

ISSN 2421-4736

Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2015

Anno primo
Numero due

g

ISSN 2421-4736

Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Web editing

**«Veritatis Diaconia» is a
Peer Reviewed Journal**



Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia



Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis

gianandrea.de.antonellis@gmail.com

Gianandrea de Antonellis

Concetta Di Bella

Beniamino Di Martino

in corso di formazione

Prof. Mons. Filippo Ramondino

viale Bucciarelli 48

89900 Vibo Valentia

Tel. 338.2088618

Club di Autori Indipendenti

Corso Garibaldi, 95

82100 Benevento

Attilio Conte

Luigi Aversa

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a *referee* cieco: l'accettazione degli articoli è subordinata al parere favorevole della Redazione e di due revisori esterni, esperti della materia.

La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di esperti non inseriti nel comitato scientifico.

Agli autori è richiesto adeguarsi alla metodologia della rivista e di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Indice

Abstracts	5
Editoriale.....	9
FRANCO MAURO, <i>Fides/Logos et Ratio</i> (II)	11
FILIPPO RAMONDINO, <i>Unità d'Italia e vicende provinciali. La diocesi di Mileto e il vescovo Filippo Mincione tra documentazione archivistica e critica storica</i> (II).....	33
BENIAMINO DI MARTINO, <i>Il mercante e i suoi beni. Vangelo, povertà e ricchezza</i> (II).....	47
MAURO BONTEMPI, <i>Le sfide della fede: tra secolarizzazione, pluralismo e bisogno religioso</i>	97
BENEDETTO XVI, <i>Teologia monastica e teologia scolastica</i>	111
Recensioni.....	115
SALVATORE MARINO, <i>Ospedali e città nel Regno di Napoli. Le Annunziate: istituzioni, archivi e fonti (secc. XIV-XIX)</i> (Gianandrea de Antonellis); CRISTINA ANNA ADDESSO, <i>Teatro e festività nella Napoli aragonese</i> (G. de Antonellis); FRANCESCO CERAOLO, <i>Verso un'estetica della totalità. Una lettura critico-filosofica del pensiero di Richard Wagner</i> (Luigi Vinciguerra); ANNA BULGARELLI LUKACS, <i>La finanza locale sotto tutela</i> (G. de Antonellis); SERGIO LUZZATTO, <i>Partigia. Una storia della Resistenza</i> (L. Vinciguerra)	
Segnalazioni	127
KLAUS SCHMIDT, <i>Costruirono i primi templi 7000 anni prima delle piramidi</i> (L.V.); PAOLO MARIANI, <i>L'idea del mondo nuovo negli scrittori del Novecento</i> (G. de A.)	
Gli Autori.....	127

Abstracts

FRANCO MAURO, *Fides/Logos et Ratio*

La teologia di Benedetto XVI è improntata a sottolineare il valore imprescindibile del legame tra Fede e Ragione. Il Logos, termine di derivazione platonica che fonde i concetti di fede e di ragione, deve essere analizzato sia attraverso la lente teologica che con gli strumenti di lavoro della filosofia. Ma a chi appartiene l'arte del guardar oltre la linea dei termini-confini, rimanendo costantemente al di qua di essa? Come è possibile una filosofia capace di operare questo? Come deve disporsi una teologia affinché possa incontrarsi con la filosofia e condividere con essa il saper esercitarsi in quel fare la differenza che resista alla deriva del senso ed all'ambiguo fascino di un caos relativistico che equalizzerebbe tutto? L'autore affida il tentativo di rispondere a queste domande a una serie di riflessioni, assumendo come filo conduttore generale del suo punto di vista una metafora "viva" della esperienza di cognizione: quella che la accosta e la confronta alla condizione del vedere attraverso specchi e per mezzo del loro gioco riflessivo. La filosofia di Platone, il cui pensiero l'autore ha studiato per l'intera esistenza, è il principale mezzo per conciliare fede e ragione.

Benedict XVI's theology emphasizes the essential value of Faith and Reason relationships. The 'Logos', a term derived from Plato's philosophy, combining the concepts of faith and reason, must be analyzed through the theological lens and the philosophy working tools. But who owns the art of gazing over the border-line of the terms, but avoiding to cross it? How can a philosophy capable of operating it? As a theology must be arranged so that it can meet with the philosophy and share with it the know-how to practice what can resist to the ambiguous charm of a relativistic chaos equalizing everything? The author attempts to answer these questions with a series of reflections, taking as his general point of view a "living" metaphor for the experience of cognition: to compare it to the condition of seeing through mirrors and through their reflecting game. Plato's philosophy, studied by the author has studied for decades, is the main means of reconciling faith and reason.

FILIPPO RAMONDINO, *Unità d'Italia e vicende provinciali. La diocesi di Mileto e il vescovo Filippo Mincione. Tra documentazione archivistica e critica storica.*

L'articolo prende in esame uno spaccato di storia episcopale nel meridione d'Italia. La diocesi di Mileto, in Calabria, era tra le diocesi maggiori dell'antico Regno di Napoli. Il vescovo è Filippo Mincione, borbonico convinto, il cui governo pastorale abbraccia per intero il periodo delle rivoluzioni risorgimentali. Sulla base di documentazione ar-

chivistica inedita, è possibile comprendere che la reazione dei vescovi meridionali, in genere, al nuovo regime politico che andava ad estendersi per l'intera penisola, è motivata anzitutto da una visione teologica e sociologica, dalla fedeltà al papa, dalla lettura disincantata del territorio che conoscevano molto meglio di altri. Nella cronaca documentata di quei giorni emergono dolori, attese, speranze, insieme all'evidente consapevolezza dell'ultimo tratto di una storia che, come un faticoso travaglio, generava un nuovo senso di unità.

The article examines the period of time of the Episcopal history in the South of Italy. The Mileto diocese, in Calabria, was among the largest of the old Kingdom of Naples. The Bishop is Filippo Mincione, passionately tied to Bourbon dynasty, and his pastoral governance embraced the time of the Risorgimento revolutions. On the base of unpublished archival documentation, it is possible to understand, that the Bishop's reaction from the South, in general, to the new political regime that was extending to all the peninsula, it was motivated most of all by a theological and sociological vision, the loyalty to the Pope, the knowing of the territory that they knew more than anyone else. In the documented chronicles of those days emerged pain, expectations, hope, together with the clear awareness of the last piece of history, that like a strenuous labor, conceived a new sense of unity.

BENIAMINO DI MARTINO, *Il mercante e i suoi beni. Vangelo, povertà e ricchezza*

Movendo dalle importanti acquisizioni del biblista italiano Angelo Tosato in materia di esegesi, il saggio prova a spingersi oltre nel tentativo di fornire elementi utili per districarsi tra le affermazioni evangeliche in materia di ricchezza e di povertà. Se Tosato, grazie ai lunghi studi esegetici, era riuscito ad isolare gli insegnamenti più radicali riconducendoli alla specifica teologia lucana, la presente ricerca giunge a riconoscere l'esistenza di almeno quattro prospettive, adeguatamente distinte. Ciascuno di questi filoni ha una sua consistenza ed una sua plausibilità. Dato che a nessuna di esse mancano sufficienti fondamenti scritturistici e dato che ciascuna di esse è legittimata da chiari riferimenti evangelici – per quanto ciò possa apparire controverso –, si deve concludere, sotto il peculiare profilo esegetico, che ciascuna ha una sua liceità e nessuna di esse può inglobare o esaurire le altre.

Moving from the major acquisitions of the Italian Bible scholar Angelo Tosato regarding exegesis, the present essay tries to go further in an effort to provide useful information to disentangle the evangelical statements on the subject of wealth and poverty. If Tosato, thanks to long exegetical studies, was able to isolate the more radical teachings reducing them to the specific theology about St. Luke's Gospel, this research comes to recognize the existence of at least four perspectives, adequately separated. Each of these strands has its consistency and its plausibility. Given that none of them lack sufficient basis in Sacred Scripture, and since each of them is supported by clear evangelical references, in spite of its apparent controversial, it's clear that under the peculiar profile exegetical every conclusion has its own legitimacy and none of them can incorporate or exhaust the other.

MAURO BONTEMPI, *Le sfide della fede: tra secolarizzazione, pluralismo e bisogno religioso*

“Siamo al tramonto di Dio?”. Attorno a questa complessa e delicata questione, il presente studio, assumendo come propria la posizione cattolica, propone un *excursus* analitico sul rapporto tra secolarizzazione e laicità, seguendo una linea interpretativa che distingue tra una laicità *ad intra* che si rileva nei rapporti orizzontali e verticali all'interno della Chiesa, ed una laicità-non laicista *ad extra* che attiene ai rapporti di natura politico-sociale tra fede e politica. Solo con il confronto, dialogico e dialettico, è possibile giungere, secondo l'Autore, al reciproco riconoscimento del fondamentale valore di una sana laicità entro un'autentica, interiore e “politicamente rilevante” dimensione di fede.

“Are we near the sunset of God?”. Looking at this complex and sensitive issue from a Catholic perspective, the present study, proposes an analytical overview of the complex relationship between secularization and laicism. It underlines and analyses the differences between the laicism “*ad intra*” that is found in the horizontal and vertical relationships inside the Church and a laicism “*ad extra*” concerning the political-social relation between faith and politics. According to the author, only with a dialogical and dialectical discussion, the mutual recognition of a genuine laicism as a fundamental value within an authentic Faith might be reached.

BENEDETTO XVI, *Teologia monastica e teologia scolastica*

Il 28 ottobre 2009, Benedetto XVI dedicò la catechesi settimanale del mercoledì alla spiegazione delle due grandi tradizioni della teologia medievale: la teologia monastica e la teologia scolastica. Il Papa teologo volle, in quell'occasione, trasformare la catechesi in una semplice ma interessante lezione di storia della teologia. Le meraviglie dei monasteri e delle cattedrali vennero, così, semplificate ad utilità di tutti i fedeli, dando, al contempo, una singolare lezione anche ai teologi d'oggi.

Benedict XVI dedicated his weekly Wednesday catechesis of 2009, October 28th, to the explanation of the two great traditions of medieval theology, monastic and scholastic theology. The theologian Pope wanted, on that occasion, to transform his catechesis in a simple but interesting lesson about the history of theology. The wonders of monasteries and cathedrals were thus simplified to every faithful, giving, at the same time, a singular lesson even to our days theologians.

Editoriale

Servire la Verità significa servire quanto più profondamente e naturalmente è aspirazione del cuore dell'uomo, il quale, creato a immagine e somiglianza di Dio, non protende verso la menzogna ma verso la verità. «A motivo della loro dignità tutti gli uomini, in quanto sono persone, ... sono spinti dalla loro stessa natura e tenuti per obbligo morale a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità conosciuta e ordinare tutta la loro vita secondo le esigenze della verità» (*Dignitatis humanae*, 2).

È Dio la sorgente di ogni verità, rivelata in Cristo Gesù. «Tutti i fedeli sono partecipi della comprensione e della trasmissione della verità rivelata. Hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo che insegna loro ogni cosa e li guida "alla verità tutta intera" (*Gv* 16,13)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 91).

L'adesione, la corrispondenza a questa Verità porta alla veracità dell'agire, cioè all'essere veri, sinceri, franchi, trasparenti (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2468). Essa dunque si accoglie anzitutto come dono e non come conquista gnoseologica o scientifica.

La verità teologica è fondamento della verità ontologica, quindi della prassi sociologica, del giudizio morale, del dovere religioso. Non per perversimenti teocratici, ma a motivo della inabitazione della verità di Dio nel cuore del credente, per la divinizzazione dell'uomo.

È chiaro per me uomo, essere unico e irripetibile, che far vivere la Verità dentro di me (*in interiore homine habitat veritas*) e vivere dentro la Verità (...*in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*), mi garantisce tutta la libertà di *sentire* insieme a tutta l'autorità E di non *acconsentire* al peccato; mi infonde tutta la pazienza per essere *attaccato* insieme a tutta la forza per non essere *intaccato*.

L'amore per la verità ci porta a servirla e testimoniarla, dopo averla contemplata perseverando nella fedeltà: «Se rimanete fedeli alla mia parola, conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi» (*Gv* 8,33). Questa sete di conoscenza autentica della verità è da mantenere nello spirito umano, è da stimolare, nonostante il pluralismo delle concezioni e dei linguaggi del mondo, c'è la possibili-

tà, per grazia, che tutto può essere accordato polifonicamente, sinfonicamente, poiché *Christus unus omnium magister!*

L'anelito della sapienza non può non essere la verità, unitamente alla bellezza e alla bontà (*bonum, verum et pulchrum convertuntur*). Von Balthasar, in *La verità è sinfonica*, sottolineando il compito delle filosofie, propone un metodo di resistenza: «la ricerca filosofica - dice - ha soprattutto questo significato: non permettere che si spenga la fiamma del pensiero. La fiamma della ricerca può spegnersi in due modi: la rassegnazione (la rinuncia alla problematica); e l'affermazione che i problemi sono risolti (e quindi dissolti)».

Noi – afferma San Paolo – «non abbiamo alcun potere contro la verità, ma per la verità». (2Cor 13,8) Conoscerla e servirla con umiltà è il nostro compito, il nostro onore.

IL DIRETTORE

FRANCO MAURO

Fides/Logos et Ratio

4. Come sopra ho accennato ed ora riprendo¹, non bisogna aver paura da filosofi di ammettere che il discorso filosofico, come modo della *Ratio* che guarda anche verso la esperienza del santo e del sacro, vive in generale di *specula*, cioè di immagini logiche. La filosofia della esperienza religiosa e di quella teo-logica, che ad essa è intima, opera, pertanto, in conformità delle possibilità ed i limiti caratteristici di questo suo statuto funzionale, per il quale la sua concettualizzazione è un operare per modelli e per metamodelli analogici.

Questo significa che l'“*et*” della formula “*Fides/Logos et Ratio*” deve essere filosoficamente pensato a partire da quella attività generale della percezione e del conoscere umani che è data da ciò che possiamo ulteriormente precisare come “funzione –specchio”.

Questa ripresa della mia proposta iniziale viene corroborata anche da un prezioso spunto presente nella enciclica di Giovanni Paolo II che sto esaminando: «La filosofia è come lo specchio in cui si riflette la cultura dei popoli»².

Ora intendo chiarire questo punto seguendo questa via: la filosofia è chiamata a rispecchiare la cultura per poter stare a servizio delle “ragioni del

¹ La prima parte dell'articolo è stata pubblicata sul n. 1 di «Veritatis Diaconia».

² GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, p. 148; è poco noto che Benedetto Croce quando volle chiarire il concetto del rapporto tra filosofia e cultura ricorse alla metafora di un lago che riflette in sé tutto il paesaggio che lo circonda, ma che non è il paesaggio. Il paragone è suggestivo, ma viene utilizzato da Croce in un contesto dove a speculare nella persona del filosofo è quello “Spirito”, di cui sopra ho evidenziato la inconsistenza razionale e reale. In riferimento alla polemica contro la esaltazione di una filosofia come epistemologia cfr. RICHARD RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004. Chi ha dimostrato che la filosofia deve essere ridotta ad epistemologia? Il primo a confutare questo assunto è Platone nel *Teeteto*. Ma a differenza di Rorty, Platone ha fatto leva proprio sulla funzione-specchio per riaffermare il ruolo originale ed autonomo della filosofia rispetto alle scienze della natura e ad quelle umane.

logos intimo all'agire per amore di giustizia" che è consunstanziale alla esperienza della fede religiosa.

Seguendo questa direzione cercherò anche di approfondire la natura cognitiva e linguistica del tema – anche lì richiamato – dell'*intellectus fidei* e della relazione complessa dell' "ut" e dell' "intelligere" nella formula: "Intelligo ut credam – Credo ut intelligam".

Anche per la comprensione di questa idea nella sua dimensione filosofica Platone è fondamentale ed ineludibile. Come ricorda nello stesso luogo Giovanni Paolo II, «Sant'Anselmo sottolinea il fatto che l'intelletto deve porsi in ricerca di ciò che ama: più ama più desidera conoscere»³.

Ora il richiamo implicito alla attività dell'amare/*philein-eros* mette in gioco un asse concettuale che è centrale nella rifondazione platonica della filosofia ed interagisce con la sua idea di *Dikaion*/Giusto, di *Kosmos*/Cosmo, di *Kalòn*/Bello.

La "funzione specchio" emerge nel contesto di una polemica costante con il risultati e gli atteggiamenti mentali del modo di produzione sofistico-eristico dei discorsi/*logoi* sulle "Cose Massime"; ed esso si annida negli usi distorti della retorica, intesa come pratica della comunicazione sociale efficace, e nei modi propri di una abusata poesia teatralizzata.

In *Repubblica* e nel *Sofista* il filosofare come *Dialeghestai*, cioè come attraversamento a mezzo di un discorso conformato al Principio-*Logos* del "mare" dei *logoi* della vita comunicante della Città, avviene in un ambiente di incontro-scontro tra veri e falsi specchi, tra lo statuto della immagini e quello dei simulacri della "fantasmalogia" di cui si nutre la Menzogna e del suo caratteristico e costante grande imbroglio: spacciare come somma verità culturale ed educativa la presunta legge di un "giusto come l'utile del più forte".

Questa è il prodotto di una falsa attività di imitazione e di rispecchiamento di ciò che è proprio dei vari e molteplici ambiti dell'universo culturale. Platone, nel *Sofista*, la denomina mescolando due termini: "*Doxa-Mimesis*". E qui l'attività di Imitazione, di generazione di Somiglianza, sta oltre la produzione di

³ Il rapporto intelletto-amore, però, non può essere coniugato con una visione dell'intelletto schiacciata sulla equivalenza *cognitio* = intelletto = fare dottrina. L'amore è in sé non-dottrina; ma il suo essere non-dottrina non lo relega alla sfera di un sentimento senza interna attività noetica ed una propria espressività-linguisticità. Dentro l'idea ellenica ed ebraica di "sapienza" c'è anche tutto questo. Ma poi non basta rivendicare la dimensione "sapienziale" della *Ratio*, perché è necessario rigorosamente dire la costante della differenza tra l'una e l'altra, e come nel permanere di questo differenziarsi, entrambe convergono verso una comune destinazione finale. Il *dialeghestai* platonico fa da guida a questo saper fare la differenza, senza finire nella deriva di un caos e nelle scorciatoie delle mere giustapposizioni di concetti diversi e non mediati.

immagini sensibili, perché è considerata dentro una problematica di natura metalinguistica e metalinguistica come è quella che in questa opera si affronta, vale a dire la questione dello statuto dei generi massimi⁴.

Alla esperienza di questa problematica, che oltrepassa quella caratteristica di un dottrina etica, introduce il cosiddetto “Socrate moralista” di Platone.

Il Platone che per mezzo del suo Socrate si impegna in domande come, ad esempio, “Che cos’è il santo?”, “Che cos’è il coraggio?”, “Che cos’è la temperanza?”, “Che cos’è la giustizia?”, “Che cos’è l’eros?”, “Che cos’è la conoscenza?”. Questo Platone rispettivamente dell’*Eutifrone*, del *Lachete*, del *Carmide*, di *Repubblica*, del *Simposio*, del *Teeteto* non guarda e si muove in un’ottica accademica e dottrinaria di una dottrina del santo, di una dottrina del coraggio, della giustizia e dell’*eros*, di una dottrina della conoscenza.

Operativamente, nella *performances* dei suoi esercizi-giochi cognitivi-linguistici messi in opera nei suoi dialoghi, con la posizione di queste domande egli sta in un territorio che è funzionalmente attivato da una Pretesa Illegittima. Tale è quella di cui sono portatori intellettuali-dirigenti che o sono stati gravemente contaminati dal male di quella Menzogna o che ne hanno sottovalutato o ignorato la malefica influenza nei processi della comunicazione pubblica spettacolare e teatralizzata. E l’intenzione della pretesa in questione punta ad una legittimazione culturale – o meglio pseudo-culturale – di quel presunto

⁴ La via di una interpretazione del *Sofista* a partire dal centralità in esso del confronto-scontro tra lo statuto della immagine e la fenomenologia dell’operare per simulacri, di solito è poco percorsa in letteratura e può sembrare forzata solo al lettore che crede che in quest’opera Platone ci stia dando in prima e principale istanza una dottrina logica-ontologica dei generi massimi. Per questo approccio cfr. ad es. Movià; Migliori si spinge oltre valorizzando il filo conduttore del gioco, ma non fino al punto da ammettere che il senso complessivo e positivo del suo svolgimento sia quello proprio di provare che neppure la grande logica, intesa come discorso tecnico-epistemico, può catturare la pseudo-logica del modo di produzione sofistico-eristico dei discorsi pubblici. Solo Derrida comincia a sospettare, nella sua “Breve storia della menzogna”, che lo *Pseudos* in Platone chiama in causa un problema non trattabile rimanendo all’interno né di una scienza ontologica, né epistemologica. In una prospettiva diversa dalla mia nell’ambito delle tradizioni ermeneutiche italiane, il primo a porre in evidenza il Platone filosofo dell’immagine è stato L. Stefanini, purtroppo poco valorizzato dalla Scuola di Milano (Reale-Radice-Migliori) e che, invece, viene recuperato – anche se non sul tema della centralità dell’immagine, ma su quello della scempi – da CHRISTOPHER ROWE, *Modelli di ermeneutica platonica nei secoli XIX e XX*, in *Platone ed Aristotele. Dialettica e logica*, a cura di Maurizio Migliori e Arianna Fermani, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 343-356. Su Stefanini, cfr. ad es. ALESSANDRA BUCCOLIERI, *Il Platone di Luigi Stefanini*, Prometheus, Milano 2002.

ideale “scientifico” e di *paideia*, cioè di formazione ed educazione dei giovani alla partecipazione alla vita della Città.

L'ideale che Socrate nella *Apologia* apertamente denuncia come falsa sapienza e lusingante-illusoria via verso la felicità personale, familiare e sociale, – cioè la via del dominio e della ricchezza, della fama e degli onori ad essi legati – , questo pseudo-ideale per essere autorevole, credibile ed invasivo, persuasivo, si serve appunto di “false immagini” della essenza della “vita virtuosa” e dei vari saper fare, fino a corrompere parole del linguaggio quotidiano, come per esempio quella di “piacere”, di “gioia”, di “amato”. Pertanto, quelle che di solito sono intese come le *definizioni* socratico-platoniche, in realtà, cioè nella effettività del loro contesto costruttivo-funzionale, sono meta-definizioni, meta-modelli, meta-immagini logiche impostate e fatte agire per fronteggiare e, quindi, smascherare, smantellare, e dimostrare come inconsistenti, dal punto di vista logico ed epistemico-tecnico, e dello stesso senso comune, quelle “squisite immagini”, quei prodotti di “falsi specchi della cultura”.

Questa metalogica finalizzata ad operare falsificazioni si realizza in Platone per lo più in procedimenti argomentativi per assurdo; cosa che il lettore dei testi platonici, condizionato da una ottica tutta o prevalentemente dottrina-ria, fraintende quando conclude che Platone porrebbe con il suo Socrate solo domande senza darvi risposte adeguate, rimanendo così nella deriva di un puro ricercare, in una zetetica-aporetica, approdando addirittura ad un filosofare che non rivendicherebbe per sé propri e precisi contenuti filosofici, perché sarebbe preoccupato unicamente di “provocare” il lettore ed il pubblico-destinatario a praticare la filosofia.

