è uno dei vizi maggiormente additati, in quanto sostiene l'avarizia, codificata come il peggiore tra essi. Infatti, Bernardino annovera tra i peccati più esecrabili la superbia, la lussuria e l'avarizia. Tuttavia, solo quest'ultima definisce come «*idolum desolationis*»¹, proprio per le implicazioni sociali dei suoi effetti. Nella sua vigorosa condanna della bramosia del guadagno, mette in guardia principalmente dai pericoli morali della ricchezza, che conducono l'uomo alla più cinica cecità nei confronti dei poveri e dei

bisognosi. Sono questi i mali e i pericoli da smascherare, denunciare e combattere attraverso l'azione omiletica, nella quale agli usurai riserva parole di fuoco, giungendo a dichiararli persino uccisori dei poveri.

L'usuraio, nel reticolo delle relazioni sociali, è colui che agisce non solo contro la giustizia, ma anche contro la carità. Le immagini utilizzate nella loro descrizione sono fosche e cupe. L'usuraio, dice il senese, beve il «sangue de' poveri a poco a poco», al modo in cui uno scorpione lambisce soavemente colla lingua la sua preda, mentre con la coda la ferisce mortalmente. L'usuraio impersona la doppiezza, accecato dai beni terreni, ed è peggiore del ladro e del rapinatore², poiché è schiavo delle ricchezze, alle quali pospone ogni altra cosa³.

Tuttavia, nel pensiero bernardiniano la ricchezza non è condannata in sé, ma solo per la sua idolatria, poiché conduce a compiere atti socialmente distorsivi verso la *communitas* e il suo bene. Invece, laddove è usata in modo civile e virtuoso è addirittura considerata un dono di Dio. È questo l'uso virtuoso inneggiato nella sua predicazione, quando afferma che:

La ricchezza bene acquistata e bene usata è un grande dono di Dio; ma ne' ricchi è troppo pericoloso, perché vi pongono troppo l'affetto e l'amore e lasciansi dalla ricchezza troppo soggiogare⁴.

In tale prospettiva, la ricchezza e le transazioni economiche dalle quali scaturisce non sono più lette alla luce di precomprensioni moralistiche ma vengono poste in relazione all'intenzionalità dell'attore economico. È, infatti, l'intenzionalità, che precede e qualifica la modalità del possedere, a rendere una transazione economica lesiva o meno del bene comune⁵.

In tale visione, certamente innovativa, la motivazione all'agire rappresenta il criterio guida per la valutazione della liceità o dell'illeceità di un'attività economica, oltre agli aspetti oggettivi da considerare. Al riguardo, le esemplificazioni offerte nella produzione omiletica di Bernardino sono profonde e chiare. In modo specifico, nella predica XXXVIII del ciclo senese del 1427⁶, tratta dei mercanti e della modalità in cui la *mercanzia* dev'essere svolta.

Dopo un'attenta analisi delle diverse circostanze che possono condizionare la *mercatura*, il frate senese dichiara che la più importante di esse è proprio l'intenzione, da uniformarsi in ogni aspetto dell'agire, compreso quello

economico, alla volontà divina. Infatti, afferma che se il mercante:

[...] fa [la mercantia] per *reggiare* la sua famiglia, o per *uscire* di debito [debito], o per *mari-tare* fanciulle; dico che gli è *lecito*. Ma che diremo di colui che non ha bisogno, che s'affanna cotanto, fa qua, fa là, fa questo, fa quello, e mai non si ristà? *Dico* che se non fa per li povari, elli pecca mortalmente, e questo tale ragurare [accumulare] si chiama peccato d'avarizia⁷.

Il testo evidenzia come Bernardino giudichi il commercio in maniera neutrale, quale semplice attività di natura economica. Lo stesso guadagno che proviene dal suo esercizio (il *lucrum*) non implica a priori né una riconferma dell'individuo nel suo desiderio di vivere onestamente, né il rischio di essere trascinati nel vizio. Solo quando l'intenzione del mercante muove dalla bramosia di guadagno, la *mercantia* si colora di avarizia, pervertendo le relazioni e la coesione sociale.

Infatti, nella sezione conclusiva della medesima predica Bernardino non solo ribadisce l'utilità e la necessità del commercio nella misura in cui tende al soddisfacimento dei bisogni della comunità cittadina ma accetta anche che da esso ne scaturisca un guadagno per chi ne pratica l'arte, purché acquisito nei limiti della *discrezione*:

T'ho detto di tre cose molto utili, anco necessarie a una Comunità. *La prima* si è che siano recate le mercantie de' paesi di longa, come s'è pepe, zucchero e altre cose bisognose, perché di qua non ce ne nascono, e debbano guadagnare chi le fa venire. Anco, *una seconda* cosa necessaria a una città; bisogna che vi sia chi conservi di queste tali mercantie condotte di lontani paesi. Possalle [Le possono] e debbono [le devono] comprare e anco guadagnare e vendarle di qua e di là, a questo bottigaio e a quello, perché la città ne stia a dovizia [in abbondanza]. *Terza* cosa necessaria a una città o Comunità si è, che bisogna che vi sieno di quelli che mutino la mercantia per altro modo; come s'è la lana che se ne fa panno: lecito è che il lanaiuolo ne guadagni. Ognuno di costoro possono e debbono *guadagnare*, ma pure *con discrezione*⁸.

La nuova prospettiva di analisi segna un considerevole progresso nella riflessione teologico-canonistica prodotta tra il 1200 e il 1400⁹.

L'entità dello sviluppo appena delineato riguardo alla nuova considerazione dell'agire economico per essere colta ha bisogno di un





confronto. È necessario tornare al *Decretum Gratiani*¹⁰ e al passo dello *Pseudo Crisostomo* in esso confluito. Questi testi avevano gettato spesse ombre sul mercante, sul commercio e sul guadagno derivante da tali attività, al punto da costituire un divieto di legittimazione religiosa e sociale per queste ultime. Il passo in questione riguarda il commento all'episodio della cacciata dei mercanti dal tempio riportato dall'evangelista Matteo: «Gesù entrò poi nel tempio e scacciò tutti quelli che vi trovò a comprare e a vendere; rovesciò i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe» (Mt 21,12). Lo *Pseudo Crisostomo*, muovendo da questo brano e mediante un processo deduttivo e un'applicazione letterale del Vangelo alla realtà, compie irrimediabilmente il passo verso l'asserzione dell'ineludibile incompatibilità tra essere cristiani, *mercatura* e lucro.

Egli afferma, così, che l'azione di Gesù nello scacciare tutti quelli che vendevano e compravano nel tempio:

Significa che mai o quasi un commerciante può essere gradito a Dio. E quindi nessun cristiano deve essere tale, se non vuole essere scacciato dalla chiesa di Dio. Dice infatti il profeta: «Poiché non praticai il commercio, avrò parte nel Regno di Dio» (Ps 70,15). Alla stessa maniera di colui che stando fra due nemici non può né piacere a entrambi né ingraziarsi se non con la menzogna (deve infatti dir male dell'uno e dell'altro), così anche chi compra per rivendere non può farlo senza mentire ed essere spergiuo. Bisogna infatti che quando acquisti affermi che la merce non vale tanto, e quando vendi deve fare l'opposto¹¹.

È chiaro che l'affermazione non investe tutti i mercanti, che sempre vanno giudicati ingiusti, ingannatori e, pertanto, estranei alla comunione con Dio, condizione espressa simbolicamente dalla cacciata dal tempio.

Sono da ritenersi tali solo coloro che comprano una merce per rivenderla senza apportare in essa nessuna modifica. Solo per essi vale la condanna, poiché il guadagno, che non deriva dall'abilità lavorativa, è frutto esclusivamente di frode. Al contrario, chi mediante il proprio lavoro è abile nel trasformare la materia prima in un prodotto rivendibile sul mercato, questi deve ottenere la giusta ricompensa, da intendersi quale differenza tra il prezzo di acquisto della materia prima e il prezzo di vendita del prodotto finito.

Posizione ben lontana da quanto Bernardino afferma nella predica XXXVIII, in cui è evidente un cambiamento ermeneutico rilevante: dalla sterilità del denaro all'intenzione che muove l'agire economico. In questo nuovo orizzonte la giustizia commutativa non è più ancorata all'uguaglianza tra il prezzo di acquisto, sostenuto dal mercante, e quello di vendita da lui praticato in assenza di trasformazione; ma, ammesse le legittime remunerazioni di ciascuno degli operatori economici, i prezzi possono fluttuare all'interno di un giusto intervallo regolato dalla discrezione.

3. L'antisocialità dell'usura

Da questo nuovo approccio alla dimensione economica e sociale muove l'attenzione di Bernardino e dei frati dell'Osservanza per la riorganizzazione etico-economica delle città italiane e l'esplicita polemica nei confronti dell'attività feneratizia ebraica e dell'usura.

L'usura, intesa come accentrimento improduttivo della ricchezza, ha un duplice effetto per gli abitanti della *communitas*: la rottura delle relazioni e la sottrazione della ricchezza dalla circolazione virtuosa, che, in tal modo, finisce per concentrarsi nelle mani di alcuni che, depauperandola di ogni investimento produttivo, non la impiegano a vantaggio del bene comune¹². L'atteggiamento antiusuraio di Bernardino e dell'Osservanza poggia sulla considerazione che gli usurai si servono dei beni materiali e del denaro in senso anticittadino e teologicamente «perverso».

La comunità ebraica, alla quale appartiene maggiormente l'intermediazione creditizia con pegno, rappresenta ciò che vi è di più negativo nel tessuto sociale. Per Giacomo Todeschini è questa la ragione che muove la denuncia dei predicatori dell'Osservanza nei confronti dell'attività feneratizia delle comunità ebraiche¹³. Tuttavia, è da precisare che il prestito feneratizio era praticato anche da alcuni credenti, abbagliati dal desiderio di un facile *lucrum*.

A riguardo è eloquente l'immagine riportata da Bernardino nel sermone XXXIII, quando parla dell'accumulazione della ricchezza nelle mani degli usurai ebrei:

A quel modo che il calore naturale abbandonando le parti esterne si riduce e si raccoglie soltanto intorno al cuore e alle viscere più interne, e costituisce un segno e un pericolo di morte

imminente per il corpo umano; così la riduzione delle ricchezze in poche mani è rivelazione e minaccia di gran pregiudizio per lo stato di una città. E tale pregiudizio deve credersi tanto più prossimo ed essenziale, quando questa radunata di ricchezze e di denaro si faccia nelle mani dei giudei, perché allora il calore naturale della città, vale a dire la sua ricchezza, non si accentra al cuore, per dargli comunque un estremo di vita, ma si converte in un flusso pestifero diretto a formare un apostéma insanabile¹⁴.

Nonostante la ferma condanna dell'usura da parte della Chiesa¹⁵, la sua azione divoratrice aumenta considerevolmente tra il XIII e il XV secolo, grazie pure all'azione indulgente delle autorità cittadine nei confronti del prestito ebraico¹⁶. L'usura da loro praticata viene addirittura favorita, poiché considerata un male minore rispetto a quella esercitata dai cristiani.

A proposito della politica di tolleranza delle autorità cittadine nei confronti dei banchi ebraici è indicativo il patto che nel 1420 il comune di Todi stipula con i prestatori ebrei, cui concede importanti privilegi, quali la piena libertà di religione e di culto, la possibilità di esigere il 48-50 per cento di interesse sui prestiti e, trascorso un anno, la possibilità di disporre perfino dei pegni non ritirati¹⁷.

4. Il principe e la giustizia

La giustizia sociale è lesa, in tal modo, non solo dai singoli mossi dall'avidità, ma anche dalle autorità cittadine, i *rectores*, nel non adempimento dell'ufficio di governo loro affidato.

Nel tentativo di arginare questa prassi ostativa al bene comune e nella convinzione che la presenza di atteggiamenti poco virtuosi rappresentino la condizione per una degenerazione dell'intero tessuto sociale, Bernardino indirizza la sua attenzione anche ai governanti. A loro rivolge sia la predica XVII, tenuta nel campo di Siena il 1° settembre del 1427, giorno nel quale la nuova signoria assumeva il governo della città, sia il sermone XVI del quaresimale *De Evangelio aeterno*, intitolato *De Regimine principum*¹⁸. Bernardino, cogliendo questa circostanza, richiama le qualità che deve possedere un governante e i doveri da esercitare. Tra questi annovera la giustizia. Per il senese il principe deve essere il custode della giustizia. Nel suo pensiero ritorna il principio fondamentale romanistico della giustizia, intesa come *ars*

boni et aequi, nella convinzione reale di dare a ciascuno il suo.

Tanto vivo ed elevato è in lui il senso della giustizia, che bolla a fuoco le fazioni e i partiti, che in quel tempo laceravano la vita politica delle repubbliche toscane. Nell'ottica bernardiniana la giustizia è indispensabile per il buon governo e per la vita stessa dei comuni e delle nazioni. Dove questa manca, lo scadimento dei valori e la dissoluzione delle città sono inevitabili. Facendo eco a s. Agostino, Bernardino si domanda:

Che so' i regni senza la giustizia? Sai che so'? So' una grandissima ladroncelleria [...]. Amate la giustizia voi che giudicate le terre¹⁹.

Egli colloca il concetto di giustizia in un orizzonte più ampio rispetto alle sole realtà intra-temporali. Infatti, nella sua prospettiva, l'esercizio della potestà viene considerato come esecuzione della volontà di Dio²⁰ e questa mediazione è valida non solo per i *rectores* ma per gli stessi cittadini nell'esercizio dei diritti e doveri sociali²¹.

Di conseguenza, il governo della cosa pubblica dev'essere pensato come un servizio per il bene della *communitas*, i cui valori autentici, quelli dello spirito e quelli morali, hanno una prevalenza assoluta, in quanto animano la giustizia. Ogni azione di governo può essere realizzata solo attraverso la disciplina della giustizia, intesa come metrica dell'agire e posta a base della concezione sociale. Essa è, infatti, il principio fondamentale su cui deve reggersi il governo e, laddove è osservata, porta benessere più stabile e duraturo per tutti²².

Tuttavia, affinché tale fine sia conseguito, c'è bisogno che l'esercizio della giustizia si rivesta di alcune qualità. Essa dev'essere *integra*, *ordinata*, *zelante* e *perfetta*. Perché sia *integra*, dev'essere perfezionata dalla carità verso Dio e verso il prossimo; perché sia *ordinata*, dev'essere invece improntata alla verità e alla sincerità; e, in ultimo, perché sia *zelante* e *perfetta*, dev'essere sollecitata verso Dio, verso la bontà e ancora verso verità e sincerità²³.

L'indomito predicatore indica pure la tripla motivazione per cui la giustizia è necessaria al principe²⁴. In primo luogo, a causa della perfezione che in essa risiede, in quanto la giustizia è una virtù inclusiva di tutti gli altri valori morali. Tale inclusività è avvalorata dal richiamo all'*Hexaameron* di Ambrogio, nel quale è affermato che, dove c'è la giustizia, lì c'è anche la concordia di tutte le altre virtù morali. Per questo motivo, nell'esercizio del suo governo,



il principe, mentre assume la giustizia a regola del suo agire, abbraccia anche le altre virtù e, se così non fosse, ammonisce Bernardino, il principato cadrebbe in rovina.

In secondo luogo, la disciplina della giustizia è indispensabile in ragione della sua distribuzione. Infatti, la giustizia è foriera di una certa nobiltà d'animo, capace di attribuire a ciascuno una sua dignità; essa ripartisce riverenza ai superiori, concordia tra i pari, disciplina agli inferiori, obbedienza a Dio, onestà per sé stessi, pazienza per il nemico e compassione per il misero. Senza questa giustizia, per il senese, nessun principe può regnare.

In terzo e ultimo luogo, l'ordinamento della giustizia è ancora necessario in virtù del criterio dell'assimilazione. In particolar modo, nell'esercizio della giustizia il principe si conforma alla medesima virtù esercitata da Dio nel governo dell'universo.

In questo modo, Bernardino dimostra la triplice forma della giustizia nel regnare, la quale si configura come: *vigorosa*, *amorosa* e *radiosa*. Il principe, attraverso una giustizia *vigorosa*, può giustamente governare; mediante una giustizia *amorosa*, la preserva; e, attraverso una giustizia *radiosa*, dispensa ogni cosa con imparzialità.

La giustizia rifugge così dall'inganno e dal compromesso, poiché dirige ogni cosa al proprio fine, valutandola per quello che realmente è; non fa eccezioni con nessuno, ma rende a tutti quello che spetta. L'indomito predicatore stigmatizza con pungente sarcasmo l'operato del governante che, per debolezza o per amicizia o anche per interesse, non applica la giustizia verso le persone ragguardevoli, mostrandosi al contrario inflessibile verso i deboli e i poveri.

Sebbene chi governa debba agire rettamente ed equamente con tutti, la giustizia che si oppone ai favoritismi, al compromesso e all'inganno non esclude tuttavia la misericordia. Quest'ultima serve al governante per temperare i rigori della prima, quando casi veramente eccezionali lo richiedono. La misericordia è così l'aspetto materno della giustizia, necessaria quanto la prima ad assicurare il buon governo²⁵.

Misericordia e giustizia coabitano il buon governo e la prima non è lesiva della seconda. Bernardino non ammette, infatti, nessuna deroga alla giustizia, specialmente quando si tratta di un male sociale o di un fatto notorio e grave. Il buon governante non deve indugiare quando sono lese la giustizia e la pace. Ogni tentennamento favorisce solo una degenerazione sociale dei problemi, che, a mo' di contagio,

determina una contrazione del bene comune; infatti, a quest'ultimo deve tendere ogni azione di governo, come anche l'agire di ciascun cittadino all'interno della *communitas*.

5. A mo' di conclusione

Quello della giustizia sociale è un tema che, oltre ad ampliare la conoscenza del pensiero bernardiniano in un ambito non eminentemente teologico, fornisce pure le chiavi ermeneutiche per meglio comprendere la *ratio* dell'attenzione del senese per i fatti economici e politici del suo tempo. Infatti, l'interesse del minorita, come di tutta l'Osservanza, per la discrezionalità del *lucrum* e per la circolarità virtuosa della ricchezza sarebbe sminuito nel suo vero significato, se si prescindesse dalla sua spiccata attenzione alla giustizia sociale e al bene comune.

Discrezionalità e circolarità, a ben vedere, confluiscono nell'alveo della giustizia, favorendone la naturale vocazione alla dilatazione del bene comune, cui l'arte del governo deve tendere.

Alla luce della sua dottrina sociale, si comprende quanto Bernardino consideri rilevante che i governanti, i mercanti e gli stessi cittadini rispettino la giustizia, la libertà e l'uguaglianza. La sua valutazione riguardo al governo della *res publica* differisce sostanzialmente dalla visione di chi considera i valori civici come termini finalistici, come elementi di una realtà temporale ritenuta autosufficiente. La democrazia, da lui descritta e propugnata attraverso l'ampia predicazione e i sermoni latini, supera il concetto puramente tecnico e politico di Machiavelli, per incarnarsi in quello più alto di democrazia, ove i valori civici sono stimati e degnamente collocati nella scala propria dei valori, con un riferimento costante alla dimensione spirituale. In ciò emerge il *quid* profondamente evangelico della sua visione.

L'attività di governo, intesa e sostenuta da Bernardino agli albori dell'età moderna a ben vedere si distanzia ampiamente dalla prassi e dal fine posti a fondamento di molti dei sistemi socio-economici attuali. Infatti, in essi, nonostante gli enunciati diritti e i proclamati desideri di uguaglianza dei contemporanei *rectores*, le sperequazioni, animate dalla miope bramosia di guadagno individuale e di lobby sempre più circoscritte, sono soventemente promosse e tollerate, minando così l'edificazione di un'autentica giustizia sociale e del suo naturale frutto, cioè il bene comune.

NOTE

¹ S. Bernardini Senensis, *Opera Omnia*, VIII, *sermo* CXVII, a cura di PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex Tipografia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi-Firenze 1964, p. 250, lin. 5.

² A riguardo cfr.: S. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite*, Firenze 1424-1425, Siena 1425, a cura di D. Pacetti, Cantagalli, Siena 1935, p. 301; Id., *Le prediche volgari*, a cura di P. Bargellini, Rizzoli, Milano-Roma 1936, p. 807; ancora sul luogo comune degli ebrei come succhiatori del sangue dei poveri si veda: G. Rinaldi, *L'attività commerciale nel pensiero di San Bernardino da Siena*, estratto, Pontificia Universitas Lateranensis Theses ad Lauream n. 142, Roma, 1959, p. 176; A. Spicciani, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*, Jouvence, Roma 1990, pp. 131-142.

³ Già Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* indicava la vita dedita alla ricerca di guadagno *un genere contro natura*, poiché non è la ricchezza il bene da noi cercato: *essa, infatti, ha valore solo in quanto «utile», cioè in funzione di altro*; cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 5 (1096a 5-7), traduzione di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 57.

⁴ S. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, V, a cura di C. Cannarozzi, Libreria editrice fiorentina, Pistoia-Firenze 1940, pp. 41, 39.

⁵ Cfr. P. Grossi, *Usus Facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in O. Capitani (a cura di), *Una economia politica nel Medioevo*, Pàtron, Bologna 1987, pp. 1-58; G. Todeschini, *Teorie economiche francescane e presenza ebraica in Italia (1380-1462)*, in *Il rinnovamento del francescanesimo. L'osservanza*, Atti dell'XI convegno internazionale, Assisi 20-22 ottobre 1983, a cura di R. Rusconi, Assisi 1985, pp. 193-227.

⁶ Argomento ripreso anche nel *sermo* XXXIII, dal titolo *De mercationibus et artificibus in generali, et de conditionibus licitis et illicitis earumdem*, in S. Bernardini Senensis, *Opera Omnia*, IV, *sermo* XXXIII, cit., pp. 140-162.

⁷ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, predica XXXVIII, a cura di C. Delcorno, Rusconi, Milano 1989, p. 1105, lin. 23. Il corsivo e il contenuto in parentesi sono da me aggiunti.

⁸ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, predica XXXVIII, cit., pp. 1137-1138, linn. 139-140; ancora corsivo e parentesi da me aggiunti.

⁹ L'originalità della prospettiva ha un legame profondo con le intuizioni e la speculazione dell'Olivi, il frate senese ne conosce gli scritti durante la sua formazione, come richiamato all'inizio e riversandoli nelle sue omelie, permette il passaggio del pensiero oliviano nel suo secolo. Se il pensiero oliviano non è andato perduto, è grazie a Bernardino. In tale opera il frate senese è coadiuvato dal domenicano Antonino, arcivescovo di Firenze dal 1446 al 1459, che nella composizione della sua *Summa Theologica o Moralis*, un vasto trattato di teologia morale diviso in quattro parti, attinge al testo economico bernardiniano e ai rispettivi segmenti testuali oliviani, in esso contenuti; cfr. N. Riccardi, *Circolazione del denaro antidoto all'avarizia. Il contributo francescano tra medioevo e prima età moderna*, L. Bruni, N. Riccardi, P. Rota Scalabrini e P. Sequeri, *L'uomo spirituale e l'homo oeconomicus*, in *Il cristianesimo*

e il denaro, Glossa, Milano 2013, pp. 68-82; A. Spicciani, S. Antonio, san Bernardino e Pietro di Giovanni Olivi nel pensiero economico medievale, O. Capitani (a cura di), *Una economia politica nel Medioevo*, Pàtron, Bologna 1987, pp. 93-120.

¹⁰ Redatto tra il 1130 e il 1140 dal monaco camaldolese Graziano, consiste in una raccolta delle diverse fonti giuridiche e dei diversi canoni, e perciò chiamata anche *Concordia discordantium canonum*. Tale raccolta ebbe grande autorità nella Chiesa latina, segnando l'inizio della scienza del diritto canonico; cfr. P. Erdö, *Storia della scienza del diritto canonico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, pp. 37-38.

¹¹ Pseudo Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaëum*, homilia XXXVIII, in PG 56, 839-843. La traduzione è dello Spicciani, riportata nel suo saggio *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Classe Scienze morali, storiche e filologiche, sez. VIII, vol. XX, fasc. 3, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1977, p. 146.

¹² Cfr. Anche S. Zamagni, *Avarizia: passione dell'avere*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 57-82.

¹³ Letture utili a riguardo sono: G. Todeschini, *Teorie economiche francescane e presenza ebraica*, in *Il rinnovamento del francescanesimo. L'osservanza*, cit., pp. 195-227; Id., *I Mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 303-309; Id., *Ricchezza francescana*, cit., pp. 172-177; M. D'Alatri, *Francescani e banchieri ebrei nelle città dell'Italia durante il '400*, in «Picenum Seraphicum», 9, 1972, pp. 63-66; G. Fioravanti, *Polemiche anti giudaiche nell'Italia del '400*, in «Quaderni del Monte», 22, 1987, pp. 19-37, e O. Capitani, *L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del '400, tra papi, crisi conciliare, osservanza e Bernardino da Siena e Giovanni da Capistrano*, in S. Bracci (a cura di), *S. Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, Atti del convegno internazionale di studi, Monteprandone, 7-10 settembre 1994, Centro Studi Antoniani, Padova 1997, pp. 47-65.

¹⁴ Riportato da A. Castellini nel suo articolo: *La legislazione dell'usura e S. Bernardino da Siena*, in «Bullettino di Studi Bernardiniani», 3, 1936, p. 192; l'aggiunta in parentesi è mia. Il testo originale è tratto dal sermone XXXII, tomo II, dell'*Opera Omnia* del santo, curata da J. De La Haye Parisini, Venezia 1745.

¹⁵ Il problema dell'usura interessa a lungo il dibattito scientifico e culturale sia dei teologi che dei canonisti impegnati nell'esame delle diverse figure di contratti e circostanze. L'intento fondamentale riguarda l'esistenza del *superabundantia* all'interno del mutuo. Storicamente la speculazione in seno alla Chiesa intorno all'usura è possibile dividerla in due momenti: uno iniziale, dal Concilio d'Elvira (305) a quello di Parigi (829), nel quale la speculazione è rivolta prevalentemente a disciplinare e a punire il fenomeno dell'usura per i chierici; un secondo momento, a partire dal secolo IX, con il capitulare di Nimega, dovuto a Carlo Magno, quando tale divieto viene esteso anche nei confronti dei laici che chiedono un di più (*usura est ubi amplius requiritur quam datur*). Graziano, dopo circa tre secoli e negli anni che segnarono il risveglio dell'attenzione





per l'usura, nel suo *Decretum* (1140), citando un passo di sant'Ambrogio vescovo di Milano, definisce l'usura «*Quicquid sorti accidit usura est*» e sgombera definitivamente ogni dubbio circa la natura del sovrappiù, rispetto alla somma prestata. Sarà tale qualsiasi bene, sia si tratti di beni consumabili, come olio, grano e monete, sia di beni inconsumabili come un'abitazione. L'inasprimento delle pene nei confronti degli usurari si ha nel Concilio Lateranense II (1139), dove si condanna la «*insatiabilem foeneratorum rapacitatem*» con la privazione della sepoltura ecclesiastica, segno perpetuo della loro separazione dalla *communitas*. Per un excursus si veda N. Riccardi, *Circolazione del denaro antidoto all'avarizia. Il contributo francescano tra medioevo e prima età moderna*, cit., pp. 53-67.

¹⁶ Si veda: A. Main, *Lo sviluppo e i limiti dell'usura divoratrice*, in T. Fanfani (a cura), *Alle origini della banca. Etica e sviluppo economico*, Bancaria Editrice, Roma 2002, pp. 87-113; M.G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione dei Monti di Pietà*, il Mulino, Bologna 2001, p. 95; M. Luzzati, *Banche e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizio dell'età moderna*, in C. Vivanti (a cura), *Gli ebrei in Italia. I, Dall'alto medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1966, pp. 173-235.

¹⁷ Soprattutto, sembra davvero notevole che le autorità comunali todine arrivino a concedere agli ebrei dediti all'intermediazione creditizia la piena immunità a fronte delle accuse da parte degli inquisitori ecclesiastici e per la durata di quindici anni li esentano dal pagamento di ogni imposta comunale. Il patto, documento di straordinario valore emblematico, contiene numerosi altri privilegi, tutti accomunati dalla circostanza paradossale di essere concessi nell'intento di sollevare i bisogni dei cittadini di Todi: «*omnia dicta capitula et contenta in eis esse concedentia, tollerabilia, consueta, et consona equitati, ac etiam necessaria ut civibus et comitatibus dietae civitatis in eorum necessitatibus et opportunitatibus subveniantur*». Cfr. H. Holzapfel, *Moneta e povertà: il lungo cammino dei Monti*, in T. Fanfani (a cura di), *Alle origini della banca*, cit., p. 124, contenente anche la citazione.

¹⁸ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, predica XVII, cit., pp. 481-505; S. Bernardini Senensis, *Opera Omnia*, III, *sermo XVI*, cit., pp. 285-304.

¹⁹ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, predica XVII, cit., p. 487, lin. 28.

²⁰ Cfr. S. Bernardini Senensis, *Opera Omnia*, III, *sermo XVI*, cit., p. 285, lin. 15.

²¹ La concezione politica e sociale di Bernardino, che appare nei suoi scritti, è indubbiamente nella linea della filosofia tradizionale: ci sono due poteri, ugualmente sovrani, ugualmente liberi, e sono il potere spirituale e il potere temporale. Il primo deriva direttamente da Dio per conferimento, senza interruzione di successione, da Pietro ad oggi. Invece, il secondo deriva anch'esso da Dio, ma in modo mediato, attraverso la natura umana e la natura sociale dell'uomo.

Seguendo l'opinione di Scoto, come ha dimostrato Diomede Scaramuzzi, e non l'opinione di Marsilio da Padova, come supposeva Ferrers Howell, il senese sostiene quindi che l'autorità politica risiede nella natura sociale dell'uomo, sia singolarmente intesa sia comunitariamente.

Di nomina divina non c'è traccia. Cfr. a riguardo D. Scaramuzzi, *La dottrina del B.G. Duns Scoto nella predicazione di S. Bernardino da Siena*, Vallecchi, Firenze 1930, pp. 26-27, e F. Howell, *S. Bernardino of Siena*, Methuen, London 1913, pp. 256-257. Di seguito il passaggio chiave di Howell: «Positive law means law imposed by a human sovereign individual or body, and Bernardino seems to hold (like Marsilio of Padua) that this human sovereign derives his authority not from God's appointment, but from the choice and consent of his subjects», p. 256.

²² Bernardino ne tratta lungamente nel *sermo XVI del De Evangelio aeterno* e anche nel *sermo II*, dal titolo *De christiana iustitia*, del *De vita christiana*.

²³ Cfr. S. Bernardini Senensis, *Opera Omnia*, VI, *sermo II*, cit., p. 20, lin. 25-p. 21, lin. 10; p. 37, lin. 5-p. 38, lin. 5; p. 41, lin. 15; p. 43, lin. 5.

²⁴ Primo quidem ratione perfectionis iustitia nempe generalis est virtus in se continens cunctas morum virtutes. Unde Ambrosius, in Hexaameron, ait: «Ubi est prudentia, ibi interdum malitia; ubi fortitudo, ibi iracundia; ubi temperantia, ibi impatientia plerumque invenitur; ubi autem iustitia, ibi est concordia ceterarum virtutum». Propterea princeps, dum iustitiam diligit, virtutes ceteras amplexatur, sine quibus nihil aliud est eminentia principatus, quam sui atque suorum per abrupta periculorum praeceps cursus.

Secundo est necessaria principi iustitiae disciplina, ratione distributionis; nam, sicuri Prosper ait, «iustitia est quaedam animi nobilitas, suam cuique tribuens dignitatem, superioribus reverentiam, paribus concordiam, inferioribus disciplinam, Deo obedientiam, sibi ipsi sanctimoniam, inimico patientiam, misero compassionem». Et iterum Augustinus inquit: «Actus iustitiae est scire quidquid debeat reddere, non velie plusquam possit distribuere, omnem animi cogitationem ad solum Deum erigere, eumque, tamquam nihil aliud sit, sola mentis acie intueri». Sine hac iustitia nullus princeps regnare potest; nam, sicut attestatur Augustinus, IV *De civitate Dei*, cap. 4, «amota iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?». Propterea Sap. 1,1, Dei sapientia principes hortabatur, dicens: *Diligite iustitiam, qui iudicatis terram*.

Tertio necessaria est principi iustitiae disciplina, ratione assimilationis seu conformationis. Deus enim in regimine universi iuste cum potentia, clementia atque sapientia cuncta disponit et regit. Propterea princeps, ex Deo suscipiens principatum, iusto gubernatori Deo toto studio in regimine per iustitiam satagit conformari, sicut in verbis praeallegatis Psalmista testatur, dicens: *Iustus Dominus iustitiam dilexit, aequitatem vidit vultus eius*. – In quibus sacratissimis verbis triplex iustitia principi in regimine necessaria demonstratur. Prima est iustitia vigorosa, de qua dicit: *Iustus Dominus*. Secunda est iustitia amorosa, de qua subdit: *iustitiam dilexit*. Tertia est iustitia radiosa; ideo addit: *aequitatem vidit vultus eius*. Per iustitiam vigorosam potest iuste regere, per iustitiam amorosam vultu iustitiam servare, sed per iustitiam radiosam scit omnia cum iustitia dispensare. [...], S. Bernardini Senensis, *Opera Omnia*, III, *sermo XVI*, cit. p. 285, lin. 20-p. 286, lin. 20.

²⁵ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, predica XVII, cit., pp. 429-493, linn. 52-55.

I francescani, l'economia e la nascita dell'Europa

Antonio Magliulo, Professore ordinario di Storia del pensiero economico, Unint, Roma

«L'Europa è sorta esattamente quando l'Impero romano è crollato». Questa frase, inserita quasi incidentalmente da Marc Bloch in una recensione del 1935, apre un illuminante dibattito sulle radici culturali dell'Europa che prosegue ininterrotto fino ai nostri giorni¹. Jacques Le Goff, l'ultimo grande esponente della Scuola francese, colloca la nascita dell'Europa nel basso medioevo². Negli stessi secoli si sviluppa il movimento francescano. Chiediamoci che ruolo hanno avuto i francescani nella nascita dell'Europa.

Nel 1250, l'anno in cui muore l'imperatore Federico II e Tommaso d'Aquino è ordinato sacerdote, l'Europa appare come un continente in lotta per la libertà. Lo scontro tra papato e impero per il riconoscimento della libertà religiosa, ovvero dell'autonomia della Chiesa nei confronti del potere temporale, aveva registrato una parziale vittoria della Chiesa col Concordato di Worms del 1122 che assegnava al pontefice il diritto di nominare («investire») i vescovi. Lo scontro tra impero e comuni per l'affermazione della libertà politica, ovvero dell'autonomia comunale, conosce una parziale vittoria delle municipalità che proprio nel 1250, alla morte dell'imperatore, sciogliono la Lega lombarda. Lo «scontro» tra Chiesa e mercanti/banchieri è invece in pieno corso. In gioco è la libertà economica e la dignità del lavoro. Nella civiltà greco-romana il lavoro era considerato un disvalore riservato agli schiavi: gli uomini liberi si occupavano della *res publica*. Poi venne la santificazione del lavoro operata da san Benedetto con la regola, dettata e praticata, dell'*ora et labora*. Infine, arrivò il riconoscimento politico dell'ordine trinitario feudale che contemplava, legittimandoli, quelli che pregano (*oratores*), che combattono (*bellatores*), che lavorano (*laboratores*). Ma la Chiesa ancora non riconosceva la funzione sociale dei mercanti/banchieri, i quali, nel frattempo, erano diventati gli artefici della rivoluzione commerciale. Perché? Perché non doveva essere lecito prestare denaro a interesse? O svolgere liberamente un'attività economica? O accumulare ricchezze?

Gli scolastici, sia domenicani che francescani, rimuovono l'ostacolo nel quadro di una più

generale visione che ancora la libertà individuale, il bene proprio, al bene comune. Per gli scolastici, l'uomo è un essere sociale in costante relazione con i propri simili, che vive, per naturale necessità, all'interno di una miriade di comunità: dalla famiglia al mondo intero. Il bene proprio è un bene comune, nel senso che non è possibile perseguire il bene proprio senza ricercare, al tempo stesso, il bene della comunità: «Poiché ogni essere umano è parte di una comunità – scrive san Tommaso – è impossibile che un uomo sia buono se non contribuisce al bene comune»³.

Il bene comune nasce dalla *caritas*, l'amore all'altro anche nelle relazioni sociali e non soltanto in quelle familiari o amicali, e genera la giustizia, la misura minima della carità: non è possibile amare l'altro nelle relazioni sociali senza riconoscere innanzitutto i suoi diritti fondamentali. Nasce qui, dalla *caritas*, la ricerca della giustizia, commutativa e distributiva, e quindi l'esame del giusto prezzo, del giusto salario, del giusto interesse, della giusta accumulazione di ricchezze.

Gli scolastici, nel quadro di un'imponente riflessione filosofica, svolgono una puntuale analisi economica sul valore e la distribuzione dei beni. Emergono due distinte tradizioni di pensiero economico, che sono state definite tomista e francescana.

Un brano del diritto canonico del XII secolo esprime, in modo eloquente, il pervasivo atteggiamento della Chiesa nei confronti di mercanti e banchieri prima della riflessione scolastica: «Tra tutti i mercanti il più maledetto è l'usuraio, poiché vende una cosa donata da Dio e non guadagnata dagli uomini, e dopo l'usura si riprende la cosa con i beni altrui, ciò che il mercante non fa assolutamente. Si obietterà: chi dà in affitto un campo per ricevere un affitto, o una casa per riscuotere un canone di locazione, non è forse paragonabile a chi presta il suo denaro a interesse? Certo che no; innanzitutto perché l'unica funzione del denaro è quella di pagare un prezzo d'acquisto; inoltre, il colono fa fruttificare la terra, il locatario utilizza la casa. In questi due casi, il proprietario sembra concedere l'uso del suo possesso per ricevere del





denaro, e, in certo modo, scambiare guadagno con guadagno, mentre il denaro prestato non può essere utilizzato in alcun modo; infine, l'uso isterilisce a poco a poco il campo, deteriora la casa, mentre il denaro prestato non subisce né diminuzione né invecchiamento»⁴.

Tommaso, ripartendo da Aristotele, considera «naturale» lo scambio economico finalizzato al soddisfacimento di bisogni primari o essenziali e «innaturale» lo scambio volto all'appagamento di bisogni superflui o all'accumulazione di ricchezze. Lo scambio, in questo secondo caso, diventa deplorable crematistica. Per Tommaso, il commercio, sia di beni che di moneta, rappresenta una forma di scambio innaturale quando la transazione avviene a un prezzo ingiusto. Per determinare il giusto prezzo, Tommaso elabora una teoria del valore di scambio dei beni che assegna ad ogni bene un valore pari al rispettivo costo di produzione determinato da una *communis aestimatio* interna alle corporazioni di arti e mestieri in cui si svolge la produzione e la distribuzione dei beni. In pratica, il giusto prezzo è il costo di produzione. L'usura è l'ingiusto prezzo di uno scambio monetario. Sullo sfondo c'è il divieto evangelico: *Mutuum date, nihil inde sperantes* (prestate senza sperare nulla). L'usuraio vende il tempo, che appartiene a Dio, e guadagna denaro senza svolgere un'attività lavorativa, senza sostenere un costo di produzione.

Nella giurisprudenza medievale la condanna dell'usura si basa sulla distinzione tra cose fungibili e cose infungibili. Le prime si distruggono con l'uso: per godere di un bicchiere di vino occorre berlo e quindi distruggerlo. Non è possibile, per le cose fungibili, distinguere tra uso e proprietà: semplicemente esse coincidono. Al contrario, le cose non fungibili, come una casa, possono essere usate senza che siano distrutte o consumate. L'uso, o il possesso, può essere distinto dalla proprietà. Di conseguenza, è possibile distinguere tra un prezzo d'uso (il canone di locazione) e un prezzo di vendita (della proprietà). Nel Medioevo il denaro era considerato un tipico bene fungibile, come il vino: la moneta era infatti considerata sterile, un puro intermediario degli scambi che poteva avere un solo prezzo: quello della compravendita. Il mutuante poteva esigere solo la restituzione della somma prestata. In effetti, nell'Alto Medioevo, i prestiti erano principalmente erogati per scopi di consumo a soggetti poveri e l'imposizione di un tasso d'interesse appariva un prezzo ingiusto. Il prestito a interesse era quindi considerato illegittimo perché imponeva al mutuatario il pagamento di due prezzi: uno per la proprietà (con l'obbligo di restituire la somma prestata) e l'altro per l'uso del denaro (con l'impegno di pagare un interesse).

La situazione era profondamente cambiata nel Basso Medioevo col fiorire di un'economia monetaria e mercantile. I prestiti venivano erogati per finanziare attività produttive e la moneta appariva tutt'altro che sterile.

La progressiva giustificazione del prestito a interesse nasce anche dal desiderio della Chiesa di salvare dall'Inferno mercanti e banchieri. È proprio in questo contesto che, secondo Le Goff, ha origine l'idea del Purgatorio.

La Chiesa riconosce che mercanti e banchieri, trasferendo nel tempo e trasportando nello spazio beni e servizi, svolgono un'attività utile alla società che richiede un impegno lavorativo. Dunque, meritano un giusto compenso.

La progressiva giustificazione del prestito a interesse s'inserisce in questo quadro. Tommaso, in particolare, considera legittimo il pagamento di un tasso di interesse perché il mutuante, nel momento in cui si priva (temporaneamente) della disponibilità di una somma di denaro, si assume un triplice costo di produzione derivante dal rischio che: a) il mutuatario non sia in grado di restituire il capitale ricevuto (*periculum sortis*); b) possa restituirlo in ritardo (*damnum emergens*); c) il mutuante, a causa del prestito erogato, possa perdere un'altra opportunità di guadagno (*lucrum cessans*). Il mutuante ha quindi diritto a esigere un compenso commisurato al costo di produzione dell'attività creditizia. Anche il «giusto salario» doveva essere determinato all'interno delle corporazioni di arti e mestieri sulla base di elementi connessi al costo di produzione e tenendo sempre presente che una funzione essenziale del sistema corporativo era quella di non disgiungere, ma tenere uniti, capitale e lavoro.