L'impianto metalogico e metalinguistico platonico, implicito nel suo originale fare teoria, sistema e speculazione, e che ho tratteggiato “*in nuce*” – permette, invece, tra l'altro di pensare in maniera rigorosa il significato di quell’“*et*” nella formula “*Fides/Logos et Ratio*”, intesa innanzitutto nella sua valenza generale e, quindi, in sede filosofica.

Il rapporto tra la filosofia come ambito della *Ratio* e il *logos* come energia noetica e manifestante intima la fede come dimensione immanente all'agire etico – la fede nella giustizia come valore e bene – è di natura speculare. Questo significa che è costitutivo del concetto filosofico della simbiosi *Fides/Logos* il permanere di una differenza tra l'uno e l'altra, come è proprio della immagine nello e per mezzo dello specchio e la realtà rispecchiata.

La relazione isomorfica, di somiglianza, si instaura tra due piani che dall'inizio alla fine sono discontinui l'uno rispetto all'altro. E, dunque, qui è di scena in una modalità peculiare la funzione analogica che regola la *adeguatio rei et intellectus*.

Ma la *res* in questa prospettiva di una funzione-specchio collocata dentro quell'*intellectus* che qui è una attività metalogica, di metaimmaginazione e metalinguistica, è appunto da una parte la scelta-vocazione di una vita intelligente di *Fides/Logos* e dall'altra le varie manifestazioni delle scienze, della poesia e delle arti, degli altri saper fare, della esperienza del senso comune e del linguaggio quotidiano⁵.

⁵ Questa natura metalogica è propria anche dell'intelletto kantiano che fa l'"esame" e la "critica" alla "Ragion pura", alla "Ragion pratica", al "Giudizio", dove sono effettivamente e direttamente in gioco – ma Kant non lo sa – non tre diverse "Facoltà", ma sempre la stessa modalità di attività cognitiva considerata in tre distinte prospettive, in tre diversi direzioni del suo sguardo sulla vita culturale ed etica: la prima guarda verso lo statuto della fisica-matematica galileiana-newtoniana, la seconda verso lo statuto della scelta e vita morale cristianamente ispirata, e la terza verso lo statuto dell'esperienza del "bello", che nella poesia ha la sua più alta realizzazione culturale. Lo scopo metodico e la destinazione finale dell'"esame" sono determinati - e dobbiamo, però, tenere soprattutto conto della "*intentio auctoris*" così come accade nell'opera considerata in tutta la sua integrità - non dall'obiettivo di perfezionamento organico-sistematico della logica scientifica, di una dottrina morale, e di un dottrina della ricezione e della valutazione del poetico. Il movente di quella attività cognitivo-linguistica, effettivamente messa in opera da Kant e da essa costruttivamente ed operativamente definita, è la decisione programmatica kantiana di smascherare non *la* Metafisica, ma *una* metafisica sofistica costruita su uno pseudo-modello del nucleo statutario della moderna fisica. Ed è ancora il sofisma, che scambia la logica delle convenienze e delle utilità individuali e sociali con quella immanente all'agire morale, l'obiettivo polemico della seconda Critica; analogamente sono le sofisticherie implicite in una visione relativistica e scettica della esperienza del "bello" a far muovere Kant per dare inizio e svolgimento al suo terzo meta-discorso, che è appunto orientato a falsificare quelle presunte opinioni vere giustificate sul rapporto tra mente umana ed il mondo del "bello" e del "sublime". Dunque, sono le "paralogie" del modo di produzione sofistico dei discorsi sulle "Cose Massime" - Dio, Natura, Anima, Bene, Bello, Felicità, Verità - e la caccia di smascheramento operata da Kant a mostrare la natura funzionale di quella attività che egli denomina genericamente "esame"; natura funzionale che è appunto di tipo metalogico e metalinguistico. Kant, dunque, non usa la ragione per criticare la ragione e, perciò, non cade in una contraddizione performativa; perché con il termine "ragione" operativamente ed implicitamente egli di fatto si riferisce a due piani strutturalmente e funzionalmente differenti della attività cognitivo-immaginativa-linguistica. Per la riscoperta di questo Kant, Apel ha dato un contributo ineludibile con la sua semiotizzazione del kantismo ed in un terreno di ricerca in cui rimane centrale anche la osservazione di Mathieu, per il quale Kant non dispone di una coscienza teorica di secondo livello e crede – soprattutto nella prima *Critica* e nell'*Opus postumum* – di operare sul piano di una perfezione organico-sistematica

Faccio un esempio per tentare di chiarire il senso in cui intendo – assumendo come guida il Platone operativo nei suoi esercizi/*gymnasia* – per “speculativa”, “speculazione”; e, quindi, cercherò di spiegare come ed a quale scopo il filosofare è chiamato dal suo stesso statuto a praticare la relazione dell’“*et*” sia verso il mondo della *Fides/Logos* e sia verso le diverse sfere proprie di ciò che Platone chiama “*Technai*”. C’è, infatti, nella formula “*Fides et Ratio*” un “*et*” non detto; ed esso è quello che si riferisce alla relazione tra il filosofare ed i vari saper fare, di ciò che oggi chiamiamo scienze umane e scienze della natura.

Questo punto problematico è ineludibile di fronte a fatto culturale di una “ragione al plurale” e ad un linguaggio che avviene in una “pluralità di giochi linguistici”, e ad una filosofia da declinarsi come “filosofie”, in una molteplicità di stili speculativi. E la domanda complessa specifica può essere messa in questi termini: come la filosofia, in quanto metadiscorso, valorizza ciò che appartiene ai principi ed ai risultati del progresso culturale e scientifico? Perché non può non riprenderli e trasporli e adoperarli se vuole realizzare il suo scopo? E qual è questo scopo? Che cosa dice questa filosofia platonica allo svolgimento di una “filosofia cattolica nel nostro tempo”?

Risponderò brevemente e per linee generali a queste domande, tentando di salire sulle spalle di Platone e guardando le cose dal suo punto di vista.

L’Eutifrone dell’omonimo dialogo teologico che alla domanda “Che cos’è il santo?” risponde: «Il santo/*hosion* è ciò che piace agli dèi», si produce in una definizione, in un paradigma che, però, non appartiene ad un’ottica ed attività di pura dottrina etica e teologica. Il nostro personaggio è sostanziato da una discorsività azione che è mossa da una Pretesa che motiva la sua condotta di cittadino osservante le sacrosante leggi vigenti in città.

La sua Pretesa consiste nella assunzione e presunzione di possedere nel più alto grado la scienza del santo e di poter disporre per le sue dimostrazioni di una “grande prova”/*mega tekmerion*⁶.

dello statuto dei principi della nuova fisica. Per rileggere con occhi nuovi Kant, fuori dai pregiudizi degli analitici come Carnap e Popper e dei “continentali” a diverso titolo come Hegel, Cassirer, Heidegger, Abbagnano, Adorno, Ricoeur, un buon avvio per fare esperienza del problema fondamentale proprio del “Cinese di Konisberg” è l’introduzione di Paolo D’Angelo a IMMANUEL KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1997. È la ripresa della battaglia platonica contro il sofisma a più facce, ma sempre a servizio delle ragioni dei più forti, a costituire lo scenario di fondo del viaggio testuale kantiano: ma Kant ignora quanto Platone ci sia nella sua pratica teorica “illuministica” e “critica”, perché il Platone che conosce è quello mediato dalla tradizione neo-platonica ed in generale delle Scuole.

⁶ PLATONE, *Eutifrone*, 5e.

Questa consisterebbe nel fatto della sua decisione di citare in giudizio in nome del divino il suo stesso padre, resosi responsabile di un omicidio colposo: l'uccisione di un bracciante che in preda all'ubriachezza aveva a sua volta ucciso uno schiavo che lavorava nei possedimenti familiari di Nasso, e che muore poi nel pozzo dove il padre di Eutifrone lo aveva calato per non farlo fuggire, in attesa di acquisire il parere dell'arconte-re-magistrato, competente in cose sacre, su ciò che avrebbe dovuto fare per rispettare al meglio la legge prevista per il caso e la sfortuna in cui era incorso.

Questo contesto narrativo – che rimanda all'antefatto che precede ed accompagna l'incontro e la discussione tra il Socrate di Platone e l'Eutifrone di Platone presso il tribunale dell'arconte-re –, è determinante per capire quale sia la natura funzionale della Pretesa eutifronica e della vera portata della definizione di santo che il suo autore e regista gli mette in bocca.

Ora è chiaro – e Platone lo dice al suo lettore con l'intero suo gioco costruttivo-argomentativo – che il padre di Eutifrone è sostanzialmente non solo innocente ma è motivato – nella sua incauta decisione di non fare fuggire il bracciante calandolo legato in un pozzo – dal bisogno di rispettare – non meno del figlio, rampante teologo – il “comandamento-legge”: “non uccidere il tuo operaio”.

E, tuttavia, egli porta al centro della scena della sua scrittura, dall'inizio alla fine della sua rappresentazione spettacolare e teatralizzante, un Eutifrone ostinato a non voler vedere ciò che al lettore di Platone è chiaro, cioè l'innocenza di questo padre e padrone sfortunato e che non aveva avuto né volontà, né coscienza di recare morte al suo dipendente.

Questa è la *fabula*, il *mytos*, la *fiction*. Ora prima di esaminare come quella di Eutifrone sia un falso specchio della vita santa e come tale sia una proiezione in ambito metalogico degli effetti di un male radicale sociale, anticipo un punto che meglio si comprenderà alla fine di questa mia riflessione.

In Platone, la filosofia come metadiscorso non ha come suo compito né quello di perfezionare organicamente e, quindi, anche di correggere, il *logos* che è tutt'uno con la *Fides* come Decisione-Scelta del giusto e del bene e che nel realizzarsi insieme ci rendono degni di aspirare ad essere amici del divino; e né è subordinata organicamente, funzionalmente e statutariamente a quella teologia che vive di liturgia, cioè radicata ed immersa nella vita comunicante di una comunità orante, meditante e sacrificante.

Di questa teo-logia militante la filosofia come metalogica e metalinguaggio non è “*ancilla*”, ma se mai Proemio Purificante, allorché, per esempio, nel territorio di quel metadiscorso speciale ed originale che la filosofia è, compaiono discorsi che pretendono instaurare la “scienza dell'ateismo”, “la scienza di un divino che non si interesserebbe degli uomini e che non avrebbe cura di es-

si". Dunque, allorché sono di scena una cattiva metalogica, un cattivo metalinguaggio, spacciati per super-logica e super-linguaggio.

Questo significa anche che si può, dunque, ben essere giusti, santi ed autenticamente devoti, senza necessariamente essere esperti di cose filosofiche ed essere esercitati nella pratica del loro metodo. Provocazione verso una Pretesa Illegittima di far valere una parte come un tutto, un singolare come universale, un finito come infinito, un tempo determinato come un sempre, una falsa immagine come vera immagine.

A questo proposito non bisogna, poi, mai perdere di vista che il Platone, operatore implicito ed anonimo sulla scena di tutti i dialoghi, parla "*per Socratem*" non ad un generico popolo, non ad indistinte folle, non a masse di diseredati. Il suo Socrate parla sempre ad intellettuali-dirigenti, giovani e vecchi: una aristocrazia del pensiero e del linguaggio elegante e brillante, collocata in una *Polis* schiavista, maschilista, a spettacolarità diffusa e spinta, e dove sugli orientamenti della sensibilità e mentalità privata e collettiva hanno un influsso rilevante e decisivo le "trasmissioni in diretta" del più potente e fascinoso mass-medium del V e IV secolo dell'era precristiana, cioè la macchina del teatro di Stato, promosso e finanziato dai potenti e ricchi di turno.

Ed intellettuali-dirigenti "in maschera" sono i suoi stessi personaggi. Essi, pertanto, vengono ripresi e rappresentati e fatti passare sulla scena della scrittura da Platone, in via principale, non come autori di dottrine e "professori" che le illustrano e le spiegano nel modo puro, esplicito e "senza miti e metafore" come è proprio dello stile accademico e di una ricerca formalizzata, *standard*.

Il suo Socrate e gli interlocutori che Platone gli assegna sono, invece, anche essi costruttivamente e funzionalmente inseriti in questo contesto di *performances* di comunicazione pubblica, dove si danno battaglia diverse visioni del senso e dei valori della vita della città; e naturalmente anche della *fides* e del divino.

La rappresentazione dell'"Odissea dialogica", il cui principale eroe/Carattere è il nome-maschera/Socrate, prende avvio dal momento in cui quella battaglia raggiunge la sua fase estrema e di svolta epocale.

Infatti l'incontro-scontro tra una visione della vita della città ispirata allo spot-programma "Il giusto è l'utile dei più forti" e quella di una città credente nello spirito/*logos* costituzionale, dell'EssereCittà/*Politeia*, e di cui Socrate è profeta e testimone, è focalizzato nel suo catastrofico epilogo: Socrate perde la battaglia, viene vinto, denunciato, accusato e condannato a morte. L'eccezione "Socrate" deve essere eliminata; distruggere Socrate è annientare quella unica prova della possibilità della città giusta che costituita dalla sua vita e morte esemplare di cittadino che ama il bene comune e che crede in un divino primo

autore e protettore di questo bene e, perciò, anche sommo educatore. Ed è questo il nuovo divino che Platone in Socrate vede e commemora con il suo lettore.

Ad ideare ed organizzare da lontano la eliminazione di Socrate non sono nemici esterni alla sua città o comuni delinquenti prezzolati. A tradirlo, ad alzare contro di lui la moltitudine rumorosa e minacciosa, sono intellettuali-dirigenti traditori dello spirito costituzionale: avvocati, esperti di manipolazione della comunicazione pubblica, “industriali e finanziari” ed i loro tecnici, “attori e cantanti”, politici e teologi, giovani e vecchi, che salgono di volta in volta sul carro del vincitore in cambio di onori, visibilità pubblica, privilegi di casta, e che si rendono con fervore disponibili a giustificare culturalmente – e, quindi, anche teologicamente – come presunta universale e necessaria legge fondamentale della vita in città, quanto veicolato da quel messaggio inscritto in quello stendardo che si onora di portare il Callicle del *Gorgia* e che riappare nella evocazione del Trasimaco del primo libro della *Repubblica*⁷.

Torno ora al nostro Eutifrone per ribadire e precisare – ancora da un punto di vista generale e strettamente filosofico – questo punto sul tema della funzione-specchio caratterizzante il rapporto tra filosofia e cultura e filosofia-*Fides/Logos*.

Il piano funzionale che il filosofare attiva, ordina e finalizza con il suo stesso effettuarsi è condizionato da ciò che possiamo indicare – come si è detto – il “male radicale” dentro la funzione del metadiscorso, della metalogica, della metaimmaginazione, del metalinguaggio; dentro, dunque, la cosiddetta “capacità speculativa”.

Questo fattore di “tentazione”, di corruzione e di perversione è costituito dal Sofisma elevato a Menzogna, cioè in quell’atteggiamento mentale volto ad escogitare “mezzi paradiscorsivi” e “para-argomentativi” per giustificare la presunta verità che sorreggerebbe come loro fondamentale legge interna le pratiche di dominio dell’uomo sull’uomo. La Menzogna è la modalità più terribile e fascinosa della Pretesa Illegittima.

La sua pratica/*empiria* – che punta a persuadere il pubblico destinatario con la massima efficienza ed efficacia possibile in condizioni storicamente date – si serve appunto di “falsi specchi” sia di ciò che è proprio della sfera della *Fides/Logos* e sia di ciò che è essenziale allo statuto delle scienze, delle tecniche, delle arti, del linguaggio quotidiano. Molti personaggi che Platone pone sulla scena della sua scrittura e contrappone al suo Socrate – e tra questi il nostro presuntuoso, vanitoso e spregiudicato teologo e sacerdote – usano questa para-

⁷ ID., *Repubblica*, 343a-344c.

tecnica di una pseudo-metalogica. Essa si serve di procedimenti impliciti di unilaterizzazione e di generalizzazione indebita di aspetti della esperienza comune e dei vari saper fare; aspetti che così vengono deformati nella loro valenza di immagine logica e scadono in simulacri.

Per fermarci ad Eutifrone, i suoi vari tentativi di definizione del santo e soprattutto quello che si industria a ribadire che “santo è ciò che piace agli dèi” è un prodotto paralogico, che è molto più di un errore logico o di dottrina teologica. Eutifrone ha di fronte a sé non solo una città violenta di fatto, un’Ellade in cui la lotta tra città e città, tra partito e partito, tra famiglia e famiglia, è all’ordine del giorno. Il nostro teologo in cerca di accreditamento presso i signori delle guerre di conquista è stato catturato e subornato da quel Sofisma-Menzogna che si estende su vasta scala, fino a diventare “religione e teologia” della bontà e santità della violenza. Virtù dell’arbitrio e dell’autoritarismo. La cosa ormai è così scontata che non c’è alcun imbarazzo o senso di vergogna nel portare nelle processioni stendardi raffiguranti la lotta tra gli dèi ed un dio-padre che divora per odio ed invidia i suoi divini figli⁸.

L’Eutifrone di quella definizione del santo ha dietro e davanti a sé questo tragico spettacolo: quello della città violenta che adora un divino che essendo considerato secondo la logica del più forte è un divino che fa paura, perché più potente dell’umano. Il *timor Dei* non nascerebbe dal Rispetto/*aidos*, ma dal terrore che esso incute. Qui il *tremens* fa segno ad una avvenuta corruzione della stessa esperienza del sacro.

La *voluntas Dei* conseguentemente avrebbe come sua assoluta motivazione e scopo il desiderio di sopraffazione/*pleonexia*, ed è comunque caratterizzata dall’arbitrio proprio di una supervolontà di potenza. Dio starebbe con noi solo perché noi ci adegueremmo alla sua volontà anche se fosse volontà cattiva, di distruzione del bene e della vita. E perciò, mosso da questa falsa immagine del divino della città, Eutifrone non si ferma neppure di fronte ad un presunto comando divino che gli imporrebbe di far condannare a morte suo padre innocente.

Egli vuol essere riconosciuto e cooptato come forte-violento nella città dei forti-violenti e da essa rispettato, onorato, ben ricompensato. Perciò il Socrate demonico, custodito da un angelo, non riesce a sua volta ad essere per Eutifrone la “voce angelica” che gli rivela e lo convince che il divino non ha bisogno del sacrificio e sangue di suo padre, vittima innocente.

Esaminata alla luce di questi presupposti, che cos’è allora quella sua pretesa definizione del santo?

⁸ ID., *Eutifrone*, 5e-6a.

Potremmo rispondere usando un termine moderno: è una Ideologia del santo, è una falsa coscienza teologica; e, pertanto, un mero “*istrumentum regni*”, che fa parte degli “*arcana imperii*”, degli enigmi segreti utili al potere, per piegare le volontà dei sudditi “devoti” ai suoi interessi e calcoli.

Prima, però, dei moderni è stato Platone a scoprire come costante della comunicazione pubblica questo uso ed abuso della *fides* e della *ratio*. E prima di essi è stato lui a mettere all’erta sulla potenza di lusinga e di illusione di massa di questa ideologia del sacro-santo, quando essa è trattata e veicolata alla sensibilità privata e collettiva con i mass-media di una città a spettacolarità spinta, dove tutto fa spettacolo: anche e soprattutto la Menzogna.

Ma Platone ha fatto anche di più: ha cercato di mappare e diagnosticare da un punto di vista genetico-funzionale questa fenomeno-logia che accompagna l’esperienza religiosa, spacciandosi come sua dimensione autentica.

E così egli operativamente ed implicitamente richiama la nostra attenzione sulla prima parte del nostro termine “*ideo-logia*”, e ci precisa che “ideo” non sta in relazione con *eidon*/immagine, ma con *phantasma*/simulacro. Quella di Eutifrone è, dunque, una *phantasma-logia* del santo.

“Simulacro”, in questo contesto platonico, è una falsa immagine, intrisa di effetto lusingante-illudente/*kolakeia*, di *mirabilia/thaumatopoiikòn*⁹: essa, pertanto, ci attrae, ci affascina facendoci credere che ad essa corrisponde una effettività realtà di vita felice e protetta dal divino, dalla sua potenza. Il primo “comandamento” sarebbe: obbedire ciecamente alla divina volontà di potenza per essere simili ad essa; assomigliare al divino per essere potenti ed incutere timore in città.

Questo simulacro è fatto di materia discorsiva, di quella parte di “*logia*” che è la “*Doxa*”; meglio la “*pseudè doxa* =falsa opinione/credenza”. Perciò, Platone la nominerà nel *Sofista* come “*Doxomimetikèn*”¹⁰, che potremmo rendere con “falsa modellizzazione” o anche “falsa immagine logica”.

Il fondamentale contributo platonico ad una teoria della immaginazione logica e della differenza tra lo statuto della funzione-specchio producente una autentica immagine ed il meccanismo della produzione ed uso del simulacro, non finisce qui.

Egli prova, infatti, in tanti esercizi quanti sono i suoi dialoghi, che la attività di Dossomimetica accade fuori da tutte le esperienze dotate di un intrinseco principio d’ordine e di senso; e, pertanto, fuori dall’ambito della *techne-episteme*, fuori dal campo della *dianoia*, fuori dalla sfera dei *logoi*, fuori dal territo-

⁹ ID., *Sofista*, 268d.

¹⁰ ID., *Sofista*, 267e.

rio dell'*eidon*, e da quello stesso della *Doxa/Pistis*. E, naturalmente, fuori dal mondo del *Nous/spirito* e del suo *Logos*.

La *fantasma*-logia, invece, accade ed opera Dopo/*Metà* ed Attorno/*Peri*, In Prossimità/*Parà*, Sopra/*Hypèr* le molte e diverse manifestazioni della cultura, così come esse si danno in un determinato tempo storico.

Il territorio indicato dai segni *Metà-Peri-Parà-Hypèr* è funzionalmente appunto metalogico, meta-immaginario, metalinguistico. Questa sua natura è istruttiva per capire dove effettivamente si colloca in Platone la funzione-specchio propria del filosofare. Infatti, questo a sua volta si caratterizza statutariamente come presa di posizione e decisione di andare a caccia del sofisma-menzogna per catturarlo, smascherarlo, e denunciarlo come modo di produzione di "falsi specchi" dei modi e dei risultati della cultura.

Conseguentemente il movente e lo scopo metodico di quel sapere rigoroso che è il filosofare e, dunque, la attivazione della funzione-specchio che gli è propria, sono in prima istanza ed in via diretta la falsificazione del sofisma e la purificazione della attività del metadiscorso dalle "false metaimmagini" con cui opera quella pratica di distorsione della comunicazione pubblica sulle "Cose Massime"/*tà megista*¹¹.

L'unità della cultura che, pertanto, la filosofia cerca di realizzare accade su un piano che non è né organicista-gerarchizzante, né riducibile a quello caratteristico di una indagine interdisciplinare, né genericamente transdisciplinare.

L'uno-molti a cui essa guarda come ciò che sta prima, come costellazione di ordini e di valori culturali conquistati, è ripreso dalla filosofia nel costante permanere di una differenza tra sé e questa pluralità di diversi saper fare.

Il suo compito, infatti, non è quello di eliminare questa differenza originaria, ma di essere Custode/*phylax*¹² vigile del territorio del metadiscorso, affinché in esso non si introduca, infettandolo e corrompendolo, il falso metadi-

¹¹ ID., *Apologia di Socrate*, 22d5.