Nella scolastica domenicana, come si vede, prevale un approccio oggettivo: il giusto prezzo è il costo di produzione determinato da una *communis aestimatio* interna alle corporazioni di arti e mestieri in cui si svolge la produzione e la distribuzione dei beni.

Nella scolastica francescana prevale un approccio più soggettivo e moderno. In particolare, Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) e san Bernardino da Siena (1380-1444) fanno leva su motivazioni intrinseche. Nei loro scritti, l'interesse diventa il giusto prezzo del capitale mentre l'usura retrocede a iniquo prezzo della moneta. Si ha interesse, e non usura, quando un soggetto presta, con ferma decisione («*firmiter proposito*») una somma di denaro, che così diventa capitale, destinata a finanziare non il consumo di sussistenza ma un'attività produttiva che genera profitto (che contiene «un seme di lucro»). Il mercato, nei loro scritti, è una rete di relazioni sociali

basate sulla fiducia e la credibilità reciproche, che si rafforzano o si indeboliscono a seconda che prevalga il convincimento che l'altro opera per accrescere o per sottrarre la ricchezza comune: «*per lo ben comune si die esercitare la mercanzia*» grida san Bernardino da Siena in una predica del 1425⁵.

Nel XVI secolo la Scuola di Salamanca riprende e sviluppa l'approccio francescano, elaborando una teoria *soggettiva* del valore di scambio dei beni. In particolare, Luis de Molina (1535-1600) ritiene che il «giusto prezzo» possa essere determinato solo da una *communis aestimatio fori*, e cioè da una stima del mercato. Il giusto prezzo è semplicemente il prezzo che si stabilisce in un libero mercato concorrenziale regolato dai premi (profitti) concessi o dalle punizioni (perdite) inflitte dai consumatori agli imprenditori per la qualità dei beni e dei servizi offerti.

Nella tradizione tomista il giusto prezzo è determinato all'interno della comunità dei produttori mentre nella tradizione francescana scaturisce all'interno di un libero mercato. Entrambe le tradizioni ricercano un principio di giustizia economica.

Nel 1526 l'umanista spagnolo Juan Luis Vives enuncia un principio che, in qualche misura, riassume l'intera riflessione economica degli scolastici: «Ladri non tutti coloro che non utilizzano le loro ricchezze in funzione del bene comune ma le tesaurizzano e le dissipano»⁶.

In sintesi, gli scolastici favoriscono lo sviluppo di un'etica del bene comune: gli individui, le comunità, le autorità sono sollecitate a perseguire, direttamente e intenzionalmente, anziché il bene proprio, il bene di altri e tendenzialmente di tutti. Meglio: essi sostengono che il bene proprio si realizza insieme a quello di altri, è un bene comune, mentre la giustizia, anche economica, può scaturire solo dalla *caritas* e cioè dall'amore al prossimo nella vita sociale. Una visione che Ambrogio Lorenzetti magistralmente affresca nel 1338-1339 sulle pareti del Palazzo Pubblico di Siena.

Gli ordini mendicanti non si limitano a predicare. I conventi che sorgono nelle periferie delle città diventano luoghi esemplari in cui sperimentare una vita in comune basata sul lavoro e la preghiera mentre i Monti di Pietà, che i francescani fondano a partire dal 1462, rappresentano un modello di banche popolari che erogano credito, a condizioni agevolate, ai meno poveri tra i poveri, a coloro cioè che possono vivere senza l'elemosina. Insomma, prima che l'Europa nascesse, gli scolastici elaborano e sperimentano un'economia del bene comune.

Nel 1453 i turchi conquistano Costantinopoli. Muore l'Impero Romano d'Oriente. E nasce l'Europa. Secoli prima di diventare un'istituzione, l'Europa nasce come una «comunità di nazioni cristiane», unite e diverse. Una «unità nella diversità», si sarebbe detto secoli dopo. L'unità non è assicurata dal potere di un grande impero, che non c'è più, o dalla forza egemonica di uno o pochi grandi Stati nazionali, che non ci sono ancora. L'Europa nasce come una «società senza Stato». L'unità si fonda sul cristianesimo che, sanate le ferite dei due scismi d'Occidente e d'Oriente, ispira e diffonde condivisi valori di libertà, operosità e comunità, da cui scaturiscono anche comuni istituzioni: un'economia di mercato e una democrazia comunale. L'Europa è la cristianità: gli europei sono cristiani e i cristiani sono solo in Europa. Nel 1458 Enea Silvio Piccolomini, pochi mesi prima di salire al soglio pontificio col nome di Pio II, pubblica un trattato intitolato *De Europa*. I greci, per la prima volta, avevano usato il sostantivo Europa. A Piccolomini va il merito di aver introdotto in modo definitivo l'aggettivo (sostantivato) europei. Scrive: «*Europeos, aut qui nomine Cristiano censentur*» (Europei, quelli che sono stimati cristiani).

I francescani concorrono a far nascere un'Europa di nazioni cristiane rafforzando, sul piano della ragione e dell'esperienza, i suoi tre valori costitutivi, che ancora oggi fondano il cosiddetto modello economico-sociale europeo: *libertas, opus, communitas*⁷.

NOTE

¹ Cfr. L. Febvre, *L'Europa. Storia di una civiltà*, Donzelli, Roma 1999, p. 41 (ed. orig. 1944-1945).

² J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 3-4, e 249-250.

³ Citato da S. Pupo, L'idea di comunità nella filosofia politica medievale, in «Schede medievali», 2009, 47, p. 227.

⁴ Citato da J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 22-23.

⁵ Su San Bernardino da Siena, cfr. *Antologia delle prediche volgari*, a cura di F. Felice e M. Fochesato, cit. Su Pietro di Giovanni Olivi, cfr. A. Spicciati, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*, cit. Per un quadro d'insieme dell'economia francescana, cfr. G. Todeschini, *Ricchezza francescana*, cit.; L. Bruni e A. Smerilli, *Benedetta economia*, Città Nuova, Roma 2008; O. Bazzichi, *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna*, cit.

⁶ Citato da P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 2009, p. 76.

⁷ Per ulteriori riferimenti bibliografici, sia consentito un rinvio al capitolo 1 del mio recente libro *Gli economisti e la costruzione dell'Europa*, Apes, Roma 2019.



Per una nuova stagione della cultura d'impresa

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
18-52

Mauro Bontempi, *Adjunct Fellow del centro Tocqueville-Acton*

La cultura d'impresa: una riflessione bloccata

Sarebbe sufficiente una superficiale indagine della recente pubblicistica (scientifica e non) per giungere alla conclusione che il tema "cultura d'impresa" non sembra avere più un adeguato spazio nel dibattito culturale e politico. Quella riflessione che, a partire dagli anni Ottanta del Novecento fino al primo decennio degli anni Duemila, era andata intensificandosi attorno al «sistema di credenze e di valori che caratterizza il mondo delle imprese»¹ pare si sia completamente inabissata proprio in corrispondenza della crisi del 2009, come se il dibattito dovesse imporsi una fase di rispettoso silenzio nei confronti dello stato di difficoltà del mondo industriale. Da allora, poco o nulla è cambiato, salvo alcune eccezioni². Quindi, a buon diritto, ci si potrebbe chiedere se abbia ancora senso una riflessione sul significato, la storia e le possibili evoluzioni della cultura d'impresa o se sia più corretto lasciare il tema alla buona volontà di qualche studioso.

Prima di rispondere al quesito, torniamo sui due termini: cultura e impresa. In senso antropologico (accezione che rileva nel nostro ragionamento) la cultura è l'insieme di idee e comportamenti che una persona apprende, per gran parte involontariamente, come appropriati al gruppo in cui vive. Gli antropologi sono stati i primi a distinguere fra *cultura* e *culture*. La prima è individuata come la capacità generale, tipica dell'*Homo sapiens sapiens*, di produrre e riprodurre dei comportamenti e delle visioni del mondo che permettano alla specie non solo di sopravvivere ma di vivere nel miglior modo possibile, in mancanza della dotazione genetica di molte altre specie animali. Quanto alle culture con la «c» minuscola, gli antropologi la definiscono come l'insieme dei comportamenti e delle idee che si riscontrano all'interno di gruppi sociali, di comunità particolari. Rispetto al mondo delle imprese, pertanto, non sarebbe del tutto corretto (senza cadere nella genericità e nell'astrattezza) l'uso del singolare, quanto piuttosto l'adozione

della forma plurale, quasi a significare, con un'iperbole, che esistano tante culture quante sono le imprese³, la cui unicità è rappresentata proprio dalla confluenza delle specificità della sua storia, del *genius loci* e di tutti quegli elementi costitutivi della propria storia e identità. Pertanto, si può parlare di cultura *della* impresa, sia come «l'insieme dei valori originali, distinti e distinguibili di una organizzazione»⁴ capaci di attrarre e coagulare le forze produttive di un territorio, sia nell'accezione di un «condensato di saperi tecnologici e organizzativi che consentono la riproducibilità della razionalità produttiva»⁵ alla base del processo di produzione di un bene o servizio. Riprendendo entrambi i significati, la cultura d'impresa può, ultimamente, essere definita come una forma d'«intelligenza sociale applicata alla tecnologia e alle persone e governata dalla razionalità del profitto e quindi dalla padronanza della relazione tra mezzo e fine»⁶.

A fronte di questa specificità culturale, tipica di Paesi come l'Italia, caratterizzati da una costellazione di imprese di medie e piccole dimensioni (soprattutto le microimprese)⁷, esiste un complesso di principi, valori e buone pratiche, validi per ogni realtà e tali da costituire una sorta di grande codice genetico del «fare impresa», in ogni tempo e in qualsiasi latitudine. In esso vi ritroviamo, tra l'altro: la predisposizione al rischio, l'attitudine alla sperimentazione e all'innovazione (di processo e di prodotto), l'apertura al mondo reale⁸; ma anche il «saper fare» per competere, nelle sue varie declinazioni: come la ricerca e innovazione, la propensione a guardare avanti, l'orientamento al futuro che evita di compiacersi di quanto si è già realizzato. Procedendo su un piano d'indagine più approfondito emerge un intreccio di genuini *human spirits* che permeano una comunità e che le consentono di avere la giusta dotazione spirituale, mentale ed economica per esprimere individualità capaci di affrontare le sfide del mercato, creando benessere e sviluppo non solo per l'impresa ma per il territorio, i lavoratori, i clienti.

Protagonista di ogni avventura economica è quindi l'imprenditore, il cui termine, per la prima volta, compare nell'opera di Richard Chantillon *Essai sur la nature du commerce en general*⁹. Acutamente, l'autore francese sottolineava l'aspetto fondamentale di colui che si cimenta e conduce un'attività economica: il rischio. «Gli imprenditori – scrive Chantillon – è come se avessero un salario incerto, mentre tutti gli altri hanno un salario certo per tutto il tempo in cui ne usufruiscono, sebbene le loro funzioni e il loro rango siano assai differenti [...]. Tutti gli altri sono imprenditori [...] e si possono considerare viventi nell'incertezza»¹⁰. In questo senso anche i ladri e i mendicanti rientrano nella categoria, nota Chantillon (come dire che il valore «positivo» del rischio non garantisce sulla moralità dell'operatore). Del resto, come ricorda Pirenne, «i mercanti (*mercatores*) sono uomini nuovi [che] per quanto strano ciò possa sembrare, [...] hanno come antenati i poveri, cioè la gente senza terra, la massa fluttuante che percorre il paese, che si cede ad affitto durante la mietitura, dedicata all'avventura e ai pellegrinaggi [...]. Sono però individui esperti e pieni di risorse, che hanno visto il mondo, che conoscono le lingue, che conoscono i costumi diversi e che la povertà rende ingegnosi»¹¹.

Tornando alla domanda iniziale, e cioè se sia ancora utile e opportuno studiare e riflettere sulla cultura d'impresa, sembra evidente, almeno alla luce della nostra breve ricognizione sulle origini storico-lessicali del termine, non solo (come vedremo anche in seguito) quanto importante sia il tema, proprio in questo momento storico, per il sistema produttivo di un Paese, ma ancor più chiaro risulta il valore strategico delle origini storico-culturali del mercante-imprenditore, una figura la cui origine (*et pour cause*) si colloca nell'Europa (e in particolare nell'Italia) del Due-Trecento. Giunge, quindi, in certo senso, provvidenziale l'appello che papa Francesco ha lanciato il 1° maggio di quest'anno per riunire ad Assisi economisti e imprenditori di tutto il mondo all'*Economy of Francesco* (26-28 marzo 2020), un evento pensato e voluto dal pontefice allo scopo di «ri-animare», sotto la guida del pensiero economico francescano, gli attuali paradigmi economici e finanziari. Ripartire, dunque, da san Francesco e dal contributo della scuola ispirata dalla sua Regola e da un modello di povertà che, lungi dalle distorsioni del pauperismo, a buon diritto, può definirsi come l'altro nome della vera libertà: una libertà senza idoli e ideologie, che si apre fiduciosamente alle novità (di Dio) e investe su un progetto di progresso condiviso e sostenibile. È solo mettendoci sulle tracce

di questo nuovo umanesimo economico (come ci apprestiamo a fare, pur sinteticamente) che si potrà dare una risposta alla richiesta di senso del «fare impresa» e dell'«essere imprenditore», in una parola, della cultura d'impresa, oggi come, *mutatis mutandis*, agli albori dell'economia moderna.

Dal *mercator* all'*entrepreneur*

Figure di spicco del pensiero economico francescano, come Pietro di Giovanni Olivi, Duns Scoto e Bernardino da Siena hanno riflettuto, tra l'altro, proprio sulle ricadute della nascente imprenditoria sul tessuto sociale delle varie comunità di appartenenza. Significativa a riguardo è «una delle più utili prediche»¹² (come la definì lo stesso Albizzeschi) che Bernardino da Siena pronunciò a Campo di Siena nell'estate del 1427. Il tema: le «mercanzie». Considerato che «non si [possa] ben vivere – riflette il santo – se non si fanno l'arti e mestieri», come «ben fare e dirittamente»¹³ svolgere l'attività commerciale considerando «quanto necessaria cosa [siano] l'arti ne la città e mestieri, e quanto so' utile cosa, quando s'esercitano lecitamente»¹⁴? Dalle «circostanze» addotte da Albizzeschi a tal fine, emergeva l'identikit di un uomo, il *mercator*, virtuoso, integro e capace, ben integrato nella società; un uomo che sa orientare la propria iniziativa a favore de «lo bene comune»¹⁵. È il «mercante perfetto» di Benedetto Cotrugli che nel 1458 descrive le caratteristiche di colui che intenda «arricchirsi con onore»: un uomo colto, equilibrato e onesto, tanto nella vita privata quanto nella sfera pubblica¹⁶. Uno come Paolo da Certaldo, rampollo di una ricca famiglia fiorentina, che nel Trecento invitava a commerciare «sì che affatica e guadagna, mentre che tu puoi, con lealtà»¹⁷.

Il mercante svolge un ruolo centrale per il benessere della comunità, secondo il pensiero economico francescano, in quanto egli stesso è l'«artefice» del mercato, luogo fisico e astratto, dove s'incontrano domanda e offerta¹⁸. È la fiducia, l'indicatore fondamentale per consentire al cittadino-cliente di giudicare e riconoscere il valore dell'imprenditore. Il riconoscimento pubblico della sua onestà e rettitudine lo distingue dall'*usuarius*: l'utilità pubblica del prestito di denaro giustifica ampiamente la percezione di un interesse.

Il mercante, nell'Inghilterra di Duns Scoto, nella Francia di Piero di Giovanni Olivi o nella Genova di Alessandro di Alessandria, non è semplicemente un commerciante, ma svolge il ruolo di mediatore finanziario (cambiavalute, banchiere)





e di produttore. Di questi uomini un Paese ha talmente bisogno che la ricchezza di un popolo, sostiene Duns Scoto, si misura con l'andamento della loro presenza nella società (preconizzando, quasi, l'idea di un indicatore economico del benessere basato sul numero di imprese attive). L'efficienza del mercato si regge su una buona classe imprenditoriale, che, grazie al controllo sociale, sempre secondo i francescani, è spinta a operare rettamente. E così, il mercante disonesto finisce per essere espulso quasi automaticamente dal mercato.

La *res publica* nella sua interezza è il «bene di Gesù Cristo» (Olivi)¹⁹ ontologicamente conformato alle virtù etiche e al senso religioso. Nei confronti del mercante, spetta ai governanti il compito d'implementare e difendere gli interessi e i diritti legittimi (ad esempio nella velocizzazione del processo di recupero dei crediti), non già quello di creare ricchezza o influenzare il funzionamento del mercato (tradizionalmente attraverso l'immissione di liquidità nel sistema). I governi sono chiamati a tutelare il corretto funzionamento delle regole di mercato, consentendo ai commercianti di essere i veri gestori dei flussi monetari²⁰.

«Per i francescani dal Due al Trecento – ricorda Todeschini –, nel “mercante” c'è dunque qualcosa di altamente virtuoso se non di eroicamente civico che ne fa un interlocutore privilegiato dei poveri in Cristo. L'impegno indefesso, insieme con il rischiare, con la resistenza anche fisica, con l'attitudine a valutare, lo rendono agli occhi dei frati minori un protagonista laico della ricchezza transitoria, ossia dell'investimento spericolato, un promotore della circolazione di ricchezze utili alla società cristiana nel suo insieme»²¹. Per tutto questo, i mercanti assumono, nel pensiero francescano, il ruolo di protagonisti della socialità del mercato. Ciò spiega perché molti imprenditori e commercianti entrassero nel terzo ordine o nelle confraternite vicine ai frati di Francesco così come in molte città italiane e francesi importanti e delicate funzioni pubbliche venissero affidati dai governi locali proprio ai laici terziari, in virtù del connubio tra abilità tecnica, senso di appartenenza alla comunità, e distacco dalle «seduzioni» del potere e del denaro, che (almeno formalmente) rappresentavano la miglior garanzia per il buon operato di tali uomini. Per quanto riguarda, specificamente, il *mercator*, il vero binomio, apparentemente inconciliabile, alla base del proprio successo, consiste nel far convivere la passione per la ricchezza a rischio e per la povertà evangelica. Così rimodulato, il rischio quasi si trasfigura nella condivisione della sorte comune con i prediletti dal Signore. Forzando

leggermente il ragionamento, potremmo quasi dire che ciò che per Pirenne (e successivamente Chantillon) costituisce un possibile limite per l'imprenditore, l'origine errabonda e «povera» di questa *gens nova*, per i francescani diviene quasi una garanzia di virtù²². Peccatori e fallibili come tutti, anche i mercanti (più di altri, in virtù del loro ruolo) sono chiamati a rispondere del proprio operato ben oltre il semplice adempimento dei principi di onestà, rettitudine nei commerci e di socialità nell'uso della ricchezza. Anticipando in chiave cattolica il *berufweberiano*, i mercanti sono quindi chiamati a evangelizzare i «mercati» grazie alla ricchezza del proprio lavoro-missione²³.

Rispetto alle istituzioni economico-sociali, l'approccio ermeneutico francescano²⁴ riconosce, quindi, nella libera iniziativa economica, quel valore che la Dottrina sociale della Chiesa, in età contemporanea, ha acquisito come «espressione dell'umana intelligenza e dell'esigenza di rispondere ai bisogni dell'uomo in modo creativo e collaborativo»²⁵. Scevra, tanto da idealizzazioni perfettistiche e utopiche quanto dalle derive del relativismo etico (asservito al totem assoluto della massimizzazione del profitto), la cultura d'impresa si sostanzia in quel patrimonio immateriale che continuamente anima e arricchisce l'impresa come «un bene di interesse comune»²⁶. Il *saper-far-bene* che, come abbiamo già visto, compendia una serie di virtù (quali il coraggio e l'intraprendenza, la genialità e la costanza, l'abnegazione e la temperanza) ha bisogno di due ali per volare lontano: la dimensione relazione e quella spirituale. Altrimenti, una «vita dissociata», da parte soprattutto del management, crea uno iato insanabile tra l'impresa, con le sue logiche e i propri asset, e il foro interiore, considerato irrilevante ai fini della produzione. Non si tratta di giudicare negativamente gli *human spirits* connaturati con la libera iniziativa. Tutt'altro. Si tratta di guardare l'impresa non solo come una combinazione di risorse, materiali e immateriali, economiche, tecniche e umane, che funziona, produce e opera sui mercati. All'operosità della passione, della progettualità, della fatica e della genialità papa Francesco invita ad agganciare i valori evangelici dell'ascolto, della condivisione e del servizio, unendo alla formazione tecnica le virtù morali e civiche della solidarietà, della giustizia, della dignità, della sostenibilità. La fraternità, la gratuità²⁷, l'umiltà e il senso di responsabilità²⁸ sono i quattro pilastri della personalità dell'imprenditore, capace di guardare sé stesso e l'altro come fine e non come mezzo. È per questo che l'azienda diviene una «società di persone» più

che una «società di capitali»²⁹, capace di creare opportunità di incontro e di collaborazione³⁰.

La cultura d'impresa come l'esplosione della vocazione imprenditoriale

Dalle rapide considerazioni sin qui svolte, risulta evidente che qualsiasi riflessione attorno alla cultura d'impresa non possa prescindere da una concezione dell'imprenditore come soggetto consapevole (e responsabile) del proprio ruolo di «classe dirigente», che considera «l'intrapresa» come la «libertà dei moderni»³¹ (ma con radici ben radicate, come abbiamo dimostrato, nel Medioevo e nel Rinascimento), capace di coniugare i valori-chiave della libertà e dell'innovazione con le qualità intellettuali e morali del *mercator* descritto dai Francescani.

Il collante dell'impresa (nata come atto d'amore, un po' sogno, un po' gioco e un po' rischio³²) è la cultura imprenditoriale, fatta di storia, certamente, ma anche strutturata sui punti di forza che ne caratterizzano la presenza strategica (oltreché l'esistenza) sul mercato: aziende «fatte» di valori, di uomini, di competenze, di territorio, di «connessioni» (i distretti industriali) all'interno di un sistema imprenditoriale «a rete» (fornitori, imprese, clienti).

Rivolgendosi proprio a questi «piloti nella formazione della moderna società industriale, tecnica e commerciale»³³ e, più in generale, a tutti gli operatori del mercato e agli studiosi di economia, papa Francesco, con l'appuntamento ad Assisi del 2020, invita a riscoprire i contenuti più profondi finanche della cultura d'impresa. Riscoprire un'identità in cui la «missione» dell'imprenditore è l'ago di una bussola che si chiama «libera iniziativa», virtù individuale indispensabile per la crescita umana del singolo, ma anche virtù sociale necessaria allo sviluppo di una comunità solidale affinché «l'intera economia e l'intera finanza – ricorda Benedetto XVI – siano etiche e lo siano non per un'etichettatura dall'esterno, ma per il rispetto di esigenze intrinseche alla loro stessa natura»³⁴: infatti, se si ritiene che l'imprenditore rappresenti una risorsa poiché trascina l'economia (come sosteneva anche Werner Sombart³⁵) e se è vero che gli *human spirits* emergono all'interno di un ambiente socio-culturale capace di accoglierli e fruttificarli, se ne deduce quanto imprescindibile e indifferibile sia l'impegno per la diffusione ai valori connessi alla cultura d'impresa³⁶. Essa, quindi, continuerà a fecondare il terreno dell'economia e dell'imprenditoria fintantoché esisterà un *ethos* di valori

condivisi e diffusi, in cui si ritrovino l'interesse, inteso come uno *stare-con*, e la competizione (*competere*)³⁷ come la tensione continua verso l'innovazione. Innovazione, di processo o di prodotto, che si traduce, a propria volta, ora in «distruzione creativa» (Schumpeter)³⁸, ora come risultato di uno slancio coinvolgente e propositivo³⁹.

Non è quindi retorico affermare che, solo attraverso la consapevolezza del senso di appartenenza e di storia condivisa fra i principali attori del processo produttivo, l'impresa può conoscere un durevole percorso di crescita e di affermazione del proprio *brand* sul mercato (interno e internazionale), orientando le strategie dell'azienda, «comunità di uomini»⁴⁰ verso quella «vocazione» autentica, bene derivante dalla consapevolezza dell'essere scelti dal Signore per un progetto di sviluppo e benessere che coniughi profitto e solidarietà⁴¹. Rispetto a essa l'iniziativa di papa Francesco richiama, sia la comunità scientifica sia il mondo industriale, a una nuova stagione di studio, di ricerca e di verifica continua, in vista di un nuovo «umanesimo del lavoro» che si sostanzia, per dirla con Michael Novak, in «un ordine politico, economico e culturale fondato sulle virtù della creatività, della comunità e del realismo – quest'ultima intesa come saggezza pratica –, all'interno di un quadro legislativo chiaro e coerente con la naturale inclinazione dell'uomo a porsi come agente responsabile delle azioni che pone in essere»⁴².

NOTE

¹ P. Gagliardi, *Cultura d'impresa: fortuna e significati di una espressione polisemica*, in *Scritti in onore di Giorgio Eminente*, a cura di S. Cherubini, Franco Angeli, Milano 2008, p. 319.

² Possiamo ricordare, tra le monografie, pubblicate nell'ultimo decennio, esplicitamente dedicate alla riflessione sulla cultura d'impresa, i contributi di Antonio Calabrò (*La morale del tornio del 2015 e L'impresa riformista del 2019*), del frate cappuccino Thomas Dienberg (*Economia e spiritualità*, 2013) e di Carla Fiorio e Debora Ferrero (*Human spirits e cultura d'impresa*, 2012).

³ P. Gagliardi, *op. cit.*, p. 320.

⁴ *Ibidem*.

⁵ G. Sapelli, *Sulla cultura d'impresa*, http://www.giuliosapelli.it/wp-content/uploads/2015/07/sapelli_art_ilssole24ore_culturadimpresa.pdf.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Secondo le rilevazioni dell'Istat, al 2015 il sistema industriale italiano, dal punto di vista dimensionale, si caratterizza per la prevalenza di imprese di piccolissima dimensione (0-9 addetti), equivalenti al 95,3 per cento delle imprese attive, con il 46,8 per cento degli addetti. All'opposto, le grandi imprese (250 addetti e oltre) rappresentano lo 0,1 per cento del totale



delle imprese, assorbendo il 20,6 per cento dell'occupazione (<https://www.istat.it/it/files//2018/12/C14.pdf>).

⁸ P. Gagliardi, *op. cit.*, p. 324.

⁹ R. Chantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, chez Flechter Giles, à Londres 1755; trad. it. *Saggio sulla natura del commercio in generale*, a cura di S. Cotta e A. Giolitti e con introduzione di L. Einaudi, Einaudi, Torino 1955.

¹⁰ *Ivi*, pp. 36-37.

¹¹ «In breve, la storia del commercio europeo non ci presenta affatto, come si amerebbe credere, lo spettacolo di uno sviluppo organico fatto apposta per compiacere gli amatori delle evoluzioni. Essa non comincia affatto da piccoli affari locali che si sviluppano poi a poco a poco in importanza e in estensione. Essa comincia, al contrario, conformemente alla spinta che riceve dall'esterno, con il commercio in terre lontane e con lo spirito dei grandi affari, grandi si intende in senso relativo», H. Pirenne, *Storia d'Europa dalle invasioni barbariche al XVI secolo*, Sansoni, Firenze 1956, pp. 147-150.

¹² San Bernardino da Siena, *Antologia delle prediche volgari*, a cura di F. Felice e M. Fochesato, cit., p. 151.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. B. Cotrugli, *Arricchirsi con onore. Elogio del buon imprenditore* (1458), a cura di A. Wagner, Rizzoli, Milano 2018.

¹⁷ P. da Certaldo, *Il libro di buoni costumi*, Le Monnier, Firenze 1945, n. 52.

¹⁸ Cfr. G. Todeschini, *Ricchezza francescana*, cit., p. 129. Non dissimile è la ricostruzione che Luigi Einaudi fa del mercato nelle sue famose *Lezioni di politica sociale* (Einaudi, Torino 1965).

¹⁹ *Ivi*, p. 131.

²⁰ *Ivi*, p. 130.

²¹ *Ivi*, p. 131.

«Non certo per caso nelle file ma soprattutto nelle file del Terzo Ordine di san Francesco o delle confraternite civiche legate ai frati minori, saranno sempre più numerosi, fra Due e Quattrocento, i rappresentanti dei ceti mercantili e imprenditoriali cittadini [realizzando così una] concordanza fra una logica di evangelizzazione concreta come quella dei frati e la pratica di un'organizzazione civica di mercato che nella "virtù" morale o religiosa leggeva il principio di una efficienza e di una ricchezza a lungo termine», *ivi*, p. 132.

²² «La labilità stessa della loro ricchezza, l'incertezza dei loro guadagni e, si direbbe, il prodigio costituito dalla metamorfosi del valore delle cose che essi, valutandone le possibilità, operavano, li rendevano al tempo stesso poveri e ricchi. Era proprio il rischio costante a cui si esponevano che legalizzava normalmente agli occhi di canonisti e teologi, francescani soprattutto, la loro virtù economica», *ivi*, p. 133.

²³ *Ivi*, p. 134.

«Il mercator insomma non era per i francescani e per i seguaci della povertà volontaria soltanto il protagonista laico di un commercio utile alle città e agli Stati; più di questo, egli appariva loro come un modello di riferimento da tenere presente quando si doveva ragionare sul significato dei valori economici e sociali di persone e cose, ma anche quando ci si proponeva di comunicare questo sistema di valori a chi si trovava fuori dalla cristianità e doveva pertanto essere convertito al Vangelo», *ivi*, p. 135.

²⁴ Sull'attualità del pensiero economico francescano si rinvia, tra gli altri, alla ricca produzione di Oreste Bazzichi (si ricordi, ad esempio *Economia e scuola francescana: attualità del pensiero socio-economico e politico francescano*, Libreriauniversitaria, Padova 2013), di Dario Antiseri (*L'attualità del pensiero francescano: risposte dal passato a domande del presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008) e Martin Carbajo Núñez (*Economia francescana*, Dehoniane, Bologna 2014).

²⁵ *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 343.

²⁶ Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, 203.

²⁷ Cfr. G. Salvini-L. Zingales-S. Carruba, *Il buono dell'economia*, Egea, Milano 2010, capp. 3, 5, 7.

²⁸ Cfr. T. Dienberg, *Economia e spiritualità*, Dehoniane, Bologna 2019, capp. 1, 5.

²⁹ Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 43.

³⁰ *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 338.

³¹ G. Sapelli, *Sulla cultura d'impresa*, cit.

³² Cfr. G. Dioguardi, *Natura e spirito dell'impresa*, Donzelli, Roma 2007, p. 13.

³³ Paolo VI, *Discorso all'XI congresso nazionale dell'unione cristiana imprenditori dirigenti (Ucic)* (8 giugno 1964), https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640608_economia.pdf.

³⁴ Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 45.

³⁵ Cfr. W. Sombart, *Il capitalismo moderno* (1902), a cura di A. Cavalli, UTET, Torino 1978.

³⁶ Cfr. C. Fiorio-D. Ferrero, *Human spirits e cultura d'impresa*, Guerini e Associati, Milano 2012, p. 68.

³⁷ Cfr. M. Carbajo Núñez, *Economia francescana*, cit., cap. 5; G. Salvini *et alii*, *Il buono dell'economia*, cit.

³⁸ Cfr. J.A. Schumpeter, *L'imprenditore e la storia dell'impresa: scritti 1927-1949*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

³⁹ «Le grandi innovazioni non nascono da disegni intelligenti né dai bisogni, ma accadono spesso senza cercarle intenzionalmente. Gli imprenditori veri anticipano i bisogni», L. Bruni, *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*, Città Nuova, Roma 2012, p. 23.

⁴⁰ Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 35.

⁴¹ *Ibidem*. Rispetto al tema del valore economico della relazione come derivazione del pensiero economico francescano si veda O. Bazzichi, *La povertà pensata: punto d'appoggio francescano per una società conviviale*, Europa, Roma 2017, cap. 3.

⁴² F. Felice, *Presentazione. L'imprenditorialità: forza motrice della giustizia sociale*, in M. Novak, *Il fuoco dell'invenzione*, Effatà, Torino 2005, p. 35.

PROSPETTIVA • DONNA •

- S. de Beauvoir nel femminismo cristiano

PROSPETTIVA
• DONNA •
53-66

Via Torre Bruciata 17
64100 Teramo
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Giulia Paola Di Nicola (coordinatrice)
Cristina Demezzi
Maria Laura Di Loreto
Stefania Fuscagni
Maria Michela Nicolais
Angela Rossi
Silvia Toma
Anna Vaccarili



Dare e chiedere il rispetto della dignità

Giulia Paola Di Nicola – *Docente di Sociologia, ISSR Pescara e L'Aquila*

Come intuiva Platone, l'amore è «divino» nella misura in cui si nutre di consenso, rispetto, pudore. Per vivere buone relazioni, in famiglia come nella società, occorre specializzarsi nella capacità di entrare in sintonia con gli altri e cooperare tenendo conto delle tendenze, delle abitudini, delle fragilità, degli interessi e delle vocazioni. Non si tratta di eseguire un imperativo etico kantianamente inteso («tu devi», che blocca il libero consenso e soffoca la sensibilità) e tanto meno di rincorrere le attrazioni del piacere sia esso fisico o psichico (il piacere di essere uniti). Occorre accostarsi all'altro nel modo in cui questi vorrebbe essere accostato, sapendosi ritirare se non si è graditi. Di qui l'attenzione a rendersi amabili in modo da essere percepiti e accettati di buon grado: «ogni essere umano è tenuto a essere affabile con quelli che lo circondano» (*Amoris laetitia*, 99). La buona educazione in questo campo va a braccetto con l'obbligo evangelico dell'amore al prossimo. Infatti, l'amore «non opera in maniera rude [...] scortese [...]. I suoi modi, le sue parole, i suoi gesti, sono gradevoli e non aspri o rigidi. Detesta far soffrire gli altri» (*ibidem*).

Ciò vale ancor più nell'ambito dell'amicizia e dell'amore sponsale. Chi bussa al cuore non può pretendere, invadere, ricattare; può solo chiedere, attendere e sperare, mettendo in gioco sé stesso («La carità è paziente», 1Cor 13,4; «*In patientia vestra possidebitis animas vestras*», Lc 21,19). «Entrare nella vita dell'altro anche quando fa parte della nostra vita, chiede la delicatezza di un atteggiamento non invasivo, che rinnova la fiducia e il rispetto [...]. E l'amore, quanto più è intimo e profondo, tanto più esige il rispetto della libertà e la capacità di attendere che l'altro apra la porta del suo cuore» («L'Osservatore Romano», 14 maggio 2015, p. 8). Se l'amore è pretenzioso e possessivo uccide i buoni sentimenti, perché ogni essere umano, uomo e donna, mal sopporta la sottrazione di autonomia: «Non c'è bisogno di controllare l'altro, di seguire minuziosamente i suoi passi, per evitare che sfugga dalle nostre braccia. L'amore [...] rinuncia a controllare tutto [...] rende possibili spazi di autonomia, apertura al mondo e nuove esperienze, permette che la relazione si arricchisca e non diventi una endogamia senza orizzonti [...]. Nello stesso tempo rende possibili la sincerità e la trasparenza, perché quando uno sa che gli altri confidano in lui e ne apprezzano la bontà di fondo, allora si mostra com'è, senza occultamenti» (*Amoris laetitia*, 115).

È penoso vedere sposi che trasformano sistematicamente gli inevitabili disaccordi in conflitti e in violenza, quando non si arriva a infanticidi e femminicidi perpetrati sotto l'ombrello protettivo dell'istituzione civile e/o sacramentale. La famiglia, fulcro della vita d'amore, si tramuta nel

suo contrario, «covo di vipere», come scriveva François Mauriac, luogo da cui difendersi per salvare il rispetto della propria dignità, la vocazione professionale e/o religiosa. Se la dignità viene offesa e calpestata, quale credibilità può avere il sacramento dell'amore? Come si può testimoniare l'amore e insegnare ai figli il rispetto? È inconsueto ascoltare nelle prediche domenicali il richiamo forte del papa al riguardo: «[...] la vergognosa violenza che a volte si usa nei confronti delle donne, i maltrattamenti familiari e varie forme di schiavitù che non costituiscono una dimostrazione di forza mascolina bensì un codardo degrado. La violenza verbale, fisica e sessuale che si esercita contro le donne in alcune coppie di sposi contraddice la natura stessa dell'unione coniugale» (*ivi*, 54). Una cosa è sentirsi feriti dalle offese e sperimentare la forza della reazione aggressiva che erompe in noi e altra è acconsentire e lasciare che l'ira ci domini: «Adiratevi, ma non peccate; non tramonti il sole sopra la vostra ira» (Ef 4,26).

La pazienza non può coincidere con il vittimismo e incoraggiare la sindrome di Stoccolma. Un coniuge oppresso ha il diritto/dovere di difendersi in caso di aggressione. Non si può essere «stolti» nell'amore e incoraggiare una oblatività a senso unico, che danneggerebbe sé stessi, l'altro e il matrimonio stesso: «Essere pazienti non significa lasciare che ci maltrattino continuamente o tollerare aggressioni fisiche, o permettere che ci trattino come oggetti. Il problema si pone quando pretendiamo che le relazioni siano idilliache o che le persone siano perfette, o quando ci collochiamo al centro e aspettiamo unicamente che si faccia la nostra volontà» (*Amoris laetitia*, 92).

Il femminismo, parola tanto temuta e demonizzata dagli ambienti conservatori, pur nelle sue ambivalenze, manifesta una esigenza di reciprocità che collima col progetto iniziale del Creatore. Per questo, piuttosto che demonizzare le sue derive, sarebbe opportuno raccogliere quel grido e ri-orientarlo, per quanto possibile, all'ideale umano e cristiano dell'armonia relazionale. «L'identica dignità tra l'uomo e la donna ci porta a rallegrarci del fatto che si superino vecchie forme di discriminazione, e che in seno alle famiglie si sviluppi uno stile di reciprocità. Se sorgono forme di femminismo che non possiamo considerare adeguate, ammiriamo ugualmente l'opera dello Spirito nel riconoscimento più chiaro della dignità della donna e dei suoi diritti» (*ivi*, 54).

Chi ama chiede «permesso», si rivolge all'altro con delicatezza per non ferirlo e per non

rubargli ciò che gli è stato dato dal Creatore: la dignità umana e cristiana. Neanche si accontenta di reprimere i propri comportamenti negativi e incoraggiare quelli positivi; previene i desideri puntando alla felicità dell'altro. Intuisce anzitempo i segnali di discordanza e prendendo atto della china pericolosa che si sta generando, si mette all'opera per ristabilire la pace. Molti conflitti potrebbero essere evitati se non si pretendesse sempre la perfezione dei comportamenti altrui, se non si presumesse di trovare in lui/lei piena corrispondenza come fosse a «nostra immagine». La comunicazione è un compito interminabile e indelegabile; necessita di intelligenza, sapienza, pazienza. I cristiani sanno che necessita anche della fede che allinea lo sguardo a quello del Creatore: «È una profonda esperienza spirituale contemplare ogni persona cara con gli occhi di Dio e riconoscere Cristo in lei» (*ivi*, 323). Un tale sguardo non si dà pace se non si dà da fare per rianimare il dialogo tutte le volte che la fiamma è traballante e tende a spegnersi.

Esercitarsi nella pazienza è a tal fine indispensabile, non solo di fronte a offese importanti e tradimenti, ma anche di fronte a limiti insistenti e piccole fissazioni che il tempo accentua fino a farli apparire insopportabili. Col passare degli anni l'amore tende alla routine se non viene custodito e riacceso quotidianamente: «Così fiorisce la tenerezza, in grado di suscitare nell'altro la gioia di sentirsi amato. Essa si esprime in particolare nel volgersi con attenzione squisita ai limiti dell'altro, specialmente quando emergono in maniera evidente» (*ibidem*); «Non importa se è un fastidio per me, se altera i miei piani, se mi molesta con il suo modo di essere o con le sue idee, se non è in tutto come mi aspettavo. L'amore comporta sempre un senso di profonda compassione, che porta ad accettare l'altro come parte di questo mondo, anche quando agisce in un modo diverso da quello che io avrei desiderato» (*ivi*, 92). La regola d'oro impegna a rinnovare l'investimento di fiducia in modo che l'altro si senta amato e non sopportato.

Come nelle guerre «la migliore difesa è l'attacco», così nell'amore occorre esercitarsi nella pazienza, che sa dare tempo, passare per rinunce sofferte, senza accontentarsi di attendere inerme. Ha anche la forza di una virtù attiva, che s'ingegna a ricostruire, ritessere i fili, investire in positività, magari recuperando gli scarti. La gioia non può dipendere solo dal fatto che l'altro mi ama, non mi infastidisce,



PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
53-66

non mi ferisce; scaturisce soprattutto dalla capacità personale di rimettere in moto il circuito dell'amore. Con riguardo agli sposi: «È buona cosa darsi sempre un bacio al mattino, benedirsi tutte le sere, aspettare l'altro e accoglierlo quando arriva, uscire qualche volta insieme, condividere le faccende domestiche» (*ivi*, 220). Pochi ricordano che papa Giovanni XXIII suggerì proprio agli sposi cristiani un modo «laico» – non clericale o monastico – di

rinnovare l'impegno di onorare e amare l'altro legando una «indulgenza speciale» al gesto di baciarsi reciprocamente l'anello del matrimonio almeno una volta al giorno, ringraziando contemporaneamente Dio e colui/lei con cui ci si è legati e al cui bene ci si è «consacrati». Infatti, come l'anello sigilla la consacrazione dei vescovi e del pontefice, così quello degli sposi evoca la sacralità del sacramento.



CARPINETO DELLA NORA *Abbazia S. Bartolomeo, interno*, DAT, vol. VI, p. 301

Per una ricostruzione storica

Il femminismo cristiano del primo Novecento¹

Maria Chiaia, già presidente nazionale Cif

1. Donne protagoniste del sociale

Le prime organizzazioni femminili cattoliche tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, di fronte all'evoluzione inarrestabile del mondo femminile, avvertono la crisi della tradizionale identità della donna, votata alla famiglia e alla maternità, che garantiva sicurezza e stabilità all'ordinamento familiare e sociale. Sono guidate da ordini religiosi o aristocratiche e svolgono prevalentemente attività di carattere religioso e culturale per contrastare la circolazione di idee ostili alla visione cattolica.

Tra le associazioni aveva una notevole estensione la rete delle Pie unioni, come le figlie di Maria e le Madri cristiane, le forme più accettate di presenza femminile nella Chiesa, impegnate nella trasmissione dei valori tradizionali e nella promozione di iniziative sociali. Tra le più diffuse le scuole di lavoro, che nascevano come patronato ed erano ritenute le forme più efficaci di assistenza caritativa.

Un'azione sociale particolarmente incisiva, in continuità con una serie d'iniziative per la moralità pubblica, fu quella svolta dai Comitati dell'Opera per la protezione della giovane, nata in collegamento con la Società cattolica internazionale per la protezione della giovane di Friburgo; le due sedi principali erano Milano e Torino. In area veneta, si registra nel 1907 un comitato a Verona, che ebbe come prima presidente la contessa Rosa Fumanelli Da Persico, zia della contessa Elena Da Persico. «Nata per sostenere le giovani in ogni difficile congiuntura, la struttura riservava la sua attenzione principalmente alla ragazze che si spostavano dalla campagna alla città, da una regione all'altra o che emigravano all'estero, soprattutto domestiche, ma anche istitutrici, maestre, educatrici [...]. Nel primo Novecento la Protezione della giovane rappresentò l'iniziativa sociale capace di sintetizzare l'insieme delle iniziative del mondo cattolico, convogliando al proprio interno il tradizionale lavoro per le

ragazze pericolanti, l'intervento contro la tratta e l'innovativa assistenza in caso di spostamento per il lavoro»².

Sono le stesse lavoratrici che, a tutela delle proprie condizioni, prendono l'iniziativa di far fiorire una rete di associazioni e di gruppi con finalità di solidarietà e di aiuto reciproco, spesso attraverso i terz'ordini, come il domenicano e il francescano, sorti alcuni secoli prima.

Le donne cattoliche a Milano entrano in comunicazione con le prime organizzazioni del movimento democratico cristiano, sorto alla fine dell'Ottocento, e svolgono un'intensa attività emancipazionista, che andava da una maggiore istruzione alle previdenze per la maternità, dalla riduzione degli orari di lavoro all'uguaglianza dei salari, dalla tutela della salute al riconoscimento del diritto di voto. Il lavoro era ormai diventato uno stato di fatto, una necessità, che la cultura e le condizioni del tempo ritenevano giusto e necessario, anche se per i cattolici continuava a costituire un problema, rimasto irrisolto per molti anni, poiché per la Chiesa la vocazione della donna rimaneva connessa alla sua funzione materna.

Le cattoliche, pur tra resistenze e opposizioni, avvertono che le nuove responsabilità le portavano a rivendicare l'emancipazione da una secolare condizione di soggezione e a tutelare i propri diritti senza tradire la vocazione materna. Fu soprattutto il gruppo democratico cristiano a sostenere le loro rivendicazioni e a dare spazio al dibattito e al confronto su temi riguardanti anche le laiche.

2. Primi passi del movimento femminile cattolico

Nella Chiesa di quegli anni la questione femminile viene alla luce nell'Opera dei Congressi, allorché le associazioni femminili propongono esperienze e istanze di natura etica, sociale e religiosa, esigendo, alla luce della





visione cristiana, provvedimenti idonei per una maggiore giustizia nel rapporto tra i sessi. Tra le personalità che avvertono con maggiore urgenza la questione, mons. Radini Tedeschi, un sostenitore convinto dell'importanza di dover considerare la donna soggetto attivo di promozione sociale non solo nella famiglia, ma nelle più diverse realtà. Superando le tradizionali posizioni clericali, sottolineava che «le divine scritture, descrivendo la “donna forte”, l'hanno presentata come la donna dei commerci, delle industrie e dei lavori e di un patronato intelligente e attivo in favore delle sue compagne di lavoro, alle quali con materna sollecitudine va dispensando il frutto dell'accumulata ricchezza»³.

Era chiaro l'appoggio non solo alle donne ma anche alle associazioni femminili, che senza esclusione della sfera politica, contrastavano l'ideologia liberale, massonica e socialista secondo il programma dei democratici cristiani.

L'appoggio della gerarchia più illuminata incoraggiava l'iniziativa coraggiosa e sosteneva la formazione cristiana della coscienza femminile. La vocazione sociale non veniva più considerata un fatto eccezionale, ma una componente essenziale della personalità femminile, una dimensione più ricca e completa della spiritualità cristiana, ancora chiusa in pratiche devozionali, ritenute da alcuni, come Antonio Fogazzaro, causa in gran parte dell'incredulità degli uomini. Da parte sua Giuseppe Toniolo, pur conservando posizioni moderate, sottolineava che la soggezione della donna non era eredità del Medioevo e della Chiesa: era frutto della società moderna, da combattere sotto il profilo culturale e giuridico, a vantaggio della ricostruzione cristiana della società.

Nel Congresso cattolico di Roma (1900), in un importante discorso sulle prospettive sociali che avanzavano, mons. Radini Tedeschi lancia un appello alle donne cristiane, un invito rivoluzionario e coraggioso a farsi carico della riconquista spirituale della società. L'esortazione mirava a far nascere un confronto con la realtà del tempo, con le *res novae*, le grandi questioni evocate da Leone XIII nella *Rerum novarum*, riguardanti l'avanzare della classe operaia e una visione del lavoro come merce da sfruttare in favore del capitale. Egli indicava i *nuovi poteri* delle donne cristiane nell'assumere responsabilità d'interesse pubblico senza mancare «ai propri doveri di figlia, sposa, madre e persino religiosa»⁴. Il suo slogan: «Il dovere ha la sua misura nel potere» intendeva far cadere

le preclusioni ad agire cristianamente, laddove si manifestavano istanze di giustizia e di solidarietà.

Il rapporto tra diritti e doveri, dove i primi erano strettamente legati ai secondi, viene considerato dalla Chiesa un paradigma fondamentale della missione materna, che abbracciava anche la lotta contro il laicismo per la restaurazione cristiana della società.

L'azione distintiva del femminismo cristiano era la moderazione, l'esclusione del conflitto tra i sessi, la mancanza di aggressività e soprattutto la dimensione del servizio, ispirata a una concezione non individualistica, ma comunitaria della persona umana e dei suoi diritti: una distinzione essenziale tra i due femminismi laico e cattolico che, come scrive Gaiotti, «se non sempre sono in contrasto su alcuni obiettivi fondamentali (voto), sono sempre in profondo contrasto quanto alla loro essenza e sostanza»⁵ per una diversa visione della donna e della società.

Per questo il femminismo cristiano critica la strumentalizzazione familiare della donna, mira alla formazione della piena personalità femminile e sviluppa un grande interesse per i problemi della cultura e dell'educazione religiosa. «La rivendicazione resta più morale ed educativa che giuridico-sociale», come d'altronde era in gran parte del femminismo italiano⁶.

Il femminismo cristiano incontra l'aspirazione alla rinascita religiosa di tutta la società, che per essere più giusta avrebbe richiesto anche migliori condizioni giuridiche e sociali.

«Mentre il femminismo laico ha il suo punto di partenza storico nella dichiarazione dei diritti e nella struttura nuova della produzione, la sua base logica nell'affermazione dell'uguaglianza con l'uomo e quella emotiva nell'aspirazione alla felicità e all'autonomia dei sentimenti, il femminismo cristiano parte dal complesso dei nuovi problemi posti alla Chiesa nella società moderna e si fonda logicamente sull'uguaglianza della vocazione soprannaturale dell'uomo e della donna»⁷.

3. Milano, centro di mutamento della condizione femminile

In un articolo di Italo Rosa, pubblicato su «Il domani d'Italia» del 15 maggio 1902, dal titolo *Il femminismo cristiano* si riconosce che «la Lombardia, dove anche i cattolici sono più seri, meno accademici e più pratici di altre regioni

e dove i giornali sono meno ostili, ha il vanto anche del movimento femminile cristiano». Milano, che con la vicina Bergamo «ebbe molto da dire ai cattolici del tempo»⁸, è la sede in cui si pongono le basi non tanto di un'elaborazione culturale del femminismo, quanto di un cambiamento pratico della condizione femminile, frutto di creatività operativa e solidaristica nel sostenere e venire incontro ad alcuni diritti necessari al miglioramento della condizione della donna lavoratrice. La prospettiva trova l'appoggio ufficiale di una parte della Chiesa, ma incontra l'ostilità di posizioni meno avanzate.

Nella seconda metà dell'Ottocento Milano aveva avuto uno sviluppo straordinario sotto il profilo industriale con un forte aumento della popolazione e con un tessuto sociale denso di tensioni per la condizione degli immigrati, per lo più contadini, che dalle campagne affluivano in città in cerca di lavoro e s'insediavano nelle periferie urbane. Le situazioni delle famiglie erano pesanti per le condizioni di lavoro, gravose soprattutto per le donne e i fanciulli. A Milano si formano le prime organizzazioni operaie sotto la spinta del partito socialista; nasce la Camera del lavoro, la più importante organizzazione degli operai milanesi, che non trovavano un supporto sindacale equivalente in campo cattolico. Le tensioni erano culminate in scontri e repressioni nel maggio 1898.

Sotto il profilo religioso la diocesi era governata dal cardinale Carlo Andrea Ferrari (dal 1894 al 1921), che si distinse per un'intensa attività missionaria, animata da frequenti iniziative di presenza sul territorio a sostegno della fede del popolo. La pastorale non poteva ignorare i nuovi problemi della povertà e dello sconvolgimento dei costumi e della mentalità, derivante anche dalla crescita e dalla continua evoluzione dei bisogni sociali che richiedevano lo studio dell'ambiente, la preparazione di sacerdoti per affrontare i problemi delle famiglie nella difficile convivenza urbana.

L'impegno vedeva in azione la sezione giovanile del comitato diocesano, in cui operavano giovani - uomini e donne - democratici-cristiani. In realtà già nel 1899 era nato a Milano, in contrasto con il socialismo, il fascio democratico-cristiano seguito da Romolo Murri, che orientava gli universitari cattolici verso l'impegno socio-politico, visto con interesse dal cardinal Ferrari, sempre più preoccupato dell'allontanamento della classe operaia dalla Chiesa. Vito Necchi aveva steso uno dei primi manifesti programmatici del movimento.

A Milano, all'interno del congresso regionale lombardo democratico-cristiano, si svolgeva il convegno femminista (1901), suscitando molte speranze. In vista di un contrasto al socialismo veniva considerato importante l'apporto femminile, tanto che nella lettera pastorale di quell'anno si leggeva: «La donna cristiana di fronte al socialismo prende posizione sui problemi più urgenti riguardanti il lavoro e la diffusione degli scioperi». La Chiesa avvertiva l'urgenza di rendere cristiano il mondo del lavoro coinvolgendo anche le donne, ne affronta i problemi, condanna gli scioperi, propone una strategia di mediazione tra industriali e lavoratori, senza poter avanzare proposte di soluzione.

Cominciavano a operare anche le prime associazioni cattoliche femministe: la Lega cattolica femminile per la rigenerazione del lavoro, che contava più di mille lavoratrici, oltre a cooperative e a gruppi professionali. Era animatrice Adele Colombo, morta prematuramente nel 1904, ricordata da Gaiotti come «uno di quei volti che si vorrebbe chiedere alla storia di definire con connotati precisi, ma che invece per la loro modestia si devono con rimpianto collocare nel limbo dell'indefinito e del vago»⁸. Nello stesso anno nasce il fascio femminile democratico-cristiano, formato da un'avanguardia coraggiosa, una cinquantina di donne che, come si leggeva sul giornale «La donna» (8 novembre 1903), «con slancio veramente eroico contro l'opinione pubblica, col sacrificio del proprio tempo e di altro ancora, si stringono intorno alla bandiera bianca della Democrazia cristiana e si propongono di ricondurre la società a Cristo e di preparare quindi la donna per la società». Tra queste si distingue un gruppo di giovani maestre come Adelaide Coari, Adele Colombo, Pierina Corbetta, Angiolina Dotti, il nucleo *storico*, che per otto anni (1901-1908) animerà la battaglia per «un programma femminista di studio e di azione»⁹.

Terreno di cultura delle organizzazioni femministe era stata la congregazione terziaria francescana, animata da padre Antonio da Trabaso, che dà vita alle prime due pubblicazioni femminili: «L'Azione muliebre» per le signore della borghesia e «La donna del popolo» per le operaie. «L'Azione muliebre» è un giornale di buon livello culturale, che critica il costume corrente e senza indulgere a toni femministi analizza la condizione delle donne in termini seri, obiettivi, coraggiosi, individuando l'origine del femminismo nell'individualismo





maschile: «una schiavitù, una pesante schiavitù dell'anima accresce la consapevolezza della donna». Attraverso «L'Azione muliebre» si tendeva a condurre una lotta per la giustizia e la libertà e a promuovere un'azione pubblica con la raccolta di centomila firme contro il divorzio.

«La donna del popolo», divenuto poi «La donna», nasce invece come espressione del fascio femminile democratico-cristiano. Dai primi numeri dei due giornali femminili, «La donna» e «L'Azione muliebre», si avverte che prima di ogni rivendicazione femminista, l'attenzione viene data alla necessità di un'istruzione più completa, per la liberazione dai condizionamenti interiori e dalla schiavitù della vita domestica, tanto che un vero e proprio dovere per le cattoliche era «uscire dalle pareti domestiche e mettere a disposizione le proprie capacità», superando le forme tradizionali di beneficenza, che «sono pure opere di tanta importanza, ma [...] hanno ancora un carattere ben lontano dall'azione femminista»¹⁰.

4. Un impegno non solo morale e assistenziale

Il periodo di attività dell'organizzazione femminile milanese tra il 1901 e il 1908 vede il moltiplicarsi di iniziative di protezione e sostegno, mentre si coltiva il tentativo di promuovere nell'Opera dei Congressi la nascita di un'organizzazione femminile cristiana unitaria. L'impegno sociale del gruppo nasce in contrapposizione con l'emancipazionismo laico, pur se tra differenze e concordanza di proposte sul piano politico in quanto le iniziative nell'ambito economico, dell'istruzione e della cultura non erano molto dissimili. Per le cattoliche è evidente il desiderio delle più giovani di appropriarsi di spazi e momenti autonomi e di dedicarsi a iniziative pratiche più che a riflessioni teoriche, con la volontà di affiancare a un'azione essenzialmente morale e spirituale l'impegno sociale orientato, come una missione, a un processo di rinnovamento e di restaurazione cristiana.

La propensione nell'uso del termine *femminismo* diviene per le cattoliche sempre più frequente. Durante il Congresso professionale cattolico, organizzato a Milano dalla Lega del lavoro, le donne del fascio femminile democratico-cristiano, insieme al loro assistente don Carlo Grugni, si propongono di elaborare un *programma femminista* d'ispirazione cristiana,

anche nell'intento di regolare le relazioni tra ramo maschile e femminile delle associazioni miste. Nella relazione introduttiva al congresso Angelina Dotti dichiarava: «Tra le due correnti esagerate pro e contro il femminismo, entrambe dannose alla causa vera, giusta della donna, si eleva limpida e forte nella ragionevolezza di una sana rivendicazione il femminismo cristiano [...]. Esso vuole dunque la donna nella sua vera missione educativa, materna, la vuole compagna dell'uomo nel significato sublime dato da Dio a questa parola; significato che include accanto alla somma di sacri doveri una somma di sacri diritti [...]. Vogliamo un'istruzione e un'educazione che ci elevino all'altezza dei tempi; che ci facciano forti di fronte alle donne senza Dio [...]. Noi vogliamo anche che la nostra condizione giuridica sia elevata e venga ad esempio concesso alla donna il diritto di una più larga partecipazione alla vita pubblica»¹¹.

L'esperienza che andava maturando era segno di una straordinaria capacità d'iniziativa e di un tentativo di dar voce a una coscienza di classe sensibile alle istanze del tempo, mentre lentamente affiorava l'esigenza di un maggiore approfondimento teorico sul femminismo per avviare una proposta unitaria, più chiara e condivisa. Le rigide resistenze non danno spazio all'istanza di unità, ma consentono solo piccoli passi incerti nella preoccupazione di non tradire e di non contrastare la verità cristiana e la Chiesa. Tuttavia, l'iniziativa femminista veniva supportata da alcuni membri della Chiesa: si pensi al cardinal Ferrari di Milano, a mons. Radini Tedeschi, nominato nel 1905 vescovo di Bergamo, e a don Carlo Grugni, animatore del fascio femminile democratico-cristiano.

5. Il Congresso di Bologna e lo scioglimento dell'Opera dei Congressi

Un momento importante di chiarificazione e di maturazione è il congresso di Bologna (1903), definito il congresso dell'affermazione democratico-cristiana. Erano presenti don Romolo Murri e Adelaide Coari, che per la prima volta mettevano in luce i nuovi fermenti che andavano maturando sul piano politico e nella coscienza femminile e facevano intravedere traguardi importanti, ma non facili da raggiungere: costituire un partito democratico-cristiano e un movimento femminile unitario. Si deve al prezioso contributo di don

Carlo Grugni, «un sacerdote milanese dalla coraggiosa lucidità radicale», l'aver appoggiato a Bologna l'azione popolare, iniziata all'interno del fascio femminile. In quell'occasione egli insiste sui nuovi *problemi femministi* – per la prima volta il termine riceve una consacrazione ufficiale in campo cattolico – che esigevano studio, dibattito e divulgazione per la realizzazione di un movimento cristianamente ispirato: il *femminismo cristiano*. Al centro dell'interesse lo sviluppo di una coscienza di classe della donna lavoratrice e di una politica proletaria per salvaguardare la dignità del lavoro e della giustizia sociale, la questione dell'istruzione e dell'educazione come fattore di crescita, la creazione di associazioni professionali non più sotto forma di patronato, per la tutela degli interessi di categoria. Per questo egli auspicava «ancora una volta la costituzione di un'associazione femminile nazionale in modo che le donne potessero autonomamente elaborare una loro linea di condotta e di azione»¹².

A Bologna acquistano particolare rilevanza il movimento femminista, con i numerosi interventi di Adelaide Coari, e la questione politica, affrontata da Romolo Murri, con l'idea di un partito cristiano. Si evidenziano gravi contrasti per le crescenti contraddizioni all'interno dell'Opera, che pure aveva favorito dopo l'Unità momenti di confronto e di comunicazione nella Chiesa italiana. Le contrapposizioni tra visioni diverse per l'avanzare di proposte, considerate non ortodosse o comunque ispirate al modernismo, portano Pio X a decretare lo scioglimento dell'Opera (1904). La decisione troncava un'evoluzione del laicato in senso democratico e moderno e apriva alla riforma del movimento cattolico da parte dello stesso pontefice, allo scopo di cementarne l'unità e il radicamento sul territorio attraverso un'organizzazione diocesana e non più nazionale. D'altra parte, all'Opera era mancato un criterio programmatico ispiratore, mentre non erano ancora maturi i tempi per la nascita di un'associazione femminile nazionale e di un partito cattolico.

Si creavano nuove difficoltà per le donne: la circolare di Merry Del Val di scioglimento dell'Opera stabiliva espressamente: «non si conceda mai la parola alle signore, benché rispettabili e pie. Se alcune volte i vescovi crederanno opportuno di permettere un'adunanza di sole signore, queste parleranno sotto la previdenza e la sorveglianza di gravi persone ecclesiastiche». La soppressione porta alla

chiusura del periodico «La donna», che confluisce nel «Domani d'Italia», mentre «L'Azione muliebre», fino allora legata all'esperienza del fascio, cambierà direttrice: da Maria Baldo a Elena Da Persico, subendo una svolta in senso conservatore. Adelaide Coari, segretaria del periodico, lascia il suo incarico e assume una posizione autonoma, spinta da idealità che si riveleranno troppo avanzate per i tempi.

La nuova situazione non spegne l'attività di promozione e di sostegno alle lotte femministe delle associazioni cattoliche, tanto che l'Azione popolare cristiana promuove un convegno con l'intento di gettare le basi di una federazione femminile italiana. Nasce la federazione femminile milanese (dicembre 1904), primo nucleo di altre federazioni in Lombardia e in Veneto. L'organismo contava 20.000 socie: Leghe di lavoro, Casse di mutuo soccorso, Protezione della giovane, Cassa di maternità, insieme a corsi, biblioteche, asili, circoli ricreativi per controbilanciare le conseguenze del liberalismo economico e favorire le corporazioni e le rivendicazioni salariali. Come organo della federazione nasce «Pensiero e Azione» (8 dicembre 1904) per iniziativa di Adelaide Coari, giovane maestra, ma anche sindacalista, che guardava alla questione proletaria, collaborando all'evoluzione e alla diffusione del femminismo cristiano. Aperta fu la contrapposizione tra «Pensiero e Azione», organo di promozione dei diritti e di apertura alla modernità, e «L'Azione muliebre», di contenuto essenzialmente culturale e religioso, schierato su posizioni integraliste sul piano politico e sociale.

Il contrasto tra i due femminismi viene delineato sinteticamente da Da Persico, che in un articolo di «L'Azione muliebre» del gennaio 1908 scriverà: «Vi è un femminismo che ha l'addentellato assai stretto col socialismo e col suo modo di concepire l'organismo sociale [...]; la sua idea fissa è l'abolizione dell'autorità che conduce alla tirannia, la perfetta uguaglianza quindi dei diritti, delle funzioni sociali tra i due sessi [...]. Vi è un altro femminismo che ogni problema della questione femminile studia e anche scioglie a queste tre grandi luci: la natura, l'esperienza e la rivelazione cristiana. Per questo femminismo la donna non è un atomo, un individuo isolato, che concorre con altri atomi pari a formare una grande compagine sociale: ella ha nella società un posto a lei particolare. Con qualità, con missione, con doveri e diritti a lei propri ella forma parte integrante e necessaria di quella prima cellula della società che è la famiglia. È dentro tali



principi, e partendo da questo punto di vista, che questo secondo femminismo cerca e procura l'elevazione della donna sotto tutti gli aspetti e in qualunque condizione essa si trovi e con l'elevare la donna, cura in pari tempo l'elevazione della famiglia e della società»¹³.

La differenza tra i due femminismi risale a due visioni diverse della società: la dottrina cristiana era contraria alla perfetta uguaglianza con l'uomo in quanto avrebbe snaturato la natura della donna, ritenendo la comunità sociale formata da uomini e da donne chiamati, con le loro diversità, a svolgere un ruolo unico, ma ben differenziato, nella società.

NOTE

¹ L'articolo riprende con opportune modifiche quanto pubblicato nel libro M. Chiaia, *Protagoniste nascoste. Donne cattoliche, società, politica nella prima metà del Novecento*, Studium, Roma 2018, p. 282.

² L. Gazzetta, *Aspetti dell'associazionismo femminile in Veneto tra Ottocento e Novecento*, Commissione regionale pari opportunità uomo-donna, Università degli Studi di Padova, 2010, pp. 135-136.

³ P. Gaiotti De Biase, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 21.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 22.

⁶ *Ivi*, p. 39.

⁷ P. Gaiotti De Biase, *Movimento cattolico tra questioni nazionali e dimensioni internazionali*, in Aa.Vv., *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, 1/2, Marietti, Torino 1981, p. 100.

⁸ *Ivi*, p. 32.

⁹ *Ivi*, p. 36.

¹⁰ *Ibidem*. L'autrice nella nota 60 di p. 33 cita questo brano dell'articolo di Italo Rosa pubblicato nella rivista «La donna» (8 novembre 1903).

¹¹ *Ibidem*. L'autrice nella nota 61 di p. 33 cita questo brano dell'articolo di Angelina Dotti pubblicato nella rivista «La donna» (8 novembre 1903).

¹² *Ibidem*, p. 34.

¹³ Brano citato in P. Gaiotti, *Le origini del femminismo cristiano*, cit., p. 115.



PENNE Cofanetto in avorio della Cattedrale, DAT, vol. VI, p. 547

L'eredità di Simone de Beauvoir nel pensiero del femminismo cristiano italiano

Maria Chiara Mattesini, *Borsista in Storia del pensiero politico contemporaneo, Università di Roma Tor Vergata*

Questa riflessione prende le mosse dalla volontà di far emergere la risposta che una parte del pensiero cattolico femminile ha elaborato nei confronti della teoria e della pratica femministe. Una storia che rischia di essere il «sommerso del sommerso» e di rimanere senza voce. Le donne di sinistra, infatti, hanno giudicato tiepido e insicuro, e non di rado a ragione, l'atteggiamento delle donne cattoliche, che si sarebbero limitate a chiedere cittadinanza nella Chiesa senza eccessive pretese.

Ma dagli anni Ottanta si è andata sviluppando, anche attorno al mondo cattolico femminile, almeno quello più sensibile, una organica riflessione sulla condizione della donna. C'è stato un lavoro di approfondimento culturale nei gruppi del mondo cattolico, sia quelli del dissenso e della diaspora che quelli ufficiali. Particolare importanza, come prima mediazione operata dalla cultura cattolica all'interno della riflessione femminista, ha avuto «Progetto donna», rivista fondata da Gianna Campanini, il cui primo numero esce l'8 marzo 1982. Nel 1989 esce «Uguaglianza e differenza», di Giulia Paola Di Nicola, collaboratrice di «Progetto donna» e fondatrice di «Prospettiva donna», considerato la prima elaborazione organica alla luce delle nuove acquisizioni teoriche e pratiche che hanno investito la donna. Progressivamente, dunque, le donne cattoliche sono uscite dall'isolamento prodotto sia dalla marginalizzazione subita sia all'interno della realtà ecclesiale, che ne frenava il fermento, sia dall'area femminista che ne ridicolizzava il minimo di richieste avanzate. Sono diventati comuni, tra l'altro, temi di ricerca che pongono al centro la cultura della differenza sessuale e il femminile come risorsa.

Di questo mondo cattolico si è voluto prendere in considerazione alcune figure femminili. Maria Chiaia, classe 1928, presidentessa del Centro italiano femminile dal 1989 al 1998; Marisa Forcina, nata nel 1952, docente di Storia delle dottrine politiche all'Università di Lecce, fondatrice e direttrice della Scuola estiva delle

differenze di Lecce dal 2003 al 2015. Giulia Paola Di Nicola, nata a Chieti nel 1949, docente di Sociologia all'Università di Teramo e fondatrice, assieme al marito, nel 1992, della già citata rivista «Prospettiva Persona» e del Centro di ricerche personaliste. Adriana Zarri, nata nel 1919 e morta nel 2010, teologa, scrittrice e giornalista, ha assistito, in quanto laica, alle attività del Concilio Vaticano II e, dal 1975, ha condotto vita eremitica.

Questa riflessione, poi, si origina da una delle molte questioni che Simone de Beauvoir (d'ora in avanti SdB) ha posto a se stessa: *perché sono io?* In «A conti fatti» SdB si chiede «chi è la donna che si è descritta»: «Più mi avvicino al termine della mia esistenza, più mi diviene possibile abbracciare nel suo insieme questo strano oggetto che è una vita [...] quando mi sveglio mi succede di provare uno strano torpore puerile: perché sono io?»¹. Con questa domanda l'autrice sottrae la sua vita, *questo strano oggetto* e l'evento natale stesso, alla semplice constatazione di un dato accaduto: congiungendolo all'interrogazione del *perché sono io*, cioè alla richiesta di senso del proprio essere «qui e adesso», lo colloca infatti nell'orizzonte di significato.

Questo aspetto «inafferrabile» dell'unicità dell'esistenza si sottrae allo stesso soggetto. Come si rende riconoscibile non il «che cosa» ma il «chi»? Questo, soprattutto, si chiede SdB, senza che siano, con ciò, eclissati o posti in secondo piano le cose del mondo alle quali l'esistenza partecipa. Dire di sé significa, dunque, parlare della «totalità» del mondo. In lei non troviamo il Soggetto assoluto, come in Sartre, ma un soggetto in situazione, il quale vive e agisce in un mondo «ove tutti gli oggetti sono penetrati di significati umani»²; dove il senso che deve dare a questo *stare nel mondo*, attraverso la propria trascendenza, non è mai posto definitivamente, ma sempre re-inventato in quanto strettamente legato alla «fluida ambiguità» dell'esistenza. Per SdB quel contenuto concreto e singolare, necessario affinché il movimento spontaneo della



trascendenza non si esaurisca in una vuota ripetizione dell'esistente, deve avvenire in un mondo in cui *tutti gli oggetti sono penetrati di significati umani*, un mondo abitato da una pluralità di esistenze relazionate tra loro. Il *Chi* si rivela nell'essere con gli altri, come in Hannah Arendt³, tramite l'azione e il discorso.

Già da queste poche parole è possibile intravedere più di una eredità che una parte del mondo femminile cattolico farà propria, reinterpretandola, come strumento prezioso per condurre, su questa terra il proprio *esserci*. Su tre questioni, in particolare, sono state individuate le affinità più consistenti: soggetto, libertà, politica.

Soggetto

Anche se la sinonimia perfetta non esiste, il concetto di «soggetto» è assimilabile a quello cristiano di «persona». Marisa Forcina prende spunto da un episodio accaduto a SdB per sottolineare la necessità, a suo giudizio, di partire dalla questione del soggetto, non per assumerlo come costruzione metafisica, per farne un altro Soggetto assoluto, ma per uscir fuori anche dal rifiuto, operato nel dibattito politico femminista, di tutte le costruzioni maschili del pensiero e quindi anche della politica, che ha finito col considerare desueta ogni questione che riguardasse la soggettività, coincidente con il pensiero patriarcale. Già SdB confessava nel '49: «Mi sono irritata talvolta, durante qualche discussione, nel sentirmi obbiettare dagli interlocutori maschili: «voi pensate la tal cosa perché siete una donna»; ma io sapevo che la mia sola difesa consisteva nel rispondere: «la penso perché è vera», eliminando con ciò la mia soggettività»⁴. L'amarezza con la quale l'autrice del *Secondo sesso* si vedeva costretta a rinunciare al dato singolare della propria esperienza, quello della propria soggettività incarnata, è attestata dalla denuncia di un sistema che vedeva la donna come il polo negativo. Parole simili si trovano anche ne *L'età forte*: «La contraddizione di cui soffrivo era non già di ordine sociale, ma morale, e quasi religioso. Accettar di vivere come essere secondario, come essere «relativo» sarebbe stato abbassarmi in quanto creatura umana; tutto il mio passato insorgeva contro questa degradazione»⁵.

In quanto *creatura umana*, appunto, che per i credenti è figlia di Dio. La soggettività femminile, così intesa, diviene, osserva ancora Forcina, elemento di diritto, *occasione*, nel senso dell'*accadere*, di libertà. Incarnarsi, concetto chiave del

pensiero cattolico, vuol dire entrare nella storia, *farsi storia*: quello *scaturire originario della nostra esistenza* che fonda l'idea di persona. Il *farsi storia* implica la conoscenza di sé come conoscenza vissuta, non cioè conoscenza teoretica, o definizione del soggetto o statistica di soggetti universalizzabili. Nella prospettiva di un falso universalismo, modellato sul soggetto privilegiato che è maschio, bianco e possidente, l'uguaglianza ha convissuto con la discriminazione delle donne dai diritti politici e da molti diritti civili. La cultura della soggettività femminile, anche di quella cattolica, afferma, innanzitutto, la sapienza del «partire da sé», come si era espressa SdB, che non significa riaffermazione dell'individualismo, ma costruzione e cura di sé.

È, questo, un primo importante «svelamento» che alcune donne cattoliche fanno alla luce dell'«io ci sono» beauvoriano: «la condizione umana e, quindi, anche la condizione femminile, non si determinano attraverso la costituzione di un'identità precostituita, o di una natura, ma portano con sé la propria traccia attraverso l'azione. La pluralità, non la *natura*, è il presupposto dell'azione umana e quando noi agiamo, non agiamo in base a un'antropologia che in qualche modo ha previsto le nostre azioni dicendo che, *in quanto donne*, siamo qualche cosa e abbiamo bisogno di qualcos'altro, ma agiamo perché la nostra soggettività si sta manifestando e quella soggettività va raccolta e tutelata»⁶. Sulla stessa linea troviamo anche Giulia Paola Di Nicola: «Il riferimento alla persona, mentre fluidifica ogni unità tendenzialmente massificante, addolcisce i confini dell'individualità che, senza il crogiolo della relazione unitaria, costituiscono un'infinita pluralità anarchica, polo uguale e contrario alla massificazione. La persona rappresenta il campanello d'allarme di fronte ai riduzionismi unilaterali e insieme, per la sua forza etica, l'uscita dalla tentazione nichilista []. L'impotenza dell'io appare in tutto il suo spessore di fronte alla complessità del mondo, all'impossibilità di dominarlo e alla scoperta che l'io stesso «non è padrone a casa propria», come affermava Freud»⁷.

«Nell'esistenzialismo – scrive SdB –, io esisto come soggetto autentico, io mi getto senza guida in un mondo in cui non mi ero affatto installato prima e che era ad attendermi. Io sono libero, e i miei progetti non sono affatto definiti da interessi preesistenti. L'individuo come tale è uno dei fini ai quali deve destinarsi la nostra azione. Giungeremo qui al punto di vista della carità cristiana, al culto epicureo dell'amicizia, alla morale kantiana che tratta ogni uomo come fine.

Questi non ci interessa solo in quanto membro di una classe, di una nazione, di una collettività, ma semplicemente in quanto uomo»⁸. L'uomo non è mai in situazione, se non di fronte a uomini e questa presenza o questa assenza in fondo al cielo, che è Dio, non lo riguarda. Occorre, dunque, rivolgersi agli altri esseri umani. Non potremmo forse trovare nell'umanità quel fine assoluto che prima cercavamo nel cielo?, si chiede SdB. «Realizzando il suo destino storico e singolare, scrive ancora SdB, ogni uomo può quindi trovare il suo posto nell'universale»⁹, che è il fare la volontà di Dio per i cristiani. In questa progettualità, in questo dare senso e, in definitiva, nel farsi liberi, sta il senso profondo di quell'assioma, *donne non si nasce, donne si diventa*, così come è stato interpretato, e fatto proprio, da molte donne cattoliche.

Libertà

La libertà è l'altro grande tema che occupa la riflessione femminile cattolica e le analisi condotte nel merito seguono la via tracciata dal pensiero beauvoriano. Si ha la sensazione, anzi, che i testi di SdB siano stati letti e vissuti come una sorta di liberazione, come un «finalmente qualcuna l'ha scritto!». «La donna non è destinata a Questa è la cosa che più mi ha colpita», ha detto Maria Chiaia¹⁰. Avviene la presa di coscienza della libertà: la libertà di costruirsi, di *farsi* progetto. «Vi fu la scoperta di una autonomia che si esprimeva nelle scelte che la vita poneva, la scoperta di una dimensione nuova. Assieme alla libertà, «mi sono portata dentro l'inquietudine della ricerca» e, come si espresse SdB, «il gusto della verità»¹¹. Mediante questi concetti si sviluppa la riflessione femminile cattolica sulla libertà: libertà autentica fondata dallo *scaturire originario della nostra esistenza*, alla quale dobbiamo aspirare con una tensione soggettiva e avere di essa un senso positivo e concreto. Come il soggetto libero, gettato nel mondo, necessita della pluralità, così necessita della libertà degli altri. Infatti, SdB parla *delle* libertà, al plurale¹². Libertà non vuol dire onnipotenza, ma «superamento degli ostacoli e delle resistenze del mondo, poter superare il dato verso un avvenire aperto. La libertà è, dunque, assunzione di responsabilità e, paradossalmente, ci ricorda continuamente i nostri limiti.

In questo rinnovato contesto di libertà, le donne cattoliche, e non solo loro, hanno potuto far propria la teoria della differenza sessuale,

intesa non come separatismo e conflittualità. «Fruiere del diritto sessuato – ha scritto Marisa Forcina – vuol dire raccogliere il nostro passato, riconoscere la nostra genealogia femminile; avere coscienza del nostro essere soggetti sessuati è la prima ampia forma del diritto. Se è vero che i diritti servono a fruire della libertà, la mia libertà non mi dice ciò che devo fare, ma coincide con la mia decisione di occupare un posto nel mondo»¹³. Già SdB aveva affermato: «dobbiamo tentare di rispondere per nostro conto, attraverso i nostri progetti viventi, a quella libertà che si è impegnata nel passato, e integrarla al mondo presente»¹⁴. In quel passato, le fa eco Marisa Forcina, riscopriremo, oltre la libertà, il gioco, il sorriso e l'ironia¹⁵.

La lezione del *Secondo sesso* torna quanto mai attuale per il risalto dato in quel testo all'idea di libertà «come luogo dell'assunzione massima di responsabilità, come esercizio politico dell'esperienza, come criterio di lucida scelta nella pratica vitale dell'incontro con l'Altro»¹⁶ e *donna si diventa, non si nasce*, lo si è detto, è interpretato come un inno alla libertà. Entro questo nuovo quadro di scoperta della libertà, del *partire da sé*, il pensiero cattolico ha potuto recuperare il suo patrimonio valoriale, senza il timore di essere negativamente giudicato dalla cultura laica e di sinistra. Per Giulia Paola Di Nicola, anzi, «il ritardo del mondo cattolico è poi divenuto un vantaggio: il vantaggio, appunto, del recupero del nostro patrimonio in un contesto di maggiore equilibrio e senso di dignità delle donne. Il meglio di SdB e della tradizione cattolica senza essere succube di nessuno!»¹⁷.

Politica

Sulla scia del pensiero di SdB, anche la politica, come la libertà, è lo spazio agito *della* libertà *nella* libertà e non si pone come momento fondativo, ma come resistenza. L'ottica esistenzialista della progettualità fornisce al pensiero cattolico femminile la risposta «terrena» all'interrogativo che SdB stessa si pone: «Non potremmo forse trovare nell'umanità stessa quel fine assoluto che prima cercavamo nel cielo?». Il pensiero beauvoriano sembra contribuire a rafforzare la soggettività e la presenza cattolica femminile. In questa ottica, la politica è un'iniziativa che non rimanda a significati quali *istituire* e *istituzione*, ma all'iniziativa che ognuno di noi è: un'iniziativa di cittadinanza, un'iniziativa di dialogo, un'iniziativa come semplice capacità di agire.



Anche la politica è una pratica di resistenza e di azione: «La soggettività che accede a un percorso – ha scritto Marisa Forcina – è uno dei primi elementi di democrazia»¹⁸. Ridisegnare i confini della politica, pensare il mondo come pluralità e ampliare gli spazi della spontaneità, delle relazioni sociali, del privato, come ha auspicato Maria Chiaia, sono lascito anche essi del pensiero beauvorianiano.

Tensione verso l'assoluto

Non è un filone di questo studio assieme agli altri appena descritti, ne è, piuttosto, il «sottofondo». Tensione è un termine che SdB usa spesso. C'è una tensione, infatti, che percorre la sua vita e le sue opere, un desiderio irrinunciabile di penetrare la realtà, una tensione verso l'assoluto, dove per assoluto non si intende la divinità, ma qualcosa di inafferrabile, come *questo strano oggetto che è la vita*. Questo stato d'animo introduce la figura di Adriana Zarri, giornalista, scrittrice, teologa che, nel 1975, decide di fare l'eremita. Eremita per scelta, perché libera. Anche nella sua vita e nelle sue parole troviamo quel partire da sé che è alla base di una scelta originale e, oltre tutto, alternativa rispetto alle piazze, teatro, in quegli anni, di manifestazioni, sit-in, occupazioni, scioperi. Adriana sceglie la solitudine. SdB camminava spesso da sola, nei luoghi meno conosciuti della Francia, sperimentando sé stessa, il suo corpo e la sua anima: «La solitudine non mi pesava mai»¹⁹.

Simile è l'esperienza di Adriana Zarri. Nel 1975 sceglie di vivere da eremita, in campagna. La sua esistenza quotidiana si svolge in mezzo agli alberi e agli animali in una vecchia dimora in cui contempla, si dedica al giardinaggio, si occupa della stalla, scrive, organizza incontri di studio e di preghiera²⁰. A partire dal proprio percorso di liberazione, può riscoprire alcuni valori, frutto di una scelta autonoma e consapevole. Nella solitudine è possibile incontrare e coabitare, anche, con l'Assolutamente altro, come ha sperimentato e descritto SdB, che è il Dio dei cristiani. La solitudine, inoltre, diventa prova di vita, poiché proprio nella solitudine si comincia a «costituire se stesse». La solitudine così vissuta, allora, non è più martirio, ma, anch'essa, è libertà e responsabilità, è *farsi*.

Questa tensione assoluta, allora, altro non è, forse, che questo continuo «svelamento» dell'essere, come aveva detto SdB, che le donne cattoliche hanno interiorizzato con maggiore difficoltà, ma non con meno consapevolezza e orgoglio: «la mia libertà non deve cercare di captare l'essere, ma di svelarlo. Lo svelamento è il passaggio dall'esistenza all'essere»²¹.

NOTE

¹ S. de Beauvoir, *A conti fatti*, Einaudi, Torino 1977, p. 81.

² *Ibidem*.