¹² In Platone la idea del Custodire è connessa a quella di Fondazione e Rifondazione della vita politica costituzionale secondo il principio di comunione tra potere e bene comune, e facendo valere il progetto di un continuo processo di formazione e di educazione religiosa, morale e politica dei cittadini-dirigenti. Custodire, dunque, non esprime un atteggiamento di conservazione tradizionalistica e di difesa di un passato e di un posseduto, ma coscienza critica, decisione di salvare la città dalle forze distruttive interne ed esterne, è progetto di rinnovamento e di promozione della vita della comunità che ama la giustizia. Questo è lo spirito dell'opera finale *Leggi* dove la dimensione del *logos* come discorso viene riaffermata non solo dal punto di vista di una nuova retorica purificata e riabilitata, ma soprattutto nella sua necessaria connessione con una volontà intelligente in un'azione coraggiosa di instaurazione di un nuovo ordine etico e politico.

scorso del modo di produzione sofisticato-menzognero sulla “*fides*” e sulla “*ratio*”.

Dunque, ora disponiamo di sufficienti elementi per capire perché in quell’“*et*” che unisce i due termini in esame è implicita una differenza non solo relativa ai contenuti ed al modo del loro ordinamento e fondazione, ma di piani funzionali-costruttivi, cognitivi-immaginativi-linguistici.

Questa discontinuità impedisce una riduzione strumentale della teologia alla filosofia e viceversa, e permette nello stesso tempo di comprendere perché la fine della filosofia come “regina delle scienze”, non sia la morte di essa, e la sua imbalsamazione nel museo dei resti culturali o la sua svalutazione a disciplina tra le discipline in una “incerta alleanza” con esse; e perché una filosofia coniugata solo come epistemologia è un inutile raddoppiamento di ciò che ogni sapere sa ben fare da sé.

Con Platone ed in Platone, dunque, la filosofia si afferma come “parola ed immagine” liberatrice e purificatrice di un sapere rigoroso a vantaggio dell’uomo e che nel suo stesso nascere, formarsi e svilupparsi è moralità del discorso in quella sua modalità che è il metadiscorso analogico operante per “funzione-specchio”, per speculazione.

E costituendosi così in una rifondazione e trasformazione di se stessa, la filosofia si rende degna di poter stare, rimanendo nella differenza del piano metalogico e metalinguistico che le è consustanziale, all’altezza e profondità della *Fides/Logos*.

Come, infatti, è stato possibile vedere da vicino nel Racconto Tipologico di Teorizzazione del platonico *Eutifrone*, la funzione-specchio della filosofia – in rapporto alle domande sulla esistenza e la natura del divino, del suo rapporto con gli uomini e con la vita delle loro comunità – non devia e deraglia nelle illegittime pretese di una super-metalogica che piega il divino ad immagine e somiglianza del peggio dell’umano fino alla santificazione delle voglie di dominio. Al contrario, proprio custodendo il mondo del metadiscorso sulle “Cose Massime” dall’attacco lusingante ed illudente della falsa opinione di una giustizia umana e divina che sarebbero regolate dalla volontà e dall’utile del più forte, dalle “pseudoragioni” della sopraffazione violenta, la filosofia sta in armonia con la vita di fede intelligente nell’EssereCittà.

La ricerca teologica cristiana e cattolica che, nel confronto con le filosofie post-scolastiche, è interessata a valorizzare al massimo ed al meglio quanto i Greci *naturaliter* hanno meditato e maturato nella visione ed ideazione del *Logos*, questa ricerca appunto deve essere consapevole che – come il Platone scritto *docet* – è indispensabile operare una svolta sulla idea stessa di conoscenza e di “capacità speculativa”; e questa svolta deve iniziare a mettere in discussione la

coincidenza assoluta di conoscenza e teoria con quella di dottrina, e del relativo e specifico trattamento sistematico dichiarato dei valori di verità.

L'intera questione di un "linguaggio al plurale", di una "ragione al plurale" che sta all'inizio ed al centro della discussione sul rapporto tra scienze umane e scienze-tecniche della natura, e l'altra connessa allo stile interdisciplinare e transdisciplinare della filosofia, trovano il loro riorientamento a partire dalla consapevolezza che esse – *mutatis mutandis* – stanno anche nell'*incipit* e nel fondo costruttivo del platonico *Dialeghesthai*. E ad esse Platone ha dato una a tutt'oggi insuperata risposta, per lo più ancora ignorata. Perciò il confronto tra "filosofia cattolica" e modernità e post-modernità deve passare, ripassare per un radicale ripensamento di Platone e del senso complessivo della sua opera scritta, tenendo conto che egli nel suo tempo fu anche "scienziato degli scienziati"; ma anche e soprattutto che Platone quando ha dato vita alla sua opera scritta ha inteso, progettato, data esecuzione ad un'"altra cosa" non meno rigorosa di quella che si fa forte del principio sistematico proprio delle elaborazioni dottrinarie.

Ma con Platone dobbiamo soprattutto pensare l'intelligenza e la comprensione che si fanno, facendo il bene e operando secondo giustizia, resistendo ed opponendosi alla pretesa di un mondo umano costruito a misura dei più forti e dei più ricchi.

Ed ancora con lui dobbiamo sapere che l'eticità filosoficamente non si dice né si pensa in via principale e fondamentale come "oggetto di filosofica dottrina etica", ma come energia noetica vivificante e plasmante la stessa attività di un metadiscorrere conformato in un "rispecchiamento fedele" al principio del *Logos*; ed in questa prospettiva va ripensato il problema della metafisica ed il progetto della sua riabilitazione e rifondazione come ontologia; e, pertanto, fin da questo nuovo inizio bisogna essere coscienti del rischio e del pericolo per essa di decadere a metafisica ideologizzata, e "*phantasma*-logica", a cattiva metafisica, a prevaricante metalinguaggio, a meta-immaginazione logica sfrenata, ubriacata, allucinata dall'umanismo, dalla deificazione di un umano solo e, perciò, "troppo" umano; alla reificazione volontaristica e dottrinaristica della vita di fede.

La filosofia che guarda "come in uno specchio" con la sua buona e corretta speculazione, è dunque – come si è detto – Custode e Sentinella della *politeia* delle metaimmagini logiche del ricco e variegato mondo della cultura, affinché attorno ad esso e mascherata con le sue vesti non si infilti, da parassita ingannatore, la Menzogna.

Con questa razionalità smascherante che le è propria essa si dispone al lasciar posto non ad una *Fides* senza Sapere, ma ad un'*Actio Fidei* il cui intimo

Lumen/Logos è Attività Comunitaria di Riconoscimento-Riconoscenza della verità del fare il bene e della bontà del fare verità.

L'“*intellectus fidei*” abita questo tempo-spazio della esperienza umana, della sua *dignitas*, in nessun modo riducibile a mezzo, a mero strumento per l'affermazione di una “sacra” volontà di sopraffazione.

Da qui, dentro questo agire per la giustizia, in questa scelta illuminante e riconoscente, vive la scelta di pregare per chiedere la Grazia di essere incontrati dalla Parola di Dio, dal Cristo-*Logos* in Persona Divina, Trascendente, Misericordiosa dell'Annuncio Evangelico.

Il passaggio dalla filosofia alla “filosofia cattolica” ha come primo momento la riaffermazione dell'eticità intrinseca al filosofare che resiste attivamente, si oppone e smaschera la paracultura della Menzogna dai mille volti – tra questi anche quello di una parateologia puro strumento dell'autoritarismo e che rinuncia programmaticamente a confrontare le sue pretese immagini della cultura con quanto essa effettivamente e validamente ha prodotto e produce. In questo senso il disporsi nel suo stesso inizio della filosofia platonica come “Apologia” ci dice anche senza equivoci quale significato debba assumere la apologetica intrinseca ad una filosofia cattolica.

Questa vocazione e missione critica-smascherante è, dunque, consustanziale alla “cattolicità”: questa universalità è, infatti, il riflettersi nei mondi culturali del progetto cristiano di una umanità che desidera ed è impegnata nel suo insieme ad “essere popolo”, ad essere un popolo di persone in nessun modo “strumentalizzabili”. Che la persona non sia mai un mezzo lo ha annunciato il cristianesimo con il Gesù del tempo storico risorto ed asceso in Persona/Figlio di Dio, in Persona/*Logos*: l'inizio-cosa ultima è il “miracolo”, il meraviglioso di una *Communitas* che non esiste senza le Persone, e di Persone che non esistono senza *Communitas*. Per una filosofia cattolica questa è la splendida e sublime Massima Immagine, giustizia, di un Gesù Cristo/Persona-*Logos* che va incontro e si incammina con persone desiderose di Ospitarlo e di Riconoscerlo e di vivere la gioia evangelica della Ri-conoscenza.

La teologia cattolica come “dottrina” e come “dogmatica” tradisce, pertanto, il suo proprio scopo se crede di emulare sia la filosofia che le scienze nell'idea di metodo e di oggetto. Essa, infatti, sta al servizio di una “*cognitio*” che è opzione di apertura, dentro la vita della Città e nella tragedia della persecuzione ed annientamento dei giusti e degli innocenti, all'incontro Riconoscente con Gesù Persona, Liberatore e Salvatore. Non dovremmo sentire diminuita e mortificata l'energia cognitivo-espressiva intima all'esperienza di fede cristiana e cattolica, se poniamo la dimensione del Racconto, della Preghiera, del Canto come modo di cognizione originaria alla quale la dottrina e la dogmatica devono rimanere fedeli.

La Bibbia, i testi del Vecchio e Nuovo Testamento, significano e custodiscono valori di verità appunto nel modo del Racconto, che, perciò, come la “metafora viva” non è meno ma più “teorizzazione” rispetto al modo per dottrina. Che cosa fa la differenza tra questi due ordini di *logos*? Il Racconto, di cui qui parlo, è in primo luogo l’espressione-annuncio di scelte di vita e di pensiero di persone disponibili a riconoscere che proprio la loro dignità di persone, non strumentalizzabili e mercificabili, si rivela nell’incontro con Gesù Cristo Persona, che dona loro quella giustificazione della loro dignità che nessuna Città, Regno, Stato degli uomini riesce a garantire per tutti, con stabilità e per sempre. La trascendenza della Persona Divina Gesù Cristo è la salvezza di quel valore fondamentale ed immanente alla storia, che la storia stessa non riesce a fare definitivamente proprio, perché lo mette continuamente in discussione con le guerre, gli stermini, con i genocidi e con la pianificazione dello sfruttamento e del dominio dell’uomo sull’uomo, con la distruzione dello spirito costituzionale.

Il Racconto Teologico che è già “teoria teologica”, cioè Visione e Riconoscimento nel farsi stesso dell’azione di giustizia e dell’elevarsi di questa azione a comunic-Azione Eucaristica, è la linfa del vivere il dogma nella sua dimensione di solenne giuramento di fedeltà alla propria storia comunitaria, di *Ecclesia*, nella misura in cui questa sia storia di persone inviolabili nei loro diritti umani e che seguono ed imitano il Gesù Cristo dei Vangeli, il Liberatore di tutta l’umanità perché essa sia un unico “Essere-Popolo”.

La “*cognitio*” per dogma ha una via tutta sua che non è quella di un metodo e di un procedimento per entificazione-oggettualizzazione secondo le regole della pertinenza-competenza-verifica-risoluzione di un problema determinato di un ambito tecnico-epistemico dato.

La sua rappresentazione esemplare, paradigmatica, invece, sta appunto nel Racconto di Luca, sia per quanto riguarda la natura della domanda fondamentale di partenza ed il modo emozionale della sua esperienza cognitiva, sia nell’indicazione delle figure del Cammino e dell’Incontro con lo Straniero come “metodo”, sia nel richiamo alla Parola dei Profeti e delle Scritture come “oggetto-viatico” da intendere e comprendere per poter essere all’altezza della Rivelazione di Gesù nell’Oggi della Storia; e sia, infine, per il Riconoscimento della verità dell’Essere-*Communitas* di Persone.

La vita etica nella sua effettività, perciò, non è la “scienza dell’etica”, né la “dottrina della ragion pratica”, né la disciplina-tecnica della convivenza sociale; e, tuttavia, queste negazioni non la relegano nell’irrazionale, nell’ineffabile di una equivoca mistica vitalistica, in un’azione storica indistinta, utile a coprire ed a giustificare anche le “cattive azioni” distruttrici della vita umana stessa.

La scelta della convinzione e della responsabilità, matrice dell'eticità, è un *Operari* produttivo di un *Esse*, dentro le possibilità ed i limiti dell'agire storico e del suo contesto, al quale ogni *essentia-existentia* individuale è assegnata.

Questo "esse" partecipa, dunque, di un "*Actus essendi*" e del suo manifestarsi-svelarsi, del mostrarsi di esso come *Logos* e, quindi, come ciò che oltrepassa e sovrasta la condizione umana, e che proprio in questa sua differenza reale di Trascendenza garantisce l'umano nella sua fedeltà a se stesso come storia umana.

L'ontologia come "discorso secondo" proiettato sull'Essere, operante analogicamente per *specula*, è improcedibile senza o contro l'esperienza dell'Azione Buona, che nel suo stesso avvenire – come ripetutamente ho evidenziato – è Intelligenza buona in azione che "parla da sé" con il suo splendore di madre dell'Essere-*Communitas*, è *Logos*-Riconoscimento in Azione Giusta Svelatrice, che ci apre e ci proietta nell'orizzonte dell'umano, del cosmico e del divino.

L'eticità ripresa nello spirito di verità che la permea, è l'orizzonte proprio di una "filosofia prima" e, quindi, della stessa teologia militante e vivificata dall'azione liturgica e della sua attiva bellezza.

In e per Platone, la teoria-visione dell'Essere, in quella sua complessità e profondità di intreccio alla quale sopra ho fatto cenno con quel "rosario" di termini, nasce dentro il Memoriale e la *Imitatio* di ciò che disse, fece e patì Socrate per amore della giustizia e del divino della giustizia. A questa sua nascita l'ontologia deve rimanere fedele, per poter essere nella sua stessa costituzione di "Parola dell'Essere", anche coraggiosa "apologia" di una sapienza costantemente in lotta con le lusinghe e le illusioni dei falsi specchi di un'anti-sapienza. E, dunque, per poter realizzarsi come "Parola Purificatrice e Liberatrice".

Per questa attività smascherante-decostruente, che non è solo confutazione/*elenchos* ma soprattutto falsificazione rigorosa e sistemica di pretesi paradigmi e megaparadigmi, con Platone ed in Platone si può ripensare radicalmente il senso di quel progetto che la filosofia moderna considera il fondamento del suo stesso atto di nascita: quello di una "ragione critica" e di una "critica della ragione" dentro i processi della vita storica, di cui oggi abbiamo anche compreso la non immortalità in quanto vita della stessa specie umana.

La ripresa di una visione ontologica è solidale, dunque, con una viva e vigile coscienza "ecologica", di non violenza, di rifiuto della guerra di conquista e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali.

La "filosofia cattolica nel tempo" ha così di fronte a sé la possibilità di farsi valere, nel confronto con le filosofie moderne e contemporanee, facendo rivalere il maestro di Aristotele nella sua più alta conquista di pensiero: il Platone del *Logos*, impegnato, nella vita comunicante della Città spettacolarizzata, a

mostrare che quella di una “giustizia come l’utile del più forte” è una visione in uno stato del mondo che è contro l’uomo e contro Dio. È un Anti-*Logos* e, perciò, per noi cristiani e cattolici, anche un Anti-Cristo.

Ma è la scelta della *Imit-Actio* e della Sequela di Gesù Cristo – “*itinerarium mentis in Christum*” – la via per resistere ed opporci all’AntiCristo e non una pura abilità dottrinarica, confutatoria, polemica, argomentativa. Questa “prassi” di vita giusta è culla e fondamento di quel *logos* che è “Parola Riconoscente” di fede nell’Annuncio Evangelico.

Tutte le “altre parole” sul santo e sul divino appartengono nel migliore dei casi a individui che devono guadagnare, curare e custodire la consapevolezza che “ora essi vedono come in uno specchio” né perfetto, né totale, né infrangibile, né al riparo da deformazioni gravi.

Questa consapevolezza vive del desiderio di pregare e della richiesta della grazia di saper pregare insieme, poiché la esperienza della suprema manifestazione del “*logos*”, l’accesso al suo “inizio” /*arché* è più di quell’inizio che è dato dall’interrogare-domandare.

Ciò che ci rende degni dell’accesso a questo “inizio” è, infatti, una Decisione-Azione: quella di Accogliere/*Parelabon* la “Luce Vera” /*tò phos tò alethinòn*, che si è fatta Singolarità di Persona e che ha elevato il Valore/Principio-Persona al divino stesso, rivelandolo come Dio/*Theòs*-Persona.

Colui che nel racconto di Luca appare come “Straniero”, che sembra non conoscere gli eventi dolorosi che hanno lasciato il popolo nella delusione disperata, per una mancata liberazione dal male del dominio di Roma su Israele – dell’uomo sull’uomo – ad opera del profeta Gesù, questo Ignoto-Straniero è Colui che ci Viene Incontro nella vita del mondo /*kosmos* e di quel cosmo che è a suo modo la storia del genere umano.

Appartiene, dunque, all’essenza del Dio-*Logos* il suo Venirci Incontro, il suo Voler Essere Con Noi, “perché tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste”. La volontà di Dio è tutt’uno con la Vita/*Zoè* e la sua Vita, ed a questa unità appartiene il *Logos*, perciò, – come ancora Giovanni testimonia – la Vita/*Zoè* è Luce /*tò Phòs* “degli uomini”.

Logos è Azione di Luce di Riconoscimento Accogliente e di Accoglienza Riconoscente; e – come si è detto – in quanto tale è fondAzione della *Communitas* di Persone che vive nel dono e nel sacrificarsi perché l’altro sia: possiamo così renderci conto perché lo Straniero di Luca, che ricorda ai due delusi quanto dissero i profeti, continua a “fare *logos*” di illuminazione nell’atto stesso dell’accogliere l’invito ad entrare nella loro casa e soprattutto con la sua Decisione-Azione di spezzare ed offrire a loro il pane: *Logos* è militante “logica di Eucaristia”, sta un’Azione di Grazie. Perciò la Fede è consustanziata di *Logos*.

Per tutto ciò, nella relazione *Fides-Ratio*, ad essere sfidata è ancora in primo luogo la *Ratio*, perché è chiamata a saper stare all'altezza ed alla profondità di una vita come vocazione e missione di "donAzione" nella quale splende l'EssereCommunitas degli EsseriPersone.

Ed è seguendo questa Via-Verità che possiamo meglio intendere perché la Vita di Comunione Ecclesiale con la sua "logica dell'Eucaristia" è partecipazione alla vita del "*Logos*" nella Santa Trinità, della santa somma Comunità Personale dell'Amore e del Donarsi.

La scelta-decisione di un abbandono fiducioso ed incondizionato in Dio e nel Dio di Gesù dei Vangeli, vale a dire l'atto e la vita di fede cristiana è, in questo stesso Abbandono, Inizio/*arché* della esperienza di verità della vita umana e cosmica.

Ma questo atto di fondAzione della fede – come ci insegna Luca – sta nel contesto del divino Straniero che a sua volta ha deciso – attraverso una delle innumerevoli vie della piccola e grande storia – di venirci incontro e di prendersi cura di noi frustrati, disincantati ed abbattuti nel prendere atto che le forze distruttive del male imperversano ancora tanto nel nostro presente.

E così scopriremo che Colui al quale, nei nostri tristi giorni, avevamo rimproverato di ignorare la nostra *via crucis* e quella dei popoli oppressi e sofferenti, e che credevamo di essere stati noi ad invitare come ospite nella nostra casa, è in realtà Colui che – ancor prima della nostra preghiera e del nostro invito – ha avuto pietà di noi e ci ha accolto nello splendore confortante della dimora della sua Persona in donAzione, in una Promessa-Parola/*Logos* di vita immortale e di nuova pace.

Ora forse disponiamo di qualche aiuto in più per intendere perché l'annuncio dell'Antico Testamento "In principio era la luce" e quello giovanneo del Nuovo "In principio era il *Logos*" si convertono reciprocamente e rifluiscono l'uno nell'altro: Luce che è *Logos*, *Logos* che è energia noetica di luce vitale.

Questa Parola dell'Inizio-Principio "Abita nella profondità della sua dimora"/*Katàoikesis*; e questa profondità fondante è accessibile in una fondAzione, una rifondAzione, cioè nel *Logos*/Scelta a cui fa segno verbale l'Inizio dei Comandamenti: "Ama il prossimo tuo come te stesso".

Potremmo ridire, perciò, che l'Inizio-Principio era l'Azione, l'Operare. Ma non una indistinta ed equivoca "Azione" di un puro operare, che farebbe anche del male un bene, solo perché anche esso, come distruzione della vita, del senso, della comunicazione verace è appunto, nel suo modo terribile ed orribile, azione.

È L'Azione vivificatrice di quell'Amore che Gesù annuncia nei racconti sfolgoranti di grandi immagini simboliche e tipologiche del Buon Samaritano e

del Figlio Prodigo a costituire l'Evento-Inizio del *Logos* della realtà e della Realtà del *logos*.

L'adesione convinta a questo primo dei Comandamenti – di nuovo, dunque, l'abbandono incondizionato e fiducioso alla sua verità – è, pertanto, molto più di una prassi di buona volontà. La fede in questo inizio dei Comandamenti è, infatti, l'esperienza di quel conoscere/*ghignoskein* che ci rivela la scrittura, divinamente ispirata, del Prologo di Giovanni.

Non, dunque, obbedire e poi capire, ma riconoscersi e riconoscere nell'azione stessa dell'amare, nel donarsi, corrispondendo all'Altro che ci viene incontro nel grande gioco della vita del genere umano, della Terra, del Cosmo.

Chiudo queste mie riflessioni richiamando la domanda iniziale: come si deve e si può pensare e dire correttamente l'"*et*" della formula "*Fides/Logos et Ratio*"?

La relazione di congiunzione, così come fino a questo punto esaminata, è stata posta ed introdotta come problema e tema per iniziativa di una coscienza filosofica interessata ad indagare, nel tempo presente, le possibilità ed i limiti del progetto di una unità della cultura, della ricchezza e complessità delle sue manifestazioni. alle quali la stessa teologia appartiene.

In questa prospettiva ho fatto valere fino in fondo la metafora di una filosofia come "specchio della cultura", riguadagnando il senso etimologico del termine "speculazione", di un vedere mediante specchi/*specula* che è essenziale anche alla idea di attività di contemplazione teoretica.

Dentro la funzione di metadiscorso propria della filosofia, seguendo Platone, ho messo in evidenza che speculazione è un pensare mediante immagini logiche, modelli e – più precisamente – mediante metamodelli analogici, in un contesto di comunicazione pubblica impegnata e travagliata nella battaglia su i valori, sui massimi beni per l'uomo e per il cittadino.

Parlo di "battaglia" perché il lavoro speculare della filosofia accade in uno scenario in cui falsi valori, imbellettati di parascienza e di pseudo-cultura – e quindi, armati di falsi specchi – cercano di imporsi, attraverso gli ingredienti di una comunicazione pubblica spettacolarizzata, come veri valori, che renderebbero la vita bella e degna di essere vissuta.