³ In particolare, H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

⁴ M. Forcina, *Soggette: corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 7.

⁵ S. de Beauvoir, *Letà forte*, Einaudi, Torino 1995, pp. 53-54.

⁶ M. Forcina, *Soggette: corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, cit., pp. 74-75.

⁷ G.P. Di Nicola, *L'utopia della reciprocità. Oltre l'uguaglianza e la differenza*, in M. Forcina, A. Prontera, P.I. Vergine (a cura), *Filosofia donne filosofie*, Atti del convegno internazionale, Lecce 27-30 aprile 1992, Milella, Lecce 1994, p. 75.

⁸ S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, Garzanti, Milano 1975, p. 128. Cfr. anche S. de Beauvoir, *L'Existentialisme et la Sagesse des nations*, Nagel, Paris 1948.

⁹ S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, cit., p. 150.

¹⁰ Intervista all'autrice, Roma, martedì 6 novembre 2018.

¹¹ *Ibidem*.

¹² S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, cit., p. 178.

¹³ M. Forcina, *Soggette: corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, cit., p. 136.

¹⁴ S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, cit., p. 77.

¹⁵ M. Forcina, *Soggette: corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, cit., p. 137.

¹⁶ A. Cagnolati (a cura), *La grande avventura di essere me stessa. Una rilettura di Simone de Beauvoir*, Aracne, Roma 2010, dall'introduzione di Valeria Pompejano, p. 11.

¹⁷ Intervista all'autrice, Teramo, 22 novembre 2018.

¹⁸ M. Forcina, *Una cittadinanza di altro genere*, cit., pp. 14-15.

¹⁹ S. de Beauvoir, *Letà forte*, cit., p. 312.

²⁰ A. Zarri, *Un eremo non è un guscio di lumaca*, Einaudi, Torino 2011, p. 77.

²¹ S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, cit., p. 24.

PROSPETTIVA • CIVITAS •

- Ripensare
la rappresentanza politica

c/o Fondazione Tercas
Largo Melatini 18, 64100 Teramo
civitas@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Antonio Campati
e Maurizio Serio (coordinatori)
Paolo Asolan
Fabio G. Angelini
Mauro Bontempi
Flavio Felice
† Sergio Lanza
Anna Maria Merlini
Fiore Zuccarini

L'inserto "Prospettiva Civitas"
è stato realizzato
grazie alla Convenzione
con la Fondazione Tercas
e alla collaborazione scientifica
del Centro studi Tocqueville-Acton



Ripensare la rappresentanza politica

Antonio Campati, *Assegnista di ricerca in Filosofia politica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Fellow del Centro Studi Tocqueville-Acton*

Seppur secondo differenti declinazioni, l'incessante dibattito sulle trasformazioni della democrazia si concentra spesso sulla necessità di «ripensare» i caratteri della rappresentanza politica¹. Diversi contributi prendono le mosse dal classico lavoro di Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, pubblicato oltre cinquant'anni fa, per avanzare nuove letture delle dinamiche rappresentative². Un esempio in tal senso è quello offerto da Dario Castiglione, il quale sottolinea come la crescente complessità del processo decisionale che contraddistingue la società moderna e la relazione (debole) che lega i cittadini alla comunità politica hanno generato una certa insoddisfazione nei confronti della forma «standard» di rappresentanza democratica³. Questa è composta da quattro pilastri principali: il primo riguarda la sua dimensione «strutturale», basata su una relazione fra «principale» che autorizza e «agente» che controlla e responsabilizza. Il secondo è identificabile con le basi territoriali ed elettorali sulle quali la rappresentanza moderna si è distinta da quella per ceti. Il terzo garantisce unità alla varietà di opinioni, interessi e identità presenti nel corpo sociale attraverso istituzioni con valore simbolico e procedurale. Il quarto, infine, concepisce – per richiamare direttamente il lessico di Pitkin – l'aspetto «sostanziale» della rappresentanza politica: un modo flessibile, dinamico, ma ambiguo, attraverso cui «i rappresentati esercitano la loro autorità e influenza sui rappresentanti» che, a loro volta, «sono responsabili nei confronti di coloro che rappresentano, visto che agiscono e decidono per loro, e a nome loro»⁴.

È piuttosto semplice avanzare delle critiche capaci di erodere tali pilastri. In effetti, Castiglione ne individua diverse: innanzitutto, la struttura principale-agente offre un modello troppo rigido, spesso incapace di catturare gli aspetti più informali del processo di rappresentanza; in secondo luogo, l'organizzazione elettorale-territoriale come modalità per garantire l'uguaglianza ha perso progressivamente «la capacità di strutturare la rappresentanza politica in modo da soddisfare criteri di funzionalità, efficacia, e di riconoscimento delle identità», generando così una «discrepanza» tra uguaglianza formale e sostanziale⁵. Infine, il luogo fisico (o virtuale) dove si concentra sia il momento di deliberazione che il potere decisionale è sempre più minacciato dall'erosarsi del potere dello Stato-nazione e dall'influenza del «potere manipolativo» degli strumenti di formazione dell'opinione pubblica⁶.

Nonostante l'opera di Pitkin rimanga una pietra di paragone milliare per il dibattito teorico-concettuale sulla rappresentanza politica, le osservazioni di Castiglione non sono trascurabili. In effetti, le forme di rappresentanza sono cambiate, anche radicalmente. E spesso si è assistito a uno spostamento (seppur talvolta solo parziale) del centro di gravità della rappresentanza politica da organizzazioni formalmente

strutturate e pubblicamente riconosciute a organizzazioni, processi e momenti di aggregazione sociale di carattere più *informale*. Proprio tale slittamento è all'origine di un notevole indebolimento della struttura *formale* di autorizzazione e responsabilità politica, proprio quell'*accountability* considerata il nucleo della forma standard di rappresentanza⁷. Pertanto, è necessario capire *come* una persona agisce in quanto rappresentante di qualcun altro e, quindi, *chi* e *cosa* rappresenta.

Com'è possibile immaginare, non è affatto semplice raggiungere obiettivi così ambiziosi. L'attuale parcellizzazione della rappresentanza politica minaccia il legame, il patto fiduciario, fra il rappresentante e il rappresentato che, per essere tale, deve basarsi almeno su reciproci vincoli derivanti dall'autorizzazione e dalla responsabilità. I fattori che hanno determinato tale mutamento sono vari e, tra i più evidenti, non si possono non menzionare la perdita di centralità dei partiti, la crescente personalizzazione dei processi politici, l'utilizzo spasmodico dei social media per la comunicazione diretta tra il leader e il suo seguito (e viceversa). Sono tutti elementi che richiedono un costante approfondimento per capire, in fondo, se è (ancora) possibile pensare la rappresentanza come un rapporto basato sulla relazione⁸.

In breve, sono in discussione il *senso* e le *finalità* della rappresentanza politica, nella consapevolezza che, com'è stato puntualmente rilevato, raramente e con poca efficacia si è operato sulla «struttura» della rappresentanza durante la seconda metà del Novecento. Specialmente perché l'affermarsi della democrazia in gran parte dell'Europa occidentale e, dopo il 1989, il suo estendersi a est «hanno diffuso e rafforzato non solo la convinzione (erronea e assai pericolosa) che rappresentanza politica e rappresentanza elettiva-democratica siano tutt'uno», ma anche quella secondo la quale «le attuali istituzioni rappresentative continuano a muoversi seguendo quella stella polare cui s'orientarono, al loro nascere, gli istituti di rappresentanza della società»⁹.

In non poche delle attuali analisi sulle trasformazioni della democrazia queste due erranee convinzioni persistono, generando così fraintendimenti sull'effettiva mutazione della «struttura» della rappresentanza. È dunque necessario uno sforzo per agevolare una riflessione capace di superare tali limiti, soprattutto se si considera che il

percorso di diffusione della democrazia a cui si accennava – almeno in alcuni casi – sembrerebbe non solo sul punto di arrestarsi, ma di registrare un'inversione di marcia.

NOTE

¹ Per una ricostruzione del dibattito, cfr. M. Saward, *The Representative Claim*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 8-34.

² H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972 (1967); trad. it. *Il concetto di rappresentanza*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2017. Per una riflessione su questo testo, in occasione della traduzione italiana, mi permetto di rinviare a A. Campati, *Democrazia e rappresentanza politica. Un'alleanza sempre più incerta?*, in «Teoria politica», annali VIII, 2018, pp. 385-400.

³ D. Castiglione, *La rappresentanza informale e il sistema della rappresentanza politica*, in «Parolechiave», n. 47, 2012, pp. 23-35. Per forma «standard», Castiglione intende: «un modello astratto e semplificato, la sintesi teorica del modo in cui le istituzioni della rappresentanza democratica si sono storicamente sviluppate, nonostante la varietà di forme giuridico-politiche che esse hanno preso in contesti specifici, e la diversità degli argomenti usati a loro giustificazione», *ivi*, p. 24.

⁴ *Ivi*, pp. 24-25.

⁵ Specifica Castiglione: «Il principio «una persona, un voto» è solo un modo superficiale per dare conto del principio di uguaglianza in una società caratterizzata da un individualismo accentuato, da crescenti diversità interne, e da forti concentrazioni di potere economico, culturale e sociale. Sia dal punto di vista territoriale che elettorale, la rappresentanza ha bisogno di forme istituzionali più complesse e diversificate, se vuole rimanere fedele ai principi democratici», *ivi*, p. 26.

⁶ *Ivi*, pp. 25-26.

⁷ *Ivi*, p. 28. Si veda anche Id., *Accountability* in M. Bevir (edited by), *Encyclopedia of Governance*, Sage, Berkeley 2006, Vol. II, pp. 1-7. E A. Mastropaolo, *La parabola della rappresentanza*, Associazione per gli studi e le ricerche parlamentari, Quaderno n. 17, Giappichelli, Torino 2007, dove, tra l'altro, viene argomentato che l'introduzione dell'*accountability* può essere un semplice «ri-etichettamento» di termini già in uso così che «avendo promosso ad *accountability* la vecchia idea di controllo che accompagnava il concetto di rappresentanza, ad *accountability* si promuovono anche sia l'antico principio della separazione dei poteri (pubblici), sia il pluralismo (dei poteri privati)» (*ivi*, p. 75).

⁸ *Ivi*, p. 29.

⁹ L. Ornaghi, *Atrofia di un'idea. Brevi note sull'«inattualità» odierna della rappresentanza politica*, in «Rivista di Diritto Costituzionale», n. 1, 1998, pp. 3-19, in particolare pp. 4-5, ora con il titolo *La rappresentanza politica e la sua 'inattualità' odierna*, in Id., *Nell'età della tarda democrazia. Scritti sullo Stato, le istituzioni e la politica*, Vita e Pensiero, Milano 2013, pp. 99-115.



La medicina di genere è medicina della persona

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
67-72

Attivato un Master dall'Università dell'Aquila sostenuto dalla Fondazione Tercas

Fiore Zuccarini, *redattore «Prospettiva Persona»*

L'assessore regionale alla Sanità Nicoletta Veri è intervenuta, il 6 giugno scorso, in Palazzo Melatino, sede della Fondazione Tercas, alla cerimonia di presentazione e inaugurazione del Master «Medicina e Salute di Genere: dalla ricerca di laboratorio, alla clinica, all'organizzazione sanitaria» istituito dall'Università dell'Aquila.

Nel suo breve intervento si è soffermata a sottolineare l'importanza della Medicina di genere come obiettivo strategico del Servizio sanitario nazionale che – ha dichiarato – «va verso una medicina personalizzata più aderente alle specifiche necessità di ciascuno e quindi più efficace ed economica». L'assessore, quindi, ha affermato, che sarà presto attivato un tavolo tecnico regionale per avviare la programmazione delle attività della diffusione della Medicina di genere in Abruzzo con il compito di definire linee di indirizzo e obiettivi strategici.

Prima ancora che la Medicina di genere entrasse nel diritto italiano con l'approvazione della legge 3/2018 e l'approvazione, la settimana scorsa, del Piano per l'applicazione e la diffusione della medicina di genere, la Fondazione Tercas, l'Università dell'Aquila e la Asl di Teramo dedicarono già 10 anni fa la loro attenzione alla promozione della cultura della medicina di genere.

Con queste parole il presidente della Fondazione Tercas Enrica Salvatore ha aperto la cerimonia di presentazione e inaugurazione del Master.

La Fondazione Tercas – ha ricordato – finanzia, infatti, nel 2009 e nel 2011 due progetti sulla Salute della donna e la Medicina di genere proposti dall'Università dell'Aquila e dalla Asl di Teramo e realizzati nella UOC di Im-

munologia Clinica e Allergologia dell'Ospedale Civile di Teramo sede della relativa Scuola di specializzazione diretta dalla professoressa Lia Ginaldi [...].

Nel settembre 2017 – ha continuato – proprio nella UOC di Immunologia fu attivato un densitometro (Dexa) per la ricerca e la cura dell'osteoporosi acquistato con i fondi della Fondazione Tercas nell'ambito del Progetto triennale del 2011 sulla Medicina di genere [...].

In occasione della istituzione del Master – ha concluso – la Fondazione Tercas ne ha promosso la partecipazione a favore di cittadini residenti nella provincia di Teramo con un contributo economico per sostenere la quota di iscrizione.

All'incontro hanno partecipato anche, portando un proprio saluto, il vescovo di Teramo-Atri mons. Lorenzo Leuzzi, il professor Guido Macchiarelli, direttore del dipartimento Mesva dell'Università dell'Aquila, la professoressa Lia Ginaldi, coordinatore del Master, Alessandra Carè, Direttore del Centro di riferimento nazionale per la Medicina di genere dell'Istituto superiore di sanità, il direttore generale della Asl di Teramo Roberto Fagnano e il direttore amministrativo Maurizio di Giosia.

Moderatore dell'evento, Marino Iommarini, vice presidente della Fondazione Tercas che – rivolgendosi ai giornalisti, nel presentare un video realizzato dall'Istituto superiore di sanità – ha sottolineato l'importanza dell'informazione: «uno degli obiettivi specifici previsti dal Piano per l'applicazione e la diffusione della medicina di genere – ha ricordato – affida specificatamente alla comunicazione la raccomandazione di impostare strategie mirate ed adeguate a un approccio che tenga conto delle specifiche differenze di genere e di sesso».

Nel suo intervento, Alessandra Carè ha affermato che «l'esigenza di questo nuovo punto di vista, da includere in tutte le specialità mediche, nasce dalla crescente consapevolezza delle differenze associate al genere, con il fine ultimo di garantire ad ogni persona, sia uomo che donna, la migliore cura, rafforzando ulteriormente il concetto di centralità del paziente e di personalizzazione delle terapie.

Con l'approvazione del Piano – ha proseguito – per la prima volta in Italia viene inserito il concetto di “genere” nella medicina, al fine di garantire in modo omogeneo sul territorio nazionale la qualità e l'appropriatezza delle prestazioni erogate dal Servizio sanitario nazionale. Nell'era della medicina personalizzata risulta quanto mai importante, anzi direi indispensabile, tenere conto delle numerose differenze osservate tra uomini e donne nella prevenzione, diagnosi e cura delle malattie.

Il Piano – ha quindi ricordato – è nato dall'impegno congiunto del ministero della Salute e del Centro di riferimento per la Medicina di genere dell'Istituto superiore di sanità con la collaborazione di un tavolo tecnico-scientifico di esperti regionali in Medicina di genere e dei referenti per la Medicina di genere della rete degli Istituti di ricovero e cura a carattere scientifico nonché di Aifa e Agenas.

Oltre alla descrizione dello stato dell'arte della Medicina di genere a livello nazionale e internazionale, il Piano, indica gli obiettivi strategici, gli attori coinvolti e le azioni previste per una reale applicazione di un approccio di genere in sanità nelle quattro aree d'intervento previste dalla legge: a) Percorsi clinici di prevenzione, diagnosi, cura e riabilitazione; b) Ricerca e innovazione; 3) Formazione, e 4) Comunicazione.

In questo contesto – ha concluso – il Centro di riferimento per la Medicina di genere dell'Istituto superiore di sanità avrà un ruolo cruciale di promozione e coordinamento delle attività volte all'applicazione e diffusione della Medicina di genere, con l'obiettivo di coinvolgere tutte le regioni italiane in modo da assicurare la tutela della centralità della persona in egual misura su tutto il territorio nazionale.

Obiettivi Formativi del Master

La Medicina di genere si prefigge il raggiungimento dell'uguaglianza tra uomini e donne anche nella cura, nella protezione della salute e

di fronte ai servizi socio-sanitari. La Medicina di genere non si identifica con le malattie delle donne o degli uomini ma è rivolta alla tutela della salute della persona intesa come entità sia biologica che sociale, attraverso:

- a) la comprensione, mediante attività di ricerca mirate, della complessità biologica della differenza di sesso
- b) l'erogazione di cure mediche appropriate
- c) l'attenzione alle differenze con cui i due generi sono considerati nell'organizzazione sanitaria.

Scopo della Medicina di genere è quindi garantire una presa in carico personalizzata del paziente, cioè la pianificazione di strategie trasversali plurispecialistiche per un approccio integrato per la diagnosi, la prevenzione e il trattamento delle patologie che interessano con diversa prevalenza e/o diverse manifestazioni cliniche e risposte terapeutiche uomini e donne.

La medicina moderna non può prescindere da un'ottica di genere per capire come curare, diagnosticare e prevenire le malattie anche comuni ai due sessi, ma che spesso incidono diversamente su uomo e donna per la differenza di genere, e che sono, in realtà, il lavoro quotidiano del medico nel territorio e nell'ospedale, dalle disabilità e patologie dell'apparato locomotore, come l'osteoporosi, alle patologie cardio-vascolari, alle patologie neuro-psichiatriche, ai tumori, alle patologie autoimmuni ecc.

Per gestire adeguatamente tali patologie di particolare impatto socio-sanitario è necessario che l'organizzazione sanitaria le affronti avendo ben chiare quali siano le differenze di genere. Solo grazie a questa necessaria reimpostazione concettuale si potranno così evitare le ancora significative differenze di genere nell'accesso alle cure, nell'organizzazione dei servizi sanitari, nella pianificazione dei programmi di prevenzione e di riabilitazione, così come nell'accesso alle ricerche cliniche, nelle analisi epidemiologiche e nello studio dei farmaci.

La finalità principale è, dunque, quella di delineare nuovi scenari di governo della salute, costruiti secondo una prospettiva interdisciplinare integrata, in grado di rilanciare la capacità del sistema sanità di offrire risposte appropriate, efficaci, efficienti ed economicamente sostenibili. Attraverso un nuovo approccio scientifico al genere e una ricerca biomedica *gender oriented*, è possibile evitare disuguaglianze



nell'approccio clinico e nell'accesso alle cure che si ripercuotano negativamente sulla gestione clinica della salute degli individui e sui costi della sanità.

Andando verso una medicina di precisione e cure personalizzate, il modo di approcciare la diagnosi, la cura e la prevenzione delle malattie sta diventando sempre più genere-specifico. La finalità di un approccio di genere è arrivare a

garantire a ciascuno, uomo o donna che sia, il miglior trattamento possibile sulla base delle evidenze scientifiche.

La ricerca scientifica degli ultimi anni dimostra che tra uomo e donna, di fronte anche alle malattie del quotidiano, ci sono grandi differenze tanto che la medicina oggi non può più permettersi di curare uomini e donne nello stesso modo.

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
67-72



CASTIGLIONE A CASURIA *Abbazia S. Clemente, Portone Principale* DAT, vol. VI, p. 273

PROSPETTIVA

• ΛΟΓΟΣ •

- L'arte educativa del Vangelo



Via S. Benedetto 2
65127 Pescara (PE)
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Settimio Luciano (coordinatore)
Roberto Di Paolo
Giovanni Giorgio
Claudia Mancini
Michela Miscischia
Marcello Paradiso
Angela Rossi

L'inserto "Prospettiva Λόγος"
è stato realizzato
con il contributo dell'Istituto Superiore
di Scienze Religiose "G. Toniolo"
e grazie alla Convenzione con la
Arcidiocesi di Pescara-Penne



Seguire il vento amorevole e coraggioso del Vangelo

Settimio Luciano, *docente di Filosofia teoretica, Istituto teologico di Chieti e Issr Toniolo di Pescara*

Dal 5 al 7 luglio del 2018 si è svolto a Pescara, in un coinvolgimento unitario dell'Ufficio catechistico della diocesi di Pescara e dell'Istituto di scienze religiose Toniolo sempre in Pescara, un percorso di confronto con i testi biblici che è stato presentato col nome di «Festival biblico». Delle varie relazioni e meditazioni offerte al pubblico presente, ne viene riportata solo una: quella del prof. Gianni Carozza. Cionondimeno si è voluto tentare di portare la bellezza e freschezza di quella esperienza, seguendo un filo biblico. Qui non si vuole offrire un sunto degli articoli di questa parte di *Prospettiva Logos* ma far emergere alcune benefiche provocazioni.

Del primo testo, del prof. Carozza, si può prendere la spiegazione del termine «parrocchiani» che significa «stranieri» e il senso di pellegrinaggio che vi è correlato. Il senso di «estraneità» e «pellegrinaggio» fa emergere una identità dinamica rispetto all'ambiente in cui si vive e alla storia. Tutto ciò dà il senso di un muoversi, di un andare oltre, di una mobilità creativa e coraggiosa che oggi – nel guazzabuglio di un'identità «liquida» espressa, per reazione, in termini di fissità e paura – avrebbe tanto da dire e da invitare a fare. L'identità cristiana spinge beneficamente, sotto questo aspetto, a una «mobilitazione» che sa affrontare la vita bella e buona della testimonianza evangelica.

Il secondo testo parla dell'amore educante che promana dalla figura, dai gesti e dalle parole di Gesù. Si trova, nuovamente, l'importanza della testimonianza espressa nel fare operativo del Cristo dinanzi alle situazioni di notte del dolore e di non senso in cui l'umanità versa. È un fare, un comporre gesti che non è mai invasivo perché ispirato al senso profondo della libertà amorevole e rispettosa che fa emergere il meglio dell'altro, la sua intima bellezza. La mira dello sguardo educante non è quello di imporsi ma di avere cura della realizzazione dell'altro e della sua identità. Educazione è coinvolgimento, suscitare emozioni, far emergere il desiderio di essere amati e la capacità, a propria volta, di amare: tutto ciò si respira nella figura del Cristo in maniera elevata.

Il terzo intervento riguarda alcune riflessioni sulla struttura del canone interpretativo della Bibbia. L'esigenza è quella di non interpretare la Sacra Scrittura come un complesso di testi eterogenei, ma nel senso unitario di un cammino, di un percorso che è quello della «Storia della salvezza». Anche qui si può raccogliere l'invito a vedere una unitarietà della storia dell'uomo che si relaziona con Dio e al dinamismo, all'energia del movimento storico che fa rilevare la presenza e il sostegno del divino sempre e comunque. Da una riflessione che può apparire tecnica, quanto flusso di vita e di invito ad affidarsi con coraggio a Dio ne può venire fuori.

Vorrei ringraziare oltre agli autori degli articoli qui proposti, anche la professoressa Claudia Mancini a cui è venuta l'idea di riportare il percorso biblico citato all'inizio: idea che ho voluto raccogliere ben volentieri.

La vita e la condotta dei credenti nel mondo

Uno sguardo alla Prima lettera di Pietro

Gianni Carozza, docente di Sacra Scrittura presso l'Istituto teologico Pianum-Itam e presso l'Istituto Toniolo, Pescara

1. Introduzione

Come annunciare il vangelo nella società pagana, come proclamare le grandi opere di Colui che ci ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa? Nella Lettera di incoraggiamento ai cristiani del primo secolo che vivono la fede «in diaspora», in situazione di minoranza e marginalità, come pellegrini e stranieri tra i pagani, Pietro insiste sull'estetica, ovvero sul fascino dell'etica. Non la disputa né le sottili argomentazioni, ma piuttosto le «belle opere». In linea con il Discorso della montagna, l'apostolo fa leva sulla capacità persuasiva del bene, sulla luminosa trasparenza del retto comportamento. Ritiene che una condotta «bella» riesca pur sempre a esercitare forza di attrazione fino a modificare il giudizio ostile dei non credenti.

2. Essere cristiani e cittadini

Sappiamo che la Lettera è scritta da Roma; Pietro è consapevole della posizione autorevole che gli viene riconosciuta universalmente e scrive ad alcune Chiese con cui non ha avuto contatti diretti, ma verso le quali è in grado di svolgere comunque un ministero pastorale di esortazione. In queste Chiese dell'Asia, composte prevalentemente ormai da cristiani provenienti dal paganesimo, dopo anni di impegno serio nel cammino della vita nuova e consacrati mediante il battesimo, la catechesi ha assunto una sua articolazione coerente e capillare; una catechesi che si rifà in misura determinante al grande insegnamento di Paolo, il teologo per antonomasia.

Ora questi cristiani avvertono stanchezza e fenomeni di smarrimento. Pietro scrive senza produrre novità dottrinarie, ma supponendo conoscenze di ordine catechetico, fondate su quella teologia che ha trovato proprio in Paolo l'autore di riferimento. Noi che leggiamo siamo un po' in difficoltà, perché quelle conoscenze di

ordine biblico che Pietro dà per scontate per le Chiese d'Oriente di allora, non sono così scontate per noi: abbiamo bisogno di recuperare frammenti, percorsi all'interno della rivelazione antico-testamentaria che, nella catechesi delle prime Chiese, erano dati ormai acquisiti. Ma comprendiamo bene qual è l'intonazione dominante della Lettera. Dopo una grande benedizione introduttiva, fino al v. 12 del cap. 1, ha inizio una serie di svolgimenti, cinque in tutto, di carattere esortativo.

Questo primo svolgimento ha come tema la lealtà ormai sperimentata; la vita ormai è cambiata ed è la vita di coloro che, con un certo imbarazzo, stanno sperimentando che cosa vuol dire essere diventati «stranieri in casa propria». Pietro riflette su questo dato e lo valorizza come motivo d'incoraggiamento: è proprio vero che questa trasformazione è avvenuta e va nuovamente illustrata; si tratta di comprenderne le motivazioni, le modalità di coinvolgimento; ed ecco la meta che si prospetta nella continuità di questo itinerario che ha preso una piega così originale e ha conferito alla vita di coloro che, dal punto di vista esteriore, non sono molto diversi da quello che erano precedentemente, ma di fatto, per quanto riguarda la strutturazione interiore del vissuto e del loro inserimento nel mondo, sono radicalmente trasformati.

Nella *Lettera a Diogneto*, un testo tra i più antichi del cristianesimo delle origini, di poco successivo agli scritti del Nuovo Testamento, si legge: «I cristiani, infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono a una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto



come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera».

Alla luce di questo celebre testo, si comprende molto bene come il cristiano rispetti i valori della propria cittadinanza, ma allo stesso tempo li superi, in quanto si rende conto che c'è una cittadinanza più grande, quella legata all'appartenere alla città di Dio, il che rende tutti i cristiani cittadini del mondo.

Una parte importante della Lettera, un codice di comportamento che stabilisce la giusta condotta nell'ambito della società e della famiglia, è 2,11-3,12.

3. Stranieri e pellegrini

Con il versetto 11 inizia un'altra parte; si vede benissimo che è un inizio nuovo perché c'è un vocativo: (*agapetòì*), «amati», dilette, carissimi; vi esorto (*parakalò*). Paraclito è l'esortatore, il consolatore; *parakaléo* è il verbo: «io vi esorto», io vi consolo, è il verbo della predica. Questo è un discorso più morale che dogmatico; vi esorto a un certo comportamento.

Carissimi, io vi esorto come stranieri e pellegrini ad astervi dai desideri della carne che fanno guerra all'anima (2,11).

«*Stranieri e pellegrini*»: soffermiamoci un momento su questi due nomi greci. In greco «pellegrini» è detto (*par-epi-demoi*), cioè quelli che stanno nel popolo, ma in modo parallelo, cioè che non appartengono proprio al popolo, sono di passaggio.

«Stranieri» si dice (*par-òikoi*), da cui deriva la parola *parroco* che quindi ha il significato originale, etimologico di *straniero*. I parrochiani sono quindi stranieri e la parrocchia anche. Il termine parrocchia deriva da (*paroikia*), e indica una «quasi casa» nel senso che non è una fissa dimora, non è «una casa in mezzo alle case» come spesso oggi è facile sentir dire. La parrocchia non è il domicilio, la residenza, ma è la tappa per andare altrove.

S. Paolo scrive: «Non siete più stranieri né ospiti (Ef 2,19)»; s. Pietro scrive: «Siete stranieri e ospiti». Apparentemente, dicono due cose opposte, ma in realtà stanno parlando di argomenti diversi. Paolo intende dire: voi che non siete ebrei, non siete estranei alla salvezza, siete di casa, non siete estranei, stranieri nel senso di

fuori della famiglia. Voi siete concittadini dei santi, familiari di Dio, voi siete di casa.

Pietro, invece, parla di un altro argomento e dice: voi non siete abitanti di questo mondo, con le radici in questo mondo, ma siete di passaggio, siete pellegrini, siete extra-comunitari senza permesso di soggiorno. Non avete il permesso di soggiorno, per lo meno non dura tanto.

Vedrete che fra cinquant'anni lo revocano... anche a noi e ci trasferiscono, forse anche prima. Il senso è quello della mentalità cristiana che vive nel mondo senza avere le radici nel mondo.

Ritengo che sia un guaio il fatto di avere, invece, insistito troppo sulla pastorale della parrocchia come la Chiesa radicata nel territorio. Queste sono frasi che si trovano negli ultimi documenti della Chiesa, ma una Chiesa radicata nel territorio, con le radici fisse – inamovibile come le fondamenta della costruzione parrocchiale – non è una Chiesa pellegrina. Dovrà certamente essere una Chiesa esperta di umanità, ma non limitata, attaccata alle caratteristiche locali, deve infatti essere un elemento trasportabile.

Santa Teresa, ad esempio, è spagnola, castigliana, vissuta nel Cinquecento; ma dato che è grande, è come una stoffa d'oro che sta bene con tutte le stoffe e con tutti i colori e si può adattare benissimo a persone italiane come a persone boeme. Non è solo una questione di Castiglia, altrimenti solo le castigliane potrebbero fare le carmelitane. È una questione di relazione con il Signore che supera le divisioni e allora il radicamento nel territorio fa sì che si perda quella capacità di essere «vagabondi», aperti a una dimensione e un orizzonte universali. Proprio per questo la monaca Teresa di Gesù fu definita «vagabonda»!

Quell'essere vagabondi è proprio quel (*parepidemoi*) di cui parla Pietro che non è semplicemente il muoversi da un monastero all'altro per le fondazioni, ma è veramente la sensazione di essere da un'altra parte; pur stando fermi e vivendo tutta la vita in un monastero non si è di qui.

4. Vita e vangelo, testimoniare con la vita

Carissimi, io vi esorto [...] ad astervi dai desideri della carne (2,11).

L'invito è a non seguire l'istinto, a non andare dietro a quello che viene più naturale; tutto questo fa guerra contro l'anima. Sono soldati

che lottano contro la vostra vita e allora abbiate la mentalità del pellegrino, di chi va altrove e non lasciatevi dominare dai desideri della carne.

La vostra condotta tra i pagani sia irreprensibile, perché mentre vi calunniano come malfattori, al vedere le vostre buone opere giungano a glorificare Dio nel giorno della sua visita (2,12).

Abbiate in mezzo alle genti un comportamento «bello». Il greco usa proprio l'aggettivo (*kalós*) ed è meglio tradurre in questo modo perché «irreprensibile» è un aggettivo un po' esagerato e non utilizzato abitualmente. Il testo di Pietro è più facile, usa l'aggettivo «bello». Abbiate una condotta bella, una vita bella, la vostra vita sia bella. Mentre parlano male di voi, mentre parlano contro di voi dicendo che fate male, vedendo le vostre belle opere possano rendere gloria a Dio nel giorno dell'*episcopé*.

Il giorno dell'*episcopé* è il giorno della visita, non del giudizio; è il giorno in cui arriva l'ispettore, il giorno della verifica, il giorno in cui il Signore interviene per verificare; allora possano rendersi conto che avete ragione. Dovete però dare una buona testimonianza con la vita bella, con le opere belle. Abbiamo perso un po' l'uso di questa immagine.

4.1 Una vita «bella»

Enzo Bianchi, già priore a Bose, insiste su questa idea del bello e la prende proprio da questi scritti del Nuovo Testamento. I cristiani devono diventare affascinanti perché la loro vita è bella; devono dare l'idea della bellezza, non di una vita di sofferenza, di sopportazione, di rinuncia; devono dare l'idea di una vita bella. Poi il fatto che la bellezza stia anche nel sacrificio, nella rinuncia, nella sofferenza è vero, ma ciò che la vita deve comunicare è la bellezza; non affascina la sofferenza, affascina la bellezza.

Poi, dopo il fascino della bellezza, uno può anche scoprire che quella vita è bella nonostante la sofferenza, ma allora riconosce che è possibile vivere una vita bella.

Pietro – a dei catecumeni o neofiti appena battezzati – diceva queste cose che valgono anche per noi oggi, anche per noi che siamo stati battezzati già da qualche anno; il battesimo vale infatti tutta la vita. Stiamo vivendo il nostro battesimo e la nostra vita dev'essere bella.

La bellezza salverà il mondo! Il cardinal Martini ha scritto una famosa lettera pastorale alla diocesi di Milano sulla bellezza partendo da una frase di Dostoevskij, rendendola domanda: «Quale bellezza salverà il mondo?». Forse la bellezza estetica, o quella intellettuale? No! La bellezza morale di Cristo e della Trinità.

Il Cristo è il «bel pastore», il vero «modello» di pastore; la bellezza è quella della sua umanità realizzata, quindi Cristo rappresenta ciò che è bello, è la bellezza di Cristo che salva il mondo.

Una vita «bella» suona diverso da una vita «buona». Pensate a una bella esperienza, è diverso da una buona esperienza. Buono ha un accento molto morale, invece bello è qualcosa di più e di diverso. Bello e buono stanno insieme, ma il bello è un concetto non sfiorato da alcun accenno di interesse, è bello per sé stesso, non ha necessità di un tornaconto, non è utile, e questa sua purezza è ciò che lo pone al di là del tempo. Una vera opera d'arte è bella e resta sempre tale con il passare dei secoli, desta sempre ammirazione e anche gioia. Una cosa buona è più legata al momento, troppo spesso è contingente e tramonta con il sole. Una bella giornata o una buona giornata non sono la stessa cosa. Credo che l'approfondimento di ciò che è bello meriti una riflessione.

Esempi di bellezza autentica li abbiamo sotto gli occhi, anche se talvolta siamo distratti e non li cogliamo in tutta la loro purezza. Bellissimo è il sorriso di un bimbo, ma anche quello di un malato che, riconoscendo, ringrazia per un minimo aiuto. Anche la sofferenza del parto ha una sua profonda «bellezza» come bello, anche esteticamente, è un anziano sereno di fronte ai suoi ultimi giorni, nonostante il declino fisico, le rughe e la stanchezza. È quella bellezza che traspare come in filigrana nel testo di Genesi quando viene descritta la morte di Abramo.

Poi Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati (Gen 25,8).

Anche gli aspetti della natura hanno una bellezza irripetibile. Il tramonto del sole sul mare in mezzo alle nubi a volte bianchissime, a volte rosate o minacciosamente nere e gigantesche è di una bellezza irripetibile. In tutto ciò non c'è nulla di buono, è solo «bellezza» alla quale è impossibile non reagire con un sentimento di gioia intima, di pace, di ammirazione, di serenità e spesso anche con un pizzico di buona emozione. Anche l'impressionante



temporale estivo, pur nella sua imponenza, ha una profonda bellezza. Lo stesso per il paesaggio di alta montagna che, mentre nella sua solennità svela tutta la nostra piccolezza, ci rivela però anche la nostra grandezza: quella di poter riflettere sulla generosità del Creatore.

Ugualmente la bellezza è nelle cose minime, nei particolari che sembrano insignificanti: il colore del fiore, la bellezza della farfalla apparentemente inutile ed effimera e, forse, soltanto «bella». Ci sembra tutto naturale come una chiozza con i pulcini, ci siamo abituati al bello, lo consideriamo scontato, ma solo perché – a ben vedere – ne abbiamo in abbondanza.

Conviene riflettere su questo, imparare ad apprezzarlo e ammantare di bellezza la nostra quotidianità. In questo modo potremo a nostra volta suscitare ammirazione, stima e imitazione. Anche questo atteggiamento – anzi soprattutto questo – è una testimonianza di fede e un mezzo di evangelizzazione.

È anche un discorso pastorale: anche la liturgia dev'essere bella. Uno che capiti in una nostra chiesa ha bisogno di vedere delle cose belle. Se vede delle cose brutte, un celebrante vestito male, un altare malmesso, disordinato, se sente dei brutti canti ecc., non viene per niente attirato. È pur vero che Gesù Cristo c'è ugualmente, ma ci sarebbe ugualmente se non si facesse niente. Quel che facciamo è per comunicare e allora è per questo che dev'essere bello.

4.2 *La virtù della sopportazione*

Vivete sottomessi ad ogni umana autorità per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori come inviati da lui per punire i malfattori e premiare quelli che fanno il bene. Perché questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all'ignoranza degli stolti (2,13-15).

La Prima lettera di Pietro è il testo del Nuovo Testamento che proporzionalmente fa grande uso del verbo «sottomettere» (*hypotasso*, cfr. 2,13.18; 3,1.5.22; 5,5). Il brano dev'essere inserito nel contesto vitale di persecuzione dei primi cristiani; pertanto sono loro date indicazioni per prevenire eventuali discriminazioni inerenti al nuovo stile di vita che la fede cristiana richiedeva.

Infatti, in discontinuità con il mondo pagano, il Vangelo richiedeva la piena adesione al Cristo risorto, unico Re e Signore del mondo.

Perciò i primi cristiani erano continuamente sospettati di insubordinazione e di rivolta contro l'Impero romano; quindi erano spesso bersaglio di molteplici accuse, anche in ambito socio-politico.

L'autore, seguendo quella trasparenza richiamata nei versetti precedenti, propone una lealtà civile che realizzi uno stile di vita ispirato alla volontà di Dio. In questo caso Pietro si diversifica dalla posizione di Paolo, espressa nella Lettera ai romani:

Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto (Rm 13,1-7).

Qui si afferma che ogni istituzione proviene da Dio: Pietro non lo dice! Insegna solo che la libertà cristiana non rappresenta un alibi per il libertinismo morale o l'anarchia civile; nell'adesione radicale alla volontà di Dio si possono porre le condizioni per costruire un mondo nuovo e divenire «servitori di Dio».

Le Chiese in cui vivono e stanno maturando i cristiani, a cui Pietro si rivolge, non sono Chiese passate attraverso l'esperienza di quella che gli storici chiamano la cristianità; è un mondo pagano. Le autorità pubbliche non mancano e l'organizzazione della società non è priva di una sua coerenza, compattezza e organicità. L'Impero di Roma domina tutto il mondo che si affaccia sul mar Mediterraneo in maniera puntuale, rigorosa, coerente, con un'efficacia di cui ancora abbiamo riscontri. La preoccupazione di Pietro non è quella di fare una scuola di amministratori o addetti alla

politica; la sua preoccupazione è la bellezza della vita cristiana in quel contesto. Non si tratta per Pietro di formare degli amministratori, degli economisti, dei tecnici della gestione politica della società: si tratta di aiutare i cristiani a valorizzare la bellezza della loro vita nuova in quel contesto.

Ripeto, l'esortazione che introduce questa pagina («siate sottomessi») potrebbe preoccuparci: come, che cosa vuol dire? Dobbiamo fare attenzione alla traduzione: dove dice «State sottomessi ad ogni istituzione umana», in greco dice «ad ogni creatura umana» e sono parole mediante le quali Pietro sta drasticamente ridimensionando qualunque autorità civile. Abbiamo a che fare con delle creature ma che, comunque, nel contesto della vita sociale, svolgono una funzione necessaria per il bene pubblico.

La convivenza umana non è abbandonata all'anarchia creativa dell'occasionale fantasia di chi si sveglia la mattina dopo aver sognato di notte; c'è un'organizzazione e occorre tenerne conto non in una prospettiva che è costantemente segnalata nel corso della storia della salvezza, costantemente contestata come motivo di angosciante compromesso da parte del popolo di Dio. L'Egitto, la Siria, Babilonia? Idolatria. «È una creatura» colui con cui tu hai a che fare. Per Pietro ciò che è determinante è questo prendere atto di aver a che fare con una creatura che non è un'identità divina, sacra, non è un'immagine idolatrica, per amore del Signore. Il riferimento, per i cristiani a cui si rivolge, è sempre dato da questa appartenenza al *Kyrios*, a Lui, Gesù, il Figlio vittorioso sulla morte e intronizzato nella gloria. E Pietro aggiunge il richiamo al re, ai governatori, agli inviati e tutto dovrebbe inserirsi in una prospettiva mirata a garantire il bene della vita sociale per punire i malfattori e premiare i buoni. Pietro non sta dicendo che sempre avviene questo, non è affatto scontato e le conoscenze storiche del passato e del presente lo confermano. Ma questo complesso di istituzioni, questa organizzazione della vita sociale, questo riferimento all'autonomia di gestione della convivenza pubblica ha come obiettivo la punizione dei malfattori e il premio dei buoni, perché questa è la volontà di Dio.

In questo contesto, quello che preme a Pietro (anche se il funzionamento della vita pubblica non corrisponde a questa prospettiva, contraddicendo i pensieri, le aspettative, i sentimenti della moltitudine umana) è sottolineare che la volontà di Dio è che «operiate

il bene voi». In quel contesto i cristiani a cui Pietro si rivolge sono coloro che si qualificano come «cercatori del bene, in obbedienza alla volontà di Dio». E questo loro modo di essere presenti nel contesto sociale non li sottrae a inconvenienti, ostacoli, incomprensioni, ma certamente – Pietro ne è convinto – li colloca al di là di ogni possibile contestazione in modo tale da «chiudere la bocca all'ignoranza degli stolti», cioè all'incomprensione da parte di coloro che sono prevenuti. Pietro si rende conto che nell'organizzazione della società civile ci sono tanti interessi trasversali, prese di posizione di potere che contraddicono l'obiettivo del bene comune. Si tratta di assumere, in quel contesto, un atteggiamento che non ammette compromessi con coloro che sono prevenuti e che non comprendono la coerenza delle persone che si consacrano alla ricerca del bene generale, il bene della società civile, dell'organizzazione della vita condivisa pubblicamente. Questa è la volontà di Dio.

In questa prospettiva Pietro aggiunge: «Comportatevi come uomini liberi»: questo è il vero e proprio esercizio della libertà che passa attraverso contestazioni anche piuttosto pesanti e fastidiose. C'è un richiamo a quel passaggio nella storia della salvezza che consiste nella liberazione dalla schiavitù: coloro che erano schiavi del faraone sono stati liberati.

4.3 *Schiavitù o libertà?*

Comportatevi come uomini liberi, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la malizia, ma come servitori di Dio (2,16).

Notate il contrasto: come liberi e come servi? La parola «servitori» in greco è *doúloi*, un termine brutto perché nella cultura antica designa gli schiavi; non è un termine nobile di tipo liturgico, di tipo ministeriale, ma è un termine tragico della schiavitù. C'è allora un contrasto forte: «Comportatevi da uomini liberi, dal momento che siete schiavi di Dio». Siete schiavi, quindi appartenete a lui.

Noi dobbiamo fare un po' di fatica a capire questo apparente paradosso perché non appartiene alla nostra mentalità. Lo schiavo è anzitutto una persona che non si appartiene, che non ha diritti civili, che non conta, che non esiste: è una cosa. La caratteristica dello schiavo è quella di appartenere a un altro perché quell'altro lo ha comprato. Anche Paolo adopera spesso questo concetto, egli si presenta sempre con il titolo



di «schiavo di Gesù Cristo». Quello che era un titolo infamante sulla bocca di Paolo diventa un titolo di onore: «Paolo servo di Gesù Cristo», libero schiavo; Paolo, liberamente, si considera al completo servizio di Gesù.

Sulla bocca di Paolo il termine *schiavo* significa: «io appartengo a Cristo», non sono più io che vivo; io sono suo, egli mi ha comprato a caro prezzo, io gli appartengo. Mentre però lo schiavo, nel senso umano del termine, ha perso la dignità, ha perso la libertà, ha perso la sua qualità di persona, diventando schiavo di Cristo la persona acquista la dignità, non si appartiene più e proprio perché non si appartiene diventa veramente libera. Libero, cioè capace di fare quello che deve fare. Il rischio, come aveva già notato s. Paolo, è che uno sfrutti la libertà per fare i propri comodi. Quella non è libertà; la persona libera, invece, riesce a fare la volontà di Dio: può e vuole. La persona libera non è quella che fa ciò che gli fa comodo, che segue il proprio capriccio; quella è una persona schiava dei propri istinti.

Utilizzando la libertà per giustificare la propria cattiveria, nella persona resta quella (*kakía*) quella cattiveria del cuore che non può essere legittimata dalla libertà o spacciata per libertà. Come dire: io sono libero e allora mi comporto così. No! Tu invece ti comporti così perché sei cattivo e *captivus* in latino vuol dire proprio *prigioniero*. Hai ancora la cattiveria che ti domina, nascondi questa realtà dicendo che sei libero e pretendi di essere libero eseguendo

gli ordini della tua cattiveria. No! Per essere davvero liberi bisogna essere schiavi di Dio.

Onorate tutti, amate i vostri fratelli, temete Dio, onorate il re (2,17).

Qui abbiamo una sintesi di quattro precetti semplici che dicono un comportamento buono e rispettoso nei confronti di tutti. Onorate tutti, amate i fratelli, amate la fraternità, l'insieme dei fratelli. C'è una distinzione fra l'onore, il rispetto che viene dato a tutti e *l'agàpe* – come atteggiamento di dono – riservato a quelli che appartengono alla comunità.

Temete Dio nel senso di: dategli peso, considerazione e valore e... onorate il re. Notate che il primo e il quarto verbo sono uguali; è lo stesso verbo «onorare». Se onorate tutti, in quel «tutti» ci sta anche il re, ma lo si mette all'ultimo posto. Prima si fa riferimento a tutti e alla fine anche al re; c'è un ribaltamento della prospettiva. Non è l'atteggiamento di chi si abbassa al potere e venera il potere, assolutamente! Resta sottomesso, non fa guerra, ma mette il re all'ultimo posto; sono più importanti i piccoli della comunità che l'imperatore di Roma. Dato, però, che onoriamo i piccoli, i semplici, i poveri, onoriamo anche l'imperatore; ma non perché è l'imperatore, bensì perché fa parte di «tutti».

La fede in Dio è così per il cristiano la fonte e la misura di ogni sua azione «politica».



LORETO Aprutino, Chiesa di San Pietro,
Busto in argento di San Zopito, DAT, vol. VI, p. 558

L'amore educante

*L'arte educativa di Gesù nei capitoli
19-20 del Vangelo secondo Matteo*

Daide Cicolini, *dottore in Scienze religiose*

Le sfide dell'educazione

L'educazione¹ rappresenta un vero tesoro da custodire per l'umanità di ogni tempo e di ogni luogo, perché qualsiasi società che progetta il proprio futuro non può trascurare né la cura delle nuove generazioni né la formazione continua (*life-long learning*) delle persone durante tutta la loro esistenza. Cosa significa educare? Bastano solo nozioni per formare una coscienza critica o sono necessari stili di vita e scelte che diano senso all'esistenza? Queste e altre domande accompagnano la riflessione sull'azione didattica che è al tempo stesso pratica e teorica.

Sia per il contesto così complesso sia per la specificità della professione docente è necessaria una continua formazione, che non dà solo risposte sulle finalità dell'insegnamento o la garanzia circa i mezzi, ma sviluppa la capacità riflessiva sintetizzando le dimensioni del *sapere*, del *saper fare* e del *saper essere*. Di qui la centralità che assume lo stile. Ogni educatore insegna a partire da uno stile che lo contraddistingue, che non è né tecnica né metodo. È quello che Massimo Recalcati chiama «umanizzazione della vita», che è quella capacità di rendere possibile l'incontro tra la dimensione dell'amore e quella del sapere².

Queste premesse ci accompagneranno nel presente lavoro, che cercherà di trovare la risposta nell'unicità e nell'irripetibilità dell'uomo Dio che visse duemila anni fa e che salvò il mondo: Gesù di Nazareth, il Cristo. Il nostro contributo cercherà di evidenziare come il Signore e Maestro Gesù non cessa di parlare all'intelligenza e scaldare il cuore per educare a un'umanità nuova. Lo faremo attraverso la voce e gli occhi di uno dei suoi discepoli, Matteo, analizzando i capitoli 19 e 20 del suo Vangelo³. Quando ci si confronta con la figura di Gesù Cristo non si può mai prescindere da quel racconto di azioni che è il Vangelo, esempio concreto di come l'uomo possa giungere a una vita piena. Per una lettura più scientifica e

profonda è stato utilizzato il metodo dell'analisi retorica biblica e semitica⁴.

Questo tipo di analisi retorica, antica nella sostanza, nuova o quasi nella forma, si basa sull'analisi del testo sacro, a partire dalla tradizione letteraria biblica, fondandosi cioè non sulla retorica classica, ma su un modo di esporre pensieri e avvenimenti, che obbedisce a leggi retoriche proprie della mentalità semitica, così come questa si esprime nei testi biblici⁵.

Dal titolo appare evidente l'intenzione di offrire una riflessione sulla sintesi tra la dimensione dell'amore e quella dell'educazione nella persona di Gesù. Non si tratta assolutamente di una teologia dell'educazione né una sorta di trionfalismo cattolico o integralismo pedagogico, ma di una riflessione pedagogico-teologica che trova un modello in Cristo e nel suo amore che si fa educazione. Ne derivano alcune indicazioni stringenti per tutti gli educatori che invitano a un vero rinnovamento evangelico, vivace e fresco ma mai banale o superficiale. Amore educante inteso come riforma di pensiero sulla pratica dell'insegnamento, che sa fare del sapere un oggetto del desiderio in grado di mettere in moto la vita e allargare gli orizzonti sia degli insegnanti sia degli alunni. È un amore che si fa educazione e che aiuta a superare la logica trasmissiva e contenutistica verso una contro-logica del valore salvifico ed esistenziale dell'insegnamento. Significa credere ancora che un'ora di lezione possa cambiare la vita. Amore che s'incarna nell'opera, nelle parole e nella persona di Gesù. Per questo si propone uno studio sulla pedagogia di Gesù e non genericamente quella del Vangelo per accentuare il carattere concreto e personale del presente lavoro. A prima vista sembrerebbe che le due espressioni coincidano, ma parlando di pedagogia del Vangelo si pone maggiormente l'attenzione sulla dottrina e sui principi considerati in modo astratto e filtrati dalla comunità



in cui sono nati i testi. La pedagogia di Gesù invece mette maggiormente in mostra la persona che agisce e pensa con uno stile suo proprio. Uno stile che chiama ogni persona alla propria realizzazione nella libertà, proposta provocatoria ma di grande attualità, che ancora oggi può suscitare ascolto e interesse.

Nonostante la riflessione teologica sulla pratica educativa sia antica quanto il cristianesimo e si sia sviluppata senza soluzione di continuità lungo la storia, dando vita a diverse teorie pedagogiche e favorendo l'esercizio di un intenso impegno cristiano, sono molte le difficoltà per reperire documenti sullo stile educativo di Gesù. Oltre ai due testi di riferimento *Gesù educatore*⁶ e *La pedagogia di Gesù*⁷, non risulta finora presa in considerazione con completezza e sistematicità la valenza educativa, pedagogica e didattica della vita di Gesù. Questo perché esiste tuttora una tendenza che si preoccupa più della sua natura divina e della sua funzione redentrice, mettendo tra parentesi la sua natura umana e la sua arte di pedagogo e maestro dell'umanità. Per molti studiosi la persona di Gesù è ancora troppo divina e molto poco umana, sminuendo il principio dell'incarnazione nella sua vita e nella sua attività. Ma non si deve cadere neanche nell'atteggiamento opposto, che trascuri la natura divina nella sua opera d'insegnamento.

A tutto questo potrebbe essere fatta un'obiezione sulla scientificità della nostra proposta e sull'evidenza che Gesù non fu mai un maestro di professione. Questo è vero. Ma non si può escludere la grande portata educativa e pedagogica nella testimonianza di Gesù. Chi avesse la pretesa di vederla esposta nel Vangelo come è nelle trattazioni teoretiche non la scoprirebbe mai, in quanto bisogna saperla cogliere. Il testo evangelico non può essere definito un trattato di pedagogia o di didattica, perché Gesù non si propone d'insegnare una scienza o di formare pedagoghi; ma è evidente come il suo impegno sia rivolto a «insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia» (2Tm 3,16).

La nostra è una scommessa che non reputiamo utopistica ma fondata su un sano realismo.

Un maestro che vive «l'erotica dell'insegnamento» contribuisce a rinnovare il mondo per costruire una civiltà dell'amore più a misura d'uomo. L'apporto maggiore che la figura di Gesù può dare all'educazione sta nell'indicazione di un umanesimo integrale e relazionale, e nella proposta di un amore che s'incarna nella sua persona a fondamento di ogni esistenza che voglia realizzarsi compiutamente. «La riforma

di pensiero conduce a una riforma di vita a sua volta necessaria al ben vivere»⁸.

L'intero studio cerca di essere una coerente testimonianza di tutto questo.

Gli ideali educativi della bibbia

Le caratteristiche proprie della pedagogia biblica sono sostanzialmente tre.

La prima è il suo metodo prevalentemente empirico, perché frutto dell'esperienza che Israele fa dell'alleanza con יהוה (YHWH)⁹. Non esiste una teoria scientifica della conoscenza dell'animo umano e meno ancora di quello del bambino. La cultura semitica in genere e nel nostro caso quella israelitica non è astratta, ma concreta e pratica. Le preoccupazioni del pedagogo non sono quelle di far capire ma di agire. Israele non ha affrontato il problema di Dio e dell'uomo a partire dalla filosofia, ma dall'azione di יהוה (YHWH) vivo e operante in mezzo al suo popolo come nella sua storia. L'educazione non è un fatto puramente intellettuale ma un impegno personale che prende l'avvio dal riconoscimento delle opere divine. L'uomo «ben educato» è il saggio che non crede solo a sé stesso, ma accetta gli altri (famiglia e amici) sempre in relazione a Dio.

La seconda caratteristica è legata alla prima. L'uomo si scopre parte di una storia voluta da Dio che è l'educatore per eccellenza e questo legame pervade tutta la vita del popolo. La riflessione teologica ha trasferito in יהוה (YHWH) la metodologia pedagogica che i genitori e i maestri adottano con i loro figli e alunni. L'afflato religioso non è sopravvento dell'irrazionale, tentativo d'evasione dalla realtà o ritualità, ma visione di vita e concezione socio-politica, che si collocano tra le più preziose conquiste dell'umanità. «Se l'autorità si fonda in Dio, ne consegue che il modo con cui Dio agisce nei confronti dell'uomo diventa il paradigma educativo»¹⁰ e *הקדצ* (*sedaqah*) «giustizia» e *תמא* (*emeth*) «verità» ne sono l'espressione.

La terza caratteristica è l'impronta popolare, che costituisce un aspetto esclusivo con le civiltà antiche e in continuità con la nostra epoca. Mentre in Egitto e nel Vicino Oriente antico l'educazione era un privilegio per alcune categorie specializzate, nell'antico Israele essa era rivolta anche al popolo. «La formazione dei sacerdoti, dei maestri di sapienza, dei profeti, soprattutto degli scribi suppone una prassi pedagogica più rifinita e più adeguata»¹¹. Ma tutti

i maschi, soprattutto in famiglia¹², ricevevano un'educazione elementare. L'insegnamento nel mondo biblico non tende tanto alla formazione intellettuale del giovane, quanto piuttosto alla sua formazione integrale che fa leva sull'esperienza, sulla volontà e sulla relazione. La pedagogia ebraica mira al sensibile, perché l'uomo conosce e si conosce riflettendo o pensando, ma soprattutto ascoltando. Il veicolo su cui passa ogni forma di istruzione è la parola: si tratta di comprenderla, accoglierla e fissarla nella mente.

Il bambino, l'adolescente deve essere istruito, educato, corretto facendo leva sulle reazioni

istintive: la paura o l'interesse, agendo quindi con la costrizione o la persuasione. Pur senza essere teorizzata, vi si ritrova quella che verrà chiamata l'educazione preventiva, anche se rara, e coercitiva, più frequente¹³.

La pedagogia di Gesù proposta nel Nuovo Testamento rimane in continuità con quanto detto precedentemente anche se vi è un'importante novità: tutta la tematica della conoscenza e dell'insegnamento viene ora focalizzata sulla persona del משיח (Mašīah) «Cristo», nel quale viene visto il compimento delle promesse riguardanti l'intervento finale di יהוה (YHWH) per il suo popolo.

La sequenza di Mt 19-20. Schema generale (Mt 19,1-20,34)¹⁴.

Gesù lascia la Galilea e guarisce le folle 19,1-2

Gesù rivela	ai farisei	la loro durezza di cuore	3-9
e invita	i discepoli	al celibato <i>per il regno di Dio</i>	10-12
	I discepoli	chiamati a essere come dei bambini	13-15
Gesù rivela	a un ricco	ciò che lo rende triste	16-22
e invita	i discepoli	alla povertà <i>per il regno di Dio</i>	23-26

I Dodici	che avranno lasciato tutto	<i>riceveranno la vita eterna</i>	27-29
	«Molti primi saranno ultimi	e gli ultimi primi»	30
	LA PARABOLA DEGLI ultimi E DEI PRIMI		20,1-15
	«Così gli ultimi saranno primi	e i primi ultimi»	16

Gesù	che sarà ucciso	<i>sarà risuscitato</i>	17-19
------	------------------------	-------------------------	-------

Gesù apre gli occhi	dei due figli di Zebedeo	<i>nel Padre</i>	20-23
E li chiama	alla fede		
	I Dodici	chiamati a essere come dei servi	24-28
Gesù apre gli occhi	dei due ciechi di Gerico	<i>che li ha salvati</i>	29-34
E riconosce	la fede		



Alla scuola di Gesù

Gesù non è un educatore professionista così come oggi lo s'intende, ma senza dubbio lo è di fatto¹⁵. Egli, infatti, non si prefisse d'insegnare una scienza di questo mondo né di formare pedagoghi o maestri di scuola, nel senso stretto dell'espressione, ma non si può negare che la sua vita e la sua predicazione hanno avuto connotazioni pedagogiche e straordinarie doti comunicative. Lui ha vissuto «l'azione di insegnamento come una relazione educativa finalizzata all'apprendimento di un determinato patrimonio culturale»¹⁶, affettivo e spirituale agito con le parole e con la testimonianza.

Egli non pronuncia solo parole, ma agisce. Così manifesta il progetto di Dio con le parole e con la potenza delle opere. Nel Vangelo, infatti, vediamo che Gesù, nella sua missione terrena, rivela l'amore di Dio sia con la predicazione sia con innumerevoli gesti di attenzione e soccorso ai malati, ai bisognosi, ai bambini, ai peccatori. Gesù è il nostro Maestro, potente in parole e opere. Gesù ci comunica tutta la luce che illumina le strade, a volte buie, della nostra esistenza; ci comunica anche la forza necessaria per superare le difficoltà, le prove, le tentazioni. Pensiamo a quale grande grazia è per noi aver conosciuto questo Dio così potente e così buono! Un maestro e un amico, che ci indica la strada e si prende cura di noi, specialmente quando siamo nel bisogno¹⁷.

L'arte educativa di Gesù si può riassumere in tre caratteristiche precipue. All'inizio c'è sempre una guarigione (Mt 19,2), la prima attività del Signore, ma che non coincide solo con un miracolo, perché la sua azione raggiunge tutto l'essere dell'uomo nelle sue dimensioni intellettuale, affettiva, sociale, spirituale e fisica¹⁸. Gesù sa oltrepassare il velo dei bisogni quotidiani per raggiungere il desiderio più profondo – spesso nascosto a ognuno di noi – perché sa che la «vita vuole la vita»¹⁹. Quando Gesù chiede: «Che cosa volete che io faccia per voi?» (Mt 20,32) cerca di intercettare il grido di angoscia lanciato dall'uomo nella notte del dolore e del non senso²⁰ ben rappresentato da Munch.

Dalla domanda traspare l'atteggiamento educativo di Gesù: egli è il Maestro che fa appello alla libertà e a ciò che di più autentico abita nel cuore, facendone emergere il desiderio inespresso²¹.

La pedagogia di Gesù consiste nel partire sempre dal punto in cui si trovano i suoi interlocutori o i suoi ospiti, chiunque essi siano. Egli percepisce il loro desiderio di realizzare la propria vita in continua lotta con le mancanze di ogni genere e fa rinascere in loro la fede nella vita, negli altri e nella bontà radicale del Padre. Se solo i due ciechi beneficiano delle guarigioni di Gesù, in realtà lui rivela la potenza di Dio all'opera offrendo la vera guarigione a tutti: tenta di guarirli tutti dalla loro cecità (Mt 19,1-2). Come cerca di aiutarli in questo percorso di crescita? Con parole e opere. A tutti è indirizzata la parabola che trova il suo significato nelle figure del servo (Mt 20,24-28), degli operai (Mt 20,1-15), ma soprattutto dei bambini (Mt 19,13-15). Esse hanno lo scopo di aprire le sorgenti di vita nascoste nel cuore di Dio²². Questi brevi racconti metaforici possiedono una forza specifica perché sono capaci d'indicare l'opera di Dio in mezzo alla vita ordinaria.

Questo percorso genera la seconda tappa. Gesù invita ad avere un «occhio buono» per vedere la presenza di Dio, spesso nascosta nei piccoli, che, senza queste parole, resterebbe non percepita. Le attività quotidiane e quelle che sembrano più insignificanti sono presentate per far capire tutte le dimensioni della nostra vita relazionale: trovare la poesia della buona notizia di Dio in tutte le cose. È questa una delle formule che potrebbe riassumere la visione iniziatica di Gesù²³. La sua creatività educativa c'invita a scoprire come tutto possa divenire fonte d'insegnamento per «sapere», «saper fare», «saper essere» e «saper vivere».

Mt non dice assolutamente nulla sulla reazione di tutti i protagonisti dei due capitoli. Perché? La responsabilità dell'educatore riguarda, infatti, solo la qualità e le condizioni del processo educativo ma non il suo esito che è interamente nelle mani dell'educando. Tutto questo perché l'educatore non deve superare il confine che segna la libertà e l'autonomia dell'educando. Libertà dell'uomo che nasce dal suo essere fatto a immagine e somiglianza di Dio. Grazie a questa facoltà l'uomo può scegliere di «conoscere le vie del Signore [che] significa conoscere e seguire in pratica i Suoi rapporti con gli uomini, i Suoi principi di giustizia, di amore illimitato, di bontà e di indulgenza»²⁴, o rifiutare di divenire come Gesù e costruire diversamente la propria personalità.

Da qui si genera la terza tappa della pedagogia di Gesù, che è la chiamata a mettere in gioco la propria vita nel servizio a Dio e ai fratelli. «*Fiunt, non nascuntur Christiani*»²⁵. È necessario impegnarsi in un itinerario condiviso in cui i «soggetti attivi, che sono protagonisti della relazione educativa, prendono posizione e mettono in gioco la propria libertà. Essa si forma, cresce e matura solo nell'incontro con un'altra libertà»²⁶. Solo l'uomo che decide di assumere la vita che gli è data come dono e compito è libero e rimane fedele a sé stesso, perché sa donare agli altri la sua essenza. È un incontro che genera un cammino di crescita che richiede pazienza e gradualità. Questa gradualità non va confusa con il relativismo, ma corrisponde a una progressiva conoscenza e a un progressivo desiderio del bene. Occorre sempre lasciare aperto l'esercizio prudenziale dell'atto libero di un uomo peccatore che non può diventare giusto improvvisamente.

La relazione con Gesù non può continuare per inerzia. Ha, invece, bisogno di una rinnovata decisione [...]. Egli solo ha parole che rendono la vita degna di essere vissuta²⁷.

Questo avviene se noi riconosciamo nell'altro e nel suo modo di essere, l'assoluta priorità della notizia della misericordia di Dio e la gioia che può procurare. È una santità feriale, «della porta accanto» (Cfr. *Gaudete et exultate*, 9), che si trasmette per contagio, per irraggiamento, e non in forza di un insegnamento dottrinale²⁸.

È molto importante essere presenti nei momenti decisivi, si tratti di passaggi sempre più o meno critici da una tappa all'altra della vita, o di uno di quei momenti determinanti dove l'imprevisto cambia più o meno all'improvviso il corso di un'esistenza. La presenza a questi incroci è talvolta cruciale: senza mai sostituirsi all'altro, può suscitare, persino risuscitare, il credito fatto alla vita. A patto che sia una presenza discreta, che conduce ma non seduce, perché la direzione è sempre Cristo. Un cristiano educatore è un tramite che agisce nella gratuità, non un seduttore che vuole imporre sé stesso facendo leva sulla propria personalità e le proprie certezze. Si tratta di lasciare che la voce del Padre ci conduca alla trasparenza, all'unità, alla semplicità, all'umiltà, come persone e come comunità; per saper ascoltare l'altro, lasciargli spazio e avere la sapienza di discernere i gesti e le parole buoni per quella persona.

Maestri con il Maestro

Si è giunti alla fine di questo percorso nel quale si è cercato di rispondere a due domande molto importanti: si può proporre la figura di Gesù come modello d'insegnamento che possa accompagnare e animare la missione dei docenti?; l'amore può educare? Queste domande s'inseriscono nel processo di riforma di carattere generale che oggi investe il sistema educativo nella ricerca di nuove proposte per adeguarsi alle continue sfide che il cambiamento dei tempi chiede. Una delle sfide è quella di creare una didattica al servizio dell'uomo.

Se si vuol insegnare a vivere e non solo a sopravvivere al di sotto delle proprie potenzialità si deve rischiare, perché un educatore che non sa rischiare, non aiuta a diventare autonomi e responsabili. Non si può educare soltanto nella zona di sicurezza, perché questo significa impedire che le personalità maturino. Gesù sa molto bene tutto questo, tanto da presentarlo a tutti coloro che lo seguono e specialmente ai protagonisti dei capitoli 19 e 20 presi in esame. Nel vangelo di Mt il maestro Gesù chiede ai farisei, al giovane ricco, agli apostoli e alla madre di Giacomo e Giovanni la necessità di abbandonare il già conosciuto per non rimanere impantanati. Qualsiasi legge e qualsiasi tradizione non devono essere idolatrate, perché diventerebbero un peso fisico da portare e non una gioia da vivere nella libertà del cuore e dell'obbedienza a Dio.

L'educazione e la legge non devono limitare le persone ma realizzarle nella pienezza. Per questo non si può educare escludendo la ricchezza della tradizione; sarebbe troppo pericoloso, perché creerebbe la perdita di qualsiasi fondamento. Gesù s'inserisce in questo discorso e ricorda a tutti la genuinità e la sicurezza di un Padre – simbolo della legge e del fondamento – che accoglie tutti come bambini. Per comprendere questo bisogna tornare bambini, come lo stesso Gesù ha fatto. Egli è riuscito a far suo quest'equilibrio fra tradizione e innovazione in una forma di accoglienza particolare che può essere definito il «terzo educativo». Quest'espressione pedagogica racchiude la forma di relazione che viene a crearsi tra educatore ed educando nell'equilibrio tra l'accoglienza condizionata all'effettuazione di alcune prestazioni da parte dell'allievo – che ricorda la relazionalità paterna – e quella incondizionata materna. Gesù fa sentire a coloro che lo incontrano sia che sono amati così come essi





sono, sia che devono impegnarsi nella vita, se vogliono rispondere alle attese che l'educatore ha nei loro confronti.

Egli sa soprattutto, che non deve mai imporsi per una cooperazione, ma deve pro-vocare²⁹ e interrogare chi ha di fronte per aiutare tutti a comprendere cosa è custodito nel cuore. Mette in luce il continuo conflitto tra limite e desiderio, tra autorità e libertà, invitando tutti a trasformarlo in dialogica: come associazione complementare che non esclude mai, ma include sempre.

Per accogliere in modo incondizionato – come fa Gesù – ogni educatore deve imparare a cogliere il tesoro della diversità di ogni persona, creata da Dio, come unica, irripetibile e bella.

Questa capacità, però, non è solo frutto di competenze tecniche o di formazione professionale, ma soprattutto di uno sguardo d'amore. Solo l'amore riesce a cogliere la diversità irripetibile di ogni persona, chiamata a essere immagine e somiglianza di Dio. Solo l'amore sa vedere nella «vite storta» un dono prezioso da accogliere. Lo sguardo privo di amore – l'occhio cattivo o malato –, invece, non riconosce la dignità dell'altro, perché segnato dalle abitudini, dai pregiudizi personali e dalle categorie interpretative personali.

Però l'accoglienza incondizionata deve necessariamente essere accompagnata da quella condizionata, che richiede di non essere permissivo, ma di essere critico e insegnare lo spirito critico che aiuti a scegliere stili di vita, comportamenti e valori a servizio degli altri. Solo così si evita di chiudersi nel narcisismo che soffoca la vita vera. La trasmissione implica sempre la logica del dono. In che modo? L'educatore deve sapere coniugare l'amore, l'empatia, la genuinità del sé e la capacità di essere portatore di futuro e di speranza. Tutto questo si concretizza nella categoria della testimonianza. Parafrasando le parole di papa Paolo VI, il bravo educatore non sarà un moralizzatore ma un testimone. Il maestro deve evitare la discrasia tra le parole e l'azione, perché creando incoerenza comunicativa si crea confusione nella vita dell'educando. Lo stile educativo di Gesù è prima di tutto un modo di vivere, una testimonianza che mette al centro l'amore per la vita nella libertà e nel servizio. Tutta la sua azione d'insegnamento si è proposta di dare, conservare e sviluppare la vita nella sua dimensione personale e sociale, materiale e spirituale, terrena e divina. Il suo è stato un atto di amore che ha pro-vocato tutti alla libertà, alla creatività, alla gioia, al servizio, all'amore per gli

altri, a riconoscere nel fallimento un motivo di speranza che può aprire nuove vie.

Gesù non ha avuto paura di scommettere sull'uomo parlando alla sua mente, al suo cuore, al suo corpo, alla sua vita sociale e spirituale. Ha fatto dell'incontro un luogo di speranza per il futuro di tutta l'umanità, un luogo di rigenerazione (*palingenesia*) per l'uomo e per la società tutta. Questo avviene attraverso un progetto che, accanto alla sopravvivenza e all'adattamento sociale, colloca il desiderio del cuore. È un progetto che educa l'uomo a costruire sé stesso dentro il lavoro condiviso per la realizzazione di una società più vera e giusta.

Gesù ha fatto dell'educazione una sfida fondamentale da realizzare in un contesto storico e culturale in continua trasformazione. Egli propone un modello educativo che è un cantiere aperto, frutto di un sapere pratico, di una carità intellettuale e di una ricerca sapienziale finalizzata a compiere una missione: insegnare a vivere, pensare e agire la propria realtà. Non malgrado la propria umanità ma grazie alla propria fragilità e mancanza. Processo che si realizza pienamente attraverso cinque atti che incarnano l'amore.

Se insegnare è «insegnare a vivere», umiltà è il termine che può accompagnare questa professione. La derivazione etimologica da *humus* – nell'antichità pagana «appartenente alla terra» – può dare l'idea del modo di essere degli educatori: un terreno che fa fiorire, germogliare e crescere l'altro in sapienza, età e grazia (cfr. Lc 2,40).

Essere maestri con il Maestro è l'augurio rivolto a tutti coloro che accompagnano e accompagneranno i giovani a trasformare i loro destini in destinazioni per aiutarli a prendere su di loro la vita così come l'hanno ricevuta, per farne una scelta, un impegno, e una meta da realizzare. Non lasciamoci rubare la gioia e l'amore della relazione educativa. «Un bambino, un insegnante, una penna e un libro possono cambiare il mondo»³⁰! Ancor più se l'insegnante, animato dall'amore, non si accontenta di trasmettere conoscenze ma s'impegna a mettere in moto la vita. Se l'attesa di un mondo migliore da affidare alle mani delle giovani generazioni è legata intimamente al processo educativo e ai valori trasmessi per il bene di tutta l'umanità intera, allora l'apertura verso l'amore di Dio da parte degli educatori sarà garanzia di risultati che aprono a un'ecologia dell'educazione. Perché il Λόγος (*logos*) «Verbo» non si è fatto carta ma carne nella persona di Gesù Cristo.

«Sarebbe più di una riforma, più ricca di una rivoluzione: una METAMORFOSI»³¹!

NOTE

¹ Il pluralismo delle antropologie, il tempo e la molteplicità dei modelli culturali determinano la polisemia della parola «educazione» al cui uso si collegano attese e metodi differenziati. Il concetto può essere utilizzato come sostantivo, in modo autonomo, per indicare il processo-prodotto, formato da una sequenza organizzata di attività, dispiegata nel tempo, e finalizzata alla strutturazione e al consolidamento della personalità e della sua vita relazionale; ma può anche reggere un aggettivo esplicativo per definire un contenuto del sapere, un modello educativo o una funzione istituzionale. Così, ad esempio, si può indicare un'educazione attuata da differenti istituzioni (scolastica, familiare, ecclesiale), nei differenti periodi storici (antica, medievale, moderna ecc.), indirizzata a produrre un contenuto (civica, religiosa, fisica, affettiva ecc.) attraverso diversi approcci (positiva, negativa ecc.).

² Cfr. M. Recalcati, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Giulio Einaudi, Torino 2014.

³ Anche se non è un testo dichiaratamente educativo, tuttavia ci sono tutti i presupposti per analizzarlo in chiave pedagogica ed educativa. Il ricorrere dei termini μήτηρ (*méter*) «madre», πατήρ (*patér*) «padre», l'utilizzo di παιδίον (*paidíon*) «bambino», διδάσκαλος (*didáskalos*) «maestro», e di altri termini del campo semantico educativo suffragano questa tesi. Anche le interpretazioni delle sequenze bibliche proposte qui – che non sono solo frutto di una meditazione ma anzitutto di un lavoro di tipo scientifico – creano fondamenti per quanto affermato.

⁴ Per un approfondimento del tema si rimanda al testo di R. Meynet, *L'analisi retorica*, (Biblioteca Biblica 8), Queriniana, Brescia 1992.

⁵ R. Di Paolo, *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11-12*, PUG, Roma 2005, p. 6.

⁶ L. Civardi, *Gesù educatore*, SEI, Torino 1961.

⁷ G. Nosengo, *La pedagogia di Gesù. Saggi di commenti pedagogici al Vangelo*, AVE, Roma 1955.

⁸ E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, traduzione di M. Cerruti, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 90.

⁹ G. von Rad, *La sapienza in Israele*, traduzione di N. Negretti, Marietti, Torino 1975, pp. 65-66.

¹⁰ F. Gioia, *Metodi e ideali educativi dell'Antico Israele e del Vicino Oriente*, LEV, Città del Vaticano 2008, p. 163.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Per un approfondimento si rimanda a E. e A. Toaff, *L'educazione presso gli Ebrei*, in L. Volpicelli (a cura), *La pedagogia*, III, Francesco Vallardi, Milano 1970, pp. 109-122.

¹³ F. Gioia, *Metodi e ideali educativi*, cit., p. 151.

¹⁴ Cfr. R. Meynet, *Una nuova introduzione ai Vangeli Sinottici*, Dehoniane, Bologna 2006², pp. 244-255.

¹⁵ A tal proposito va precisato che l'azione educativa non si identifica e non si compie solo come quella

«particolare azione formativa che si svolge dentro la scuola, contraddistinta da caratteri di intenzionalità e sistematicità. In realtà l'ambito della didattica si è esteso anche ad altre azioni formative» che rimandano alle agenzie formative del sistema informale (caratterizzato da intenzionalità, in quanto rivolto al raggiungimento di determinati scopi, ma non da quelli di sistematicità) e del sistema non formale (l'insieme di eventi della realtà sociale aventi una valenza educativa). Cfr. M. Castoldi, *Didattica generale*, Mondadori, Milano 2015, pp. 8-9.

¹⁶ M. Castoldi, *Didattica generale*, cit., p. 9.

¹⁷ Francesco, *Parole all'Angelus*, 28 gennaio 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2018/documents/papa-francesco_angelus_20180128.html (in data 28 maggio 2018).

¹⁸ Alla base della nostra riflessione non c'è un modello astratto di uomo ma la persona concreta nella visione olistica proposta dalla filosofia e teologia cristiana e dalla filosofia personalista.

¹⁹ M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 39.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cei, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 25.

²² Meynet in una nota esplicativa fa notare come nel Vangelo di Matteo l'introduzione dell'intera sequenza è l'unico passo in cui il Giordano è menzionato dopo il battesimo, proprio a richiamare quelle acque dove era nato a vita nuova. Cfr. R. Meynet, *Una nuova introduzione*, cit., p. 253.

²³ Una delle dimensioni più importanti dell'iniziazione è la capacità di aprire gli occhi per vedere in una nuova prospettiva la vita nuova che si è ricevuta in dono. Cfr. R. Meynet, *Una nuova introduzione*, cit., pp. 254-255.

²⁴ H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo*, traduzione di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 110.

²⁵ «Cristiani si diventa, non si nasce», traduzione nostra. Tertulliano, *Apologeticum*, XVIII, 4.

²⁶ Cei, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 26.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ «Abbiamo creduto all'amore di Dio – così il cristiano può esprimere la scelta fondamentale della sua vita. All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva». Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas Est*, 25 dicembre 2005, 1.

²⁹ Dal latino *provocare*, derivato di *vocare* «chiamare», col prefisso *pro-* «davanti»; propriamente «chiamare fuori, verso».

³⁰ M. Yousafzai, *Io sono Malala. La mia battaglia per la libertà e l'istruzione delle donne*, Garzanti, Milano 2014, p. 114.

³¹ E. Morin, *Insegnare a vivere*, cit., p. 107.



Libro unico e unico libro

*L'importanza della struttura del canone
nell'interpretazione della Bibbia*

PROSPETTIVA
PERSONA

109-110 (2019/3)
73-91

Michele Tartaglia, docente di Sacra Scrittura presso l'Istituto teologico Pianum-Itam



L'irruzione del metodo storico-critico nello studio della Bibbia, nato nel mondo protestante nel XVIII secolo ma che si è imposto anche nel mondo cattolico nel XX secolo, ha completamente trasformato anche il rapporto dei credenti con la Parola di Dio: la consapevolezza che essa è frutto delle idee di persone vissute in determinate epoche storiche ha fatto rivolgere l'attenzione all'origine di ciascun testo, facendo passare in secondo piano la visione d'insieme della Bibbia stessa, percepita sempre più nel significato etimologico originario del termine, cioè «i libri» (*tà biblia* in greco). L'idea che, nelle diverse introduzioni alla Bibbia, si comunica al lettore è quella di trovarsi, infatti, di fronte a una «biblioteca» che riunisce in sé testi eterogenei, classificati secondo i vari generi letterari, seppure accomunati da un argomento: Dio, che entra in relazione col popolo d'Israele, e che si manifesta nel Figlio Gesù Cristo. L'Antico Testamento, ad esempio, o è presentato secondo la divisione biblica ebraica (*Torah*, Profeti e Scritti), oppure secondo alcune categorie letterarie: libri storici, didattici (o sapienziali) e profetici, in parallelo col Nuovo Testamento. Lo schema risulta essere così il seguente:

AT: Storici: Gen-2 Mac Didattici: Gb-Sir Profetici: Is-Mal
NT: Storici: Mt-At Didattici: Rm-Gd Profetici: Ap

In reazione al metodo storico-critico imperante, che ha lasciato il compito della lettura unitaria della Bibbia alla sola teologia, nasce, nella seconda metà del secolo scorso, l'esigenza di sottolineare l'importanza del canone anche nello studio scientifico del testo; i maggiori rappresentanti di questo approccio post-critico sono due studiosi protestanti, Breward S. Childs e James A. Sanders¹. L'attenzione al canone negli studi critici è stata accolta con interesse anche dal mondo cattolico², dove si ribadisce da sempre la necessità di un'interpretazione olistica della Scrittura, un libro unico il cui messaggio è incentrato sull'Evento della Parola fatta

carne, Gesù Cristo. Scrive Joseph Ratzinger: «Sicuramente in un primo tempo occorre reintegrare i testi nel loro ambito, quello della storia, e interpretarli nel loro contesto storico. Ma in un secondo tempo del processo interpretativo, occorre vederli anche nella totalità dello svolgimento storico, a partire dall'evento centrale che è Cristo. Soltanto l'armonia dei due metodi permette di giungere alla comprensione della Bibbia. Presso i Padri e gli autori del Medioevo il primo momento dell'interpretazione era largamente deficitario, e così il secondo cadeva facilmente nell'arbitrarietà. Ma oggi, inversamente, ci manca il secondo momento. Il primo momento stesso allora tende alla irrilevanza; anzi, la negazione dell'unità di senso conduce anche qui a un'arbitrarietà metodologica»³; più avanti, in modo lapidario, afferma: «Il primo presupposto di ogni esegesi è accettare la Bibbia come un *unico libro*»⁴.