Ad escludere dalla viva esperienza di fede in Dio la sua originale esperienza noetica, riducendola ad una dimensione puramente volontaristica, sentimentalistica, arazionale, è proprio l'uso implicito di un falso o comunque inadeguato modello delle possibilità della *ratio* scientifica e critica e della stessa azione morale e politica.

Compito di una filosofia – platonicamente ispirata – è appunto quello di andare a caccia di questi seduttori ed illudenti falsi specchi della cultura, denunciandoli nella loro inconsistenza e nelle illegittimità delle loro pretese di verità e

di valore critico ed educativo. E questo compito essa lo assolve elaborando “buoni specchi”, appunto, ed usandoli come *criteria operandi*, cioè come parametri di falsificazione di ciò che è solo sofisma e menzogna.

Pertanto, la filosofia che rischia di pensare e dire l’“*et*” lo fa nella consapevolezza di operare nelle possibilità e nei limiti di quella sua “capacità speculativa”, che è un operare per Immagini metalogiche e metalinguistiche, generate attraverso la funzione analogica applicata al territorio del metadiscorso, dove imperversano scorretti prodotti metalogici.

Ogni altra parola su questo “*et*” non può fare a meno di questa attività di “purificazione” della logica e del linguaggio che il filosofare realizza; e non può farne a meno né una teodicea, né una teologia cristiana e cattolica.

In questo senso il filosofare si riscopre come un saper fare Preambolo-Proemio in vista della scelta del rischio di una vita ispirata dalla fede intelligente nella giustizia ed in Dio.

FILIPPO RAMONDINO

Unità d'Italia e vicende provinciali.
La diocesi di Mileto e il vescovo Filippo Mincione
tra documentazione archivistica e critica storica
II¹

Le carte dell'ASDM ci danno notizie interessanti e curiose su quel memorabile agosto 1860: sono le lettere e gli appunti del vescovo Mincione, e persino le note d'amministrazione dell'economista del seminario don Girolamo Cananzi, originario di Cittanova².

L'unica strada regia che collegava Reggio a Napoli passava attraverso Mileto, cittadina strategica e comoda per soste e rifornimenti, tra Palmi e Monteleone. Da Mileto così passarono le truppe borboniche che procedevano col tentativo di fermare Garibaldi allo stretto di Messina, da Mileto le stesse poi ripassarono battute e incalzate dai garibaldini. Sostò poi Garibaldi coi Mille, mentre trionfo e trionfante procedeva verso Napoli.

Il seminario, rimasto vuoto, ospitò le truppe borboniche. Sappiamo, per esempio, che il 4 agosto otto ufficiali coi loro attendenti furono lautamente nutriti dalle cucine del pio istituto, tanto che il numero aumentò nei giorni seguenti. Il 24 agosto i soldati e generali consumarono tredici rotoli di formaggio, due quartucci di vino, «caviccoli e mortadelli non si contano», e ancora quindici galline, quattordici rotoli di pasta, frutta, caffè, rum e sigari, questi ultimi serviti solo ai generali, ovviamente a spese del seminario³.

Il numero di soldati arrivò fino a 300, poiché si era sparsa voce che liberali milettesi avessero nascosto nella cattedrale 5000 fucili per una sollevazione

¹ La prima parte dell'articolo è stata pubblicata sul n. 1 di «Veritatis Diaconia».

² Cfr. V. F. LUZZI, Il mese di Agosto 1860 a Mileto: la fuga delle truppe borboniche, in «Il Normanno '85», VI (1991) n. 12, p. 6; ID., L'arrivo dei Garibaldini il mese di agosto del 1860 a Mileto, in «Il Normanno '85», VII (1992) n. 13, p. 1 ss.

³ Cfr. ASDM, fondo Archivio Seminario Vescovile, serie *Economato carte varie 18301875*, fasc. *Spese diverse 1860*.

contro i borbonici. Temendo che la città venisse messa a “sacco e fuoco”, non erano rimasti che circa una ventina di cittadini, gli altri avevano cercato rifugio nelle contrade.

Giorno 25 agosto ci fu l'uccisione del generale Fileno Briganti ritenuto traditore, la sua salma fu sepolta nella fossa comune della chiesa della Cattolica. Quello stesso giorno le truppe borboniche lasciarono Mileto. Nella stessa data il vescovo annota, inversi elegiaci con i quali amava esprimersi, con pathos o ironia: «*Diffugiunt alii ad naves; et littora cursu / Fida petunt alii, luctui miscentur et arva*»⁴. Alcuni fuggono alle navi, altri si rifugiano nelle sicure marine mentre le lacrime si mescolano alle zolle dei campi. Nel frattempo il Mincione si era prudentemente allontanato da Mileto. Infatti il 5 agosto aveva ospitato in episcopio il generale Melendez che comandava le truppe borboniche, l'8 successivo lo stesso informava il presule «dello stato critico delle cose», così il 10 lasciava l'episcopio con la scusa delle cure coi bagni di acqua marina nel casino dei Bisogni Melecrinis presso Pizzo. Lo stesso giorno Garibaldi sbarcava dalla Sicilia in Calabria. Da Pizzo per sicurezza il vescovo si trasferì nel villaggio di San Leo di Briatico, poi a Potenzoni. Nella notte tra il 26 e il 27 agosto si presentarono in seminario oltre 400 garibaldini tra soldati e ufficiali, affamati e assetati di acqua e divino, furono accolti e rifocillati con rum e caffè, alle truppe si diede pane, formaggio e vino, gli ufficiali consumarono carne, pasta, dieci galline arrosto, cinque rotoli di formaggio, pomodori, frutta e uova in abbondanza⁵.

Nella giornata del 27 agosto, verso mezzogiorno, giunse Garibaldi, che prese dimora e pranzò nella baracca vescovile, ma, scrive Franco Pata «a causa del caldo eccessivo preferì riposare nel pomeriggio sotto un albero nel giardino Pata Dominelli, ove i liberali si affrettarono a preparargli un padiglione di coperte di seta e damasco»⁶. Oggi una lapide ricorda la siesta del generale in quel-

⁴ ASDM, cart. 3 Mincione, fasc. 5 Statino di esito e introito anno 1860; cit. da V. F. LUZZI, *Un vescovo nelle rivoluzioni...*, p. 121.

⁵ Cfr. ASDM, fondo Archivio Seminario Vescovile, serie *Economato carte varie 1830/1875*, fasc. *Spese diverse 1860*. Nel libro giornale del seminario soccorsale (*ivi*) il vescovo chiosa di suo pugno il bilancio, presentato dal rettore per il mese di agosto 1860, con queste parole: «Spese di cibaria... *omnis populus quaerens panem*». Quindi, a caratteri grandi, in un foglio successivo aggiunge: «*Domine, nonne bonum semen / seminasti in agro tuo? / Unde ergo habet zizania? / Et ait illis / Inimicus homo hoc fecit / Matth. cap.13 / Essendosi chiusi per Divino volere i due Seminarii nel giorno 31 luglio e non esigendo ancora la prudenza, che fossero riaperti in questo anno, si è creduto espediente segnare alcuni esiti nel presente fascicolo, e così completarsi l'Anno 1860 co' mesi di Agosto, Settembre, Ottobre, Novembre, Dicembre*». Sul frontespizio del libro giornale si legge: *Infausto 1860. Giornali in regola sino a tutto luglio. Postea luctus ubique pavor.*

⁶ *Mileto nel tempo*, CESM, Roma 1966, p. 44-45.

la casa miletese, prima di salire verso Monteleone, dove da quel « verone sull'infinito... Garibaldi vide nelle fuggenti schiere e navi borboniche il fato della tirannide e i fati d'Italia grandi sul mare», come fu ricordato a Piazza d'Armi con una iscrizione posta nel 1926, incidendo pure sul marmo le parole che "l'Eroe dei due mondi" aveva pronunciato quel pomeriggio del 27 agosto: «Quando un popolo risponde come voi al grido di libertà, esso è degno di averla».

Fino al 6 settembre a Mileto, seminario e famiglie, furono costretti ad ospitare e sfamare le truppe garibaldine che risalivano verso Napoli. La presenza di questi poveri soldati, annotati come *forestieri* nei libri dell'economato, pesò notevolmente sulle finanze della mensa vescovile e del seminario. Furono ammirevoli per zelo e fedeltà diversi servitori, i quali sorvegliarono bene affinché il pio istituto non venisse del tutto depauperato; si deve infatti ad un famiglia la messa in salvo della biblioteca. Questo non significa che i soldati borbonici o garibaldini fossero ladri o teppisti, piuttosto succedeva che, spesso, gente facinorosa e malavitosa del luogo approfittava di quelle occasioni di confusione per piccole vendette, per appropriazioni indebite, per rubare.

Mons. Mincione vescovo "reazionario" per il nuovo governo

I vescovi meridionali, in questo ultimo segmento di storia civile, rimasero tutti fedeli alla monarchia borbonica. Diverse erano le ragioni per motivare questo legame: il vincolo di famiglia patrizia (dalla quale provenivano) con quella corona; la fedeltà al giuramento; la riconoscenza a quel sovrano che li aveva presentati al papa per l'episcopato; le garanzie che il governo borbonico assicurava alla Chiesa, ecc. Nel mese di maggio 1861 cominciarono i processi contro mons. Mincione, come per tanti altri vescovi, con l'accusa di cospirazione contro lo stato unitario. Così diventò esule dentro i confini della sua diocesi. Ricevette oltraggi, assalti notturni, amarezze. Egli restò fermo nella sua visione religiosa e politica, senza piegarsi davanti ai progetti del popolo rivoluzionario, né di fronte al nuovo re che ritenne un usurpatore.

Il tribunale di Monteleone lo condannò a sei mesi di carcere e multa pecuniaria. Ci fu però disappunto e reazione dei fedeli, che lo accolsero trionfalmente a Mileto. L'appello a Catanzaro, alla fine di diversi processi, si concluse con la sentenza di condanna all'esilio, che sconterà, dopo una breve sosta a Pizzo, interamente a Napoli. Non era il solo: di 65 vescovi delle province meridionali, 54 erano messi al bando, con a capo l'arcivescovo di Napoli Sisto Riario Sforza.

Da Napoli continuò a governare la diocesi, tramite il suo vicario, con fermezza e generosità, portando avanti quanto si era proposto, interessandosi personalmente della formazione dei suoi chierici, molti dei quali

lo raggiunsero a Napoli per continuare gli studi teologici in istituti ecclesiastici partenopei.

Aveva mano ferma sul governo, occhio disincantato sulle novità dei tempi. Fu la stessa scontentezza del popolo e la disillusione dei liberali, la crisi degli intellettuali e il dissesto finanziario della Chiesa e delle famiglie a dargliene ragione. Nei piccoli centri ben si vedeva come tutto il cambiamento si riduceva soltanto ad una tragica o ridicola sostituzione di ceti, aprendo il futuro a nuove baronie. Il 14 luglio 1864 da Torre Annunziata, scrivendo al canonico Domenico Antonio Signoretta, suo vicario, conclude duramente:

Io non uscii dalla Diocesi per timore, o viltà alcuna; fui condannato ad uscire ad istanza degli stessi Milettesi, perciò la mia coscienza sta quieta per tutto ciò, che potrà accader di sinistro alla povera Mileto. Di conseguenza vi prego a non farmi sapere affatto cosa alcuna, alla quale io non posso rimediare: servite bene la Curia, e non sentite ciò, che non vi appartiene, acciò restiate nella vostra tranquillità di spirito.⁷

In un'altra lettera allo stesso canonico, nell'ottobre successivo, leggiamo:

«Ho ricevuto la vostra de' 25 declinante mese, assieme all'affogliata copia della Circolare Ministeriale per i Seminarii, sulla quale niente posso suggerirvi, perché a niente goveranno tutte le nostre lagrime. È tempo di patire senza sapersi anche il perché. Faccia Iddio [...] Sento che costì sono incominciate ad avverarsi le mie predizioni. Mileto non pianse sulla perdita dello spirituale, e perciò deve piangere sulla perdita del temporale: *Et sic utrumque amiserunt*»⁸.

Molte espressioni epistolari e sue condizioni di salute rivelano la sua sofferenza interiore: «La mia salute dipende dalla pace della Chiesa, né potrà mai diversamente rimettersi», scrive da Napoli all'arciprete di Radicena don Pietro Rigoli, il 4 ottobre 1864⁹.

Intanto in quegli anni dell'esilio, nel 1865 era stata costituita a Bologna una Società Cattolica Italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia, subito però soppressa dal governo. Nel 1867, sempre a Bologna, nasceva la Società della Gioventù Cattolica Italiana, che organizzerà a Venezia nel 1874 il primo congresso cattolico italiano. Nel secondo congresso, tenuto a Firenze nel 1875, sarà fondata l'Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici. In verità nella documentazione dei vescovi e delle curie diocesane calabresi, durante i primi anni dell'Opera, non risultano interessi e adesioni rilevanti a questo movimento di coscienze e di azione, che sensibilizzava particolarmente il laicato cattolico

⁷ ASDM, cart. 2 *Mincione*, fasc. 1 *Corrispondenza 1848/1864* (B X 9).

⁸ *Ivi*. Lettera del 12.10.1864.

⁹ *Ivi*.

italiano a difesa di quei principi per i quali gli stessi vescovi subivano soprusi e incomprensioni. C'è però, proprio nella Mileto di mons. Mincione, un personaggio da non trascurare: nel 1865 il diciottenne Nicola Taccone Gallucci (Mileto 1847 - Messina 1905), figlio del barone Filippo e fratello di Domenico, storico e futuro vescovo di Nicotera e Tropea, iniziava la sua carriera di scrittore cattolico «che fu un vero apostolato per la difesa del Cristianesimo e del Papato»¹⁰. Come apprendiamo dai suoi discorsi in memoria del padre, nell'anno 1865 egli era stato invitato dall'avvocato Casoni, direttore del giornale *Il Conservatore* di Bologna, a collaborare con lui ed altri personaggi per la costituzione della *Società cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia*, che venne approvata l'anno seguente da Pio IX. Scrive il nostro:

Nel principiare dell'anno 1866 si diffondevano per la penisola un programma e uno statuto a firma di dodici Promotori o soci fondatori, fra i quali figurava il mio nome. Mio Padre intuì l'importanza e la necessità di questa Associazione, non politica, la prima che sorse fra noi; e mi fu largo dei suoi lumi e della sua esperienza, nel lavoro ch'io faceva di propaganda fra noi. A mia iniziativa, si fondò in Reggio Calabria un circolo di duecento soci; e dopo la Pasqua dello stesso anno doveva avvenire la pubblica inaugurazione. Ma a Reggio imperava in quel tempo una loggia massonica; e per opera della medesima la nascente Società fu colpita in persona del suo capo, il Barone Antonio Mantica, proditoriamente aggredito e ferito la sera del Venerdì Santo. Questo audace attentato, la guerra che andava a dichiararsi fra l'Austria e la Prussia e l'Austria e l'Italia, e più i rigori della Legge dei sospetti che prese nome da Crispi, distrussero i fiorenti Circoli della Società, che in pochi mesi erano stati impiantati nelle principali città d'Italia, coi più bei nomi dell'aristocrazia e della borghesia Cattolica. I Capi vennero naturalmente perseguitati; parecchi arrestati ed esiliati.¹¹

Anche Nicola Taccone Gallucci, condannato a domicilio coatto, fu convocato a Catanzaro dal Prefetto, il piemontese conte Homodei, il quale si dimostrò cortese verso il padre, che si premurò di accompagnarlo, mentre scrisse: «verso di me invece fu severo, e severamente mi redarguì per le opinioni che manifestavo colla stampa in favore della Chiesa ed in avversione all'indirizzo

¹⁰ Cfr. Della vita e delle opere del barone Nicola Taccone Gallucci, tip. Morello, Reggio Calabria 1906; R. PITITTO, *Nicola Taccone Gallucci tra conservatorismo cattolico e impegno politico sociale*, su: www.tropeamagazine.it; M. MARIOTTI, *L'area calabrese*, in *La "Rerum novarum" e il movimento cattolico italiano*. Atti del Convegno di Brescia, 24-26 ottobre 1991, Morcelliana, Brescia 1995, p. 342-346; F. RAMONDINO, *Associazionismo cattolico e formazione dei comitati parrocchiali nella diocesi di Mileto a fine Ottocento*, in *L'Associazionismo Cattolico tra XIX e XX secolo*, (Mnemosine 1), SBV, Vibo Valentia 1999, p. 61-98.

¹¹ *Della vita e delle opere...*, p. 25-26.

politico del tempo»¹². Pertanto gli fu consigliato di non occuparsi di politica e di dedicarsi meglio allo studio della filosofia tedesca, molto in voga in quegli anni. Una provocazione che il Taccone accettò quasi come sfida. Rientrato a Mileto, dopo qualche giorno, si mise a lavorare sul *Saggio di Estetica* che pubblicò nel 1868 in due volumi: la civiltà ha bisogno di cultura, e la bellezza della nostra cultura, che si è sviluppata nei secoli, è oggi deturpata da “due mostri” così li chiama nell’introduzione l’ateismo e l’indifferenza. Il principio della civiltà è il cattolicesimo e l’amore per la sapienza:

noi Italiani abbiamo i due termini della sua dinamica [...] la culla delle arti belle, la terra del genio, la patria di Raffaello, di Michelangelo, di Rossini, il cielo più ridente d’Europa, il giardino della bellezza, dee certo possedere una teoria estetica, che sia sua propria, che sia rivolo delle sue magnifiche fonti, il Cattolicesimo e la Patria.¹³

Mons. Mincione, dopo l’esilio in Napoli, rientrò in sede nel 1867. Con la legge governativa del 1866 gli erano stati sequestrati e trasformati in rendita pubblica tutti i beni della mensa vescovile, riuscì a salvare solo il fondo detto “Mirtilli”; in quel frangente l’amministrazione comunale di Mileto cercò di impadronirsi del nuovo maestoso episcopio, già per due volte occupato dal Demanio, persino col sequestro delle suppellettili. Cominciò subito ad affrontare una serie di processi civili, ma a sfondo politico. Varie le condanne, diversi i pignoramenti dell’episcopio, molte le controversie con l’amministrazione comunale di Mileto.

Dopo il 1860 i seminari erano stati chiusi per decisioni del nuovo governo, il mondo ecclesiastico ed ecclesiale dell’Italia unità subì, con esiti e consensi

¹² *Ivi*, p. 28.

¹³ *Ivi*, p. 67. Nicola Taccone Gallucci, seguendo l’esempio del padre, amico e sostenitore del vescovo Mincione, non accettò la candidatura a Deputato, giacché diceva il 15 maggio 1880 «l’obbedienza dei Cattolici all’oracolo del Vaticano è il segreto della nostra forza ed il simbolo della nostra unione». Preferì dedicarsi agli studi e alle pubblicazioni, numerose e feconde, e alla cura della sua famiglia. Rinunziò pure all’invito del comitato generale permanente dell’Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici che voleva nominarlo presidente della quinta sezione (Arte cristiana) del Congresso Cattolico Italiano che si tenne a Napoli nell’ottobre del 1883. Ebbe però un ruolo rilevante nel primo Congresso Cattolico della Calabria, celebrato a Reggio Calabria nel 1896, tenendo il discorso d’apertura, dove è racchiusa una analisi attenta ed una preziosa sintesi del suo pensiero sui valori minati nel rapporto tra Stato e Chiesa, e sul problema della libertà pervertita in liberalismo. Cfr. *Atti del I Congresso Cattolico della Regione Calabria (tenuto in Reggio Calabria dal 13 al 16 ottobre 1896)*, tip. F. Morello, Reggio Calabria 1897, p. 22-31.

divergenti, la soppressione degli ordini religiosi, l'incameramento dei beni ecclesiastici mediante la legge del 15 agosto 1867.

Ai vescovi e ai parroci fu assegnata una congrua, nonché una misera pensione al resto del clero diocesano in servizio. In verità, queste scelte di politica ecclesiastica, pur sconvolgendo l'assetto istituzionale della Chiesa, aprivano la strada a cambiamenti epocali nel clero e nelle comunità: diminuendo il numero dei candidati al sacerdozio e la massiccia presenza di clero regolare, andava gradatamente a raffinarsi la qualità spirituale, scoraggiando aspiranti alla vita sacerdotale indotti solo da ragioni economiche.

Fino al 1865 i programmi degli studi nei seminari erano stabiliti autonomamente dall'autorità ecclesiastica; il vescovo, senza alcuna ingerenza statale, curava il loro svolgimento.

Dopo l'Unità d'Italia si volle estendere anche alle province napoletane le norme scolastiche e le ispezioni stabilite in Piemonte dalla legge Casati del 1859. Mons. Mincione, che era geloso ed orgoglioso dei risultati della sua fiorente scuola, fu intransigente, imponendo alla direzione del seminario di opporsi alle pretese governative. Così Mileto subì la sorte di altre scuole vescovili: il governo sabauda, in data 28 gennaio 1866, ordinò la chiusura e la confisca del seminario principale con tutte le sue rendite. Requisito, fu utilizzato rozzamente come alloggio delle truppe di passaggio per Mileto. Continuò però ad operare il seminario "soccorsale", poiché il vescovo abilmente lo aveva dichiarato sua privata proprietà, denominandolo *Convitto San Giuseppe*. Qui, con una circolare del 20 luglio 1876, obbligò ad entrarvi per proseguire la formazione tutti i chierici che studiavano nelle proprie parrocchie. Nel 1881 era abitato da 22 chierici ed aveva assunto la denominazione di *Seminario Teologico San Giuseppe*. Anche dopo la riapertura del seminario principale, nel 1882, continuò ad accogliere un numero sempre più crescente di seminaristi, tanto da doversi creare una nuova camerata¹⁴. Il problema degli spazi, insieme a quello della povertà degli aspiranti sacerdoti, e delle ragioni politiche che determinarono la chiusura dei seminari, obbligavano sempre più spesso la formazione come si diceva allora *in patria*, cioè nel proprio paese, sotto le cure dell'arciprete o di altri qualificati sacerdoti.

Il vescovo Mincione riferì a Roma che, dopo il 1862,

per la ricordata temporanea sospensione dell'antico Seminario, affinché ai Chierici dimoranti nella Diocesi non mancasse la conveniente formazione, e insieme, per venire incontro alle scarse disponibilità delle loro famiglie, ho istituito nei paesi e nelle città più importanti scuole suppletive con maestri competenti

¹⁴ L'edificio subì danni col terremoto del novembre 1894 e, restaurato dopo il terremoto del 1905, fu destinato ad ospizio per vecchi.

di grammatica inferiore e superiore, di umanità e belle lettere, di retorica e filosofia.¹⁵

Dopo lunghe ed estenuanti pratiche, mons. Mincione, ottenne, dunque, la riapertura del seminario principale per l'anno scolastico 1881/82, ma le sue scuole per poter operare dovettero adattarsi alle disposizioni del nuovo governo.