Nasce però un problema: come intendere questa unità dal momento che i libri vengono puntualmente elencati e spiegati secondo la divisione per generi? Anche se s'insiste su una visione unitaria a partire da categorie teologiche, tra le quali emerge per importanza quella della «storia della salvezza» (*Heilsgeschichte*), si continua nei fatti a negare l'unità visto che i singoli gruppi di libri sono presentati uno accanto all'altro come se fossero su uno scaffale di una biblioteca e si modifica anche con leggerezza l'ordine tradizionale⁵, dimostrando di non comprendere affatto il messaggio che si cela nella disposizione del canone e di obbedire solo a una logica classificatoria. È necessario a questo punto fare un po' di storia: la forma della Bibbia a cui siamo oggi abituati, infatti, non è esistita da sempre e non è affatto scontata. Prima dell'invenzione della stampa, ad esempio, la Bibbia era trasmessa materialmente in un unico volume solo in Occidente, mentre nell'Oriente bizantino si tramandava solo in raccolte parziali. L'idea di trasmettere l'intero corpus biblico in un unico codice, infatti, inizialmente

attestata nel IV e V secolo⁶ non ha avuto seguito in Oriente, mentre si è affermata un po' alla volta in Occidente: qui fu Cassiodoro, fondatore del monastero di Vivarium in Calabria, il primo a pensare a una Bibbia in un unico volume, realizzando due pandette (cioè raccolte) dei testi sacri, tra le quali quella che egli chiamò *Codex Grandior*. Questo testo, giunto per vie traverse nel Nord dell'Inghilterra, fu usato come modello per tre grandi Bibbie, delle quali una è arrivata integra fino a noi, conservata oggi a Firenze: il famoso *Codex Amiatinus*. Dalla patria di questo codice proveniva Alcuino di York, chiamato da Carlo Magno a rivedere il testo della Vulgata; egli fu promotore, da abate di Tours, dell'edizione di alcune Bibbie. L'idea di avere materialmente la Scrittura raccolta in un unico volume s'è imposta così pian piano per tutto l'Occidente: si va dalle famose Bibbie atlantiche di grandi dimensioni, fino alla Bibbia di Parigi nel XIII secolo, edita in formato tascabile, a uso soprattutto degli ordini mendicanti, per la loro predicazione. Fu quest'ultimo modello, di fatto, a essere adottato nelle edizioni a stampa della Bibbia in formato piccolo, diffuse dalla fine del Quattrocento, subito dopo la monumentale edizione di Gutenberg in due volumi. Ho fatto una più che sommaria storia della Bibbia intesa materialmente come unico libro⁷, per sottolineare che quella che oggi tutti possiamo avere in mano, non è arrivata così dall'antichità ma è frutto di un'evoluzione e di una vera e propria attività redazionale di cui andrebbe fatto uno studio storico-critico. Se i Padri, infatti, avevano il senso della lettura unitaria della Scrittura (i codici del IV e V secolo ne sono una prova materiale), solo con l'imporsi massiccio delle Bibbie latine quell'idea ha avuto una realizzazione visibile. Le Bibbie medievali costituiscono, inoltre, la prova più evidente anche della necessità del canone lungo, che comprende i deuterocanonici; fino a quando Lutero, infatti, non optò per il canone breve dell'Antico Testamento, influenzato dal pensiero di Girolamo che era riportato nelle prefazioni ai libri biblici con cui ogni Bibbia era edita in quel periodo, essa era stampata sempre nella sua forma integrale, imitando i manoscritti della Vulgata tramandati per tutto il Medioevo⁸. Anzi, l'opzione per il canone ebraico dell'Antico Testamento, da parte della Riforma, non è stata consequenziale, per il fatto di non averne adottato l'ordine che invece Girolamo aveva illustrato nel prologo ai libri dei Re (il famoso prologo galeato); ne deriva

che l'Antico Testamento delle Bibbie protestanti segue l'ordine della Bibbia cattolica, ma con la sottrazione dei deuterocanonici. In realtà, la forma cristiana dell'Antico Testamento esige la presenza dei deuterocanonici, collocati nell'ordine assegnato tradizionalmente, in quanto traduce sul piano letterario la categoria teologica della storia della salvezza, che parte dalla creazione e arriva fino a Cristo; il collegamento storico tra Antico e Nuovo Testamento è reso possibile proprio dai libri dei Maccabei, che narrano la storia del popolo ebraico fino all'inizio della dominazione romana, epoca in cui si svolgeranno poi le vicende del Nuovo Testamento.

Per comprendere questo dobbiamo vedere brevemente la disposizione dei libri dell'Antico Testamento, che non è stata elaborata a partire dalla ripartizione per generi, bensì dall'antica divisione, attestata già nel Nuovo Testamento, tra la Legge e i Profeti⁹. Vediamo una descrizione sommaria dell'ordine dei libri: dopo il Pentateuco (cioè la Legge) ci sono i libri storici (a eccezione dei Maccabei), appartenenti già ai profeti; essi sono messi in questo ordine: prima i libri che riguardano il popolo nella sua totalità¹⁰: Giosuè, Giudici, Rut, 1-2 Samuele, 1-2 Re e 1-2 Cronache; questi libri narrano la storia d'Israele dall'entrata nella terra all'esilio; Esdra e Neemia invece narrano il post esilio, con la ricostruzione di Gerusalemme in seguito all'editto di Ciro; subito dopo si collocano i libri che riguardano dei singoli personaggi, posti nell'ordine cronologico della storia d'Israele: Tobia all'epoca degli Assiri, Giuditta all'epoca dei Babilonesi, Ester all'epoca dei Persiani. Infine, Giobbe, che narra la storia di un non ebreo timorato di Dio, le cui vicende si svolgono in un'epoca indefinita: la sua posizione nel canone non ne fa quindi il primo libro dei sapienziali ma l'ultimo degli storici, se vogliamo dare un senso anche alla divisione per generi, ma rispettando allo stesso tempo la *mens* di chi ha ordinato la raccolta. Al racconto dei fatti seguono le parole profetiche dei personaggi di cui s'è narrato in precedenza: i Salmi sono le profezie di Davide; Proverbi, Qoelet, Cantico, Sapienza e Siracide costituiscono una sorta di pentateuco salomonico¹¹, da intendere di nuovo come «profezia» della Sapienza divina che diverrà carne in Gesù Cristo¹². Seguono i profeti propriamente detti: i maggiori, cioè Isaia, Geremia (a cui si legano le Lamentazioni e Baruc), Ezechiele e Daniele, anch'essi in ordine cronologico; infine i dodici profeti minori



che attraversano, grossomodo, lo stesso periodo storico dei profeti maggiori. Tra l'epoca del post esilio e la venuta di Cristo, è dunque necessario creare un ponte, rappresentato, come dicevamo, dai libri dei Maccabei dove, peraltro, si prefigura profeticamente (come accade già negli altri libri storici) il Messia attraverso il racconto delle gesta eroiche e dell'ascesa al trono dei Maccabei (nella doppia funzione regale e sacerdotale), e si proclama in modo esplicito la fede nella risurrezione dei morti, centro del messaggio neotestamentario. Lo spostamento dei Maccabei nel gruppo dei libri storici, dopo Neemia, riduce di fatto la visione prospettica dell'Antico Testamento orientato a Cristo, come invece è evidente nell'ordine canonico della Vulgata. Alla duplicità dell'Antico Testamento (Legge e Profeti) corrisponde la duplicità del Nuovo Testamento diviso in Vangelo e Apostoli¹³, dove si segue sostanzialmente lo stesso criterio storico: prima i Vangeli, nel preciso ordine che conosciamo, che raccontano la vita di Gesù; poi le vicende narrate dagli Atti di alcuni apostoli e infine le parole, cioè gli insegnamenti, di questi stessi apostoli: le 14 lettere di Paolo, le 7 lettere cattoliche attribuite a Giacomo, Pietro e Giovanni¹⁴ e l'Apocalisse sempre attribuita a Giovanni.

Da questi dati sommari si coglie un fatto molto importante: l'unità della Scrittura emerge dal testo stesso, come ci è consegnato dalla tradizione ecclesiale, cioè con una struttura evidente, improntata alla storia della salvezza, che si vede solo se si supera la presentazione abituale della Bibbia per generi letterari. Teologicamente, ciò fa emergere l'azione di un unico Autore che si è certo servito di persone vissute in diverse epoche (individuabili attraverso la metodologia storico-critica) ma che ha mantenuto l'unità della rivelazione, guidando anche la comunità (la Chiesa) a leggere la Scrittura con lo stesso Spirito con cui è stata scritta (*Dei Verbum*, 12); la Chiesa stessa, in tal modo, ha tramandato la Bibbia in quell'ordine che pian piano andava emergendo imponendosi su altre varianti¹⁵ e che è stato canonizzato dal Concilio di Trento. Lo scopo di questa breve riflessione, in conclusione, è quello di far appena intravedere come sia necessario rivedere, come fa capire J. Ratzinger, un approccio troppo «atomizzato» alla Scrittura che ne svilisce la visione unitaria; sarebbe quindi auspicabile abbandonare una classificazione poco significativa dei libri per tipi letterari, perché i testi sono arrivati fino a noi (compresi i deuterocanonici)

come un unico libro, con un messaggio unitario che emerge dalla struttura del testo stesso: basta saperlo cogliere leggendolo come ci è stato consegnato da una tradizione plurisecolare e non cambiando arbitrariamente, ad esempio, l'ordine dei libri. Ritengo, in conclusione, che in questo ambito siamo ancora all'inizio e, nonostante l'approccio canonico abbia riportato sul tavolo degli studiosi la questione di un'ermeneutica unitaria in modo imprescindibile, penso ci sia ancora molto da capire sul perché abbiamo un determinato ordine e numero di libri che, non a caso, si distingue nettamente (almeno, ovviamente, per l'Antico Testamento) da quello ebraico. Sarebbe troppo irrispettoso per i cristiani pensare che abbiano rinunciato a una struttura canonica che ha un grande significato per l'ebraismo¹⁶ per sostituirla con il catalogo di una biblioteca.

NOTE

¹ Si vedano, ad esempio, B.S. Childs, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998; J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Fortress Press, Philadelphia 1992; J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Cascade Books, Eugene (OR) 2005.

² Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, in *Enchiridion biblicum*, nn. 1325-1332.

³ J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto*, in I. De La Potterie (et alii), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 121.

⁴ *Ivi*, p. 124.

⁵ Come nel caso dei Libri dei Maccabei, collocati nelle bibbie moderne dopo il libro di Neemia, mentre nella disposizione tradizionale sono posti alla fine dell'Antico Testamento, avendo, come vedremo, un ruolo importante.

⁶ Ne sono testimonianza i Codici Sinaitico e Vaticano del IV secolo e l'Alessandrino del V secolo.

⁷ Per una panoramica si può vedere, tra gli altri, A. Paul, *La Bibbia e l'Occidente. Dalla biblioteca di Alessandria alla cultura europea*, Paideia, Brescia 2009, soprattutto le pp. 233-341.

⁸ Molto istruttivo è lo studio di S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Hachette et cie, Paris 1893.

⁹ Troviamo attestato questo binomio in Mt 5,17; 7,12; 13,1; 22,40; Lc 16,1.29.31; 24,27.44; Gv 1,45; At 13,15; 24,14; 28,23; Rm 3,21.

¹⁰ Unica eccezione è il libro di Rut, la cui collocazione prima di 1Sam si spiega con la genealogia finale che crea un ponte narrativo tra il tempo dei giudici e il tempo della monarchia davidica.

¹¹ Il libro del Siracide non è ovviamente di Salomone ma, nella tradizione manoscritta della Vulgata, in appendice al libro del Siracide viene spesso aggiunto un capitolo,

il 52, che contiene la preghiera di Salomone riportata in 1Re 3, probabilmente proprio con l'intento di far considerare anche il Siracide sotto il patrocinio di Salomone.

¹² Già Agostino includeva i libri di Salomone insieme al Salterio nei profeti (*De doctrina christiana* II, 8).

¹³ Si veda, a questo proposito, F. Bovon, *The Canonical Structure of Gospel and Apostle*, in L.M. McDonald-J.A. Sanders (edd.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 2002, pp. 516-527.

¹⁴ Unica eccezione è Giuda, la cui funzione è quella di completare il settenario di lettere, corrispondente al doppio settenario delle lettere paoline e alle sette lettere

contenute nell'Apocalisse; l'inclusione, comunque, è resa possibile dal fatto che l'autore si presenta come «fratello di Giacomo».

¹⁵ Per le molte varianti dell'ordine dei libri biblici nei manoscritti medievali si può vedere S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, cit., pp. 331-342.

¹⁶ Cfr. J.-L. Ska, *Il libro sigillato e il libro aperto*, Dehoniane, Bologna 2005, pp. 99-113: la Legge è il cuore della fede ebraica; i profeti interpretano la Legge nelle diverse epoche storiche; gli Scritti sono una meditazione sulla Legge. Tutte e tre le parti, inoltre, sono orientate alla Terra promessa.



PIETRANICO Oratorio S. Maria della Croce, Soffitto, particolare, DAT, vol. VI, p. 565

Il genio del Tintoretto, tra Rinascimento e Manierismo¹

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
92-97

Nunzio Bombaci, *Phd in Filosofia e Teoria delle scienze umane, Università di Macerata*

I personaggi tintoretiani non respirano più la serenità interiore di quelli tizianeschi: non sono più indifferenti. Sembrano interrogare lo spettatore, sollecitandone un colloquio improvviso nel quale riversare la loro inquietudine, il loro segreto affanno. Di fronte ai ritratti di Tiziano, dove il personaggio si chiude in un'aulica e impenetrabile dignità, i ritratti del Tintoretto turbano di più, anche se meno oggettivi e maestosi, sgusciando fuori dall'ombra per via di luci improvvise e misteriose.

Rodolfo Pallucchini, *La giovinezza del Tintoretto*, Milano 1950.

1. Ribelle, ma fedele alla Serenissima

Il ciclo «La Grande Arte al Cinema» si è arricchito di un docufilm sul Tintoretto, che ricostruisce in modo rigoroso il percorso biografico e artistico del pittore veneziano, non trascurandone peraltro la ricca e intrigante vita affettiva. Molte le voci critiche chiamate dal regista a illustrare l'opera dell'autore, tra i quali storiografi, critici d'arte e restauratrici. Di particolare rilievo gli interventi nel filmato della scrittrice Melania Gaia Mazzucco, la più accreditata biografa italiana del Tintoretto (*La lunga attesa dell'angelo*, 2008; *Jacomo Tintoretto e i suoi figli. Storia di una famiglia veneziana*, 2009). Non va sottaciuto, inoltre, l'ampio ricorso della studiosa ai documenti custoditi nell'Archivio di Stato veneziano.

Le scene del film sono girate per lo più nei sestieri di Venezia in cui il pittore si è formato e ha raggiunto la fama, da San Cassiano a Cannaregio. L'opera è stata realizzata in occasione del cinquecentesimo anniversario della nascita del Tintoretto (Jacopo Robusti, 1519-1594), allorché si è tenuta una mostra dei suoi dipinti presso il Palazzo Ducale e le Gallerie dell'Accademia di Venezia, a cui ha fatto seguito un'altra mostra, allestita presso la National Gallery of Art di Washington.

Il filmato documenta ampiamente il percorso formativo dell'artista «ribelle». Figlio di un tintore, questi manifesta i primi segni del suo talento nel disegnare piccole figure sulle pareti di una bottega artigiana, usando i pigmenti che vi può trovare in abbondanza, fra cisterne fumiganti e fili di lana colorata stesi ad asciugare.

Il giovane Jacopo viene incoraggiato dal padre a seguire la sua vocazione e riesce a ingraziarsi persino Pietro Aretino, il severo e indiscusso *arbiter elegantiarum* della Serenissima. Colui che ama «graffiare i potenti con l'uncino della verità» si avvede del talento del «Tintorello», gli commissiona delle opere per la propria dimora e ne promuove l'arte, sino a quando l'amico Tiziano gli intima di desistere dall'intento. E, in quegli anni, all'artista cadonino neppure cotanto personaggio – quasi *Dagospia* dell'epoca – può opporre un rifiuto.

Della sfera affettiva del Tintoretto, il docufilm pone in rilievo soprattutto l'amore per la figlia naturale Marietta, da lui immortalata in una postura ieratica nel dipinto *Presentazione di Maria al Tempio* (1552-1553), tuttora nella chiesa della Madonna dell'Orto.



Marietta, pittrice di talento, eseguì probabilmente un numero ragguardevole di dipinti oggi irreperibili, eccezion fatta per un pregevole autoritratto. Maria muore prematuramente, di

parto. Sarà, questo, il dolore più grande per il padre che, comunque, continuerà a lavorare senza sosta sino alla morte. Alla scomparsa dell'artista, la sua bottega viene affidata alle cure del figlio Domenico e sopravviverà per alcuni decenni. Oltrepassando la prassi del tempo, nel testamento il pittore dispone che tutti i figli, maschi e femmine, godano della stessa quota. Anche l'uomo Jacopo Robusti, e non solo l'artista, precorre i tempi.

Il filmato di Giuseppe Domingo Romano si limita a pochi cenni riguardo alla religiosità del Tintoretto. Dalla sua opera, come dalle osservazioni dei biografi, emerge comunque la figura di un uomo dalla fede sincera, dai tratti devozionali, pervasa altresì da una certa inquietudine. Il carattere, per certi versi popolare, della sua religiosità si manifesta segnatamente nelle opere che celebrano i miracoli dei santi Giorgio, Marco e Rocco. Il docufilm si sofferma sul dipinto *San Marco libera lo schiavo* (1548). Il quadro, ora nelle Gallerie dell'Accademia di Venezia, rappresenta il momento in cui il santo discende dal cielo per liberare lo schiavo dal supplizio a cui era stato condannato, spezzandone gli strumenti di tortura. È resa in modo particolarmente felice (ma suscita sconcerto tra non pochi dei contemporanei) la reazione, istintiva e comprensibilmente immediata quanto concorde, degli astanti.



Il periodo in cui il giovane Jacopo rivela il suo talento segna il culmine della civiltà rinascimentale, pur in un contesto storico segnato da guerre, pestilenze e scismi all'interno del cristianesimo. Di origini umili, come s'è detto, in un paio di lustri il giovane pittore «ribelle» si fa strada nella buona società veneziana. Ribelle, dunque, e anche irrituale, imprevedibile, geniale nell'escogitare tranelli a mecenati e concorrenti, al fine di aggiudicarsi una commissione.

Ad esempio, al concorso indetto dalla Scuola Grande di san Rocco per la realizzazione dell'ovale *San Rocco in Gloria* (1564), presenta l'opera compiuta, anziché il bozzetto richiesto dalla commissione. Per giunta, lo mostra ai committenti già – fortunatamente – collocato nel soffitto del salone della Scuola stessa, ovvero nella sua sede definitiva. La commissione, comprensibilmente spiazzata, *oborto collo* non può che proclamarlo vincitore e gli commissionerà in seguito tutte le opere pittoriche presenti nella sede della Scuola.



Talora anche i guizzi della fortuna giocano a favore del Tintoretto, come quando nel concorso per una grande opera destinata al Palazzo Ducale si piazza al secondo posto, dopo Paolo Veronese. Tuttavia, questi muore prematuramente, e il Tintoretto si aggiudica l'esecuzione dell'opera. Chissà se questi ha riflettuto sulla celebre espressione, coniata da Machiavelli mezzo secolo prima, secondo cui il successo di un uomo dipende per metà dalla virtù e per l'altra metà dalla fortuna.



L'indole dell'artista traluce anche dal primo *Autoritratto* (1548), segnatamente negli occhi grandi e volitivi, la cui resa icastica è accentuata da vistose linee di rosso vermiglio incastonate nelle palpebre. Quando qualcuno gli chiude la porta in faccia, il pertinace Jacopo bussa di nuovo, sino a quando quella porta non gli si apre. Ad esempio, viene ammesso quale membro all'agognata Scuola di san Rocco dopo un tentativo fallito, e nonostante le manovre ordite da Tiziano contro di lui. Si tratta comunque di un uomo quasi sempre vincente, che probabilmente si sarebbe affermato anche altrove, conquistando la stima di questo o quel principe o cardinale altrettanto potente del doge. Eppure, questo ribelle è esemplarmente fedele alla sua Venezia. Ci vive, la vive senza riserve e vi opera per sessant'anni. Nella Serenissima può lavorare con una certa tranquillità sui più svariati soggetti, poiché in Veneto l'attività dell'Inquisizione è alquanto blanda (non troppo, comunque, e qualche decennio dopo ne farà le spese Giordano Bruno). È plausibile pensare che in altri Stati italiani, i nudi delle sue opere di soggetto mitologico non avrebbero superato indenni il vaglio della censura della Chiesa, particolarmente occhiuta in tempi di Controriforma.

Come attesta il film, le sortite di Tintoretto dalla città lagunare sono sporadiche e fugaci. Al più, si reca nella Mantova dei Gonzaga, dove può ammirare i dipinti di Giulio Romano. Rimane a Venezia, non desistendo dal suo lavoro, anche durante la pestilenza del 1575-1577, allorché i concittadini che ne hanno la possibilità fuggono nell'entroterra, mentre calli e campielli sono disseminati di cadaveri. E di peste morirà quasi un terzo dei centosettantamila abitanti di Venezia.

2. Un artista eterodosso all'epoca del Manierismo

Il volgere dei secoli ha giovato al prestigio del Tintoretto che, comunque, avrebbe meritato maggior fortuna al di fuori delle cerchie di esperti e cultori delle arti figurative. A partire dal tardo Romanticismo, la critica ha rivalutato in modo significativo la sua arte e il favore degli studiosi non è venuto meno nel secolo scorso. Anzi, la storiografia più recente ha passato al vaglio di una critica severa le notizie riferite dai primi biografi dell'artista, a partire da Carlo Ridolfi, pittore e saggista del Seicento che viene

citato di frequente nel filmato. Ad esempio, ai nostri giorni non si ritiene plausibile che Tintoretto si sia formato presso la bottega di Tiziano. La figura del pittore veneziano ne risulta «demitizzata» senza che il valore della sua arte ne venga sminuito. A Ridolfi, comunque, va riconosciuto il merito di aver tramandato ai posteri preziose informazioni – frammiste ad aneddoti fantasiosi – sull'attività degli artisti veneti del Cinquecento, segnatamente di Paolo Veronese e, appunto, Tintoretto.

Da parte sua, Giorgio Vasari, nella seconda edizione delle *Vite* (1568), non manifesta una grande stima per il Nostro, liquidandolo in poche righe. Gli riconosce comunque un profilo di eccezione, considerandolo «il cervello più terribile che abbia avuto mai la pittura». E non a torto: i personaggi del Tintoretto, molto lontani dalla maestosa compostezza delle figure tizianesche, intendono suscitare nell'animo dello spettatore i sentimenti più «terribili» e intensi. L'artista rappresenta anche gli ambienti umani più squallidi e orribili, come il Lazzaretto di Venezia.



Appunto nel *San Rocco risana gli appestati* (1549), ampiamente commentato nel film e apprezzato persino dal Vasari, si dispiega il talento scenografico dell'autore. Si comprende allora che, nel Novecento, l'affermarsi del cinema ha dato un ulteriore impulso alla fama del Tintoretto, poiché autorevoli studiosi e registi hanno rilevato una sapienza scenografica che piega ai suoi scopi le leggi della prospettiva. Jean-Paul Sartre, anzi, ha potuto ravvisare nel pittore un regista *ante litteram*.

Da parte sua, il regista Peter Greenaway, tra i collaboratori del film, pone in evidenza come nelle tele del veneziano le figure siano disposte – in uno spazio strutturato in forme architettoniche di estrema finezza – in modo da richiamare alla mente il fermo immagine della scena chiave di un film o di un'opera teatrale. Il cineasta adduce quale esempio un dipinto della piena maturità, *Tarquinio e Lucrezia* (1578-1580). Qui è rappresentato il momento in cui si va sgranando la collana della giovane aggredita

dal principe. Così, una parte della collana si vede ancora al collo di Lucrezia, alcuni grani si sono appena staccati e vanno scivolando sui vestiti, altri ancora già sono al suolo. In tal modo, l'artista ha voluto fissare quello che è per lui il «fotogramma» in grado di compendiare con la massima efficacia la sequela degli atti dell'aggressore e delle correlative reazioni della vittima.



Nella scelta del «momento» più significativo di un episodio storico, biblico o mitico, talvolta Tintoretto si distingue nettamente dagli altri artisti. Si pensi a un racconto biblico assurdo, a partire dal Rinascimento, a frequentatissimo *tópos* della pittura, ovvero alla storia della casta Susanna. Tra gli altri artisti, molti raffigurano i due attempati lussuriosi già vicini alla donna. Per converso, nel dipinto *Susanna e i vecchioni* (1557), il veneziano ci presenta un momento antecedente del racconto: i perfidi *voyeurs* non si sono ancora palesati alla giovane, e la spiano appostati dietro una siepe. Questa scelta permette all'artista di proporre una scena idilliaca, immersa in un paesaggio di rara bellezza e dipinto con straordinaria raffinatezza, tale da offrire uno sfondo adeguato al fulgido incarnato di Susanna, ignara di quanto sta per accadere.

Negli atteggiamenti e nei volti dei personaggi, come nei sontuosi panneggi, si rivela l'affinità stilistica del Tintoretto con i pittori manieristi, i cui modi espressivi sono esemplati dal Parmigianino. Nei testi di storia dell'arte Jacopo Robusti viene accomunato appunto ai manieristi, ma ai nostri giorni appare riduttivo



rubricarlo come esponente di un determinato *milieu* artistico. Non a caso, nel docufilm il pittore non è ascritto a qualsivoglia scuola, neppure al Manierismo, sebbene vi si sia menzionato il suo debito con gli artisti del Rinascimento, in particolare Michelangelo (filtrato dalla sensibilità di Giulio Romano), nonché le consonanze e dissonanze stilistiche con i pittori manieristi del secondo Cinquecento. La sinuosità della figura umana in Tintoretto ricorda – più che le pose, spesso implausibili e stucchevoli, care al Manierismo – appunto lo stile più maturo di Michelangelo (dal quale, tuttavia, anche i manieristi attingeranno importanti forme espressive).

Come Michelangelo, l'artista dipinge uomini e donne dal fisico possente e dal trofismo muscolare prettamente maschile. In effetti, Tintoretto non si avvale di modelle, bensì chiede di posare agli stessi garzoni della sua bottega, per rispondere a ovvie esigenze economiche ed ergonomiche. Come evidenzia il film seguendo la biografia di Ridolfi, talvolta l'artista, quale alternativa ai modelli in carne e ossa, ricorre a ingegnosi espedienti, plasmando, ad esempio, statue di cera opportunamente abbigliate e attinte da ogni modulazione di luce. Si tratta di un metodo che ai nostri giorni può sembrare un po' strano, ma che al tempo del Tintoretto era usato anche da altri artisti.

Il filmato mostra altresì come gli odierni strumenti d'indagine rivelino che nella prima stesura delle opere tintoretiane le figure femminili apparivano ancora più floride, mal dissimulando la possanza virile dei rispettivi modelli. Ancora, nei dipinti di carattere religioso, gli atteggiamenti e gli abiti di molti dei suoi personaggi richiamano quelli del popolo veneziano, a lui familiare. Non stupisce, quindi, che talvolta gli alteri committenti storcano il naso dinanzi a suoi dipinti. In tali casi, l'autore non perde tempo in discussioni e riporta il



dipinto nella sua bottega, salvo a rinegoziarne poi la riconsegna. Per converso, molti personaggi di Paolo Veronese – anche nelle opere di soggetto religioso – ostentano un atteggiamento aristocratico, forse un po' *blasé*, e vivono in dimore lussuose. La povertà evangelica non trova posto nelle opere del Veronese, neppure nei dipinti che rappresentano episodi della vita di Cristo.

Alcune scene del docufilm in parola sono state girate nel cantiere di restauro di due imponenti teleri del tardo Tintoretto, che raffigurano probabilmente la monaca Maria Egiziaca (o forse Maria Maddalena) – *Maria in lettura e Maria in preghiera* (1582-1587) – custodite nella chiesa adiacente la Scuola Grande di san Rocco.

L'artista ha realizzato tutti i dipinti custoditi nell'edificio della Scuola, il che costituisce



un'impresa difficilmente realizzabile da altri artisti. Il ritmo febbrile dell'esecuzione, tale da sconcertare i contemporanei, permette al «furioso» Jacopo Robusti di dipingere una grande quantità di opere in poco tempo. Nella sua lunga carriera egli realizzerà circa quattrocento dipinti. Non mancano, tra gli altri, quadri dal tema storico, volti a celebrare i fasti della Serenissima, nonché ritratti di persone celebri. Si tratta di opere senz'altro rilevanti, ma meno note e pregevoli delle altre. Nel complesso, i critici del docufilm prestano poca attenzione a esse.

Nel filmato, le responsabili del restauro illustrano le modalità compositive proprie del Tintoretto, che al riguardo differisce significativamente dai contemporanei. Ad esempio, egli non traccia sulla tela alcun disegno preparatorio e stende generosamente i colori bruni dello sfondo prima di dipingere la tela, utilizzando i pigmenti che residuano

dalle opere precedenti. Molto più che nelle opere dei grandi pittori coevi, nei dipinti del Tintoretto il fruitore può scorgere facilmente i tocchi di colore deposti sulla tela dai guizzi del pennello.

3. Un *social climber* memore delle proprie origini

Il filmato di Giuseppe Domingo Romano documenta i rapporti, tutt'altro che idilliaci, con i due pittori più illustri della Venezia cinquecentesca, ovvero Tiziano e Paolo Veronese. Allorché il Tintoretto è all'apice della creatività, il primo ha già espresso il meglio di sé e il secondo, più giovane, è ancora poco noto. Analogamente a Tiziano, il pittore veneziano si destreggia tra temi religiosi e *tópoi* della mitologia classica. Attinge suggestioni dalla Bibbia ma non di rado – come, del resto, una miriade di artisti di tutti i tempi – «saccheggia» i miti delle *Metamorfosi* di Ovidio per presentarli nelle modalità sceniche consone al gusto dell'epoca. Nella sua produzione (come, d'altronde, nei dipinti di Tiziano) non mancano i temi mitologici particolarmente scabrosi (si pensi a *Leda e il cigno*, di incerta datazione e ora agli Uffizi).

Più arduo è il raffronto con Paolo Veronese, molto diverso dal Tintoretto, nella personalità come nell'arte. Paolo Calieri, invero, è uomo dai modi raffinati e dalla mentalità elitaria. Né vanno



sottaciute le differenze tra i due pittori quanto alla cromia delle rispettive opere. Paolo Veronese predilige i toni chiari, pastello – si pensi alle inconfondibili tonalità del suo rosso «rosato» – e in genere sceglie, quale sfondo dei suoi dipinti più noti, il cielo terso, al più chiazato di nuvole innocue. Un cielo, questo, di un azzurro che a Venezia non si lascia ammirare troppo spesso, almeno ai nostri giorni. Ed è proprio l'artista veronese a introdurre

nella pittura la peculiare tonalità di verde che prende il suo nome.

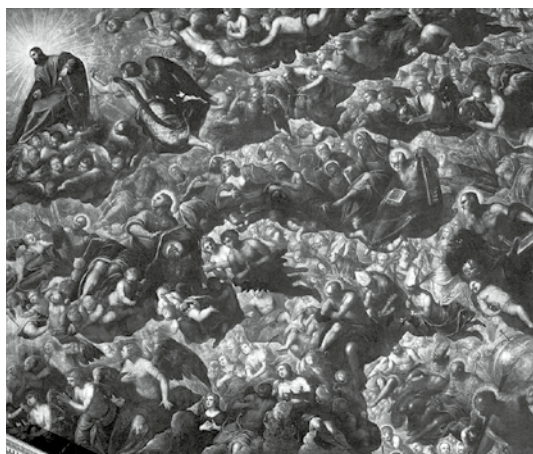
Non può quindi che essere molto diversa la «storia degli effetti» promossa dall'opera dei due autori. Quanto a Tintoretto, sarà Caravaggio a condurne agli esiti artistici più elevati lo stile compositivo, il carattere drammatico dell'impianto scenico nonché l'effetto prodotto dall'irrompere della luce su personaggi e ambienti. E anche i dipinti più noti di El Greco presentano delle affinità con le opere tintoretiane. Da parte sua, come evidenziano le opere presentate dal filmato, il Veronese sembra piuttosto preludere al Tiepolo, per il suo cromatismo tenue e gioioso, le pose «arrischiate» assunte dalle figure umane, spesso viste dal basso, e i volti raggianti poiché attratti irresistibilmente dalla luce celeste.

Al tempo in cui Jacopo Robusti è nel pieno della maturità, Venezia è tra le più opulente città d'Europa, sebbene vi si avvertano i primi segni della decadenza (il film pone in ombra questo processo d'involuzione, celebrando una Serenissima in pieno splendore). È una città multietnica come poche altre, e gli stessi dipinti dell'artista lo attestano nel rappresentare, tra l'altro, nerborute persone di colore nonché notabili orientali che pare gareggino nell'ostentare i loro turbanti sfarzosi. L'arte del nostro presta attenzione a tutti gli ambienti cittadini, dai più sordidi ai più raffinati.

Il Tintoretto appare allo spettatore del docufilm come un uomo oltremodo opportunista e spregiudicato. Si mostra abilissimo nella cura dei rapporti con i circoli patrizi, frequentati dai committenti più ricchi e potenti. Si tratta dunque di un eccellente manager di se stesso, la cui personalità s'impone in tutti i ceti sociali, grazie anche agli stratagemmi ai quali si è accennato e alla sagacia dimostrata nel determinare il proprio compenso. Invero, l'artista richiede un onorario nettamente inferiore a quanto di norma esigono i grandi pittori dell'epoca. Giunge a dipingere soggetti religiosi accontentandosi di un compenso irrisorio e talora ne fa dono al committente. E a Venezia, tra gli artisti coevi, chi mai può competere con un collega capace di adottare una «politica dei prezzi» così disinvolta, tale da configurarsi ai nostri occhi come un *dumping* rovinoso per la concorrenza?

Nel Novecento, uno dei più convinti estimatori di Jacopo Robusti, David Bowie, ha ravvisato in lui una geniale «proto-rockstar», per la singolare attitudine a imporsi all'attenzione del pubblico e della critica, creando il mito di sé dinanzi a una platea

sempre più ampia. In effetti, come pone in rilievo il docufilm, Tintoretto si fa strada in una società severamente gerarchica, mietendo committenze, prima presso le corporazioni più modeste – le cosiddette Scuole minori – e in seguito presso le più prestigiose, ovvero le Scuole grandi. Esegue così diverse opere per la Scuola di san Marco e per quella di san Rocco. Egli è particolarmente devoto di quest'ultimo, soprattutto dopo essere sopravvissuto alla peste. Il pittore raggiunge il culmine del proprio prestigio allorché gli viene commissionato il *Paradiso* (1588-1592), che sovrasta tuttora la Sala del Gran Consiglio del Palazzo Ducale. Secondo gli studiosi, si tratta del telero più grande al mondo, costituito da una cinquantina di tele debitamente assemblate. L'affollatissimo dipinto raffigura circa cinquecento personaggi e suscita le più diverse reazioni presso i contemporanei.



Gran parte dell'opera del Tintoretto è tuttora custodita nella sua Venezia, in chiese più o meno celebri, nelle Gallerie dell'Accademia e in vari palazzi patrizi. Il visitatore della città lagunare – se animato dallo spirito critico e dall'amore per il bello che manca a molti turisti – può scorgere proprio nel valore di tale opera uno dei tanti motivi (e non l'ultimo) della malia con cui la stessa Venezia riesce ad avvincerlo.

NOTA

¹ Note in margine al docufilm *Tintoretto. Un ribelle a Venezia (Tintoretto. A Rebel in Venice)*, Italia 2018, lingua originale inglese, prodotto da Sky Arte, distribuito da Nexo Flix. Regia di Giuseppe Domingo Romano. Voce narrante Stefano Accorsi. Proiettato nelle sale italiane il 26 e 27 febbraio 2019.



GIAN LUIGI PICCIOLI, *Tempo grande*, a cura di Simone Gambacorta, Galaad, Giulianova 2018, 348 pp.

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
98-105

Un grande merito va riconosciuto a Simone Gambacorta e all'editore Galaad per la riproposta di *Tempo grande*, il romanzo pubblicato da Gian Luigi Piccioli nel 1984 per Rusconi. Lo scrittore trascorre buona parte della sua vita in Abruzzo, tra Chieti, Navelli e Francavilla al Mare, sito prediletto per le vacanze estive. Ma è conosciuto per i libri-reportage che raccontano le sue peregrinazioni in varie parti del mondo, grazie al suo lavoro nell'Eni di Enrico Mattei. Gian Luigi Piccioli nasce a Firenze nel 1932 e muore a Roma nel 2013. Nel 1966 esce il suo primo romanzo, *Inorgaggio*, che sarà seguito da molte altre pubblicazioni di interesse. Nel 2012 realizzerà proprio con Simone Gambacorta un libro-intervista dal titolo *Tempi simultanei. Libri e viaggi di uno scrittore* (per Galaad). Riferimenti diretti all'opera di Piccioli si trovano nei manuali e dizionari dei maggiori critici italiani tra gli anni Settanta e Novanta del secolo scorso, per intenderci Manacorda, Asor Rosa, Pedullà.

Ci siamo chiesti quali possano essere i motivi d'interesse per un'opera letteraria non sufficientemente conosciuta dal grande pubblico, anche se Piccioli ha avuto in passato il suo momento di notorietà. Questi motivi sono spiegati dettagliatamente nella presentazione di Gambacorta, che definisce *Tempo grande* un'opera concepita nel periodo di maggiore «pienezza creativa» di Piccioli e anche perché racconta il mondo «bulimico» e «aggressivo» della televisione italiana. In qualche maniera si tratta di un libro che nasce all'interno di una realtà in profonda trasformazione nella quale la notizia televisiva diventa la nuova «merce» di cui fare incetta. Scrive il curatore: «*Tempo grande* racconta la bulimia di una televisione sempre più aggressiva e sempre più "cattiva maestra" - secondo la lettura di Popper e Condry -, un gigantesco tubo digerente a ipertrofico tasso tecnologico che agredisce e sbrana l'attualità su scala globale per trasformarla e rendere l'informazione e l'intrattenimento

(la loro sintesi) merce da consumo, nell'oltranza produttiva del live e del reality (entrambi illusori)».

Tanto per fare un esempio, l'opera di Piccioli si colloca nel mezzo tra il Bianciardi di *La vita agra*, il Volponi de *Le mosche del capitale* e l'ultimo Eco (*Numero zero*), che raccontano da diversi punti di vista le grandi trasformazioni economico-sociali operate dal neo-capitalismo in un Paese provinciale e arretrato, che di colpo scopre la modernizzazione, ma che vive questo sogno-realtà in modo frenetico e convulso. La vicenda che vede protagonisti Marco Apudruen (il cinico divo di Sala Due che ha sede in Piazza di Spagna), Gigi Insolera (lo scrittore insoddisfatto e prestato ai mass-media), Marianna Estensi (la bella foto-reporter vittima predestinata) narra gli umori, i propositi, i dubbi e le delusioni di «ostaggi dell'assedio televisivo, schiacciati dall'accelerazione catodica di una stagione intermedia tra l'era radiofonica e quella web», come dichiara ancora Gambacorta.

Piccioli vive queste contraddizioni non con l'impeto ideologico dell'intellettuale che contrappone a questo mondo «sbagliato» la sua utopia possibile, come poteva accadere a Volponi, che vide scomparire il progetto olivettiano di Ivrea sotto i colpi mortali del nuovo capitalismo, spietato e impersonale. L'autore di *Tempo grande* usa una lingua più morbida, duttile, viva, ricca di spunti umoristici e di sovrana ironia. Egli sperimenta frasi a effetto, in genere brevi, con una scrittura surreale e barocca (anche la Roma in cui è ambientata la storia è frenetica e sposata al tempo stesso), in un alternarsi continuo di vecchio e nuovo, con personaggi svogliati, descritti con tratti brevi, dalla personalità nascosta. La sua bravura consiste nel restituirci i sintomi, i comportamenti linguistici, i tic dei personaggi, che agiscono sempre «in situazione». Le frasi sono stridenti, narcotizzanti, che, come abbiamo detto, dimostrano la consumata abilità nel passare da un registro linguistico all'altro con estrema facilità.

Alcuni esempi di questa abilità scrittoria: la descrizione «oggettuale» di vari elementi della realtà che

di colpo diventano vivi e carnali, si animano, in una sorta di anticipazione dell'incubo post-umano che troviamo nelle pagine di autori contemporanei; l'uso ricorrente di termini banali, colloquiali, accanto al linguaggio letterario, come una simulazione plurilinguistica; il ricorso immaginario ai confronti storici, per accentuare l'enfasi retorica di giornalisti che sono abituati a giocare con le parole in modo suggestionale; le continue metamorfosi dei personaggi, immaginati come vegetali, animali, posseduti dalla pulsione erotica o dal più profondo smarrimento; le mescolanze ricorrenti tra realtà e visione, schermo e paesaggio, passato e presente. In una parola Piccioli ha raccontato una società preda delle sue convulsioni, immersa nel caos, e di uomini divorati dall'ambizione, vittime dell'*inorgaggio* (combinazione di *ingorgo* e *ingranaggio*).

Nel cratere di Ngorongoro, in Tanzania, si consuma l'ultimo atto della folle ricerca dell'audience televisiva, mostrando in diretta mondiale, a milioni di telespettatori, la corsa spericolata in moto di Marianna che affronta gli animali selvatici, consapevole del rischio mortale cui andava incontro. È la scena madre del libro, quella con maggiore suspense, che decreta, al termine del racconto, l'amara delusione di tutti i protagonisti.

Ai lettori l'arduo giudizio se Piccioli sia riuscito nel suo intento di descrivere il «tempo grande» delle trasformazioni sociali dell'ultimo quarto del secolo scorso. Non con il tono ideologico predominante in quegli anni, ma con il gioco raffinato dell'ironia e della variazione linguistica.

Vincenzo Di Marco

GIOVANNI CHIMIRRI, *Bioetica della medicina e psicologia della cura*, IF Press, Roma 2019, 350 pp.

Nella *Presentazione* (pp. 7-10), l'autore rivela la metodologia adoperata: quella dell'*inter-* e *multi-* disciplinarietà, prospettiva da lui maturata con varie lauree conseguite in discipline diverse. Dunque, non solo «bioetica» e «psicologia» come indica il titolo, ma anche antropo-

logia, teologia, sociologia, morale, politica/economia. Pensiamo solo alla convivenza di sistemi sanitari pubblici, privati e misti; cosa questa che rende il volume fruibile da molte figure professionali e interessante nel contempo per il vasto pubblico: siamo tutti, infatti, coinvolti in problemi di salute!

Ma è l'argomento stesso – cioè la cura/promozione/difesa della salute – a richiedere un approccio a vasto raggio, poiché, quando c'è di mezzo l'essere umano come tale, non basta mai una singola scienza per cogliere tutte le declinazioni delle questioni in gioco. La salute non è una banale «assenza di malattie» ma indica la *qualità complessiva della nostra esistenza*. Non dunque, solo, mera funzionalità organica ma processo vitale, equilibrio, avventura, potenziamento, prevenzione ecc. Se nella «medicina paternalistica» si pensava solo alla «Cura del soggetto, oggi bisogna badare al *Soggetto della cura*» (p. 295) che metta al centro l'uomo nei suoi momenti di fragilità, bisogno, considerazione, rispetto. Nessuno vuol essere vittima di errori e negligenze altrui, e tutti devono trattare il prossimo *da-Persona-a-Persona* (p. 296).

Il volume si snoda in quattordici capitoli che spaziano dal caso clinico alle tipologie di diagnosi, dall'abuso dei farmaci alla medicina psicosomatica (analisi del rapporto mente/corpo), dalla deontologia professionale all'empatia, dalla malattia fisica al disagio mentale. E ora qualche approfondimento.