Intanto nel 1876 aveva chiesto alla Santa Sede un coadiutore. Giunse così in diocesi mons. Carlo De Caprio, anch'egli del capitolo della cattedrale di Capua. Mons. Mincione aveva raggiunto il suo trentesimo anno di episcopato a Mileto e le sue forze cominciavano a declinare. Confidava che la ghirlanda che aveva coronato il suo ministero dall'inizio era stata solamente di tribolazioni e spine¹⁶. Avrebbe dovuto compiere almeno dodici visite pastorali nella «vastissima Diocesi», ma per le circostanze dei tempi difficili, «appena due ci fu dato di compirne con quell'esattezza a tutti nota, che formava il gaudio delle popolazioni ed il Nostro spirituale compiacimento». Pertanto contava di riprenderle attraverso il coadiutore «con darsene principio appena l'incostante temperatura dell'aria risarà rimessa»¹⁷. È probabile che quest'ultima espressione avesse un suono metaforico. I tempi continuavano ad essere turbolenti e l'atmosfera non era per nulla serena. Vari tristi episodi si registrano nella cronaca diocesana di quegli anni, menzioniamo un fatto di microstoria provinciale: l'assassino del sa-

¹⁵ ASDM, cart. *Visite ad Limina*, relazione 1880, VI, p. 30. Alcune di queste scuole esistevano anche prima, e mons. Mincione, in una circolare del 18 marzo 1848, aveva prescritto che «i libri di ciascuno studio, o scienza, dovranno essere i medesimi che quelli del Seminario», cfr. ASDM, cart. *Servizio Episcopale Mincione*.

¹⁶ Può essere significativo, sotto diversi aspetti, un biglietto di ringraziamento, datato Episcopio 18 dicembre 1875, che il vescovo invia al barone Filippo Taccone Gallucci il quale, preoccupato per le sofferenze del vescovo, si era premurato di procurargli un bottiglia di Fernet-Branca: «Signor Cavaliere Rispettabilissimo, Il Signore Iddio certamente vi ha ispirato di favorirmi la bottiglia di Fernet-Branca per farne uso in aiuto dello stomaco, ed eccitare un poco di appetito. L'umidità ostinata de' tempi, i cibi di macro, e le straordinarie occupazioni mi hanno prodotto qualche incomodo, quale spero di superare col sentire i vostri consigli, e praticarli esattamente. Ve ne ringrazio adunque, e benedicendovi con tutta la Famiglia, mi rinnovo con gentile stima Dev.mo Aff.mo Servo Filippo Vescovo di Mileto». ASDM, fondo Archivio Taccone Gallucci, cart. 1 *Corrispondenza*.

¹⁷ ASDM, cart. 2 *Mincione*, fasc. 4 *Registro delle circolari spedite*, circolare del 12.4.1877.

cerdote Bruno Rodinò, parroco di Piscopio, oggi frazione di Vibo Valentia, avvenuto nel 1877, vittima dell'odio anticlericale e risorgimentale¹⁸.

Mons. Filippo Mincione morì il 29 aprile 1882 e fu seppellito nella sua cattedrale. Al suo lungo episcopato seguì quello breve ma intenso di mons. Luigi Carvelli, dal 1882 al 1888¹⁹.

Il nuovo vescovo, tra le altre cose, si preoccupò per il dissequestro delle rendite del seminario giacenti presso il subeconomo dal 1860 e, ottenutele, le impiegò per restaurare ed ampliare il seminario, che al momento della riapertura registrò numero 19 seminaristi e nei due anni scolastici successivi numero 58 (1882/83) e 108 più 20 esterni (1883/84). Le scuole, affidate a scelto personale insegnante, funzionarono subito con tutti i corsi: classi elementari, ginnasiali e liceali, scienze sacre. Ci soffermiamo sul seminario, perché ciò che accade già agli inizi del governo del Carvelli può essere emblematico per comprendere il graduale cambiamento dei tempi. Questo pastore nella presentazione del *Programma delle Scuole Elementari, Ginnasiali, Liceali e Sacre del Seminario di Mileto*, avendo di mira il bene superiore della cultura e della Chiesa, scrisse:

Preoccupati adunque dell'utilità degli effetti che ce ne impromettiamo, nulla vogliamo tralasciare, perché le nostre scuole fossero autorevolmente riconosciute. Seguiremo tutte le prescrizioni delle leggi della Pubblica Istruzione, non solo per rendere salvo da qualunque molestia il tranquillo svolgimento letterario del Sacro Luogo, ma più ancora, affinché nei programmi governativi da noi fedelmente adottati, vedessero i genitori dovere in tutti i conti tornare sempre profi-

¹⁸ La vicenda è raccontata, suffragata da documentazione inedita reperita in vari archivi, dal magistrato P. D'AMICO, *Il delitto Rodinò*, Calabria Letteraria Editrice, Soveria Mannelli 2006.

¹⁹ Nacque a Petilia Policastro il 2 gennaio 1816. Ordinato sacerdote nel 1841, laureato in teologia e *in utroque* a Roma, insegnò nel seminario di Santa Severina; prelado domestico, referendario della Segnatura Apostolica e protonotario apostolico, fu vicario generale in diverse diocesi, tra queste Reggio Calabria, dove ricevette la nomina a vescovo di Marsico-Potenza. Fu consacrato a Roma il 2 marzo 1879. Non essendo per lui salutare l'aria di Potenza e causa di grave infermità, per consiglio dei medici, chiese alla S. Sede il trasferimento. Nel Concistoro segreto del 3 luglio 1882 fu destinato a Mileto, di cui prese possesso nel 1883. Egli si adoperò immediatamente a rinnovare e riorganizzare la curia, completare la costruzione della cattedrale, risistemare l'episcopio e avviare l'attività del riaperto seminario, recuperando e investendo a tal fine le rendite dei Beni dissequestrati. Il 18 dicembre 1887 consacrò la cattedrale iniziata da Mincione e completata da lui. Morì a Mileto il 31 maggio 1888.

cua l'istruzione data ai figli loro, sia che si consacrino al Signore, sia che scelgano compiere alcuno dei nobilissimi officii, cui li chiama la società.²⁰

Non so come mons. Mincione avrebbe risposto alle parole del suo successore e quanto le avrebbe condiviso. Ormai dal Cielo forse vedeva tutto in una luce nuova. Era ormai anziano abbiamo visto quando ottenne la riapertura del seminario. La mutazione dei tempi era irreversibile e lui li osservava con quella acuta intelligenza e rari pregi e qualità che gli erano riconosciuti anche dagli avversari. Li osservava soltanto, non li condivideva. Forse li comprendeva, ma non li giustificava. Era tutto molto lontano da quello che aveva sognato, da quanto aveva pensato, da come si era formato. Quando si dice che certe facce uno non le vuole vedere neppure in fotografia, ebbene, mons. Mincione, appena seppe che per le nuove scuole del suo seminario erano stati acquistati i ritratti del re e della regina, possiamo intendere dalla seguente nota come accolse la notizia: «Mons. Vescovo non permise che si affiggessero nel Seminario, e perciò si conservano...»²¹.

Conclusione

Immagini famose e anonime, ritratti di uomini e di eventi che hanno abitato uno spazio geografico e hanno vissuto un tempo storico determinato s'intrecciano anche in questa storia particolare di provincia. E noi abbiamo voluto rivederli dentro la grande lettura della memoria nazionale dei 150 anni dell'Unità d'Italia, che più di "unificazione" richiama, soprattutto oggi, l'impegno sempre permanente di "unità". Sono le figure del papa e del vescovo di Mileto, del generale Garibaldi e del conte Cavour, dei reali e di tanti sconosciuti... che hanno scritto, ciascun a suo modo, queste pagine di storia... È la memoria di "conflitti" tra Stato e Chiesa, tra Nord e Sud, certamente, ma non di "sconfitti". Questa memoria ci conferma che l'unità politica d'Italia è da secoli già anticipata dalla unità di religione cattolica e di cultura. Per molti sembrava la fine del mondo, ma, scrive Andrea Riccardi, «nonostante le comprensibili deprecazioni di fronte alla volontà di ridurre il ruolo della Chiesa, questa fine del mondo diventa la fine di un mondo, non la fine del Cattolicesimo nel Regno d'Italia»²².

²⁰ ASDM, cart. *Seminario*. Il programma è a stampa, presso la tipografia F. Raho di Monteleone, 1883, la cit. è da p. 4.

²¹ ASDM, Fondo *Curia Vescovile*, Serie *Enti Ecclesiastici*, cart. *Seminario Diocesano 1783-1899*, fasc. 2 *Riapertura del Seminario 1865-1881*, cit. da V. F. LUZZI, «Un vescovo nelle rivoluzioni...», p. 121.

²² *Ma l'Italia unita restò cattolica*, in *Avvenire*, 3.11.2010, p. 27.

La Chiesa, per sua natura, è “una”, prima della “unità” della nazione. Anche ciò che può apparire umanamente imperfetto, storicamente e politicamente criticabile, ha nella missione del vescovo un significato, comprensibile solo dentro un orizzonte di fede, della ragionevolezza della fede che, non permettendo di essere sedotti dalla idolatria dello Stato né dal culto della ideologia, pone al centro Dio e la persona umana. Isolando il discorso dal generale e generico, su questi termini potrebbe essere ulteriormente riesaminata la ferita storica che l’unità nazionale ha provocato al corpo sociale del Mezzogiorno, alla sua identità e alle sue risorse, pregiudicate dai tanti ingredienti del calderone, spesso fumoso e deprimente, chiamato “questione meridionale”.

Nel caso specifico dei vescovi e dei tempi qui esaminati, c’è afferma la Mariotti una preoccupazione pastorale che esprime una «consapevole fedeltà ad una missione divina che trascende le prospettive terrestri e ad un servizio religioso-sociale che sembra sempre più urgente nello stato di aggravata miseria e disgregazione in cui versano le popolazioni»²³. Appare come una lotta estrema per difendere la “sopravvivenza”, una ostinata fedeltà alla loro missione di apostoli di Cristo legati alle strutture ecclesiastiche, alla realtà religiosa della diocesi, al rapporto con le autorità civili e politiche. Fedeli alla loro missione e quindi, proprio per questa fedeltà, per nulla avulsi dai problemi culturali e morali generati dai processi di trasformazione della società e del costume, che apparivano problemi centrali nelle preoccupazioni pastorali dell’episcopato. Tenaci, indubbiamente, in una pastorale *ad intra*, restavano però del tutto restii per una pastorale *ad extra*. Ci si fermava cioè ad una pastorale statica, nella gelosa custodia di un “già” raggiunto o ottenuto, diffidente a qualsiasi stimolo di rinnovamento. Non si accoglieva come prova per la stessa fede il bel rischio di misurare il “già” sul metro del “non ancora”! Forse l’esigenza di consolidare la vita interna della Chiesa, secondo modelli legati al passato prossimo, non permetteva che si avanzasse il minimo dubbio che anche nelle posizioni o reazioni degli “avversari” ci potesse essere qualche luce di verità. Le inutili, per noi oggi, controversie giurisdizionali, facevano perdere i veri obiettivi dell’annuncio cristiano.

Questa posizione di difesa, accentuava di più la chiusura, il riflusso in autonomie ecclesiastiche e clericali che, mentre potevano assicurare garanzie all’esercizio del ministero, paralizzavano un rinnovamento della proposta evangelica che i segni dei tempi esigevano. Di fatto, c’è da constatare, il cattolicesimo non era più l’asse della civiltà, non dava più l’impianto culturale di una so-

²³ M. MARIOTTI, *Riflessi pastorali delle vicende politiche italiane attraverso le relazioni “ad Limina” di alcuni Vescovi Calabresi (1861-1878)*, in *Istituzioni e vita della Chiesa nella Calabria moderna e contemporanea*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1994, p. 354-355.

cietà, il regime di *christianitas* perdeva terreno. Sono gli anni in cui, dice Riccardi, iniziava «lo spaesamento della Chiesa in tempi estranei, dopo aver navigato per secoli lungo alcuni binari tradizionali»²⁴. Non possiamo infatti negare che, mentre i vescovi di metà '800 osservavano da canto loro le “nubi oscure”, le “funeste tragedie” e i “molti lupi” che colpiscono l'Italia, non vedendo oltre la contingenza del momento, contemporaneamente, il vecchio continente era attraversato da tensioni positive che lasciavano intravedere “cieli nuovi e terre nuove”: erano le tensioni umanizzanti e sociali avviate dalla rivoluzione francese, le prospettive della rivoluzione industriale, che stavano cambiando radicalmente il corso della politica e dell'economia, le nuove istanze umanitarie della vita sociale. Purtroppo senza quella autorevole nuova luce teologica che avrebbe permesso di assumere, purificare ed elevare, pur correggendo e completando cristianamente, ogni onesto valore umano e terreno.

Alle nostre attese, alle nostre speranze, ai mutamenti sempre in atto nel tempo, cosa dicono, dunque, queste pagine di storia, che è storia non solo di vescovi ma di popolo di Dio? Rivelano il dato teologico dell'*Ecclesia semper reformanda, renovanda, purificanda*. Convinti però che il riformatore, il rinnovatore, il purificatore è sempre lo Spirito di Dio e non gli “spiriti” degli uomini. Le umane, inevitabili, tensioni all'interno della Chiesa, che incidono pure in campo dottrinale e disciplinare; la situazione di confusione, nella quale è difficile, per chi vive dentro, separare ciò che è valido dalle scorie, ci confermano il grande divino realismo di Gesù quando ci presenta l'evangelica parabola del campo di grano con la zizzania (Mt 13,24-43). Il giudizio definitivo non appartiene mai alla nostra storia, ma alla pazienza di Dio. La Chiesa, per sua natura, vive nella storia, ma non per la storia. Pellegrina nel tempo, porta la figura fugace di questo mondo (cfr. LG, 48). La storia stessa lo dimostra, diventando anche *locus theologicus*. In questo senso, nel 1845, mons. Félix Antoine Philibert Dupanloup, vescovo di Orléans, noto esponente di un cattolicesimo democratico disponibile ad un confronto con il liberalismo, dirà: «Avete fatto la Rivoluzione del 1789, senza di noi e contro di noi; ma in definitiva per noi, disponendo Dio così, *nonostante voi*»²⁵.

Un giudizio obiettivo e unanime ci permette oggi di affermare che il periodo postunitario, divenendo un “tempo forte” di purificazione nella Chiesa, determinò, al contrario di quanto temevano vescovi e papa, un miglioramento qualitativo del clero, una più intensa attività pastorale, proprio attraverso le isti-

²⁴ A. RICCARDI, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Bari 1996, p. 9.

²⁵ Cit. da A. M. ERBA, P. L. GUIDUCCI, *Storia della Chiesa. Una storia di famiglia*, Elle Di Ci, Leumann 1989, p. 490.

tuzioni capillari della Chiesa (parrocchie, confraternite, associazioni), dando rinnovato vigore al cattolicesimo popolare; fiorirono nuove congregazioni religiose maschili e femminili con carismi investiti nel sociale. In effetti, le conseguenze della politica antiecclesiastica che dal Piemonte si estese per tutta Italia, furono diverse da quelle che si aspettavano gli stessi promotori. Basta pensare alle aggregazioni ecclesiali o agli istituti di vita consacrata che portarono “modernamente” nuova linfa alla Chiesa.

Passato il momento difficile, le associazioni religiose si riorganizzarono, sfruttarono tutte le possibilità offerte dalla nuova normativa del Regno, si ripresentarono in forme canonicamente rinnovate (la congregazione, generalmente garantita da un semplice riconoscimento diocesano), individuarono inediti campi d'azione (la marginalità sociale, gli asili, la scuola, i giovani, gli orfani, la stampa, le missioni nei continenti nuovi), crearono figure nuove e prima inesistenti come la suora [...] La legislazione antiecclesiastica aveva mirato fin dall'inizio (pensiamo a Bettino Ricasoli) a provocare la riforma in senso liberale della Chiesa. E invece accadde che la Chiesa si riformò sì, profondamente, ma in direzione esattamente opposta: rinserrandosi attorno al papato e centralizzando, cioè “romanizzando”, tutta la propria struttura. Nel giro di pochi decenni, quella che ancora nella seconda metà del Settecento era, di fatto, una federazione di Chiese nazionali, si trasformò in una compatta organizzazione internazionale, disciplinarmente e teologicamente sottoposta al Papa e agli organismi curiali. Roma divenne contemporaneamente fonte del potere, centro di elaborazione del pensiero teologicocanonistico, luogo di formazione del personale dirigente. Le vicende dell'unificazione nazionale produssero insomma una trasformazione del cattolicesimo esattamente opposta a quella desiderata dalle classi dirigenti piemontesi e italiane. Un caso da manuale di eterogenesi dei fini.²⁶

²⁶ G. ROMANATO, *Italia liberale? Non con la Chiesa*, in *Avenire*, 1.3.2011, p. 27. Cfr. G. SALE, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, Milano, Jaca Book 2010; ID., *Pio IX, Cavour e l'Unità d'Italia*, in «La Civiltà Cattolica», 2010 IV, p. 107-118; G. SALVINI, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, in «La Civiltà Cattolica», 2011 I, p. 483-486. Per la diocesi di Mileto, testimonianze di una inedita e ravvivata azione ecclesiale, nel passaggio tra '800 e '900, le possiamo trovare negli episcopati di mons. De Lorenzo e mons. Morabito. Cfr. V. F. LUZZI, *Antonio M. De Lorenzo, storico di Calabria e vescovo di Mileto (1889-1899)*, in *Per il decennale della biblioteca calabrese di Soriano Calabro 1981-1991*, a cura di N. Provenzano, Jason, Reggio Calabria 1992, p. 75-105; ripr. in *Rivista Storica Calabrese*, n.s. XVIII (1997) n. 12, p. 23-58; A.M. DE LORENZO, *Diario. Il Vescovado di Mileto*, a cura di F. Ramondino, Sistema Bibliotecario Territoriale Vibonese, Vibo Valentia 2005; F. RAMONDINO, *Giuseppe Morabito vescovo di Mileto. Tra pastorale organica e problematiche della storia*, (Tabularium Miletan 13), Apoikia Adhoc, Vibo Valentia 2011.

Nuove sfide attenderanno la Chiesa del XX secolo, che trarrà forza e credibilità proprio dalla assunzione consapevole delle riforme storico-temporali, subite e vissute provvidenzialmente, come purificazione e liberazione. Saranno gli anni del cattolicesimo sociale, della sofferta controversia modernista, del rinnovamento biblico e liturgico, dell'avvio del movimento ecumenico, delle minacce del totalitarismo e delle ragioni della democrazia, degli appelli alla pace e delle sfide della secolarizzazione, nuove rivoluzioni, stimoli e istanze, dentro un mondo il quale più che spesso non s'avvede «d'esser debitore delle migliori sue cose al cristianesimo stesso»²⁷, che condurranno alla celebrazione del Concilio Vaticano II; da qui una nuova stagione nella storia della Chiesa, la quale può operare non più come una "fortezza assediata" dalla modernità, ma come *Mater et magistra* che abbraccia *urbi et orbi*, non attraverso la retorica di *una breccia* alle sue mura, ma mediante il *dialogo* costruttivo ed educativo, di cui è segno oggi Piazza San Pietro, il colonnato maestoso e profetico del Bernini, come *due braccia* aperte al mondo intero.

²⁷ PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, 5: EV, 2/168.

BENIAMINO DI MARTINO

Il mercante e i suoi beni. Vangelo, povertà e ricchezza

1. Un insegnamento problematico

Ciò che segue è la seconda parte di un saggio pensato in modo unitario, ma spezzato per esigenze editoriali, causa la dimensione che il lavoro è andato assumendo nel corso della sua elaborazione.

2.a. Separazione totale dai beni

Nella prima parte del saggio (a cui si rimanda necessariamente)¹, dopo le questioni introduttive, si è presentato un primo raggruppamento di testi evangelici caratterizzati da un'incompatibilità tra prosperità materiale e sequela di Cristo. Questa avversione alla ricchezza, infatti, emerge in alcuni significative pericopi.

2.b. Il peso dei beni

Nello scrivere ai cristiani di Corinto (si tratta della prima lettera ai Corinzi, al capitolo 7), l'apostolo Paolo dice: «²⁹Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; ³⁰coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; ³¹quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo! ³²Io vorrei vedervi senza preoccupazioni: chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signo-

¹ Cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *Attraverso la cruna dell'ago. Vangelo, povertà e ricchezza*, in «Veritatis Diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», 1 (2015), n. 1, p. 51-95.

re; ³³chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, ³⁴e si trova diviso! Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito. ³⁵Questo poi lo dico per il vostro bene, non per gettarvi un laccio, ma per indirizzarvi a ciò che è degno e vi tiene uniti al Signore senza distrazioni». Ebbene, le parole di Paolo potrebbero essere considerate rivelatrici di un'altra prospettiva che sembra simultaneamente attraversare il Nuovo Testamento e l'insegnamento di Gesù, una prospettiva sensibilmente differente rispetto a quella che esprime una tale diffidenza nei confronti della ricchezza da considerare il possesso dei beni causa di perdizione e origine di molti mali morali che attanagliano l'animo umano. Potremmo dire che la prospettiva di cui ora ci occupiamo indurrebbe a considerare ogni questione economica (e la materia in genere) un gravame che andrebbe alleggerito il più possibile. I beni materiali sarebbero, in quest'ottica, una limitazione alla libertà spirituale, una zavorra da cui affrancarsi.

È, questo, un orientamento che può essere rintracciato in alcune pieghe del Vangelo e che potrebbe trovare una sua sintetica definizione nella seguente affermazione: «Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano» (Mt 6,19-20; cfr. Lc 12,33).

L'abbandono alla Provvidenza

Torneremo di qui a poco su questi versetti che, al momento, abbiamo richiamato in qualità di insegnamento conciso e sintetico. Un quadro più ampio ci viene, invece, offerto da una serie di dichiarazioni di Cristo che potrebbero essere intitolate come invito ad abbandonarsi alla Provvidenza.

Ci riferiamo ad una pericope parallelamente riportata da Matteo (cfr. Mt 6,25-34)² e da Luca (cfr. Lc 12,22-32)³ in cui Gesù esorta a non affannarsi né

² «²⁵Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? ²⁶Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? ²⁷E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? ²⁸E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. ²⁹Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. ³⁰Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente

per il cibo né per il vestiario e neanche per la stessa vita perché a tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno provvede Dio⁴; l'uomo deve, piuttosto, ricercare «il regno e la sua giustizia» (Mt 6,33).

Non è superfluo ricordare che, in Matteo, il brano è all'interno del cosiddetto “discorso della montagna” (capitoli 5-7) il cui esordio è costituito da quelle “beatitudini” che alla prima affermazione pongono la povertà *spirituale* («beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli», Mt 5,3). In anticipo all'invito ad abbandonarsi alla Provvidenza, troviamo alcune esortazioni relative ai beni materiali: l'elemosina da praticarsi in segreto (cfr. Mt 6,1-4), il vero tesoro da perseguire (cfr. Mt 6,19-21), l'alternativa tra Dio e “mammona” (cfr. Mt 6,24).

Luca (come vedremo anche più avanti) non ha un vero e proprio “discorso della montagna”; anzi, dopo aver parlato di montagna (cfr. Lc 6,12) in relazione alla scelta dei Dodici, descrive il luogo dell'insegnamento alla «gran folla» come «luogo pianeggiante» (Lc 6,17). Mancando, quindi del “discorso della montagna”, nel terzo vangelo, la pericope dell'abbandono alla Provvidenza (cfr. Lc 12,22-32) si trova immersa in una più ampia sezione, inevitabilmente eterogenea, che riguarda, in modo generico, il ministero di Gesù.

di poca fede? ³¹Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? ³²Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. ³³Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. ³⁴Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena».

³ «²²Poi disse ai discepoli: «Per questo io vi dico: Non datevi pensiero per la vostra vita, di quello che mangerete; né per il vostro corpo, come lo vestirete. ²³La vita vale più del cibo e il corpo più del vestito. ²⁴Guardate i corvi: non seminano e non mietono, non hanno ripostiglio né granaio, e Dio li nutre. Quanto più degli uccelli voi valete! ²⁵Chi di voi, per quanto si affanni, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? ²⁶Se dunque non avete potere neanche per la più piccola cosa, perché vi affannate del resto? ²⁷Guardate i gigli, come crescono: non filano, non tessono: eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. ²⁸Se dunque Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani si getta nel forno, quanto più voi, gente di poca fede? ²⁹Non cercate perciò che cosa mangerete e berrete, e non state con l'animo in ansia: ³⁰di tutte queste cose si preoccupa la gente del mondo; ma il Padre vostro sa che ne avete bisogno. ³¹Cercate piuttosto il regno di Dio, e queste cose vi saranno date in aggiunta. ³²Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il suo regno».

⁴ Cfr. MARCO CAIROLI, *La poca fede nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005, p. 17s.

Entrambi gli evangelisti procedono strutturando il brano in modo simile. Ma, mentre Matteo, alla pericope sull'abbandono alla Provvidenza (cfr. Mt 6,25-34), premette immediatamente il versetto sull'ammonimento contro "mammona" (cfr. Mt 6,24), questo monito, in Luca (cfr. Lc 16,13), invece, segue a distanza la pericope (cfr. Lc 12,22-32).

Questa è l'articolazione del testo, comune a Matteo e Luca: esortazione a non affannarsi (cfr. Mt 6,25; Lc 12,22-23), invito ad imparare dagli uccelli (cfr. Mt 6,26; Lc 12,24), considerazione circa l'impossibilità per l'uomo anche ad allungare il tempo della propria vita (cfr. Mt 6,27; Lc 12,25-26), osservazione sui gigli (cfr. Mt 6,28-30; Lc 12,27-28), esortazione a non preoccuparsi per il cibo (cfr. Mt 6,31-32; Lc 12,29-30), riflessione sulla differenza tra chi crede e chi non crede (cfr. Mt 6,32; Lc 12,30), conclusione sul primato del regno e la sua ricerca (cfr. Mt 6,33-34; Lc 12,31-32).

La pericope, dunque, si avvia con l'esortazione a non affannarsi (cfr. Mt 6,25; Lc 12,22-23). Il verbo "affannarsi" ricorre ben 5 volte nei versetti di Matteo (versetti 25, 27, 28, 31, 34) e 3 volte in quelli di Luca (versetti 22, 25, 26 e, se si vuole aggiungere il sostantivo "ansia", anche versetto 29). Il verbo, nel testo greco, è *merimnáo* che non indica solo la fatica o la previdenza, ma la preoccupazione e l'afflizione⁵. Potremmo aggiungere: «significa essere nell'ansia, nell'angoscia, perennemente col fiato sospeso. Un modo di vivere che rivela un rapporto sbagliato con le cose, con la vita e con Dio»⁶.

Tra l'altro, l'atteggiamento contro cui muove l'esortazione di Gesù si ritrova anche in contesto apocrifo; infatti, in un passo del *Vangelo di Tomaso/Tommaso* (passo 36) si dice: «non siate ansiosi da mattino a sera e dalla sera al mattino su come vestire»⁷.

Occorre, dunque, tener conto innanzitutto dell'accezione del verbo greco utilizzato sia da Matteo sia da Luca (*mèmerimnate*) e alla luce di questa accezione va intesa l'intera pericope. In più, l'esortazione di Gesù va messa a confronto con la fatica che comporta il lavoro e con il dovere a lavorare. Quanto alla fatica del lavoro ricordiamo sia le parole primordiali secondo cui «con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (Gn 3,19) sia quelle delle tavole della Legge secon-

⁵ Cfr. RUDOLF BULTMANN, voce *Merimnáo*, in GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1971, vol. VII, coll. 66-78; cfr. LOTHAR COENEN - ERICH BEYREUTHER - HANS BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980, p. 1412s.1878s.

⁶ BRUNO MAGGIONI, *La cruna e il cammello. Paradossi evangelici e umanità di Gesù*, Ancora, Milano 2006, p. 44.

⁷ *Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli*, a cura di Luigi Moraldi, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1994, p. 561.

do le quali «sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro...» (Es 20,9)⁸. Quanto al dovere al lavoro basta anche solo citare l'ordine di Paolo rivolto a chi iniziava a lasciarsi andare alla dissipazione: «chi non vuol lavorare neppure mangi» (2Ts 3,10).

Il tenore complessivo della pericope (tanto in Luca quanto in Matteo) si presta a pressoché inevitabili scivolamenti in senso “anti-operativo” con immaginabili derive di utopistica passività dinanzi al fluire della storia. Pur tuttavia scrive Tosato: «non viene qui ordinato, in assoluto, di non lavorare, ma soltanto additato ad esempio il modo di fare degli uccelli e il modo d'essere dei fiori. Senza che vi sia affanno da parte loro per cibo e vestito, Dio provvede. In questo linguaggio figurato va riconosciuta la presenza dell'iperbole (anche nella possibile originaria destinazione dell'esortazione ai soli collaboratori)»⁹.

L'abbandono alla Provvidenza è particolarmente indicato in ordine a due bisogni fondamentali dell'uomo: l'alimentazione e il vestiario. Lavorando, l'uomo provvede, per sé e per la propria famiglia, ad avere i mezzi per sfamarsi (l'alimentazione) e per difendersi dalle intemperie (il vestiario). Sono le due immagini che si presentano nella pericope accanto a quella più generale della stessa vita dell'uomo.

Il primo invito, quindi, riguarda il cibo: «non affannatevi di quello che mangerete o berrete...». Prese nella loro immediatezza, queste affermazioni sono cariche di problematicità sia in ordine agli “effetti sociali”, sia in relazione ad altri insegnamenti biblici (alcuni dei quali ricordavamo a proposito della necessità del lavoro).

Limitiamoci, in relazione a questo interrogativo, a cogliere una qualche forma di possibile contrasto con la necessità di darsi da fare (e di essere tutt'altro che inoperativi). Pensiamo alla giustificazione che Gesù dà del proprio operato in occasione della guarigione dell'uomo dalla mano inaridita («Chi tra voi, avendo una pecora, se questa gli cade di sabato in una fossa, non l'afferra e la tira fuori?», Mt 12,11). O l'azione, diligente e accorta, del contadino («Ecco, il seminatore uscì a seminare...», Mt 13,3) che non suggerisce una totale remissività nei confronti della Provvidenza. È vero che nessuna di queste immagini utilizzate da Gesù richiama quell'“affanno” messo al bando dalla pericope, ma è

⁸ Anche: «sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro...» (Dt 5,13).

⁹ ANGELO TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, a cura di Dario Antiseri, Francesco D'Agostino e Angelo Petroni, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, p. 412-413.

anche vero che il tono *letterale* generale della pericope certo non promuove una cultura dell'intraprendenza e della laboriosità¹⁰.

Il secondo invito riguarda gli indumenti: «... perché vi affannate per il vestito?». Le parole di Gesù indicano due immagini da prendere a paragone: quella dei «gigli del campo» (Mt 6,28-29; Lc 12,27) e quella dell'«erba del campo» (Mt 6,30; Lc 12,28). Nel caso del cibo, Gesù aveva portato ad esempio gli «uccelli del cielo» (Mt 6,26) o i «corvi» (Lc 12,28) che non hanno bisogno né di mietere né di raccogliere nei granai. Ora, invece, si fa riferimento ai gigli e all'erba come modelli di bellezza a cui nessuno riesce a compararsi («neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva...»).

Tommaso d'Aquino (1221/1227-1274), nella *Summa contra Gentiles*, a proposito della povertà volontaria e della proprietà privata, commentava la pericope prima scrivendo che «il Signore, nel distogliere i discepoli dalle preoccupazioni dei beni terreni, ricorrendo al paragone degli uccelli e dei gigli del campo sembra proibire loro il lavoro manuale»¹¹, poi conclude affermando che, così facendo, «ne seguirebbe un'assurdità incredibile. Poiché per lo stesso motivo uno potrebbe dire di non voler camminare, o aprire la bocca per mangiare, o sfuggire una pietra che cade, o la spada che minaccia, ma di aspettare che Dio faccia lui. Ora, questo è tentare Dio. Perciò la premura per il vitto non si deve escludere totalmente»¹².

In modo particolare il riferimento al vestiario, contenuta nella pericope, appare analogo ad un altro *loghion* di Gesù. Si tratta dell'invito rivolto ai Dodici circa il modo di comportarsi nel corso della loro missione¹³, momento del mi-

¹⁰ A riguardo, la *Gaudium et spes* nel capitolo sull'attività umana nell'universo offre qualche utile precisazione perché se è vero che l'uomo che guadagna il mondo intero rischia di perdere se stesso (cfr. Lc 9,25) «tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo della umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo» (CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 39).

¹¹ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 885 (libro III, cap. 132,3c).

¹² *Ibidem*, p. 889 (libro III, cap. 132,5c).

¹³ Cfr. l'intera pericope secondo Matteo (cap. 10): «⁵Questi dodici Gesù li inviò dopo averli così istruiti: "Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; ⁶rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele. ⁷E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino. ⁸Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demòni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. ⁹Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, ¹⁰né bisaccia da viag-

nistero di Cristo riportato dai tre sinottici (cfr. Mt 10,5-16; Mc 6,8-13; Lc 10,4-12). E, tra le indicazioni date agli apostoli, vi è la raccomandazione di non preoccuparsi neanche della seconda tunica: «...né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone...» (Mt 10,10; cfr. Mc 6,9 e Lc 10,9). In questo stesso contesto viene affermato un principio di gratuità («gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date», Mt 10,8) anche se mitigato dal riconoscimento delle necessità materiali («... perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento», Mt 10,10).

Inevitabilmente, sin dai primi secoli, è prevalsa la linea interpretativa più netta e radicale che trova nei Padri della Chiesa un'autorevole diffusione. Così Giovanni Crisostomo (350 circa - 407), nel commentare il brano del vangelo, scriveva: «Gesù voleva abituare i suoi discepoli a vivere nella più completa povertà. E a tale scopo egli ha proibito loro di preoccuparsi per il domani»¹⁴.

Un passo della pàrenesi contenuta nella parte finale della prima lettera ai Tessalonicesi rievoca, in qualche modo, la questione della sobrietà indicata ai discepoli. Paolo, ovviamente, si rivolge ai fedeli e non certo al ristretto gruppo degli apostoli, ma, nell'ambito di alcune affermazioni (esegeticamente impegnative), raccomanda la minima misura (poco prima aveva invitato ad "accontentarsi", cfr. 1Tm 6,6), una misura minima valevole, quindi, per ogni cristiano: «quando dunque abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo» (1Tm 6,8).

Trascurando ogni altro elemento in relazione agli altri punti della pericope – elementi che possono essere riassunti dicendo che l'insegnamento «intende illustrare l'originalità cristiana. E tuttavia è una pagina di stampo sapienziale»¹⁵ –, in merito all'invito di Gesù a non affannarsi per il cibo o per il vestito, ci siamo limitati a riportare quanto sembrava strettamente attinente al nostro tema. Alle conclusioni riguardanti i passi evangelici omogenei a questo secondo raggruppamento, affideremo qualche altra breve considerazione ancora pertinente alle parole di Cristo prese ora in esame.

Tesori da accumulare solo in cielo

Tra i passi di questo secondo raggruppamento, quello che, probabilmente, merita di essere considerato il capo-fila è il breve testo che contiene l'invito

gio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento».

¹⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO (SAN), *Commento al vangelo di s. Matteo*, Città Nuova, Roma 1968, vol. 2, p. 103.

¹⁵ MAGGIONI, *La cruna e il cammello. Paradossi evangelici e umanità di Gesù*, cit., p. 44.

a raccogliere tesori in cielo, piuttosto che in terra. Sono i versetti già citati nella recente introduzione alla presente sezione.

Matteo ne dà questa trascrizione (capitolo 6): «¹⁹Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; ²⁰accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. ²¹Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore».

La versione di Luca è sensibilmente differente (capitolo 12): «³³Vendete ciò che avete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro inesauribile nei cieli, dove i ladri non arrivano e la tignola non consuma. ³⁴Perché dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore».

Marco non riporta questo momento. Ciò che, però, può rendere un'eco delle parole lucane è contenuto, nella narrazione marciana, nella risposta che Gesù offre al giovane ricco: «... va', vendi quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo...» (Mc 10,21).

Matteo pone l'affermazione di Gesù nel contesto del "discorso della montagna", Luca nel più ampio e generico quadro del ministero di Gesù. Ma la dissomiglianza tra i due testi è principalmente di contenuto. «Le due versioni evangeliche del detto s'inquadrano bene, ciascuna a suo modo, nella prospettiva del rispettivo evangelista»¹⁶. Le parole riportate da Luca hanno, infatti, un tenore diverso ed abbastanza distante da quelle utilizzate da Matteo. In quest'ultimo si ravvisa solo il peso costituito dai «tesori sulla terra» (Mt 6,19), in Luca, invece, si percepisce qualcosa di ben oltre: un obbligo (quello della vendita dei beni) senza l'assolvimento del quale non si accede al «tesoro inesauribile nei cieli» (Lc 12,33). Per tale motivo, il passo di Luca – ma questa è una caratteristica dell'evangelista – meriterebbe di essere, piuttosto, ascritto tra i *lóghia* che presentano la ricchezza come un male e la povertà come una condizione di salvezza: «Gesù esorta a vendere tutte le ricchezze per esercitare la beneficenza verso i poveri. Inoltre dai missionari, Cristo esige l'esercizio della povertà più completa e radicale»¹⁷.

Anche in questo caso, però, se l'invito dovesse essere preso alla lettera, si rischierebbe, per assurdo, la contraddizione di chi solleva da sé la "maledizione" della proprietà per poter tranquillamente porla sulle spalle di qualcun altro. L'elemosina, in questo caso, sarebbe quasi un gesto di egoismo compiuto non a beneficio, ma in danno di chi la riceve. Un danno lieve (ma pur sempre un

¹⁶ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 432.

¹⁷ SALVATORE ALBERTO PANIMOLLE, voce *Povertà*, in PIETRO ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - ANTONIO GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 1214.

danno) se l'elemosina è lieve; un danno grave se l'elemosina fosse rilevante. La libertà acquisita da chi si alleggerisce dei beni verrebbe, quindi, tolta a colui a cui questi beni venissero trasferiti.

La precarietà dei beni terreni («...tignola e ruggine consumano», Mt 6,19), la insicurezza a conservarne il possesso («...ladri scassinano e rubano», Mt 6,19) e, viceversa, la certezza del godimento eterno («...accumulatevi ...tesori nel cielo», Mt 6,20) non rappresentano solo un costante motivo per i cristiani di tutti i tempi. In esso si può scorgere quella vena apocalittica che può aver influenzato anche la ricostruzione di questo passo. Sulla prospettiva escatologica avremo modo presto di tornare perché costituisce una chiave interpretativa di queste pericopi, unite e raggruppabili nel medesimo atteggiamento nei confronti della ricchezza: un peso, cioè, al quale preferire l'accumulo di «tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano» (Mt 6,20).

Tra il guadagnare il mondo e il guadagnare la propria anima

Descrivendo questa particolare visuale, il pensiero va anche ad un altro passo che è presente nelle tre narrazioni sinottiche: quello il cui contenuto – sia in Matteo, sia in Marco, sia in Luca – rivela le condizioni indispensabili per seguire Gesù (cfr. Mt 16,24-26; Mc 8,34-37; Lc 9,23-25).

I sinottici divergono su chi fossero, in quel momento, gli ascoltatori del Maestro (i soli discepoli per Matteo; la folla e i discepoli per Marco; «tutti» per Luca); ma non sulle parole proferite da Cristo. Leggiamole nella versione mattea (al capitolo 16): «²⁴allora Gesù disse ai suoi discepoli: “Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. ²⁵Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. ²⁶Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima?”».

Ovviamente la riflessione spirituale ci porterebbe ad allargare di molto un campo di riflessione che, invece, va debitamente ricondotto al rapporto con la ricchezza e la povertà. E in questa direzione – e solo in questa – prendiamo in considerazione questi versetti.

Ebbene, sotto questo aspetto, l'affermazione di Gesù – secondo cui il guadagno dell'intero mondo è imparagonabile al danno che ne venisse – può essere connessa all'atteggiamento che emerge anche negli altri passi evangelici che stiamo visionando in questo gruppo di testimonianze.

Quel «che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?» (Mc 8,36; cfr. Mt 16,26 e Lc 9,24) può essere relazionato alla

considerazione che Paolo rivolge a Timoteo. Scrive l'apostolo delle genti: «non abbiamo portato nulla in questo mondo e nulla possiamo portarne via» (1Tm 6,7).

A ciò che è senz'altro auspicabile (e cioè non compromettere mai nulla che deturpi la propria umanità in vista del perseguimento di ogni genere di successo) e a ciò che è pure ovvio (e cioè che nulla possiamo portare via da questo mondo), si aggiunge anche un'altra annotazione. Sia il possibile guadagno del mondo intero (cfr. Mt 16,26) sia ciò che costituisce il possesso in questo mondo (cfr. 1Tm 6,7) sono percepiti come antagonisti o, almeno, come concorrenti sia alla salvezza per la «propria anima» (per la quale nulla ha valore di scambio, cfr. Mt 16,26) sia ai beni del mondo futuro che aspettano l'uomo (cfr. 1Tm 6,7).

Quando nell'Antico Testamento troviamo affermazioni che vanno in questa direzione, esse si abbinano ad una concezione negativa non solo della ricchezza, ma anche dello stesso lavoro dell'uomo. Un esempio può essere costituito da questo passo dei libri sapienziali: «a stento un commerciante sarà esente da colpe, un rivenditore non sarà immune dal peccato» (Sir 26,20). Ma è soprattutto nel Nuovo Testamento che questa contrapposizione si acuisce. Lo provano anche alcune esortazioni di Paolo, certamente ben più cauto rispetto a Luca. Nella prima lettera inviata al discepolo Timoteo, anche Paolo muove dal presupposto che il guadagno sia inevitabilmente portatore di perdizione. Infatti, dopo aver dichiarato che «non abbiamo portato nulla nel mondo e nulla possiamo portare via» (1Tm 6,7), l'apostolo continua: «quando dunque abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo. Al contrario coloro che vogliono arricchire, cadono nella tentazione, nel laccio e in molte bramosie insensate e funeste, che fanno affogare gli uomini in rovina e perdizione» (1Tm 6,8-9).

Per quanto non sarebbe corretto confondere la condanna *sic et simpliciter* della prosperità col considerare la stessa come un gravoso peso per il cristiano, tuttavia anche in questo secondo atteggiamento è ben marcata la contrapposizione tra il “guadagno in questo mondo” e il “guadagno per la propria anima”. Emerge, in altri termini, in questi versetti, la consapevolezza che, comunque intesi, beni e ricchezza rappresentano un ostacolo che non è bene perseguire e di cui è, anzi, vantaggioso alleggerirsi¹⁸.

¹⁸ Interessante aggiungere, a mo' di commento estemporaneo, ciò che è scritto nella *Gaudium et spes* e che integra bene la precedente citazione: «certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso (cfr. Lc 9,25)» (CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 39). Ciò ricordando che la fede non può costituire

Il ricco insensato

In questa linea – più che in quella che intende la ricchezza come un male radicale – può essere intesa anche la parabola del ricco stolto (cfr. Lc 12,15-21) che Luca presenta come una sorta di appendice alla richiesta rivolta a Gesù da parte di un uomo che implorava la mediazione del Maestro a causa di un probabile contenzioso familiare in vista della divisione dell'eredità (cfr. Lc 12,13-14).

L'intera pericope è riportata dal solo Luca e ciò non costituisce certamente un caso, ma un'ulteriore prova dell'insistenza sul tema della ricchezza da parte dell'evangelista.

Questi i versetti in questione del capitolo 12: «¹³Uno della folla gli disse: "Maestro, di a mio fratello che divida con me l'eredità". ¹⁴Ma egli rispose: "O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?". ¹⁵E disse loro: "Guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è nell'abbondanza la sua vita non dipende dai suoi beni". ¹⁶Disse poi una parabola: "La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto. ¹⁷Egli ragionava tra sé: 'Che farò, poiché non ho dove riporre i miei raccolti?' ¹⁸E disse: 'Farò così: demolirò i miei magazzini e ne costruirò di più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni. ¹⁹Poi dirò a me stesso: Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia'. ²⁰Ma Dio gli disse: "Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà?" ²¹Così è di chi accumula tesori per sé, e non arricchisce davanti a Dio».

Trascuriamo la parte relativa all'invocazione di aiuto mossa a Gesù (ne parleremo più tardi). Sofferamoci, seppur brevemente, sulla parabola che viene ricordata per il modo con cui è stato considerato il protagonista dallo stesso Gesù: un ricco stolto.

Dal racconto sembra che l'occasione che dà a Cristo il motivo della enunciazione della parabola sia la richiesta circa l'eredità. Pur tuttavia, i due momenti e le relative questioni non sono totalmente in coerenza tematica. Siamo portati a considerare il primo episodio (quello relativo all'uomo che chiede giustizia a riguardo dell'eredità) come un testo il cui insegnamento è alquanto differente da quello derivante dalla parabola seguente. Per questo motivo trattiamo la parabola del ricco insensato in questa sezione mentre l'affermazione

alcun motivo per indebolire la premura per il lavoro atto a migliorare le condizioni del mondo presente.

con cui Gesù commenta la richiesta postagli nel successivo raggruppamento di testi.

Per cogliere una possibile scelta dell'evangelista circa il modo di collocare la pericope (cfr. Lc 12,13-21), va tenuto presente che essa precede immediatamente l'esortazione ad abbandonarsi alla Provvidenza senza affannarsi né per il cibo né per il vestiario (cfr. Lc 12,22-32) e l'invito a vendere i propri beni per darne il ricavato in elemosina (cfr. Lc 12,33-34). È possibile, quindi, che Luca abbia voluto ordinare vari detti di Gesù all'insegna del tema della ricchezza e della povertà.

La pericope non appartiene a quelle più note; altre sono maggiormente famose. Comprensibilmente, però, di essa si sono occupati in tanti. Lo ha fatto anche Ambrogio di Milano (333-397)¹⁹. Mentre Basilio il Grande (329-378), vescovo di Cesarea in Cappadocia, uno dei principali Padri della Chiesa, vi ha dedicato uno scritto, *Omelia su Lc 12,18*²⁰. Come immaginabile si tratta di un'opera parenetica che non offre motivi utili alla nostra analisi. Anzi, la radicalizzazione – elemento che generalmente accomuna l'ermeneutica dei Padri²¹ – va anche oltre il dato letterale: «pur avendo custodito tutto con porte ben chiuse e con spranghe [...] – sosteneva Basilio –, tu per l'affanno non chiudi occhio. Ti consulti da solo, ti fai stolto consigliere di te stesso: “che farò?”. Sarebbe meglio se tu dicessi ‘sazierò gli affamati, aprirò i miei granai, inviterò tutti gli indigenti, imiterò il filantropico Giuseppe dicendo: “quando siete senza pane, venite da me; ognuno prenda a sufficienza quanto elargito dalla grazia divina, come da una fonte comune”’»²². Immaginiamo quali conseguenze sociali provocherebbe l'attuazione di questi criteri di distribuzione gratuita («...ognuno prenda a sufficienza quanto elargito dalla grazia divina, come da una fonte comune») e quali effetti economici genererebbe un tale invito all'arrembaggio. Se, però, i Padri dimostrano di non avere alcuna preoccupazione per le conseguenze sociali e per gli effetti economici messi in moto da siffatte affermazioni, il nostro problema continua ad essere quello di comprendere cosa di tutto ciò è effettivamente ascrivibile al Vangelo.