Prima della medicina moderna, sono state le filosofie e le religioni a occuparsi di salute, suggerendo corretti stili di vita (gli stoici col dominio delle passioni, i pitagorici con la musicoterapia, gli scienziati del tempo con la dietetica e la ginnastica ecc.) e interpretando il dolore/male come castigo e/o espiatione di colpe; per tralasciare antiche tradizioni sciamaniche, animistiche e orientali, che curavano con olio di serpente e conchiglie triturate. Non si creda però che tutti questi antichi approcci alla salute/malattia siano oggi del tutto scomparsi, poiché nella medicina contemporanea sussistono procedure dal dubbio valore scientifico (cap.

2: «Critica dello scientismo», pp. 33 ss.). L'autore riporta studi internazionali che denunciano il malaffare delle industrie farmaceutiche, la manipolazione dei dati sperimentali, la pubblicità ingannevole, la sete di denaro e la corruzione di amministratori, in dispregio di quella salute che andrebbe invece tutelata (capp. 7 e 10, pp. 115 ss. e 165 ss.). Anche le famigerate «Linee guida» (protocolli, disciplinari ecc.) hanno spesso poco valore «scientifico» e molto valore «politico», cioè: risultato di compromessi, sottovalutazione degli effetti collaterali di terapie, trasformazione dei pazienti in semplici «clienti» da sfruttare. Così gli ospedali sono stati trasformati in «Aziende», aventi al primo posto il bilancio, l'utile, la gestione sindacale del personale e non la *qualità* delle cure e la *guarigione* dei malati.

Chimirri afferma che, senza un'adeguata *visione etico-filosofica* di fondo, non sia possibile compiere alcuna *cura integrale dell'umano*, salvo limitarsi ad asettici «servizi certificati», al pari di qualsiasi sportellista pubblico che deve solo contare le prestazioni erogate (il maggior numero possibile al minor costo possibile). È stato detto: «il medico che conosce solo la medicina, non conosce la medicina» (p. 256); e: «il bravo medico, rende medico il suo paziente» (tema dell'auto-cura/guarigione). Il medico rimane sempre coinvolto in fattori che travalicano il suo mestiere (art. 5 del codice medico) e necessita di ineludibili qualità umane: capacità di ascolto, vocazione, coscienza morale, empatia, comprensione del prossimo, senso del dovere e della responsabilità ecc. La filosofia è la madre di tutte le scienze (Aristotele), per cui una «filosofia della medicina» non indica una prevaricazione estrinseca della prima sulla seconda, ma una necessità di questa di muoversi all'interno di quella (p. 258).

La medicina non è una «scienza esatta», sebbene si avvalga di singole scienze esatte (anatomia, fisiologia, biologia ecc.), ma è un'«arte empirica della cura», dove l'«empiria» denota la provvisorietà delle pratiche mediche; e dove il carattere «artistico» non va inteso in senso diminuti-

vo ma nobile (intuizione, creatività, perizia, capacità di osservazione ecc.). Nell'esercizio della medicina, non basta la competenza, poiché essa non manipola «oggetti» ma ha relazione interpersonale con individui carichi di *visvuti unici/irripetibili*, ai quali non si possono sempre applicare modelli teorici preconfezionati. Ognuno di noi, infatti, ha il suo metabolismo e le sue difese, risponde diversamente ai trattamenti, sopporta e non sopporta, ha desideri e aspettative differenti ecc.

L'autore osserva che la formazione dei medici è *sbilanciata sul versante scientifico*, col tacito presupposto che l'uomo sia solo un ammasso di organi (riduzionismo materialista) e non invece un'*unità psicosomatica, ambientata e relazionata*; tutti fattori, questi, che entrano a pieno titolo nel «discorso salute» e senza i quali la medicina potrà curare ben poco (pp. 264 ss.). Tuttavia, bisogna segnalare che negli ultimi anni alcune università hanno compreso l'importanza/utilità di materie umanistiche per la professione medica, istituendo corsi di comunicazione, filosofia della scienza, storia della medicina (ogni scienza è il risultato storico di sé stessa), bioetica, antropologia e deontologia (pp. 93 ss.).

Bisogna evitare la formazione di medici poveri di «senso dell'umano» e dediti solo alla carriera/prestigio, o peggio, che interpretano la propria professione come una «compensazione» (spesso inconsapevole) delle proprie turbe! Alle pp. 302 ss. sono esposte una dozzina di «malattie dei terapeuti», per cui non si è fatta molta strada dall'antico auspicio greco: «medico, cura te stesso»! Laddove il *bravo terapeuta* (sia questo medico, psicologo, infermiere o persino consigliere spirituale) è solo quello che assiste l'altro con la sua stessa personalità, si mette in gioco nello stesso rapporto di cura, propone e non impone (al limite, cerca di spiegare e condividere percorsi), riflette su che cosa sia davvero conveniente o no, affronta le difficoltà dell'esistenza con tutta la serenità possibile.

A loro volta, anche i malati hanno difetti indesiderabili, come quando, per esempio, non vogliono guarire, o si rivolgono al medico leggendo



Wikipedia sul cellulare (C. Hebbel: «oggi non c'è idiota che non abbia imparato qualcosa!», p. 9), o non si mettono in causa, o aspirano a ottenere privilegi sociali, o credono ciecamente ai miracoli dei farmaci senza impegnarsi in adeguati stili di vita (pp. 297 ss.). Sulla relazione medico/paziente, indaga soprattutto la «psicologia medica» volta a comprendere il malato nelle sue paure, resistenze, ipocondrie, sconforti, effetto placebo (pp. 91-92 e 107 ss.). È offerta infine una documentazione deontologica e un'aggiornata bibliografia.

Gennaro Cicchese

DENIS DE ROUGEMONT, *L'avventura occidentale dell'uomo, traduzione a cura di S. Morigi e C. Errighi*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2018, 333 pp.

Il nome di De Rougemont risulta, ancora sino ai nostri giorni, indissolubilmente legato (meglio sarebbe dire confinato) al suo più celebre scritto *L'Amore e l'Occidente* (1956), la cui straordinaria fortuna ha avuto il demerito di offuscare, almeno presso il largo pubblico, altre sue opere senza dubbio di non minore importanza. È il caso del presente testo del '57 che, grazie alla cura di S. Morigi e C. Errighi, giunge finalmente alla traduzione italiana criticamente e magistralmente introdotta da un ampio saggio del prof. Morigi, raffinato studioso di R. Girard e del personalismo di matrice francofona. Il libro offre un'articolata prospettiva dell'originale visione derougemontiana circa la genesi culturale dell'uomo occidentale e degli esiti della sua avventura storica. Tuttavia, l'autore non intende descrivere la civiltà occidentale nel suo complesso ma «solo l'attitudine umana che essa comporta e che ne ha reso possibili le creazioni più tipiche» (p. 99). Tale attitudine, ovvero la sua marca psichica distintiva, «è una fondamentale inquietudine, un suo esporsi creativo a rischi progressivamente crescenti, rimettendo incessantemente in questione certezze e sicurezze acquisite» (*ivi*). Ma qual è la scaturigine di tale incessante dinamismo che condurrà Rouge-

mont a dichiarare icasticamente: «la ricerca è la nostra forma di esistere» (p. 327)? Quale il motivo della «fondamentale inquietudine» che ci caratterizza e del nostro «disordine permanente»? La risposta è netta: le nostre inquietudini provengono dalla nostra fede. Sembra che per l'autore non esista Occidente prima del cristianesimo; sicuramente non esiste senza il cristianesimo che ne è come l'incarnazione essenziale, poiché «esso fu generato da uno *shock* iniziale, da un cominciamento repentino, da una grande liberazione d'energia spirituale e morale, provocata dalla integrazione istantanea di due realtà radicalmente distinte: il Verbo divino e la carne» (p. 136). In ciò è radicato l'Occidente che è definibile entro «quel movimento dello spirito che assume gli incompatibili» (p. 237), come appunto ossimorici sono il divino e l'umano assunti nell'unicità personale del Cristo. Da tale radicamento si è generato un «pensiero per tensioni», una dialettica a due termini, una dialettica senza *aufhebung* (come sottolinea Morigi nel suo saggio) che ha prodotto una psicologia capace di vivere la tensione tra termini antinomici, trovare sintesi sempre precarie, rimettere in discussione verità sempre instabili: è dunque nelle relazioni e nelle tensioni che si istituiscono tra gli opposti, nei conflitti latenti ma onnipresenti che germina la storia dell'uomo occidentale. Essa trova il suo apice nell'elaborazione, lunga e complessa, della nozione di «persona», appena incoativamente abbozzata dal sostanzialismo greco (che ne coglie l'unicità ipostatica, cioè la sua natura individuale) e dal diritto romano che la rinserra entro il perimetro dell'ordinamento giuridico. In realtà il crogiuolo della nozione di persona si ritrova nei grandi concili ecumenici del cristianesimo nascente (Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia), ove si operarono le grandi sintesi dottrinali attraverso le quali esprimere la natura unica e trinitaria della divinità rivelatasi in Cristo. Elaborata, dunque, in ambito teologico, la nozione di persona fu trasferita successivamente all'ambito antropologico per designare l'uomo, *imago Dei*, creatura tesa tra finito e

infinito, carnale ma dotata di anima immortale e, infine, munita di tutti quei diritti inviolabili che sgorgano dalla sua stessa natura. Agli antipodi della persona si colloca la «macchina», ovvero la razionalità tecnica e l'avventura scientifica, tipiche ed esclusive produzioni del genio occidentale, ma anch'esse scaturite dall'evento cristiano dell'incarnazione del Verbo, ovvero dal fatto che il trascendente si è reso immanente, che la materia fa tutt'uno col divino, non più carcere dello spirito (e quindi non più fuga dal mondo) ma una missione storica che impegna l'uomo a conoscere, esplorare e trasformare il cosmo intero (cfr. Rm 8). Così, mentre la «via orientale» abbandonava il mondo nel seguire il suo sentiero mistico verso l'Assoluto trascendente, il mondo cristiano indagava la materia, conosceva le sue leggi e cercava la traccia del divino in un movimento d'immanenza. In questa direzione – afferma Morigi nel suo saggio – il cristianesimo si pone come la «fine del sacro» e l'uomo viene così liberato dalle religioni arcaiche iniziando quel processo di «laicità» che è il prodotto fondamentale della «metafisica materialista» di marca cristiana. «Che è infatti la laicità... se non un incessante infrangere la sacralità di ortodossie paralizzanti e di presunte oggettività invalicabili? E che cosa è il sacro se non la separatezza, la radicale alterità del sacro stesso che si rinserra entro norme, divieti, miti, riti da esso fondati (p. 31) e travolti *in toto* da quella straordinaria «forza desacralizzante» (cfr. D. Bondi, p. 10) che fu il cristianesimo? Dunque: persona, avventura scientifica e razionalità tecnica, laicità e spirito di ricerca infinita altro non sono che epifenomeni scaturiti congiuntamente dal medesimo evento: *Verbum caro factum est*.

Andrea Giambetti

FILIPPO D'ANDREA, *Mons. Francesco Maiolo. Sacerdozio, cultura, carità. Tra solidità della Tradizione e prudenza nell'innovazione*, Fratelli Giugliotti, Lamezia Terme 2018, 230 pp.

Il libro presenta un profilo inedito del calabrese monsignor France-

sco Maiolo (1900-1969). L'autore valorizza infatti materiali inediti superstiti, salvati dalla dispersione e dall'incuria, grazie alla premura dei figli spirituali del presbitero di Cortale. Filippo D'Andrea ci accompagna quindi in un'altra avventura, presentando un primo approccio alla figura e all'opera di don Maiolo, che fu tra i figli spirituali del servo di Dio don Francesco Mottola.

Questo studio ha il pregio di proporre per la prima volta un affresco storico completo della biografia e una ricognizione inedita dei contenuti teologici di un figlio della gloriosa terra calabrese, che è rimasto impresso nei cuori e nelle menti di molti lametini. Il lavoro di D'Andrea è, quindi, ancora più apprezzabile dal momento che si prefigge di far conoscere, anche oltre i confini della Calabria, la biografia e l'opera spirituale e pastorale di Maiolo.

Tra gli altri aspetti da sottolineare c'è l'importanza che D'Andrea riserva alla scientificità della sua ricerca, finalizzata «al recupero dalla memoria collettiva, religiosa e civile attraverso questo tassello per la conoscenza della storia della diocesi e civile lametina, scongiurando la possibilità di caduta definitiva nell'oblio dopo la scomparsa delle generazioni che lo hanno conosciuto». Anche per raggiungere questo scopo, l'autore fa riferimento a varie pubblicazioni, tra le quali articoli, saggi e testimonianze apparsi su riviste locali in questi anni e raccolti nel 2015 in un volume. Queste pubblicazioni si rivelano preziose per lo scopo che si è prefissato di raggiungere con questa ultima fatica.

L'autore quindi percorre tre direttrici fondamentali della vita e dell'opera di don Maiolo: la missione presbiterale, l'amore per la cultura, l'instancabile carità. Tutto il libro cerca di evidenziare l'intreccio solidale e prudenziale che questo presbitero calabrese nutre per la tradizione, ma anche per una convinta apertura all'innovazione.

L'autore evidenzia il tratto essenziale della spiritualità cristiana di questo apostolo della carità nella missione legata direttamente alla sua vocazione presbiterale, che mostrava attraverso le parole e le opere, come un

innamorato di Dio e del ministero a lui affidato. Un amore forte quindi anche per le responsabilità legate direttamente alla costruzione del Regno di Dio nella città degli uomini. Ecco che il principio di pastoralità è vissuto da don Maiolo nella piena consapevolezza della missione della Chiesa mai svincolata dalla luce del Vangelo. In questo senso, egli mostra il suo cuore palpitante per la diffusione della Parola di Dio attraverso la predicazione e la sensibilizzazione culturale. Con uno scopo precipuamente catechistico, egli faceva vibrare forte e chiara la sua voce, come un vero e convinto araldo del Vangelo. D'Andrea evidenzia gli aspetti più cari a monsignor Maiolo: i contenuti mariani, proprio per la stretta correlazione all'ecclesiologia, e poi lo sguardo fisso sul santo calabrese, Francesco di Paola.

Interessante notare che in Maiolo l'attenzione riservata alle novità del Concilio Vaticano II è prudenziale, nel senso che non si fa prendere da un generico entusiasmo per il cambiamento fine a sé stesso. Facendo sempre riferimento con fermezza e decisione al *depositum fidei* e alla tradizione vivente della Chiesa (seppe sempre coniugare insieme nella sua fedeltà alla Chiesa, non disgiungendo mai magistero, gerarchia, Corpo mistico), seppe intelligentemente vivere secondo un'ermeneutica ecclesiale finalizzata all'innovazione nella tradizione, senza scadere in «storture» pastorali, pur verificatesi nell'immediato periodo post-conciliare.

Se grazie al suo amore per la cultura riusciva a mostrare la vivacità intellettuale, con lo zelo apostolico palesava l'operosità pastorale, che era evidente in ogni aspetto della vita presbiterale di don Maiolo. Non meraviglia se poi le persone rimanevano a lui legate come generati nello Spirito Santo alla vita della fede. *Un parroco santo*, si disse già in vita. Un'espressione che non fu usata per indicare un uomo dai miracoli facili, quanto per additare un testimone cristiano coerente e fedele con la missione ricevuta nel battesimo e confermata dalla consacrazione del sacerdozio ministeriale.

Nei calabresi che lo ebbero pastore e compagno di viaggio è vivo il ri-

cordo, come una fulgida stella che illumina il cammino della vita cristiana della fede, diventata operosa nella carità. Ecco il senso che soggiace alle sue opere pastorali e alla sua riflessione teologica. Di questa sua presenza dinamica e feconda riflessione un esempio è dato dalla «Casa di Carità» – una comunità per fanciulli fondata il 29 aprile 1944 a Gizzeria, quando don Maiolo era parroco di quel paese montano, trasferita a Nicastro, dopo due anni per altri incarichi ecclesiali nel frattempo sopraggiunti.

Non può passare inosservata al lettore l'attenzione che D'Andrea mostra finalizzata a far emergere dalla vivace biografia di don Francesco la sua capacità di coniugare la riflessione teologico-pastorale con le intuizioni e le iniziative culturali, sociali ed ecclesiali ipotizzate, progettate e realizzate.

Nella proposta dell'autore ci troviamo, quindi, di fronte a una *teologia della pastorale*, nel senso chiarito nel libro: la vita missionaria vissuta dai discepoli del Cristo non si riduce al «fare», quanto a *sperimentare e vivere un progetto*. In questa prospettiva, don Maiolo ha vissuto, secondo l'autore di questo volume, in una dimensione progettuale costante, da fedele discepolo di Cristo, e ha speso la propria esistenza nella dimensione missionaria della carità, che ha fatto del dono del presbiterato «un progetto di pastoralità» dentro la Chiesa e della Chiesa. Egli vedeva la prassi pastorale, scrive D'Andrea, *come attuazione di un progetto sacerdotale dentro il progetto di salvezza universale*.

Questa attuazione è visibile in ogni dimensione del suo pensiero e della sua azione. Come uomo di Dio è mite e dolce, tanto da mostrare a tutti il volto di un padre ieratico, sempre pronto nei confronti dei giovani preti, aperto al dialogo con i laici e i non credenti, propositivo, attivo e costruttivo nell'obbedienza ai successori degli apostoli e come tale vero e sincero animatore di comunità umane ed ecclesiali. Tutte queste qualità sono visibilmente percepibili nelle parole e nelle opere di monsignor Maiolo, che porta altresì l'attenzione su molti aspetti della vita



sociale e religiosa del suo tempo. In particolare, volge lo sguardo attento di cristiano vero al mondo dei lavoratori, ai temi della giustizia e della pace, al dibattito politico, per offrire un contributo alla costruzione di una società veramente democratica, rispettosa dei diritti e delle libertà individuali, puntualizzando il senso della laicità dello Stato e della missione della Chiesa nel mondo odierno profondamente trasformato. L'autore riesce efficacemente a presentare tutti questi elementi della vita presbiterale di monsignor Francesco Maiolo in modo efficace, affascinando il lettore con finezza di stile e gentilezza comunicativa, che rappresentano quasi un invito rivolto a chi vuole entrare ancora meglio nella biografia di questo presbitero calabrese e approfondire maggiormente il suo messaggio cristiano e la sua opera di predicazione vissuta nella prospettiva dell'amore evangelico.

Carmine Matarazzo

FILIPPO D'ANDREA, *A passo di capre. Liriche per la contemplazione filosofica*, Grafichéditore, Lamezia Terme 2019, 125 pp.

Non è semplice parlare di un libro, soprattutto se si tratta di una raccolta di poesie, si rischia di non comprendere appieno quanto l'autore ha voluto comunicare. Il problema non si pone quando a parlare è il libro stesso. *A passo di capre. Liriche per la contemplazione filosofica* di Filippo D'Andrea: uno stile lineare, una sintassi apparentemente semplice, frasi brevi, spesso nominali, sia pure arricchite da preziosismi letterari lasciano chiaramente trasparire la storia di una vita. Con un'accurata sapienza stilistica, l'autore adotta una varietà di metri e strutture strofiche, un andamento parattattico che abolisce i nessi logici più comuni e traduce in musicalità la sua presenza sensibile nel mondo. È suggestivo partire dalla copertina, un tramonto che induce a riflettere, un foscoliano momento serale, una «fatal quiete» che spinge l'uomo a intimi pensieri, *un'infinita sera che timida si adagia sui calmanti dolori di questo perduto mondo*. Il titolo, saggiamente scelto,

A passo di capre esalta l'avanzare lento per poter essere consapevolmente e pienamente presente negli spazi vitali. Un'immagine che richiama alla memoria l'intimo dialogo di Umberto Saba, che nel belato sofferente di una capra riconosce la sofferenza che affratella tutti gli esseri viventi, l'universale condizione di dolore ravvisabile altresì nel modello leopardiano (nello specifico, nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*). Ma il volume non è solo opera di un poeta, è il frutto dell'esperienza di un filosofo che ha saputo realizzare un sapiente equilibrio tra cognizione ed emozione. Il sottotitolo «Liriche per la contemplazione filosofica», sottolinea la funzione svolta dalla *contemplatio*, dall'attenta osservazione dei significati più intimi dell'anima che solo la pratica filosofica può attuare. Non a caso l'autore pensa di riportare la prefazione alla sua traduzione italiana del saggio sulla contemplazione filosofica del filosofo Ran Lahav. Le poesie sono suddivise in sezioni in base alla data di composizione e segnano il percorso della vita dell'autore: *All'imbrunire, Passo dopo passo, Orme di pensiero, Tutto torna, A passo di capre*. Ed è così che in questo *viaggio nei luoghi nascosti del pensare* troviamo la terra di Calabria con i suoi paesaggi e i suoi mille luoghi d'incontro, il mare e gli ermi monti, l'umile vigna e la campagna, una Calabria che è capace di provare profondi sentimenti di amicizia, una Calabria piena di ricordi, scricchioli di vita paesana, *relazioni gratuite in questo calabro incanto che hanno odore di Sud*. È qui che il poeta cede il passo all'uomo, a *un'anima assetata d'infinito* che, se in un primo tempo riconduce alla visione leopardiana, tuttavia non rimane frutto dell'immaginazione e del desiderio, puro prodotto della mente umana, ma si innalza oltre la siepe per giungere a quell'Assoluto anelito dei filosofi romantici, a quel celeste Tutto che ha il sapore agostiniano.

Lo straordinario potere della lettura consiste nel regalare emozioni uniche, nel vivere con partecipazione altre vite, fino a sentirsi una cosa sola col personaggio. A tal proposito più d'un secolo fa Giovanni Pascoli

scriveva che «*intenso il sentimento poetico è di chi trova la poesia in ciò che lo circonda, e in ciò che altri soglia spregiare*». Un pensiero vecchio e superato, si penserà, dal momento che oggi pare sempre più complicato scorgere il bello, ma «*se ci sforzassimo ad apprezzare le piccole cose, se accettassimo poeticamente i limiti del vivere quotidiano, forse la nostra esistenza sarebbe più appagante o, quantomeno, meno arida*». Filippo D'Andrea, sulla scia degli insegnamenti del grande oratore latino Quintiliano, realizza un'opera in cui appare oltremodo un *buon maestro* capace di trasferire ai suoi discepoli/lettori, al di là dei contenuti, *quel valore morale, il valore aggiunto, costruito con l'esperienza e l'esempio*.

Chiarina Macrina

DOMENICO MELIDORO, *Il multiculturalismo. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, Roma 2015, 115 pp.

Tra il 2010 e il 2011 i primi ministri di Inghilterra, Francia e Germania avevano pubblicamente decretato la fine della stagione delle politiche ispirate al multiculturalismo, in quanto considerate inadeguate all'integrazione dei gruppi culturali minoritari nelle democrazie europee. In particolare, essi si riferivano a quei gruppi di fede islamica che, provenienti in molti casi dalle ex colonie europee del Mediterraneo (Nord Africa e Medio Oriente), avevano costituito l'*humus* ideale per gli attentati a sfondo terroristico nel Vecchio Continente. Da allora, la riflessione sul multiculturalismo e sugli strumenti politici concreti da elaborare per promuovere l'integrazione delle minoranze culturali è rimasto confinato nel dibattito accademico, mentre in quello politico l'attenzione si è concentrata quasi esclusivamente sui modi in cui affrontare e risolvere il fenomeno migratorio.

Tuttavia, ciò ha soltanto messo in secondo piano un tema che ad ogni modo continua a essere attuale, ossia la questione dell'integrazione di coloro che sono già presenti sul territorio europeo e di quanti riescono a raggiungere le coste dell'Europa. Per questo, rinnovare la riflessione sul dibattito accademico intorno al

multiculturalismo – attraverso la discussione di un volume di Domenico Melidoro: *Il multiculturalismo. Una piccola introduzione* (Luiss University Press, Roma) pubblicato pochi anni fa (2015), ma che ben sintetizza il composito mondo delle teorie multiculturaliste – può servire a rinforzare la necessità ancora attuale di pensare alle modalità di integrazione di individui appartenenti a minoranze culturali e religiose non occidentali e non cristiane che chiedono riconoscimento.

Il libro di Domenico Melidoro si propone di introdurre il lettore alla sfida del multiculturalismo, di cui si cerca di evidenziare «la natura e i limiti dal punto di vista della teoria politica» (p. 14), nella convinzione che la presenza della diversità culturale nelle società liberal-democratiche attuali sia un *fatto* che di per sé assegna centralità alla discussione accademica internazionale sul tema. Infatti, tale presa d'atto «implica che la diversità culturale sia una circostanza che le istituzioni devono considerare e alla quale devono fornire delle risposte» (p. 17), che è poi il principale scopo del multiculturalismo come corrente filosofico-politica.

Non a caso, Melidoro definisce come multiculturali tutte quelle teorie che s'interrogano sul modo in cui «le istituzioni politiche devono affrontare i problemi posti dal *fatto* della diversità culturale, vale a dire della presenza di diverse culture all'interno della stessa comunità politica» (p. 18). Assumendo che i confini fisici degli Stati non corrispondono più ai confini culturali di un dato territorio e che l'omogeneizzazione culturale che aveva contribuito al successo dello Stato-nazione sembra essere venuta meno, gli studiosi che a vario titolo si sono definiti multiculturalisti hanno tentato di rispondere al problema di come integrare in un ordine politico stabile le differenze culturali.

Pertanto, Melidoro passa in rassegna le principali teorie del multiculturalismo, sottolineando come quest'ultimo non sia altro che un filone nato all'interno dello stesso liberalismo, ossia da un orientamento teorico che pone la coesistenza della diversità delle dottrine filosofiche, politiche e religiose al centro della propria

speculazione. Se, però, il liberalismo si è storicamente occupato di pensare a un ordine politico stabile e pacifico all'interno di un contesto caratterizzato da una pluralità di visioni morali prodotte in seno alla stessa cultura, il multiculturalismo, secondo l'autore, prende in considerazione la diversità tra i gruppi culturali presenti all'interno della stessa comunità politica, i quali mettono in discussione l'«idea liberale di una struttura giuridica e politica omogenea» (p. 21).

Sulla scorta di quest'analisi, Melidoro sostiene che esistono tre gruppi di teorie multiculturaliste, i cui aspetti principali e i cui limiti vengono illustrati nel libro. Un primo gruppo – riconducibile alla teoria del canadese Will Kymlicka – pone al centro della propria analisi l'idea che la tutela della diversità culturale dipenda dalla capacità dell'ordine politico di salvaguardare uno dei principali valori promossi dal liberalismo, l'autonomia individuale, la quale per esprimersi appieno deve potersi esercitare nella propria cultura d'origine, che, come tale, va dunque salvaguardata. Sulla base di questa convinzione, Kymlicka prevede la possibilità di concedere alle minoranze culturali alcuni particolari diritti e forme di tutela giuridica (a livello educativo, linguistico e amministrativo) utili a contrastare l'inevitabile disegualianza che si viene a creare tra maggioranza e minoranze anche all'interno di un ordine politico liberale. Tuttavia, nell'ottica di Kymlicka la concessione di alcuni diritti ai gruppi non può ammettere che all'interno di una determinata comunità vengano limitati i diritti individuali, poiché la tutela della diversità culturale è favorita solo nella misura in cui è a sostegno dell'autonomia individuale. Ciò però comporta, secondo Melidoro, che quei gruppi culturali non-liberali che non riconoscono notevole importanza all'autonomia individuale non possano avanzare alcuna richiesta, se non dopo essersi liberalizzati e aver riconosciuto la preminenza dell'autonomia come valore. Proprio quest'ultimo aspetto costituisce, secondo l'autore, il limite maggiore delle teorie che pongono

no come principio fondamentale l'autonomia individuale, poiché si dimostrano «incapaci di rispettare le minoranze nella loro specificità» (p. 45). Inoltre, un altro elemento critico della teoria di Kymlicka è di considerare come gruppi culturali maggiormente degni di tutela le cosiddette minoranze nazionali, mentre scarso rilievo viene assegnato alle comunità di immigrati che, tuttavia, oggi rappresentano la più grande sfida d'integrazione.

Tale critica al modello di Kymlicka viene avanzata anche da un altro filone multiculturalista che Melidoro definisce «multiculturalismo dell'inclusione» e di cui l'indiano Bhikhu Parekh è considerato l'esponente più eminente. Questo modello, a differenza di quello di Kymlicka, che sembra prefigurare una comunità politica divisa in tanti gruppi e culture nazionali chiuse in sé stesse, «incoraggia il rispetto per il pluralismo culturale e la partecipazione delle minoranze alla vita pubblica della società complessivamente considerata» (p. 52). I diversi gruppi culturali in questo caso vengono accettati così come sono e quelli che nella loro tradizione presentano alcuni aspetti non-liberali sono tenuti in considerazione. Anzi, la presenza di una pluralità di culture in uno stesso territorio è percepita come un valore aggiunto che può essere utile alla crescita di tutte le altre culture. Piuttosto in quest'ottica, è necessario creare uno spazio politico nel quale si favorisca un dialogo paritario tra culture non teso ad assolutizzare i principi liberali della maggioranza, ma aperto nei confronti «delle richieste di esenzione che alcune minoranze culturali avanzano quando leggi universalmente valide contrastano con i dettami della loro coscienza» (p. 61). In altre parole, bisogna valorizzare un processo trasformativo reciproco tra le culture e non porne una al di sopra delle altre. Eppure, sostiene Melidoro, dal punto di vista politico non sempre si capisce come si arriva a un tale risultato, soprattutto se si pensa che in queste teorie lo spazio politico in cui avviene l'incontro tra culture presenta caratteristiche simili a quelle da sempre teorizzate dai sistemi liberali e demo-



cratici: ricorso all'uso di ragioni razionali e autonome, regole di partecipazione equa, libertà di espressione. Infine, secondo Melidoro, vi è un ultimo modello di multiculturalismo, chiamato «multiculturalismo dell'indifferenza», che a suo avviso è ben rappresentato dalle teorie di Chandran Kukhatas. Tale modello di multiculturalismo mette in discussione la centralità conferita dai multiculturalisti sopra richiamati all'autonomia individuale e prende in considerazione la possibilità che individui appartenenti a culture diverse non assegnino tanta rilevanza a questo valore. Pertanto, al fine di non incorrere in una tendenza paternalistica, gli Stati non dovrebbero tentare di liberalizzare a tutti i costi le culture, ma lasciare che esse si evolvano liberamente secondo proprie modalità interne. Lo Stato, in questa visione, dev'essere ridotto al minimo, e l'unico obiettivo che dovrebbe perseguire è di garantire una pacifica coesistenza tra i diversi gruppi. A essere centrale nel modello di Kukhatas è il valore della tolleranza e non quello dell'autonomia individuale, poiché il tentativo di liberalizzare minoranze illiberali in nome dell'autonomia «significherebbe dare per risolto in favore dell'autonomia un confronto tra stili di vita alternativi che la società liberale rende possibile» (p. 84).

Conseguentemente, bisogna immaginare la società come un «arcipelago liberale» composto da molte comunità, le quali hanno differenti modi di organizzare la propria vita collettiva. Lo Stato non è visto come un'autorità legittimata a promuovere l'uniformità o particolari principi di giustizia, ma è considerato alla stregua di un arbitro che interviene solo nel caso di forti conflitti tra i diversi gruppi. I gruppi, dal canto loro, possono regolare la propria vita collettiva anche in una forma non-liberale, nonostante ogni membro debba conservare il diritto di dissociarsi (*right of exit*) dalla propria comunità. Ciò per Kukhatas non significa obbligare i gruppi a valorizzare l'autonomia individuale o la capacità per ciascuno di essere indipendente e razionale, ma soltanto permettere al singolo di abbandonare la comunità e le sue regole quando

queste ultime si oppongono alla propria coscienza.

In critica a questa teoria, Melidoro sottolinea che un tale modello di società multiculturalista può funzionare fintantoché si pensa ai gruppi culturali come comunità separate, come isole di uno stesso arcipelago i cui confini sono definiti una volta per tutte, il che, però, non è del tutto plausibile se si pensa alle società contemporanee. Inoltre, la debolezza della teoria di Kukhatas, secondo l'autore, sta nell'esito eccessivamente anarchico della sua proposta politica. Lo Stato, definito da Kukhatas come il peggior oppressore, soprattutto quando cerca di imporre una concezione liberale del bene, viene invece considerato da Melidoro come un contropotere rispetto alle tendenze di oppressione operate dai gruppi, attraverso, ad esempio, la garanzia dei diritti umani fondamentali. In tal modo, l'autore sembra prendere posizione per un modello di multiculturalismo in cui lo Stato non sia semplice arbitro, ma favorisca in qualche misura una concezione del bene che sia compatibile con i principi fondanti del liberalismo e, anche, con il rispetto dell'autonomia individuale. Dopo aver passato in rassegna tali teorie, il libro si conclude respingendo la tesi di quanti sostengono la fine o la crisi del multiculturalismo sia in campo accademico sia in quello politico, dal momento che il grado di diversità culturale presente negli ordini politici contemporanei impone di riflettere ulteriormente intorno ai problemi di fondo sollevati dal multiculturalismo, soprattutto in quelle realtà – come ad esempio i Paesi europei del Mediterraneo – in cui l'immigrazione di individui con culture e religioni diverse è un fenomeno in crescita e in cui il confine politico e culturale tra un «noi» e un «loro» è difficile da definire una volta per tutte.

Marco Stefano Birtolo

GIORGIO LA PIRA, *Scritti giovanili*, a cura di P.A. Carnemolla, Firenze University Press, Firenze 2019 LXX-130 pp.

Il primo ventennio del XXI secolo è stato particolarmente denso di pubblicazioni riguardanti quella

che è ormai considerata una delle figure eminenti del cattolicesimo italiano del Novecento e cioè Giorgio La Pira (1904-1977). Personalità alla quale è stato conferito l'onore della pubblicazione dell'intera *Opera Omnia* a cura dello Stato italiano. La presentazione del piano generale dell'opera a cura di un gruppo di specialisti, offre il quadro generale di un progetto che potrà essere completato solo nell'arco di non pochi anni, data la vastità dell'opera lapiriana. Recentemente, a cura di Andrea Riccardi e dall'autore di queste note, sono stati pubblicati alcuni importanti epistolari (per altro non completi) che ammontano a oltre un migliaio di pagine. Questo primo volume dell'*Opera Omnia* lapiriana – curata da Pietro Antonio Carnemolla, noto studioso di La Pira e componente della commissione costituita in occasione della proposta di beatificazione del politico siciliano – completa precedenti ricerche e mette in evidenza la graduale maturazione del giovane La Pira negli anni della sua formazione, avvenuta a Messina, allorché – data l'inadeguatezza delle strutture scolastiche della piccola natia Pozzallo – fu ospite, per circa un decennio, dello zio Occhipinti. Si tratta di scritti acerbi ma per certi aspetti rivelatori della sua successiva «discesa» in politica: si vede, in particolare lo scritto del 1923 (pp. 99 ss.) su *Il principio di autorità*.

Pagine giovanili, ma tuttavia anticipatrici di una successiva stagione, quella fiorentina, che sarà al centro dei successivi volumi dell'*Opera Omnia*, di cui queste pagine puntualmente curate da Carnemolla sono in qualche modo un «preludio».

Giorgio Campanini

GIANCARLO GALEAZZI, *Le donne tra pensiero e testimonianza, Quaderni del Consiglio regionale delle Marche*, Ancona 2019, 230 pp.

Apprezzato studioso di filosofia e specialista del pensiero marittainiano a lungo coltivato, Galeazzi abbandona con questo libro i

consueti percorsi, per affrontare, in una serie di scritti qui raccolti il problema del femminismo. E lo fa sia con una vasta e puntuale documentazione (talché il volume risulta sotto questo aspetto prezioso), sia con una almeno implicita vis polemica nei confronti di una cultura cattolica (e di uno stile ecclesiale...) che ancora oggi fa fatica a fare sino in fondo i conti con il problema donna: con il rischio di allargare ulteriormente il fossato che si è aperto fra la Chiesa e le nuove generazioni femminili. Attraverso una serie di *excursus* storici – e una, per certi aspetti,

umiliante ricognizione di antiche discriminazioni, anche in non pochi luoghi della Scrittura e specialmente di Paolo – Galeazzi mette in luce il difficile rapporto donna-Chiesa, ma sottolinea nello stesso tempo i significativi progressi che, soprattutto grazie alla ventata di rinnovamento conciliare, la cultura cattolica e la stessa Chiesa magisteriale hanno compiuto in vista della saldatura di una frattura, quella fra cattolicesimo e femminismo, che non appare ancora oggi del tutto sanata. Assai vasto il panorama delle scrittrici, cattoliche e no, che hanno affrontato il

rapporto donna-Chiesa, da Adriana Zarri a Luisa Muraro (vastissima, e assai utile per lo studioso, la bibliografia sul tema). Né mancano riferimenti alle protagoniste di questo processo di rinnovamento, fra le quali vengono citate Gianna Agostinucci e Giulia Paola Di Nicola, protagoniste (insieme ai rispettivi consorti) di quel «femminismo cattolico», i cui non pochi né marginali elementi di novità vengono messi in luce in questa agile e interessante ricerca di Galeazzi.

Giorgio Campanini



SABRINA MOSER, *Essere nell'eterno per vivere nel tempo. Gli "Scritti di Londra" di Simone Weil*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, 120 pp.

PROSPETTIVA
PERSONA
109-110 (2019/3)
106-112

Il compito che l'autrice di questo saggio si è proposto è di mostrare il persistere fino al nostro tempo dei mali sociali, morali e culturali che nella prima metà del Novecento avevano determinato la crisi irreversibile della civiltà europea e che Simone Weil si era impegnata a mettere in luce, suggerendone altresì correttivi germinati in lei da tutt'altra ispirazione rispetto a quella di cui quei mali erano effetto, vale a dire la fede nella forza, osservata come principio primo della convivenza umana [...]. È nel breve periodo ultimo, trascorso a Londra come impiegata del governo francese in esilio, che ella ha espresso un pensiero politico giunto a piena maturazione [...].

Sabrina Moser si è impegnata a estrarre da quegli scritti quanto può aiutare a leggere criticamente il presente, sottraendolo alla deriva dei fatti compiuti, all'inerzia della caduta in un presente avulso da una reale coscienza storica e da una visione a cui ispirare l'agire. Ben venga, dunque, l'invito a riprendere in mano gli *Scritti di Londra*, saranno comunque, e quanto meno, un viatico per sottrarsi all'istupidimento (dalla Nota introduttiva di Giancarlo Gaeta).

FRANÇOIS BOESPFLUG e EMANUELA FOGLIADINI, *Volti del mistero. Il conflitto delle immagini tra Oriente e Occidente*, Marietti 1820, Bologna 2018, 120 pp.

Oriente e Occidente hanno da secoli una diversa concezione delle immagini religiose. Da dove nasce questa differenza? Quali sono le motivazioni storiche, teologiche e artistiche che hanno promosso o facilitato una valorizzazione così diversa dell'arte sacra? Questo saggio si propone di analizzare i fatti, sradicare i miti, ricostruire il pensiero soggiacente alle rispettive scelte, dal III secolo fino alla recente riscoperta dell'icona nel cristianesimo europeo e alle problematiche declinazioni dell'arte sacra contemporanea occidentale. Attraverso otto coppie di immagini sullo stesso soggetto, il testo prende inoltre in esame le espressioni artistiche di Oriente e Occidente in

epoche coeve, al fine di far emergere discrepanze e prossimità e ragionare su entrambe.

JAMSHID ASHOUGH, *Lenigma di un genio. Capire il linguaggio di Federico Fellini*, Zona Franca, Silvi Marina 2016, 464 pp.

Immediatamente dopo la scomparsa di Federico Fellini nell'ottobre 1993, l'autore ebbe un primo input per la stesura di questo libro. Comincia subito a studiare e raccogliere i dati che riguardano il regista e le sue opere, mentre la realizzazione libraria del suo studio inizia nel febbraio 2012. Osservando dozzine di volte alcune scene di vari film di Fellini, Ashough trae, non senza un intenso impegno, alcune convinzioni che riflettono le sue idee sulla tecnica di regia del genio riminese.

Oggi possiamo affermare che tali idee cambiano tutta la letteratura felliniana fino a ora scritta.

Sono passati quasi cento anni dalla nascita di Fellini, circa ottanta dall'aver disegnato Gelsomina, ventitré dalla sua morte e ancora il maestro si presta a diverse interpretazioni.

Con questo lavoro, Ashough si prefigge e spera di poter offrire agli amanti della creatività artistica lo spunto per un'ulteriore chiave di lettura del grande regista. (Luigi Colantonio).

Federico Fellini era un matematico o un antropologo? Chi erano Toby Dammit, il dott. Antonio Mazzuolo, Casanova e Castaneda? Che ci facevano Hitler e Auschwitz in uno dei suoi film?

In che modo ha potuto archiviare una volta per sempre la celebre frase di Shakespeare?

Quali sono i celebri pittori e scultori le cui opere fisse sono in continuo movimento nei film di Fellini? Cosa raccontava Fellini a Giuliano Géleng, pittore e amico, quando gli manifestava l'intenzione di voler fare un film con un solo fotogramma? Ci è riuscito? E in che modo?

Le opere enigmatiche di Fellini hanno messo in difficoltà tutto il mondo cinematografico ma Jamshid Ashough ha trovato la soluzione per rendere comprensibili questi capolavori esaminando e studiando i suoi film nei minimi dettagli, analizzando suoni e

fotogrammi uno alla volta. (Colleen Corradi Brannigan).

GIORGIO VECCHIO (a cura), *Concilio e postconcilio a Parma. Volume 1. Il rinnovamento della Chiesa, Volume 2. Il cristiano nel mondo*, MUP, Parma 2018, 694 pp. (I-II).