Non sembra che questa pericope autorizzi una lettura di tale tipo. Nella parabola del ricco insensato non c'è prova (o per lo meno non c'è una prova

¹⁹ Cfr. AMBROGIO (SANT'), *Opere esegetiche VI. Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, Città Nuova, Roma 1985, p. 157-161 (*De Nabuthae*, VII, 36).

²⁰ Cfr. BASILIO DI CESAREA(SAN), *Ricchezza, povertà e condivisione*, a cura di Salvatore Di Meglio, Edizioni Messaggero, Padova 1990.

²¹ Cfr. HEINRICH KRAFT (a cura di), *La teologia dei Padri*, edizione italiana a cura di Gaspare Mura, Città Nuova, Roma 1975, p. 138-147.224-247.

²² *Ivi*, p. 30.

definitiva) di una lezione che induca a rifiutare i beni in se stessi o a disapprovare la ricchezza in linea di principio. La condanna del ricco non è neanche solo ascrivibile alla sua avidità, pur indubbiamente ravvisabile. Emerge, vieppiù, qualcosa in meno rispetto al primo atteggiamento e qualcosa in più rispetto al rigetto della sola cupidigia e del solo egoismo. Si tratta di una diffidenza nei confronti del possesso, un sospetto verso i beni materiali rappresentando, essi, un costante pericolo spirituale.

Le «seduzioni della ricchezza...»

La ricchezza nella sua capacità seduttiva è, infatti, presente anche in altre pagine evangeliche. Ad esempio, in quella della parabola del seminatore.

La parabola è presente nella narrazione dei tre sinottici (cfr. Mt 13,1-23; Mc 4,1-20; Lc 8,4-15). Mentre, però, in Matteo quella del seminatore apre una sezione interamente dedicata alle parabole (quella della zizzania, quella del grano, quella del lievito, quella del tesoro, quella della perla, quella della rete), in Marco la parabola ne precede, sì, altre (quella del seme e quella del grano di senapa), ma è all'interno di una sezione composita, infine in Luca essa è completamente isolata dalle altre.

Comune ai tre sinottici è anche il grande spazio che la parabola prende e che, singolarmente, comporta una ripresa di essa con la spiegazione offerta alla cerchia più ristretta di ascoltatori, oltre che una giustificazione della stessa modalità del discorso in allegoria²³. I versetti per l'enunciazione sono 9 in Matteo (cfr. Mt 13,1-9), 9 in Marco (cfr. Mc 4,1-9) e 5 in Luca (cfr. Lc 8,4-8). Poi, i versetti per il motivo del linguaggio parabolico sono 8 in Matteo (cfr. Mt 13,10-17), 3 in Marco (cfr. Mc 4,10-12) e 2 in Luca (cfr. Lc 8,9-10). Infine, i versetti per la spiegazione della parabola sono 6 in Matteo (cfr. Mt 13,18-23), 8 in Marco (cfr. Mc 4,13-20) e 8 in Luca (cfr. Lc 8,11-15).

Possiamo tranquillamente trascurare la forma con cui è esposta la parabola perché il riferimento alla ricchezza è contenuto solo nella spiegazione che Gesù dà alla sua stessa allegoria. Se, poi, questa spiegazione sia stata elaborata non da Gesù, ma dalla prima comunità non è competenza nostra accertare²⁴. Ciò che direttamente interessa è come viene qualificata la ricchezza in questo passo. Ebbene: similmente alle spine che soffocano il seme, in Matteo, «la preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola ed

²³ Cfr. VITTORIO FUSCO, voce *Parabola/Parabole*, in PIETRO ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - ANTONIO GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 1082.

²⁴ Cfr. JOACHIM GNILKA, *Marco*, Editrice Cittadella, Assisi (Perugia) 1987, p. 207s..

essa non dà frutto» (Mt 13,22). Vanno, però, tenute presenti le altre due versioni, quella di Marco per il quale «le preoccupazioni del mondo e l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie soffocano la parola e questa rimane senza frutto» (Mc 4,19) e quella di Luca per il quale «il seme caduto in mezzo alle spine sono coloro che, dopo aver ascoltato, strada facendo si lasciano sopraffare dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e dai piaceri della vita e non giungono a maturazione» (Lc 8,14).

Messi a confronto, i testi mostrano una differenza assai rilevante: se per Matteo e Marco è la “seduzione” della ricchezza ad essere causa del soffocamento della parola (si parla, propriamente, di «inganno della ricchezza»), in Luca, invece, causa del male è, semplicemente, la «ricchezza», la ricchezza in quanto tale. Scrive, in merito, Tosato: «si ricava l'impressione che Marco individui il pericolo (la “seduzione”) per la vita cristiana nella *ricerca* della ricchezza, in quanto può tradursi in desiderio disordinato, in una delle tante forme di “cupidità”; e che Luca, invece, individui il pericolo nel *possesso* della ricerca della ricchezza, in quanto collegata al piacere»²⁵. In Marco e Matteo, infatti, si descrive *he apate tou ploutou* (la seduzione della ricchezza) mentre Luca si limita a parlare di *ho ploutos* (la ricchezza). Ci troviamo dinanzi ad una delle consuete radicalizzazioni del terzo evangelista?²⁶

Sta di fatto che, se seguiamo la versione di Marco e Matteo, la parabola del seminatore va intesa – a riguardo della ricchezza – grosso modo in linea con gli altri testi ora elencati: i beni rappresentano un ostacolo e, in quanto pericolosi, vanno considerati un fardello per le scelte del cristiano. Se, viceversa, seguiamo la versione di Luca, i beni terreni non sono solo pericolosi, ma sono in conflitto con la vita del discepolo: «la ricchezza seduce l'animo umano, avvolge la parola della salvezza seminata in esso e provoca la morte eterna. Anche qui, dunque, fa capolino l'insegnamento circa la natura demoniaca della ricchezza»²⁷.

La moltiplicazione dei pani

Ancora in linea con l'esortazione ad abbandonarsi alla Provvidenza, piuttosto che preoccuparsi dei bisogni materiali, ad iniziare da quelli fondamentali

²⁵ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 399.

²⁶ Cfr. CARROLL STUHLMUELLER, *Il Vangelo secondo Luca*, in RAYMOND E. BROWN - JOSEPH A. FITZMYER - ROLAND E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande commentario biblico*, edizione italiana a cura di Flavio Dalla Vecchia, Giuseppe Segalla, Marco Vironda, Queriniana, Brescia 2002, p. 972.

²⁷ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 314.

(come emerge in Mt 6,25-34 e in Lc 12,22-32), possono essere considerati, almeno per certi versi, gli episodi della moltiplicazione del pane.

È fin troppo evidente che non è questa la sede per ogni tipo di approfondimento sui testi evangelici a riguardo. Sappiamo che, se Matteo e Marco riportano una prima (cfr. Mt 14,13-21 e Mc 6,30-44) ed una seconda moltiplicazione dei pani (cfr. Mt 15,32-39 e Mc 8,1-10), Luca e Giovanni, invece, presentano un unico episodio (cfr. Lc 9,12-17 e Gv 6,1-15).

Ciò che a noi interessa, in questo contesto, è sottolineare un solo aspetto a cui, però, aggiungeremo una considerazione.

Per introdurci nella nostra questione (che, comunque, tratteremo in estrema sintesi) ci sia consentito richiamare un passo successivo alla prima ed alla seconda moltiplicazione dei pani e che, come per la duplice narrazione del prodigio, è riportato solo da Matteo e da Marco. Questo il testo del primo vangelo: «⁵Nel passare però all'altra riva, i discepoli avevano dimenticato di prendere il pane. ⁶Gesù disse loro: "Fate bene attenzione e guardatevi dal lievito dei farisei e dei sadducei". ⁷Ma essi parlavano tra loro e dicevano: "Non abbiamo preso il pane!". ⁸Accortosene, Gesù chiese: "Perché, uomini di poca fede, andate dicendo che non avete il pane? ⁹Non capite ancora e non ricordate i cinque pani per i cinquemila e quante ceste avete portato via? ¹⁰E neppure i sette pani per i quattromila e quante sporte avete raccolto?"» (Mt 16,5-10).

La moltiplicazione dei pani e dei pesci viene, così, riletta dallo stesso Gesù come segno della provvidenza celeste e dell'assicurazione della – indiretta – assistenza di Dio verso coloro che si abbandonano alla sua iniziativa (cfr. Mt 6,25-34 e Lc 12,22-32). È, questa, un'interpretazione provvidenzialistica che non ha mancato di suscitare obiezioni e perplessità. Anche Hans Kelsen (1881-1973), il famoso giurista austriaco, era portato a ritenere che la moltiplicazione dei pani coopera a far pensare che «nel Regno di Dio non è necessario lavorare, perché Dio provvederà personalmente al cibo, al vestiario e all'alloggio del suo popolo»²⁸.

Disattende il grande problema del rapporto tra fiducia in Dio e operosità umana la interpretazione spirituale dei Padri quando, ad esempio, Giovanni Crisostomo aggira le importanti questioni e, riflettendo sulla pericope della moltiplicazione del pane, si limita a commentare la negligenza dell'approvvigionamento in questi termini: «sono dodici e hanno soltanto cinque pani e due pesci. Tanto trascurabile e secondario è per loro ciò che riguarda il corpo, e tanto presi e interessati sono esclusivamente delle cose spiritua-

²⁸ Cit. in GIACOMO COSTA, *Vangelo e ricchezza: le nuove prospettive esegetiche ed etiche di don Angelo Tosato*, Istituto Acton, Roma 2004, p. 15.

li»²⁹. Una tale spiegazione suggerisce l'idea di una vita cristiana totalmente incantata ed incapace di edificare benessere e prosperità.

Non bisogna, però, dimenticare che un'interpretazione "realista" non ha meno elementi per affacciarsi con successo. Innanzitutto perché lo stesso prodigio muove da un punto di partenza difficilmente eludibile: c'è bisogno del pane; c'è bisogno di sfamare chi segue il Maestro. Ma poi – e soprattutto – occorrerebbe non dimenticare mai l'invito di Gesù a chiedere al Padre celeste ogni giorno il pane quotidiano (cfr. Mt 6,11, Lc 11,3). Si potrà sostenere che la preghiera parli del solo pane quotidiano e non del di più, echeggiando le altre esortazioni: quella a non affannarsi per quel che si dovrà mangiare o per quel che si dovrà indossare dal momento che il Padre conosce ciò di cui i suoi figli hanno bisogno (cfr. Mt 6,25-33) e quella a non preoccuparsi per il domani, già carico delle sue inquietudini (cfr. Mt 6,34). Pur tuttavia la richiesta al Padre celeste perché ai suoi figli non manchi «ogni giorno» il pane quotidiano è, in se stessa, un formidabile ancoraggio alla realtà.

Ogni qual volta ci si sofferma sull'evento della moltiplicazione dei pani il richiamo alla vicenda della "manna" nel deserto è inevitabile. Anche in quella sofferta circostanza (cfr. Es 16,12-16)³⁰, l'episodio vuol provare che Dio ha mostrato di saper provvedere ai bisogni essenziali del suo popolo. Perciò è stretto il connubio tra l'evento della moltiplicazione dei pani operato da Gesù in Galilea e il momento in cui gli israeliti, quando ebbero fame nel loro duro esodo verso la terra promessa, ricevettero dal cielo il cibo³¹.

Accennavamo ad una considerazione da aggiungere. L'evangelista Giovanni riporta il rimprovero che Gesù rivolge ai galilei che si erano messi sulle sue tracce nella speranza di poter continuare ad essere comodamente alimentati. Nel sesto capitolo, dopo la moltiplicazione dei pani, Giovanni riporta che Gesù si trasferisce a Cafarnao e lì il Signore ha parole piuttosto sdegnate verso coloro che pur avevano bisogno di sfamarsi³². L'episodio può essere commen-

²⁹GIOVANNI CRISOSTOMO (SAN), *Commento al vangelo di s. Matteo*, Città Nuova, Roma 1968, vol. 2, p. 307.

³⁰ Cfr. MARTIN NOTH (a cura di), *Esodo*, Paideia, Brescia 1977, p. 160-169; cfr. FRANZ-ELMARWILMS, *I miracoli nell'Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, p. 257-275.

³¹ Più avanti faremo nuovamente riferimento all'evento dell'esodo quando ci soffermeremo brevemente sulle parole che Gesù pronuncia nel deserto: «Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4; cfr. Lc 4,4).

³² «²⁶ Gesù rispose: "In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. ²⁷ Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà. Perché su di lui il Padre, Dio, ha messo il suo sigillo". ²⁸ Gli dissero allora: "Che cosa

tato come un atteggiamento tutt'altro che accondiscendente verso i poveri. Le parole di Gesù escluderebbero una predilezione verso gli indigenti esclusivamente in forza della loro condizione. Anzi, essi sarebbero portati ad approfittare del pane messo a loro disposizione gratuitamente dal Maestro («voi mi cercate non perché... ma perché avete mangiato e vi siete saziati») e a non cogliere il significato del «segno» (cfr. Gv 6,26).

Marta e Maria

C'è almeno un altro episodio che sottolinea come le preoccupazioni materiali provochino un ritardo nella vita spirituale: il confronto tra Marta e Maria (Lc 10,38-42)³³, sorelle di Lazzaro di Betania (cfr. Gv 11,1-3). La piccola vicenda viene raccontata dal solo Luca mentre Giovanni si sofferma dettagliatamente sull'altro momento che riguarda il nucleo di Betania (cfr. Gv 11,1-44), in più attribuisce a Maria il gesto dell'unzione³⁴ (cfr. Gv 12,1-8).

Se è vero che nel corso dei secoli la contrapposizione tra l'atteggiamento di Maria e quello di Marta ha dato luogo ad una più o meno netta antitesi tra l'azione e la contemplazione, questa sorta di opposizione, all'interno della vita cristiana, trova non poche incongruenze³⁵.

Il carattere delle due sorelle di Lazzaro sembra, tuttavia, richiamare la differenza (implicitamente) presente nel primo brano da cui siamo partiti per ricostruire questo raggruppamento di testi: l'affanno da cui Gesù mette in guardia sembra ricalcare il comportamento di Marta («Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose...») mentre l'abbandono alla Provvidenza sembra trovare in Maria una sua realizzazione («...Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta»).

dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?”.²⁹ Gesù rispose: “Questa è l'opera di Dio: credere in colui che egli ha mandato”».

³³ «³⁸Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa. ³⁹Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; ⁴⁰Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: “Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti”. ⁴¹Ma Gesù le rispose: “Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ⁴²ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta”».

³⁴ Cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *La povertà di Cristo. Un approccio puramente fattuale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», 1 (2015), n. 1, p. 89.

³⁵ Cfr. MAGGIONI, *La cruna e il cammello. Paradossi evangelici e umanità di Gesù*, cit., p. 116-117.

A dividere le due donne sembra ci siano le «molte cose» da fare. Le tante cose per cui Marta si preoccupa e si agita sarebbero, quindi, in qualche modo, di ostacolo per il cristiano perché comportano trascurare l'unica «cosa di cui c'è bisogno» (Lc 10,41) che, invece, occorre saper scegliersi. Non è nostro compito (almeno in questo momento) entrare nelle pur indispensabili valutazioni ermeneutiche che porterebbero facilmente a distinguere “le faccende” (cui non ci si deve sottrarre) e *il modo* con cui esse debbono essere rapportate alla propria vita. Si tratta, qui, di cogliere solo un'ulteriore riproposizione di una persistente presentazione del “peso delle cose da fare” che attraversa i vangeli.

In conclusione...

L'atteggiamento che considera la ricchezza come un peso è, dunque, abbastanza ben identificabile nelle narrazioni evangeliche. Con l'enucleazione dei brani che lo esprimono, abbiamo provato a metterne in luce gli aspetti fondamentali. Nelle pericopi ora elencate, infatti, il disprezzo dei beni viene senz'altro attenuato, la prosperità non viene condannata in sé ed anche il possidente viene guardato più con compassione che con riprovazione. In altri termini, la ricchezza viene considerata come un peso di cui è senz'altro meglio disfarsi. È, appunto, in questa linea che Gesù dice: «non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore» (Mt 6,19-21; cfr. Lc 12,33-34).

È, questo, quindi, un secondo atteggiamento nei confronti dei beni materiali; un orientamento che si esprime in quegli insegnamenti di Gesù che inducono a ritenere ogni affanno per le necessità di questo mondo come un impedimento e un inciampo per ogni discepolo: «non affannatevi dunque dicendo: “che cosa mangeremo? che cosa berremo? che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,31-33; cfr. Lc 12,29-31).

Vi è un'altra assai importante dimensione che, soprattutto in relazione a questa prospettiva “provvidenzialistica”, non può essere trascurata, pur rapportando la sua intrinseca problematicità solo a ciò che direttamente è attinente al nostro tema. Intendiamo riferirci alla tensione escatologica che emerge nel contesto ora provato a delineare.

Sono molti gli studiosi che ritengono la consapevolezza dell'imminente avvento del regno di Dio sulla terra come un elemento determinante toni e

contenuti di alcune parti del Nuovo Testamento³⁶. Questo approfondimento richiama l'interrogativo sia sulla coscienza di Gesù sia sul tipo di intervento operato dalla comunità delle origini nella redazione dei testi canonici.

Un classico esempio di questa attesa per la *parousia* oramai prossima è contenuto nella prima lettera di Paolo ai cristiani di Corinto. Nel settimo capitolo viene riportato: «²⁹Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; ³⁰quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; ³¹quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo!».

Sarebbe questa dimensione apocalittica ad essere responsabile dell'atteggiamento di deresponsabilizzazione e di fuga dal mondo con il conseguente disimpegno dalle preoccupazioni economiche che attraversa anche alcune pagine dei vangeli³⁷. L'aspettativa per un rapido ristabilimento operato direttamente da Dio non poteva non condizionare il modo con cui si deve lavorare, con cui si deve risparmiare, il modo con cui si deve costruire il futuro materiale proprio e della propria famiglia. Solo la delusione per il prolungarsi dell'attesa della fine dell'eterna presente e la caduta dell'orizzonte escatologico comportò una lezione di realismo con la successiva inevitabile riabilitazione del valore dei beni terreni³⁸.

2.c. Contro avidità e bramosia

Un terzo gruppo di citazioni evangeliche può essere raccolto in forza della condanna, in essi contenuta, dell'avidità e dell'ingordigia. Ma proprio la riprovazione di questi vizi comporta la pressoché automatica distinzione tra il modo immorale con cui possono essere utilizzati i beni materiali e i beni materiali in se stessi. In altri termini: se viene rimproverata la *cattiva* acquisizione del-

³⁶ Cfr. WALTER SCHMITHALS, *L'apocalittica. Introduzione e interpretazione*, Queriniana, Brescia 1985; cfr. UGO VANNI, *Apocalittica*, in PIETRO ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - ANTONIO GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 99-106; cfr. SILVERIO ZEDDA, *L'escatologia biblica. Nuovo Testamento (eccetto i sinottici)*, Paideia, Brescia 1975.

³⁷ Cfr. LUDWIG VON MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano 1990, p. 468s.

³⁸ Cfr. RANIERO CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 102s.

la ricchezza (e solo di quella), significa che esiste anche una modalità onesta con cui acquisire e con cui possedere. Significa anche che i beni terreni non possono essere rifiutati per se stessi. Venendo condannata la bramosia, e non la proprietà, i beni, allora, non sarebbero certo intrinsecamente malvagi così come altri passi evangelici lascerebbero intendere (così, ad esempio, la parabola del ricco epulone, cfr. Lc 16,19-31, e le parole rivolte al giovane ricco, cfr. Mt 19,16-26).

È, fondamentalmente, questa l'interpretazione che offre Clemente Alessandrino (circa 150-215/6) e che si esprime in queste parole della sua nota opera *Stromata*: «quando [Gesù] dice: “se vuoi essere perfetto vendi quello che hai e dà ai poveri”, confuta colui che si vanta di “aver osservato tutti i comandamenti fin dalla giovinezza”: costui infatti non aveva osservato l’“amerai il tuo prossimo come te stesso”... Insomma (il Signore) non ha vietato di essere ricchi, ma di essere ricchi ingiustamente e insaziabilmente»³⁹.

La posizione assunta da Clemente⁴⁰ – evidentemente distante da quella di un san Giovanni Crisostomo – è paradigmatica di una diversa prospettiva nei confronti anche della povertà, intesa in chiave decisamente spirituale, quale allontanamento dalle passioni e come tensione verso la perfezione⁴¹.

Alquanto riduttiva sembra suonare l'affermazione di Rinaldo Fabris (1936-viv.) per il quale Clemente, «per non allontanare i ricchi, costretti ad abbandonare case e campi, li invita a distaccarsi affettivamente, non effettivamente, dai loro beni»⁴². Secondo il biblista, il Padre della Chiesa, influenzato dal suo ambiente mercantile (Alessandria era una città rigogliosa e prospera, importantissimo centro commerciale), sarebbe stato incline ad addolcire il dettato evangelico per adattarlo alla situazione economica con cui si confrontava.

In realtà, la lettura di Clemente è ben fondata esegeticamente perché può ben applicarsi a non pochi altri passi dei vangeli nei quali la riprovazione è chiaramente diretta ai vizi dell'animo umano e non al mero possesso dei beni. Se, infatti, l'evangelista Luca manifesta una differente teologia della povertà, «il giudizio che Matteo dà della ricchezza [...] mette in luce la pericolosità, perché può diventare un impedimento al regno di Dio; ma non la “demonizza” per

³⁹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata. Note di vera filosofia*, introduzione, traduzione e note di Giovanni Pini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, p. 389-390 (III, VI, 55,2-56,1).

⁴⁰ Cfr. ENRICO DAL COVOLO, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene*, in GIUSEPPE VISONÀ (a cura di), *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del “giovane ricco”*, Vita e Pensiero, Milano 1986, p. 79-108.

⁴¹ Cfr. LUIGI MANCA, *Il volto ambiguo della ricchezza. Agostino e l'episodio evangelico del giovane ricco*, Armando, Roma 2006, p. 10-11.

⁴² RINALDO FABRIS, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Borla, Roma 1989, p. 143.

principio [...], non rivela cioè alcuna tendenza manichea nei confronti della proprietà e della ricchezza»⁴³.

È, quest'ultimo, un altro atteggiamento che le parole di Gesù esprimono nei confronti dei beni materiali: è un atteggiamento che potrebbe essere indicato come condanna della sola assolutizzazione della ricchezza e della sola idolatrizzazione della proprietà. Il ripudio, in questo caso, quindi, non va inteso come una disapprovazione dei beni in sé o del denaro in sé, ma solo come la riprovazione dell'attaccamento smodato ad essi, verso, cioè, quell'ingordigia che impedisce di guardare Dio come il vero datore di ogni bene e che inibisce l'amore verso gli altri uomini.