Frutto di un lavoro collettivo durato diversi anni, questi due volumi offrono un'ampia e dettagliata ricostruzione della vita della Chiesa a Parma nell'arco di un cinquantennio, dagli anni del Concilio Vaticano II fin quasi ai giorni nostri. Lo scopo è di avviare la riflessione storica su come la città e la diocesi hanno compreso e vissuto il rinnovamento conciliare. Al tempo stesso, s'intende fare memoria delle tante persone che hanno dedicato la propria esistenza all'apertura, pur critica, della Chiesa cattolica verso il mondo contemporaneo e all'impegno all'interno della società cittadina e italiana. La centralità del vescovo (in queste pagine si parla di Colli, Pasini, Cocchi e Bonicelli) è mitigata e arricchita dallo studio degli atteggiamenti del clero e del laicato. Nel primo volume, l'attenzione ai mutamenti avvenuti all'interno della Chiesa, a cominciare dalla riforma liturgica e dalle esperienze dei consigli pastorali, è completata dagli studi sull'ecumenismo e sull'associazionismo, così come sul dissenso; nel secondo, l'analisi si concentra sulla presenza dei cattolici parmigiani nella società locale, dalla scuola alla politica, dal mondo del lavoro al volontariato, indagando pure il loro atteggiamento di fronte ai media, ai problemi della pastorale familiare e al nuovo protagonismo femminile. Il primo volume contiene scritti di: Pietro Bonardi, Laura Caffagnini, don Umberto Cocconi, don Roberto Danaro, Franco Ferrari, Lamberto Soliani e Paolo Trionfali. Il secondo volume contiene scritti di: Eugenio Caggiati, Margherita Campanini, Giovanni Battista Fregoso, Daniela Incerti, Marco Ingrosso, Ennio Mora, Nunzio Rizzoli, Elisabetta Salvini, Rita Torti, Graziano Vallisneri, Mariano Vezzali e don Matteo Visioli.

ANTONIETTA POTENTE, *Cammini inediti... Dialogando sulla vita religiosa femminile*, Paoline, Milano 2019, 64 pp.

Camminare secondo lo Spirito è per tutti, ma non tutti lo fanno allo stesso modo. Nella vita religiosa c'è un inedito proprio delle donne, non sempre considerato. Forse non tutti sappiamo che accanto ai Padri del deserto sono esistite anche le Madri del deserto: donne coraggiose e sagge, studiose della Scrittura, innamorate di Dio, esperte nel combattimento spirituale. La storia ha conosciuto maestre nei cammini dello Spirito che hanno intrapreso vie diverse rispetto a quelli maschili; riscoprirle significa ritrovare nuove possibilità per la vita religiosa, e per tutti coloro che cercano il senso dell'esistenza.

FRA BENIGNO, *Il diavolo esiste davvero... e opera!* Paoline, Milano 2019, 208 pp.

L'evidenza e la concretezza del male e della sofferenza ci pone domande di senso: qual è la causa? C'è una cura? Di fronte al male, la pressione è costante: esiste? È una reale entità o solo una superstizione, un modo arcaico di giustificare l'ingiustificabile? E il demonio? Chi è? Esiste? Fra Benigno ne è certo: esiste e la sua presenza è costretto a toccarla con mano, ad affrontarne gli effetti su chi viene attaccato. Una serie di casi – vere e proprie testimonianze – e alcuni interventi di natura più teologico-pastorale danno ragione dell'esistenza di Satana, e altresì della forza irriducibile della comunione, della preghiera, dell'amore, come veri e propri sostegni nel difficile, ma possibile cammino di guarigione dalla possessione. Mons. Lorefice, il card. De Giorgi, Gianfranco Pessina (esorcista) e Alberto Cozzi (teologo), offrono il loro contributo di natura teologico-pastorale.

MICHELE ARAMINI, *Papa Francesco e le scelte di fine vita*, Paoline, Milano 2019, 144 pp.

Michele Aramini affronta le questioni più spinose sui temi legati al «fine vita», ripercorrendo il magistero di papa Francesco e riflettendo sulle ultime scelte del Parlamento su questi temi. Negli ultimi tempi, papa Francesco è intervenuto su alcuni temi di grande

rilevanza bioetica: l'accanimento terapeutico, l'eutanasia, le cure palliative e la sedazione profonda. Quasi in contemporanea il Parlamento italiano ha approvato la legge sulle Disposizioni anticipate di trattamento (DAT). Ripercorrendo il suo magistero, l'autore si sofferma su questi temi, facendo emergere in modo forte e deciso l'appello rivolto dal papa a tutti i credenti e agli uomini di buona volontà: confrontarsi, oltre ogni ideologia, su ciò che davvero conta, la dignità della persona. Francesco volge lo sguardo all'umanità concreta a cui il Vangelo dev'essere annunciato, e vi legge una condizione di bisogno, di cura, di difesa, di misericordia, dalla quale la Chiesa non può non sentirsi interpellata.

Il libro di Aramini è diviso in sette capitoli. Nel primo viene analizzato il pensiero del papa sui compiti della ricerca bioetica in generale. Nel secondo, si affronta il tema dell'accanimento terapeutico. Nel terzo l'autore commenta l'importante discorso sull'accanimento terapeutico che il papa ha rivolto nel novembre 2017 a un folto gruppo di medici europei. Nei capitoli successivi, invece, si evidenzia la situazione dell'eutanasia nel mondo, le ragioni pro e contro tale pratica e il pensiero di Francesco su questo tema. Gli ultimi due capitoli, infine, si soffermano sulle cure palliative, sedazione profonda e la recente legge italiana sul biotestamento. In appendice, proprio il testo della legge 219/2017 (Norme in materia di consenso informato e di Disposizioni anticipate di trattamento).

La chiarezza e l'equilibrio con cui l'autore affronta tali spinose questioni offrono risposte significative ai casi concreti e agli interrogativi sul fine vita che oggi molti si pongono.

ALBERTO CURIONI, *Il coraggio di essere fragili. Riscoprire il dono alla luce della Bibbia*, Paoline, Milano 2019, 224 pp.

Storie di personaggi dall'Antico e dal Nuovo Testamento, visti nella loro fragilità creaturale o morale, e la storia meravigliosa della relazione che Dio ha intessuto con loro, prototipo della relazione che Dio vuole stabilire oggi con noi. Dopo il testo scritturistico, una meditazione e stimoli per riflettere sulla fragilità umana, ma ancor più su quel Dio che sa accogliere e trasfor-

mare le debolezze delle sue vulnerabili creature. Utile per gli operatori pastorali. Ai testi saranno affiancate delle immagini artistiche con letture per conoscere l'autore e il dipinto, che potranno essere scaricate (con il codice QR del libro) da paoline.it, dove verrà costruita una pagina ad hoc.

TONINO LASCONI, *«Il Signore se ne ride». I cristiani non piangano*, Paoline, Milano 2019, 168 pp.

Cinquant'anni di sacerdozio: tempo propizio per fermarsi e fare il punto... su un'epoca. Dagli anni '60 a oggi la società e la Chiesa sono state attraversate da piccole e grandi rivoluzioni, alcune ancora in atto: la Vespa, la Seicento, la televisione, la pillola anticoncezionale, la lavatrice, lo scaldabagno, il supermercato, il telefono a gettoni, il pc, l'iPhone, lo Smartphone, Internet, i social network... E poi ancora la contestazione del '68, l'emancipazione femminile, la liberalizzazione sessuale, il divorzio, l'aborto, il movimento LGBT, la caduta della cortina di ferro, il terrorismo, le guerre mediorientali, le crisi economiche e delle ideologie, le mutazioni climatiche, le migrazioni dei popoli, il navigatore...

In tempi in cui «i popoli insorgono e le genti congiurano», sarebbe logico immaginare la Chiesa vigile, agile, coraggiosa, pronta a rinnovare il suo annuncio, nella certezza che delle congiure «il Signore se ne ride» (Sal 2). Ma è davvero così? Un parroco si racconta e ci racconta...

LUCIANO PACOMIO, *Gesù la pietra scartata. Con lui da «scarto» a «risorsa»*, Paoline, Milano 2019, 184 pp.

L'autore, attraverso il simbolo dello «scarto», ha messo in risalto la figura fondamentale dello «scartato», ossia lo stesso Cristo. È in lui che lo «scarto» diventa una «risorsa». Il riferimento costante alla Scrittura ci fa comprendere la logica dell'ultimo che diventa primo, del peccatore pentito che ci precede nel regno di Dio, del debole che confonde i forti, di ciò che è considerato nulla rispetto al potente.

Si può vivere questa esperienza dura scegliendo la via della protesta, della rivalsa, della ribellione; si può cadere nell'apatia della rassegnazione o, peg-



gio, della disperazione. La parola di Dio ci aiuta a superare tutto questo nella dimensione pasquale. Il Risorto si avvicina per farci fare memoria del suo amore, per fare sì che i nostri occhi si aprano al riconoscimento della sua presenza e possiamo portare a compimento – nella potenza dello Spirito – l'esodo pasquale del nostro essere trasformati da scarto a risorsa: è l'esperienza salvifica dell'incontro con il Signore.

ANDREA FERRANTE (a cura), *Volti di un territorio*, Misfits Project, Spoltore 2018, 139 pp.

«Questo è un libro di fotografie, di ritratti. È un libro sull'identità, tematica a me particolarmente cara come artista. È un tentativo – arduo e non esaustivo – di definire l'identità culturale e sociale di un territorio», così il direttore artistico Fabrizio Sacchetti definisce il volume *Volti di un territorio/Portraits of a Land*. È un libro di fotografie, ma anche di talento e nostalgia, precisa Andrea Ferrante, presidente dell'associazione Misfits Project che ha dato vita al progetto editoriale. Sono 31 i ritratti, accompagnati da brevi biografie, di abruzzesi che ce l'hanno fatta, che in patria o all'estero sono riusciti a costruire qualcosa, a distinguersi per il proprio sapere o il proprio saper fare. «Questo libro testimonia dedizione cura e, anche, fatica; è sostenuto dalla volontà di mostrare qualcosa di bello, di nostro e di tutti, e si proietta verso un'utopia: che l'arte possa essere arte tout court, svincolata dall'essere funzionale al mercato con la sua logica utilitaristica», osserva Ferrante. Un libro, anche, che consola e dà speranza. «Da queste pagine parlano i Volti di quest'Abruzzo bello e duro, amato e odiato, talvolta lasciato con rancore ma poi sempre rimpianto, evocato, rincorso. I Volti dell'Abruzzo sono ovunque nel mondo, li incontriamo sempre anche se non si palesano come tali. Inosservabili fino a quando non sentiamo una parola pronunciata in un inglese particolare, non vediamo una foto dei loro nonni contadini, non capitiamo a pranzo a casa loro e scopriamo che agli ospiti riservano ancora timballo e maccheroni carrati», osserva lo scrittore Camillo Chiarieri nella prefazione del volume stampato dalle prestigiose

Grafiche dell'Artiere di Bologna. A raccontare, con le immagini, i personaggi sono – per quasi tutti – quattro giovani fotografi: Giuseppe Sericola di Atri, Annalisa De Luca di Ortona, Pierluigi Fabrizio di Pescara e Barbara Tucci di Chieti. «Spero che sfogliare il libro per il lettore sia un "piacevole ristoro" lungo il proprio erto sentiero. Una sosta al bordo di uno specchio d'acqua sul quale, almeno in parte, intravedere il proprio volto come parte di un più ampio Paesaggio. Spero che questo libro sia uno strumento per chi ha responsabilità e potere di scelta, per leggere le nuove e vecchie potenzialità del territorio, non aspettando che vengano prima valorizzate altrove o storicizzate. Investendo, ora, si delineano i tratti di un futuro volto», conclude Sacchetti, che ha anche realizzato la copertina con una elaborazione fotografica del Gran Sasso.

AA. VV., *Viaggio tra gli italiani all'estero. Racconto di un paese altrove*, il Mulino, n. 500, vol. 6, 2018, 286 pp.

«Sulla scorta del Viaggio in Italia pubblicato lo scorso anno, questo Viaggio tra gli italiani all'estero – scrive Bruno Simili, vicedirettore della rivista – cerca di dare uno sguardo il più possibile d'insieme di un fenomeno che, come si è detto, è assai variegato, difficile da cogliere e molto spesso presentato per stereotipi. Entrambi i Viaggi sono uniti dal proposito di descrivere l'Italia e gli italiani cercando di rendere il senso di una realtà piena di sfaccettature, che non si lascia ridurre a semplici contrapposizioni. La nuova emigrazione tocca tutti da vicino. Sia perché, come ci ricorda Maddalena Tirabassi, "più o meno direttamente tutta la popolazione italiana ha avuto un'esperienza migratoria e più o meno chiunque di noi oggi conosce – perché parente, amico, collega, compagno – qualcuno che ha deciso di lasciare l'Italia per trasferirsi all'estero". Sia perché non si può trascurare la decisione di vivere altrove presa da un numero crescente di persone che, in ragione della loro età, dovrebbero costituire l'architrave del Paese in cui sono nati. Non è soltanto la tanto citata "fuga dei cervelli" che viene analizzata in questo volume. Ma più in generale una nuova emigrazione – o, se si preferisce, una diversa e più vivace

mobilità, quella di cui ci parla qui Piero Bassetti, con uno sguardo meno pessimistico – spesso non caratterizzata da lavori altamente qualificati che coinvolgono però anche persone con un livello di istruzione medio-alto».

Evidenzia Simili che «dopo l'introduzione affidata a Enrico Pugliese, una prima parte di contributi, aperta dalla lettura storica di Maddalena Tirabassi, analizza nelle sue diverse sfaccettature l'emigrazione italiana contemporanea. Una terza parte presenta le diverse forme di autonarrazione (nel secolo del grande esodo, quando si scrivevano lettere e memorie, spesso senza alcuna consapevolezza che un giorno qualcuno le avrebbe lette; in questi anni Duemila, ricorrendo ai social network e ai blog, consapevoli viceversa che un pubblico ci sarà comunque) e ripercorre alcune forme di racconto cinematografico dell'emigrazione italiana. Del tutto nuova nell'impostazione è invece – spiega Simili – la seconda parte. Suddivisa per area geografica – e preceduta da un breve capitolo di inquadramento delle caratteristiche migratorie nei diversi Paesi – quaranta italiani che hanno scelto di vivere all'estero si raccontano in altrettante storie autobiografiche. Le motivazioni all'origine del trasferimento, l'arrivo, la ricerca di una casa e di un lavoro, le difficoltà con la lingua, i primi contatti con la comunità ospitante, il processo di inserimento e l'evoluzione del percorso migratorio, i rapporti con l'Italia e la famiglia di origine sono solo alcuni dei temi che ciascuno di loro tratta nel riportare la propria esperienza migratoria».

ENRIQUE CAMBÓN, *Un Dio assente che inquieta e provoca. Perché sempre più persone non riescono a credere in Dio anche quando lo vorrebbero?*, Effatà, Torino 2019, 400 pp.

In Occidente, com'è stato riconosciuto da più parti autorevolmente, si affronta una «notte della fede» epocale e collettiva riguardante il cristianesimo. Soprattutto una «notte di Dio», dal momento che sempre più persone dichiarano di non riuscire a credere in lui, anche tra coloro che lo desidererebbero intensamente. Molti sperimentano, con un'evidenza che appare insuperabile, l'assenza di Dio, il suo silenzio e la sua invisibilità, il suo non

intervento di fronte agli orrori della storia e alle sofferenze umane.

Questo libro propone un'ipotesi di fondo: e se ciò si trasformasse, da motivo di ateismo, agnosticismo, indifferenza, nell'argomento più plausibile per rendere credibile la fede? L'autore concorda con quanti sono convinti che l'attuale secolarizzazione, come ogni crisi nella storia, possa diventare un'alba nuova per una fede sempre più matura e adatta ai tempi. Un libro provocatorio che apre interrogativi stimolanti, offrendo delle piste per certi versi inedite che potrebbero rivelarsi per il lettore affascinanti e liberanti.

MARIA PAOLA LODETTI, *Mio padre. Medico, studioso, mistico. Romolo Lodetti. La scienza a servizio della pace*, Veneta, Vicenza 2019, 232 pp.

«Mio Padre – medico studioso mistico» è la biografia di Romolo Lodetti pubblicata dalla figlia Maria Paola. Lodetti, medico e studioso veronese, nato nel 1921 e morto nel 2007, per tutta la sua vita ha ricercato e meditato il dialogo fra scienza, fede e spirito, e ha lasciato alla figlia l'incarico di testimoniare la sua esperienza. Frutto di un lungo lavoro di preparazione e di valutazione della copiosa testimonianza scritta lasciata da Lodetti (diari, testi scientifici, lettere), il volume che alterna con giusta armonia episodi di vita vissuta e riferimenti alla spiritualità, agli studi, agli incontri con uomini di fede che l'hanno aiutato nel suo cammino di ricerca.

ELSO SIMONE SERPENTINI e LORIS DI GIOVANNI, *Storia della massoneria in Abruzzo*, Artemia Nova Editrice, Mosciano S. Angelo 2019, 308 pp.

Un nuovo libro sulla storia della massoneria in Italia arricchisce la già corposa bibliografia in materia. È un saggio appena uscito per Artemia Nova Editrice che indaga sulle vicende liberomuratorie in Abruzzo. *Storia della Massoneria in Abruzzo* è appunto il titolo del libro di Elso Simone Serpentini e Loris Di Giovanni che, in oltre trecento pagine, descrive fatti e personaggi di storia locale attraverso il filtro della massoneria. Partendo dal Settecento e dall'illuminismo napoletano al

quale il fenomeno massonico, secondo gli autori, diede grande impulso.

Proprio nell'ambiente napoletano mosse infatti i primi passi la massoneria abruzzese, con i «fratelli» del reggimento «Abruzzo ultra», che costituirono la loggia militare di Capua, e con quegli illuminati intellettuali abruzzesi che trasferirono le idee della «fratellanza» nella loro regione quando vi fecero ritorno. Il libro ripercorre lo sviluppo di queste idee e la storia delle prime logge abruzzesi, da quelle dei protagonisti della «Rinascenza teramana» di fine Settecento alle logge castrensi del periodo napoleonico. Per arrivare al Risorgimento, con una dettagliata ricostruzione della diffusione della carboneria in Abruzzo e un'analisi dei suoi rapporti con la massoneria nel primo Ottocento, la descrizione della ripresa dell'attività massonica dopo l'Unità d'Italia e delle vicende relative al complesso quadro della massoneria locale nel secondo Ottocento e nei primi anni del Novecento.

Anche in Abruzzo, come fanno emergere Serpentini e Di Giovanni, la prima metà del XX secolo, in chiave massonica, sarà caratterizzata dal dualismo tra il Grande Oriente d'Italia e la nuova Obbedienza di Piazza del Gesù, sorta con lo scisma del 1908, dal dibattito tra neutralismo e interventismo alla vigilia della Grande guerra e dai rapporti con il fascismo, fino alle elezioni del 1924 e all'entrata in vigore della legge sulle associazioni che mise al bando le logge massoniche in Italia. Il libro termina con la rinascita della massoneria nel dopoguerra e la ricostituzione delle logge sul territorio abruzzese.

DANIELE GAROTA, *Il corpo e la sua salvezza*, Paoline, Milano 2019, 192 pp.

La fede cristiana ha a che fare con ciò che ancora non si vede proprio attraverso ciò che vediamo e tocchiamo ogni giorno, a iniziare dai nostri corpi, dai nostri volti. Attraverso il farsi «carne» di Dio in Cristo, noi abbiamo avuto conferma della «somialtanza», fin da principio, di Dio con la meravigliosa «immagine» del corpo umano come «maschio e femmina» (Gen 1,27). La salvezza, a cui la fede aspira, è costituita dalla resurrezione della carne, a somiglianza di quella del Risorto che tornerà, come ha promesso, in «carne

e ossa» (Lc 24,39) nell'ultimo giorno. Questo libro è rivolto a coloro che, credenti o non credenti, sono disposti a pensare in profondità il mistero del nostro vivere e morire alla luce delle esperienze che ci sono state trasmesse dal passato e che devono aiutarci a tenere gli occhi aperti sulle grandi questioni vissute dall'umanità di oggi. Dunque, gente – per parafrasare un teologo dei nostri tempi – capace di tenere in una mano la Bibbia e nell'altra il giornale.

ANNAMARIA CÀNOPI, *Come lampada nella notte*, Paoline, Milano 2018, 160 pp.

Queste pagine sono come il testimone che madre Cànopi passa alle nuove generazioni di credenti e non solo a loro. La fede è una lampada per vivere le notti che la vita e la storia riservano, è uno stile e un colore specifico per vivere l'amore, anche quello verso di Dio, il desiderio, la preghiera, l'amicizia, la libertà, l'impegno. È una lampada che madre Cànopi prova ad accendere attraverso queste pagine e insegna a ognuno a farlo.

Il testo è costituito da tre parti. Nella prima i vari temi vengono affrontati come in una lettera, con uno stile narrativo caratteristico del rapporto epistolare. Nella seconda parte vi sono una serie di messaggi inediti, rivolti ai giovani, ma validi e attuali per tutti. Nella terza alcune lettere inedite scritte realmente negli anni a dei giovani come risposta alle loro domande.

PASQUALE IONATA, *Accogli ciò che è. Quando la realtà diventa terapia*, Città Nuova, Roma 2019, 225 pp.

Come dice il poeta Charles Bukowski: «Non sono le grandi cose a farci impazzire, ma il laccio della scarpa che si rompe proprio quando non abbiamo tempo». Accade spesso di avere un programma e che qualcosa di inaspettato lo faccia saltare, come se una realtà contraria e opposta stesse in agguato al solo scopo di contrastarlo. Di fatto, però, come il creatore della psicoterapia gestaltica Fritz Perls ripeteva ai suoi pazienti: «La realtà è sempre terapeutica». L'obiettivo di fondo di questo libro è pertanto mostrare come avere una mente serena e accogliente rispetto a ogni cosa che accade dentro e fuori di



noi. Si tratta di sperimentare gli stati d'animo opposti fra loro, «lo stare su» (up) e «lo stare giù» (down), al fine di rendere possibile una loro integrazione, grazie alla quale realizzare il segreto dei segreti della salute mentale, ossia essere «Uno con la vita». Facendo nostra la vita per come viene, accogliendola, la realtà stessa diventa terapia.

GILLES JEANGUENIN, *Al diavolo le superstizioni!*, Paoline, Milano 2019, 128 pp.

In una società in crisi di valori, si prova spesso disorientamento e si manifesta la necessità di fare affidamento su oggetti, abitudini, rituali e persino pratiche di tipo magico, per affrontare le difficoltà del quotidiano. E qualora la società civile e la religione non forniscano risposte all'altezza delle speranze, questo bisogno di sentirsi rassicurati e protetti diventa allora «impulso di autoconservazione». È il crollo dei valori morali e religiosi. Questo libro illustra perché la superstizione è da considerarsi una forma deviata del senso religioso che è in ogni persona. Cercando nella storia dell'umanità l'origine e le cause della superstizione, potremo capire perché tali tradizioni si sono propagate fino a oggi. I racconti e gli esempi, tratti dall'esperienza dell'autore, mostreranno a qual punto è ridicolo dare il minimo credito a queste credenze vane e insensate. Soltanto la fede in Gesù può infondere in noi coraggio e fiducia!

IGNAZIO DE FRANCESCO, *Allah. Cosa si insegna. Come si vive*, Paoline, Milano 2019, 160 pp.

L'autore affronta il tema non con gli occhi di un occidentale o di un cristiano, ma basandosi su ciò che s'insegna nella predicazione in moschea e soprattutto nella scuola, dall'infanzia fino all'università, attraverso i libri scolastici di religione, in particolare quelli usati in Giordania.

Il testo espone la teologia islamica illustrando molti dei 99 nomi che il Corano conferisce ad Allah e che sono a fondamento sia della fede sia dell'etica: rivelano, infatti, l'essenza divina e diventano norme di comportamento per il fedele. Viene trattata perciò anche la vita del credente, che rivolge ad Allah

ogni azione, a lui offre obbedienza e sottomette la propria volontà.

MARCO GUZZI, *Alla ricerca del continente della gioia. La Rivoluzione del XXI secolo*, Paoline, Milano 2019, 160 pp.

Nel nostro tempo risulta sempre più difficile parlare di qualsiasi argomento in modo serio e convincente. Ogni tematica viene infatti disintegrata e falsificata in una miriade di opinioni sempre più labili e sempre meno fondate. La verifica concettuale di queste opinioni non è quasi mai richiesta, né tantomeno la loro verifica esistenziale. In realtà, l'elaborazione del pensiero del XXI secolo dovrebbe procedere come una sintesi tra teoria e pratica, tra idee e cammini di vita concreta, condivisa e visibile. Questa concezione di un pensiero chiamato a farsi vita è al cuore stesso della Rivelazione cristiana di un Verbo divino che s'incarna, appunto, e si rivela. Il volume è articolato in tre parti: Fondamenti e pratiche (con quattro «stazioni» verso la gioia); Le conseguenze (nei diversi ambiti: della fede, della tecnica, economico-sociale ecc.); I presupposti poetici e spirituali (saggi su Hillesum, Jung, Gatto, Dickinson, Campana, Luzi, Heidegger).

CLEMENS ROSU (a cura), *Non solo miose*, Paoline, Milano 2019, 80 pp.

Un libro-regalo che, attraverso brani di autori e autrici di tutti i tempi e i luoghi, mostra la ricchezza, la forza e la pienezza di senso che dalla donna fluiscono nel mondo.

Il volume presenta brani, prevalentemente poetici: autori e autrici di tutti i tempi e di tutti i luoghi: tra gli altri, Alda Merini, Antonia Pozzi, Etty Hillesum, Elisa Kidané, Francesco d'Assisi, Michelangelo, Leopardi, García Lorca...

Dall'insieme emergono la ricchezza, la forza e la pienezza di senso che dalla donna fluiscono nel mondo. Una realtà che papa Francesco ha espresso e sintetizzato così: «La donna è l'armonia del mondo. È la donna che ci insegna ad amare con tenerezza e che fa del mondo una cosa bella».

Il volume, arricchito di immagini a colori che commentano visivamente i testi, è suddiviso in cinque sezioni: Essere donna, Contemplazione, Grembo, Voci dello spirito, Agli occhi di lui.

Un libro-regalo pensato per l'8 marzo, ma anche per la festa della mamma, un compleanno e per qualsiasi altra occasione in cui si desideri fare un omaggio a una donna.

ELIA MEO (a cura), *Cristiani e musulmani. Un incontro possibile. L'esperienza della Chiesa d'Algeria*, Effatà, Torino 2018, 128 pp.

«Negli anni Novanta e nei primi anni del Duemila, come direttore della rivista «Missione Oggi», ho avuto il grande dono di poter accompagnare il cammino della Chiesa d'Algeria nel suo periodo forse più difficile e forse anche più significativo, ricco di sapienza evangelica e di fedeltà alla sua vocazione. I numerosi contatti con mons. Henri Teissier, arcivescovo di Algeri, e gli articoli che mi inviava e traducevo per la rivista mi hanno offerto la possibilità di conoscere da vicino le ricchezze di un'esperienza ecclesiale unica, che ritengo possa essere fonte di ispirazione per noi, oggi ancora più di vent'anni fa, quando la presenza di musulmani nel nostro Paese ancora non si avvertiva. Utilizzando gli interventi che mons. Teissier mi inviava, preparati per incontri pastorali della sua Chiesa o per relazioni a convegni in Paesi dell'Europa, il libro presenta l'esperienza concreta e avvincente di dialogo tra cristiani e musulmani vissuta da tutta una Chiesa, che sente «la missione di essere Chiesa di un popolo musulmano», come ama definirsi. Un'esperienza percorribile anche da noi, soprattutto per la prassi e la spiritualità dell'incontro, maturate in tanti anni di discernimento e di fedeltà. È la via dei rapporti interpersonali e delle collaborazioni quotidiane per risolvere i piccoli e grandi comuni problemi che la vita presenta. Il dialogo avviene tra le persone, non con i sistemi...».

MONI OVADIA, *Izzidine Elzir e Brunetto Salvarani, Tradizioni. Un dialogo su religione, identità e relazione*, Città Nuova, Roma 2019, 100 pp.

Nelle pagine di questo libro dialogano tra loro, mossi dalla curiosità di conoscere la tradizione altrui, Moni Ovadia, uomo di teatro di origini bulgare, proveniente da una tradizione ebraica, Izzidine Elzir, imam di Firenze di ori-

gini palestinesi, e Brunetto Salvarani, teologo «pop» emiliano, laico e cristiano. Si trovano in questo modo a scoprire, o piuttosto, a riscoprire, che la diversità è il motore della vita sociale, e che l'accettazione del diverso da sé è il principale contributo alla definizione della propria identità e alla composizione dei conflitti.

LORENZO FABBRI, *Mater florum. Flora e il suo culto a Roma*, Leo S. Olschki, Firenze 2019, 280 pp.

La presente monografia analizza tutti gli aspetti concernenti Flora e i riti a lei dedicati, estendendo la trattazione anche alle testimonianze provenienti dai territori italici e all'iconografia, che spazia da quella antica a una selezione di opere moderne. Oggi la dea viene comunemente associata ai fiori e al mirabile ritratto che di lei ha saputo fare Botticelli nella celeberrima Primavera, ma per gli antichi Romani ella era una divinità ben più complessa di quanto si possa pensare. (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum». Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia, vol. 492).

SABINA CALIGIANI, *La voce delle donne. Pluralità e differenza nel cuore della Chiesa*, Paoline, Milano 2019, 224 pp.

«La donna non esiste», afferma Marinella Perroni, «esistono le donne». E allora donne: 17 voci di donne, tra le più presenti, tra le più sfidanti, nel panorama ecclesiale e storico-filosofico: Angela Ales Bello, Mary Melone, Cettina Militello, Serena Noceti, Marinella Perroni, Cristina Simonelli, Adriana Valerio, Francesca Brezzi, Yvonne Donha... sono solo alcune delle bibliste, storiche, filosofe, artiste che, attraverso le pagine di questo testo, aprono uno scorcio sul pensiero femminile e sul contributo da esso offerto al pensiero e alla Chiesa, dal Concilio Vaticano II a oggi.

Voci di donne – raccolte, perché intervistate, da Sabina Caligiani – che non hanno paura di stimolare la lettura e la coscienza del lettore su temi attuali e particolarmente forti.

ROSSANA UNGARO BIANCO, *1096. La crociata dei folli di Dio*, Sala, Pescara 2018, 296 pp.

«Sulla Prima crociata c'è un'incredibile produzione letteraria. Poemi, testi

storici, documenti tra cui destreggiarsi per trovare la verità nella deferenza degli autori verso i signori al cui seguito si trovavano. Ma un elemento costante accomuna tutti gli autori di questa prolifica produzione. Ed è la narrazione e la giustificazione, quando viene dalla parte in cui militano, dell'estrema violenza e crudeltà presente in tutte le stragi che si sono susseguite dall'inizio della predicazione alla fine della crociata, con la presa di Gerusalemme. Non è compito di un romanzo dare un giudizio morale su queste guerre che hanno insanguinato, per due secoli, quei luoghi e cambiato i rapporti di forza tra l'Occidente barbaro e l'Oriente colto e raffinato. Interessa piuttosto vedere come le vicende della spedizione hanno cambiato i sentimenti dei tre personaggi e li hanno portati per strade diverse da un iniziale approccio di adesione, a un ripensamento sofferto. Geoffroy, il boia, Georges, il mercante, e Jean, l'assassino, troveranno nell'amicizia che li lega indissolubilmente, la forza per continuare la loro vita».

LOREDANA MARIANI, *Tempio, pietra, luce. Percorso spirituale del gioco solare del 15 agosto a Collemaggio*, Tau, Todi 2018, 120 pp.

Ogni anno, il 15 agosto, si verifica un gioco solare presso la basilica di Santa Maria di Collemaggio all'Aquila. L'autrice lo descrive soffermandosi sul senso spirituale e teologico di questo particolarissimo evento.

«Un mistero celato per secoli». Un fenomeno, probabilmente unico al mondo, che avviene ogni anno. Ecco svelato il segreto del gioco solare mariano che si manifesta ogni 15 agosto nella basilica di Santa Maria di Collemaggio all'Aquila. Seguendo la pacata e lucida descrizione di Mircea Eliade, riscopriamo: - I simboli fondamentali della nostra esistenza; - Gli archetipi dell'inconscio: il Tempio, il Rosone e la Luce. Vieni a scoprire attraverso queste pagine, il percorso spirituale e l'interpretazione del gioco solare, secondo la visione cosmica della teologia di Teilhard de Chardin.

Rifletteremo sulla figura di Maria Madre di Dio nella simbologia giovannea. E in più, il destino del gioco solare dopo il sisma del 6 aprile 2009 durante la ricostruzione».

ANNAMARIA CÀNOPI, *Eccomi. Il sì alla Parola che chiama*, Paoline, Milano 2019, 136 pp.

«Eccomi» è la parola che pronuncia chi vive con l'orecchio sempre teso ad ascoltare la parola di Dio, la sua voce che chiama, e al primo sussurro è già pronto, corre. Ripercorrendo le luminose pagine della Bibbia, sentiremo risuonare i tanti «eccomi» che hanno scandito la storia della salvezza: da Abramo a Giuseppe, da Mosè a Samuele, da Isaia a Tobia, da Maria di Nazaret a Gesù, da Paolo a ogni uomo. La lista dei personaggi biblici rimane aperta perché ciascuno possa aggiungere il proprio nome. Infatti, ascoltando tutti questi «eccomi», il lettore può ritrovare e rileggere la propria vocazione, ripetere il proprio «eccomi» e contribuire gioiosamente al cammino della storia della salvezza.

VALERIO ALBISETTI, *Rinascere sempre. Come attraversare la sofferenza*, Paoline, Milano 2019, 160 pp.

È una riedizione ampliata, aggiornata e integrata del libro *Come attraversare la sofferenza e uscirne più forti* con considerazioni ed esperienze che l'autore ha maturato negli ultimi anni. Nella disponibilità a trasformarci continuamente sta il vero segreto del vivere e della capacità di affrontare i momenti dolorosi della vita. Dobbiamo imparare a godere, ma anche a lasciar andare. Niente è durevole, neanche la sofferenza: non sostare a cercare continuamente le cause o le colpe, ma posare uno sguardo puro e libero su di essa, soprattutto quando non la si può evitare. È possibile che diventi un momento fondamentale per rinascere, per un nuovo orientamento, per cambiare vita: ha una forza curativa. Esiste una libertà interiore nell'essere umano che è indipendente dalle condizioni esterne, anche le più difficili e dolorose e consente momenti di serenità e di gioia. La sofferenza aiuta a rompere le illusioni e le nostre pretese narcisistiche e onnipotenti. Non è necessario compiere opere grandiose, ma vivere la pena di ogni giorno per sentire il Signore vicino e trasformare la nostra interiorità.



MAURIZIO CERTINI, *L'utopia salverà la storia. Giorgio La Pira*, Tau, Todi 2018, 102 pp.

Recentemente papa Francesco ha autorizzato la Congregazione delle cause dei santi a promulgare il decreto riguardante «le virtù eroiche del Servo di Dio Giorgio La Pira». Si tratta del primo passo per l'eventuale apertura di un processo di beatificazione e canonizzazione dell'ex sindaco di Firenze. Giorgio La Pira ha lasciato un segno indelebile nella storia di Firenze, dell'Italia, del mondo riconosciuto come profeta moderno, con la sua capacità di operare pragmaticamente per orientare la politica verso scelte di giustizia, di pace e di unità. Questo libro presenta una raccolta sulla vita e le opere di Giorgio La Pira, il «sindaco santo».

EMANUELA ZUCALÀ, *Sopravvissuta ad Auschwitz. Liliana Segre testimone della Shoah*, Paoline, Milano 2019, 144 pp.

Abitare, per un anno, nella città artificiale del male assoluto. Lavorare, da adolescente, a un minuto ingranaggio della sterminata fabbrica della morte. Portare inciso sul braccio sinistro, ancora dopo sessant'anni, il numero-simbolo della malvagità umana ed essere qui a raccontarlo. Esprimendo, contemporaneamente, un inesauribile amore per la vita. La storia di Liliana Segre sorprende, indigna e riconcilia. Bambina ad Auschwitz nel 1944, deportata perché ebrea, oggi è una delle ultime testimoni della shoah, fra le poche a riuscire ancora a rivivere davanti a una platea – in genere di giovani e di studenti – una simile tragedia personale e collettiva. Un tessuto di coincidenze ed eventi quasi romanzeschi l'ha condotta indenne – nello spirito, oltre che nel corpo – fuori dai cancelli del campo di sterminio. Liliana Segre è testimone pubblica della shoah dal 1990: in questo libro, per la prima volta, racconta sé stessa in profondità, le ragioni più intime che l'hanno spinta a condividere il suo dramma privato, l'assurdo ritorno alla vita dopo il viaggio nella città della morte che doveva essere di sola andata. Ma a parlare sono anche i ragazzi che l'hanno ascoltata, in un'antologia di lettere e bigliettini scritti di getto e consegnati alla nonna che è stata tredicenne ad Auschwitz.

ERMINIO LONGHINI e CLAUDIO LODOLI (a cura), *Il patto che mi cambiò la vita. Autobiografia del medico che ha fondato l'Associazione Volontari Ospedalieri (AVO)*, Paoline, Milano 2019, 224 pp.

In questa autobiografia raccolta dalla voce del protagonista, emerge la figura di un grande medico cattolico, di viva fede e lucide intuizioni, che ha sostenuto il modello di un sistema sanitario fondato sulla qualità degli operatori e sul rispetto della dignità e del benessere dei malati. La storia della divisione «Campari» dello spedale di Sesto San Giovanni (MI) e la nascita dell'AVO sono la testimonianza della capacità di Longhini di trasformare in fatti le intuizioni su cui, in quegli anni, pochi avrebbero scommesso.

ROSARIO SARDELLA, *Perché non se ne stanno a casa loro?». Afriche: uno sguardo ravvicinato*, Paoline/TV 2000, Milano 2019, 176 pp.

Qualche mese fa, Alex Zanotelli chiedeva, a toni forti, ai giornalisti di far conoscere i tanti volti dell'Africa, terra di numerose culture e lingue da cui provengono molti di coloro che vengono percepiti come i disturbatori alle nostre frontiere. Il ritornello sempre più frequente è: «Perché non se ne stanno a casa loro?». Ma cosa significa «casa loro?». E poi siamo davvero così sicuri che l'Africa si stia riversando in Europa? E in che condizioni vive chi resta? Abale e Alamtara, in Mozambico; Kabi a Nairobi; Marianne ed Enzo in Sierra Leone e poi Miracle in Benin. Sono solo alcune delle storie e testimonianze raccolte dallo stesso autore, in Africa, e raccontate in questo libro. Un viaggio in quattro Paesi, per mettere in luce i drammi, le angherie, la povertà che ancora oggi affligge quella parte del mondo, non sempre rappresentata sugli scenari mondiali. Sullo sfondo il racconto di chi «l'aiuto a casa loro» lo offre davvero. Prefazione di Alex Zanotelli.

LUIGI BORRIELLO, MARIA ROSARIA DEL GENIO e ROBERTO FERRARI, *Camminate nello spirito. Atti del II convegno internazionale di mistica cristiana. Assisi 15-17 settembre 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 280 pp.*

Il presente volume fa parte della collana «Esperienza e Fenomenologia Mi-

stica» diretta da Luigi Borriello ocd e Maria Rosaria Del Genio e contiene gli Atti del II convegno internazionale di mistica cristiana tenutosi ad Assisi dal 15 al 17 settembre 2014. Scopo principale dei relatori del convegno – e di Lorenzo Chiarinelli, vescovo emerito di Viterbo, autore della Presentazione – è sottolineare con i loro contributi che «ogni uomo si apre al Dio di ogni misericordia». Il mistico di oggi, come si legge nella Postfazione, è «rispondente già a quanto Paolo VI affermava [...] non sperimenta necessariamente fenomeni mistici, né fisici (ad esempio stimmate), né spirituali (ad esempio rapimenti)» e neppure «quella semplice "esperienza" mistica, cioè quel tocco divino che segna la vita dell'uomo». All'interno del volume è presente anche una descrizione di quattro figure emblematiche di mistici: «Don Elia Bellebono, profeta e sacerdote del Sacro Cuore nel secolo XX (Carlo Colonna), San Giuseppe da Copertino, il santo dei voli (Raffaele di Muro), Venerabile Padre Marcello Marton (Raffaele Bakos) e Luisa Piccarreta (Sergio Pellegrini), aperte alla "Bellezza, trasparenza del divino" che è il tema del III convegno internazionale di mistica (Assisi: 23-24 novembre 2015)».

Mimmo Muolo, *I soldi della Chiesa. Ricchezze favolose e povertà evangeliche*, Paoline, Milano 2019, 200 pp.

La Chiesa è ricca o povera? Che differenza c'è tra Stato Vaticano e Santa Sede? Da dove arrivano le risorse e come vengono impiegate? A queste e altre domande cerca di rispondere Mimmo Muolo per sgombrare il campo da luoghi comuni ed equivoci che spesso circolano quando si parla dei «soldi della Chiesa». Si spiega, quindi, il meccanismo di distribuzione dell'8x1000, grazie al quale è possibile realizzare pratiche di solidarietà sempre più diversificate e adeguate alle necessità del nostro tempo: dalle social cards che forniscono un aiuto immediatamente spendibile, per esempio, alla messa a disposizione di appartamenti per gli sfrattati.

Non si tratta più semplicemente, cioè, di una carità assistenziale, ma di iniziative rispettose della dignità umana. È questo il salto di qualità richiesto a chi intenda impegnarsi per gli altri nello spirito della povertà evangelica.