Le beatitudini e la povertà

Il primo riferimento di questo novero di testi non può che essere quella "povertà spirituale" come prima forma di beatitudine che trova nella versione di Matteo (opposta a quella di Luca) il suo modello principe: «beati i poveri *in spirito...*» (Mt 5,3). Tuttavia, innanzitutto per il carattere paradigmatico del *loghion*, ma non meno per la ricerca del suo significato (considerando la divergenza con il parallelo lucano: «beati voi poveri...», Lc 6,20), altrove dovremo riservarci di trattare specificamente questa asserzione di Gesù.

Al momento concediamoci solo poche parole per giustificare la collocazione dell'affermazione di Gesù tra questi brani. Ci riferiamo, però, alla sola versione mattea del primo versetto delle beatitudini, non al parallelo lucano. Per il suo carattere pauperistico, infatti, l'affermazione dell'evangelista Luca non potrebbe che essere annoverata tra i testi neotestamentari che considerano la povertà una (o addirittura "la") condizione per la salvezza. Se così – si comprende facilmente – la ricchezza diviene sinonimo *tout court* di perdizione e di rifiuto di Dio. Ben diversamente, invece, si esprime l'evangelista Matteo che, qualificando la povertà per la quale si è beati come povertà *spirituale*, riposiziona l'appartenenza agli eletti non in termini di situazione socio-economica, ma in termini di disposizione di fede, di giustizia e di umiltà. In questo modo (per il solo Matteo), nemico dell'adesione a Dio è il contrario di queste virtù, non il benessere economico in quanto tale. Possederanno, allora, il regno di Dio non

⁴³ LOTHAR COENEN - ERICH BEYREUTHER - HANS BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980, p. 1339.

coloro che mancano di beni, ma coloro che sono ricolmi di Dio, bene supremo: «beati i poveri *in spirito*, perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,3)⁴⁴.

Eredità e cupidigia

Alcuni esempi della prospettiva biblica che non comporta un rifiuto della ricchezza in sé e non auspica la povertà assoluta possono essere tratti anche dagli insegnamenti riportati dall'evangelista Luca circa le ricchezze di questo mondo. Tra questi, la risposta che Gesù offre all'uomo che gli si era rivolto per ottenere dal fratello la parte di eredità che riteneva spettargli.

Questi i versetti in questione del capitolo 12: «¹³Uno della folla gli disse: “Maestro, di a mio fratello che divida con me l'eredità”. ¹⁴Ma egli rispose: “O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?”. ¹⁵E disse loro: “Guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è nell'abbondanza la sua vita non dipende dai suoi beni”. ¹⁶Disse poi una parabola: “La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto...».

Abbiamo già analizzato il prosieguo testuale costituito dalla parabola del ricco stolto (cfr. Lc 12,16-21), ma l'antefatto che offre a Luca l'occasione per proporre la parabola sembra di intonazione differente. Infatti Cristo, dopo la risposta data all'uomo (deludente per quest'ultimo), esorta in questo modo: «guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è nell'abbondanza la sua vita non dipende dai suoi beni» (Lc 12,15). In questo caso, l'accento – come non è difficile scorgere – non cade sulla ricchezza da ripudiare, ma *unicamente* sulla cupidigia da rigettare. È quest'ultima la nemica della vita in Dio, non «l'abbondanza» (Lc 12,15) che, invece, può esservi compatibile, a condizione di non lasciar dipendere la propria vita dal possesso dei beni.

Anche Luca, quindi (almeno in alcune circostanze, tra cui questa), distingue la ricchezza («...anche se uno è nell'abbondanza», Lc 12,15) dalla ricerca bramata di essa («guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia», Lc 12,15).

La riprovazione della cupidigia come sinonimo di avidità e di avarizia è ben presente in tutta la Scrittura. Il libro sapienziale dei Proverbi presenta più richiami: «la cupidigia toglie di mezzo colui che ne è dominato» (Pr 1,19), «nella cupidigia restano presi i perfidi» (Pr 11,6), «tutta la vita l'empio indulge alla cupidigia» (Pr 21,26), «l'uomo dall'occhio cupido è impaziente di arricchire e non

⁴⁴ Commenta Clemente di Alessandria: «“Beati i poveri”. Come? “In spirito” [...]. Sventurati dunque i poveri dell'altro senso, al contrario: non partecipi di Dio, ancor più non partecipi della ricchezza umana, non gustano la giustizia di Dio» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quale ricco si salverà?*, introduzione, traduzione e note a cura di Maria Grazia Bianco, Città Nuova, Roma 1999, p. 40 [*Quis dives salvetur*, 17,2]).

pensa che gli piomberà addosso la miseria»(Pr 28,22). Ulteriori richiami sono presenti negli altri libri sapienziali; ad esempio: «non cambiare un amico per interesse, né un fratello fedele per l'oro di Ofir» (Sir 7,18); «piega il mio cuore verso i tuoi insegnamenti e non verso la sete del guadagno» (Sal 119,36).

Il concetto *pleonexía*⁴⁵ con il suo significato negativo torna anche negli scritti paolini. Ed è proprio l'apostolo delle genti che ci lascia una lapidaria dichiarazione in merito: «l'attaccamento al denaro è la radice di tutti i mali» (1Tm 6,10). Contrariamente a come potrebbe intendersi di primo acchito, anche qui non è ravvisabile un rifiuto verso la ricchezza. Infatti non troviamo scritto «il denaro è la radice di tutti i mali», bensì: «l'*attaccamento* al denaro è la radice di tutti i mali». È la cupidigia (*pleonexía*) ad essere, perciò, presente negli elenchi dei vizi, non la ricchezza. *Radix malorum cupiditas*: non il denaro di per sé, ma l'amore per esso è la radice di ogni male.

Nella stessa lettera a Timoteo (ancora nel capitolo 6, poco più avanti del versetto appena citato), Paolo fissa alcune illuminanti direttive per la vita dei cristiani benestanti e, perciò, scrive: «¹⁷ai ricchi in questo mondo raccomanda di non essere orgogliosi, di non riporre la speranza sull'incertezza delle ricchezze, ma in Dio, che tutto ci dà con abbondanza perché ne possiamo godere; ¹⁸di fare del bene, di arricchirsi di opere buone, di essere pronti a dare, di essere generosi, ¹⁹mettendosi così da parte un buon capitale per il futuro, per acquistarsi la vita vera». A nessuno viene chiesto di rinunciare ai beni; a tutti «di non riporre la speranza sull'incertezza delle ricchezze». Al tempo stesso, cupidigia e avarizia sono considerati vizi di gravità estrema, al pari di quelli capitali, tanto che nella lettera agli Efesini, Paolo arriva ad esprimersi in questo modo: «quanto alla fornicazione e a ogni specie di impurità o cupidigia, neppure se ne parli tra voi, come si addice a santi; [...] Perché, sappiatelo bene, nessun fornicatore, o impuro, o avaro – che è roba da idolatri – avrà parte al regno di Cristo e di Dio» (Ef 5,3.5).

L'idolatria è, comprensibilmente, ritenuta una delle peggiori inclinazioni del cuore dell'uomo. Paolo così esorta i cristiani di Colosso: «fate morire dunque ciò che appartiene alla terra: impurità, immoralità, passioni, desideri cattivi e quella cupidigia che è idolatria» (Col 3,5). Ma bisogna dire che è quest'inclinazione a trasformare il denaro in idolo piuttosto che essere il denaro la causa dell'idolatria.

Se il male è nella tendenza all'avidità e alla cupidigia, allora ricchezza e denaro non possono essere condannati, ma solo utilizzati. In questa linea, il vero problema si sposta dai beni materiali all'animo umano, unico protagonista di

⁴⁵ Cfr. COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 443s.

scelte e di preferenze. Un uso onesto del denaro è proprio dell'uomo buono, un uso malvagio sarà proprio dell'uomo cattivo: «l'uomo buono dal suo buon tesoro trae cose buone, mentre l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae cose cattive» (Mt 12,35).

«Quaerite primum regnum Dei»

A conclusione dell'invito ad abbandonarsi alla Provvidenza senza darsi alcun peso né di ciò di cui occorre mangiare né di ciò di cui occorre vestirsi (cfr. Mt 6,25-32; Lc 12,22-30), Gesù afferma: «cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena» (Mt 6,33-34)⁴⁶.

Le parole con cui termina la pericope – che è una delle più impegnative per la vita spirituale del cristiano – possono anche indicare il riconoscimento della utilità tanto del lavoro, quanto di beni materiali, tanto di risorse adeguate a fronteggiare ogni umana necessità. Ciò che è in discussione è cosa abbia reale primato nella vita, a chi spetta il riconoscimento supremo a cui ogni altra attività deve subordinarsi. Si nota, cioè, una equilibratura della dottrina sui beni all'insegna di un affievolimento della precedente dicotomia tra ciò che è spirituale e ciò che è materiale.

Anche le moltiplicazioni del pane – già facevamo cenno a questo aspetto –, d'altra parte, comportano una sorta di “riposizionamento realistico”. In modo non dissimile dalle numerose guarigioni operate da Cristo, infatti, anche i prodigi svolti per assicurare l'alimentazione a chi lo seguiva (cfr. Mt 14,13-21; 15,32-39; 16,9-10; Mc 6,30-44; 8,1-10; 8,19-29; Lc 9,12-17; Gv 6,1-15) denotano una soggiacente vena anti-utopistica che, nel caso specifico, si esprime col procurare il sostentamento ai presenti (pur nell'evidente segno offerto a dimostrazione che Dio provvede a sfamare il suo popolo e non ne dimentica le necessità).

Rimanendo all'immagine del pane, non è fuori luogo ricordare anche le parole con cui Cristo, nel deserto (cfr. Lc 4,1-13; Mt 4,1-11; Mc 1,12-13), vince la tentazione. Gesù volle isolarsi prima di iniziare a predicare pubblicamente e, al termine dei quaranta giorni trascorsi dal Maestro in solitudine ed in innegabile austerità, al diavolo che lo tentava proprio sulla volontaria penuria di beni materiali, Gesù – com'è ben noto – rispose: «Non di solo pane vivrà l'uomo,

⁴⁶ La versione di Luca non si discosta molto: «cercate piuttosto il regno di Dio, e queste cose vi saranno date in aggiunta» (Lc 12,31).

ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4; cfr. Lc 4,4)⁴⁷. Gesù non nega la necessità del pane (e quindi di ogni bene materiale); dichiara però – vincendo la seduzione – che non si vive *solo* di quello⁴⁸.

Dio e mammona

È ancora Luca a riservarci una sorpresa, anzi alcune sorprese che si possono disvelare in quella parte del suo vangelo che per noi è il capitolo 16⁴⁹. Tra l'altro, si tratta dello stesso che contiene la parabola di Lazzaro e del ricco epulone (cfr. Lc 16,19-31). Ebbene, in un accostamento che può apparire stridente per più di un motivo, la suddetta parabola è preceduta prima da un'altra parabola – quella dell'amministratore infedele (cfr. Lc 16,1-8) – in cui si loda la scaltrezza di un servitore sleale, e poi si indica anche nell'uso della ricchezza disonesta una modalità per essere accolti «nelle dimore eterne» (cfr. Lc 16,9-12), infine viene enunciato il detto su mammona (cfr. Lc 16,13).

È dunque sorprendente che Luca esprima un insegnamento in cui il denaro possa essere utilizzato positivamente e possa addirittura produrre salvezza⁵⁰. Così come è sorprendente che i farisei – appena dopo – siano rimproverati in quanto «attaccati al denaro» (Lc 16,14)⁵¹ e non perché ricchi (contrariamente a come, di lì a poco, avviene nella parabola di Lazzaro e del ricco epulone, cfr. Lc 16,19-31).

⁴⁷ Cristo, con questa citazione, si ricollega alla dura esperienza dell'esodo del popolo d'Israele nel deserto, dopo aver lasciato l'Egitto. Nel libro biblico del Deuteronomio, infatti, viene detto: «Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (Dt 8,3).

⁴⁸ Cfr. JOSEPH RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli - Libreria Editrice Vaticana, Milano - Città del Vaticano 2007, p. 52-55.

⁴⁹ Cfr. GÉRARD ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2006, p. 618s.

⁵⁰ «⁹Ebbene, io vi dico: procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché, quand'essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne. ¹⁰Chi è fedele nel poco, è fedele anche nel molto; e chi è disonesto nel poco, è disonesto anche nel molto. ¹¹Se dunque non siete stati fedeli nella disonesta ricchezza, chi vi affiderà quella vera? ¹²E se non siete stati fedeli nella ricchezza altrui, chi vi darà la vostra?».

⁵¹ «¹⁴I farisei, che erano attaccati al denaro, ascoltavano tutte queste cose e si beffavano di lui. ¹⁵Egli disse: "Voi vi ritenete giusti davanti agli uomini, ma Dio conosce i vostri cuori: ciò che è esaltato fra gli uomini è cosa detestabile davanti a Dio"».

È stato fatto notare che, ad esclusione della spiegazione della parabola del seminatore (cfr. Lc 8,14), la condanna del terzo evangelista si abbatte sempre sul “ricco”, non sulla “ricchezza”⁵². Se ciò è vero relativamente all’analisi strettamente lessicale, questa conclusione risulta difficilmente sostenibile anche sotto l’aspetto esegetico perché il ricco risulta esecrabile non solo in quanto egoista, ma unicamente per la sua condizione sociale (cfr. Lc 16,19-31)⁵³.

L’analisi della parabola di Lazzaro e del ricco epulone, comunque, sembra appartenere ad un altro contesto. Invece, ad una diversa prospettiva – già dicevamo – va ascritta l’intera prima parte del capitolo 16 (cfr. Lc 16,1-15) che trova in un detto di Gesù il suo punto di vertice. Si tratta di un noto enunciato di Cristo: «nessun servo può servire a due padroni: o odierà l’uno e amerà l’altro oppure si affezionerà all’uno e disprezzerà l’altro. Non potete servire a Dio e a mammona» (Lc 16,13).

Il *loghion* è presente anche in Matteo: «nessuno può servire a due padroni: o odierà l’uno e amerà l’altro, o preferirà l’uno e disprezzerà l’altro: non potete servire a Dio e a mammona» (Mt 6,24) che – nel quadro del “discorso della montagna” – segue l’esortazione a non accumulare tesori sulla terra (cfr. Mt 6,19-21) e precede l’invito ad abbandonarsi alla Provvidenza (cfr. Mt 6,25-34).

Sono incerte le origini del termine aramaico *mamona*’ (e, quindi, del greco *mamonas*, presente solo nel Nuovo Testamento)⁵⁴; esse sembrano ricondursi al concetto della sicurezza, della solidità, del possesso. Da qui il significato da dare al lemma: esso è utilizzato come sinonimo di denaro, sebbene in un’accezione chiaramente negativa. Mammona è l’idolo che si contrappone al vero Dio ed in questo modo si erge a padrone dell’uomo e diviene alternativo al servizio che l’uomo deve solo a Dio⁵⁵: «nessun servo può servire a due padroni.... non potete servire a Dio e a mammona» (Lc 16,13).

D’altra parte, «è curioso notare che questo vocabolo aramaico, che indica la ricchezza, contiene la stessa radice dell’*amen*, il verbo ebraico della fede»⁵⁶.

Abitualmente intesa come un invito a considerare il denaro («mammona») antagonista di Dio, l’affermazione di Gesù, più verosimilmente, si presta ad essere mitigata nel significato e ad essere considerata un’esortazione a scegliere il vero padrone al quale offrire i propri servizi. Il detto di Cristo, in altri

⁵² Cfr. COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1340.

⁵³ Cfr. DI MARTINO, *Attraverso la cruna dell’ago. Vangelo, povertà e ricchezza*, cit., p. 76-78.

⁵⁴ COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1336.

⁵⁵ Cfr. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, cit., p. 623s.

⁵⁶ GIANFRANCO RAVASI, *Le parole del mattino*, Mondadori, Milano 2011, p. 201.

termini, va inteso in linea con il ricorrente avvertimento contro l'idolatria, in ogni forma essa si manifesti, così come sostiene Paolo scrivendo ai cristiani di Corinto⁵⁷.

Il richiamo a «mammona» – non solo in Matteo, ma anche in Luca – deve, pertanto, essere letto non come un giudizio di radicale perversità del denaro, ma *solo* come una condanna verso ciò che diviene un idolo, ciò che si trasforma nell'immagine di una falsa sicurezza.

Nell'apocrifo *Vangelo secondo Tomaso/Tommasoè* riportata un'affermazione che sembra possa ben essere posta in collegamento con il passo canonico. Nel vangelo apocrifo (passo 47a) viene, infatti, dichiarato: «Gesù ha detto: “non è possibile che un uomo salga su due cavalli o tenda due archi; né è possibile che uno schiavo serva a due padroni, altrimenti onorerà l'uno e offenderà l'altro”»⁵⁸.

Tirando le fila, occorre quindi concludere che il detto di Gesù sul conflitto tra Dio e mammona non comporta necessariamente un conflitto tra Dio e il denaro, se non nella misura in cui il denaro diviene mammona, cioè qualcosa di antitetico a Dio. Se ciò avviene quando esso viene assolutizzato, non per questo non può avere un uso legittimo. L'affermazione di Gesù, quindi, pur nella sua perentorietà e drasticità (dire “mammona” significava dire “demonio”), non comporta di per sé un rifiuto della prosperità: non a caso in contrapposizione a Dio viene utilizzato il termine “mammona” e non il vocabolo “denaro”. Pertanto, «il giudizio negativo su mammona non ha il senso di proporre un'astensione da ogni possesso, un'attitudine manichea (com'è stato erroneamente interpretato da certo monachesimo), ma piuttosto quello di indicare un retto uso di esso. Non deve essere fine a se stesso, altrimenti può giungere a rappresentare per l'uomo una forza avversa a Dio, un demonio; l'uomo invece, acquistando un'indipendenza decisiva da mammona, deve farne uso per compiere il bene»⁵⁹.

Il fariseo, il pubblicano e Zaccheo

⁵⁷ «E in realtà, anche se vi sono cosiddetti dei sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dei e molti signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui» (1Cor 8,5-6).

⁵⁸ *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. 1, p. 491.

⁵⁹ COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1336.

Tra le parabole presenti nella sola narrazione lucana anche quella del fariseo e del pubblicano può offrirci alcuni elementi assai interessanti (oltre che ancora sorprendenti, considerando il pauperismo del terzo evangelista).

Luca pone la descrizione del carattere del fariseo e del pubblicano subito dopo la parabola del giudice iniquo e la vedova importuna (cfr. Lc 18,1-8) e poco prima dell'episodio del ricco che Luca non qualifica "giovane" (come invece fa Matteo, cfr. Mt 19,20), bensì "notabile" (cfr. Lc 18,18).

Questo il testo che ora ci interessa (siamo, quindi, nel capitolo 18): «⁹Disse ancora questa parabola per alcuni che presumevano di esser giusti e disprezzavano gli altri: ¹⁰«Due uomini salirono al tempio a pregare: uno era fariseo e l'altro pubblicano. ¹¹Il fariseo, stando in piedi, pregava così tra sé: 'O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adùlteri, e neppure come questo pubblicano. ¹²Digiuno due volte la settimana e pago le decime di quanto possiedo'. ¹³Il pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: 'O Dio, abbi pietà di me peccatore'. ¹⁴Io vi dico: questi tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato"».

Anche in questo caso, non sono le riflessioni di ordine omiletico a costituire l'oggetto del nostro lavoro. Ciò che riguarda quest'ultimo è, piuttosto, il modo con cui Gesù considera il personaggio "ricco" della vicenda. Questo è il pubblicano (non il fariseo) ed al pubblicano va l'apprezzamento e la simpatia di Cristo. Commenta Tosato: «non il povero fariseo, che si vanta delle sue penitenze, ma il ricco pubblicano, che riconosce i suoi peccati, trova favore e "giustificazione" da parte di Dio»⁶⁰.

La figura del ricco pubblicano giustificato non può non far ricordare Zaccheo e la sua conversione (cfr. Lc 19-110). È singolare che l'unico a narrare l'episodio sia, anche in questo caso, proprio Luca⁶¹. L'evangelista, oltretutto,

⁶⁰ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 402.

⁶¹ «¹Entrato in Gerico, attraversava la città. ²Ed ecco un uomo di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, ³cercava di vedere quale fosse Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, poiché era piccolo di statura. ⁴Allora corse avanti e, per poterlo vedere, salì su un sicomoro, poiché doveva passare di là. ⁵Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: "Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua". ⁶In fretta scese e lo accolse pieno di gioia. ⁷Vedendo ciò, tutti mormoravano: "È andato ad alloggiare da un peccatore!". ⁸Ma Zaccheo, alzatosi, disse al Signore: "Ecco, Signore, io do la metà dei miei beni ai poveri; e se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto". ⁹Gesù gli rispose: "Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo; ¹⁰il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto"».

premette il brano che riguarda Zaccheo alla parabola delle mine (cfr. Lc 19,11-27).

Anche in questa circostanza – senza sottacere le origini inique della prosperità economica del «capo dei pubblicani» (Lc 18,2) né ridimensionarne il portato morale –, Luca deve ammettere che la ricchezza non ha costituito un ostacolo alla grazia dell'incontro con Cristo e questi, scegliendo Zaccheo non ha propriamente compiuto un'opzione preferenziale per un povero.

Clemente di Alessandria spende alcune parole di commento che val la pena riproporre. Scriveva il Padre della Chiesa a proposito dell'episodio: Cristo «è ospitato da Zaccheo, da Levi, da Matteo, ricchi e pubblicani, ed egli non li esorta a disfarsi delle ricchezze, ma ne prescrive un uso giusto, elimina quello ingiusto e annuncia: “oggi la salvezza è per questa casa”; egli loda l'uso che si fa di esse ed esorta alla condivisione, aggiungendo di dare da bere a chi ha sete, di dare pane a chi ha fame, di accogliere chi è senza tetto, di vestire chi è nudo»⁶².

Contro l'avidità, non contro la ricchezza...

Così potremmo sintetizzare l'insegnamento che proviene da questo insieme di testi evangelici ora analizzati: il biasimo è contro l'avidità e l'avarizia, non contro la ricchezza o il benessere. Nell'esame dei passi in questo modo raggruppati, infatti, emerge la condanna dell'arricchimento immorale, non del possesso in quanto tale; la riprovazione della cupidigia, non della prosperità.

D'altra parte, in questo modo può essere inteso il rimprovero largamente presente nei libri dell'Antico Testamento verso l'opulenza disonesta, verso l'oppressione e verso l'avidità⁶³. Molto presente sia nella letteratura sapienziale, sia in quella profetica, questa riprovazione morale ha a tema l'arricchimento iniquo e la ingiustizia commessa per sete di guadagno. Sono note le invettive del profeta Amos («Così dice il Signore: “Per tre misfatti d'Israele e per quattro non revocherò il mio decreto di condanna, perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali, essi che calpestano come la polvere della terra la testa dei poveri e fanno deviare il cammino dei miseri”», Am 2,6-7) o le accuse del profeta Michea («Guai a coloro che meditano l'iniquità e tramano il male sui loro giacigli; alla luce dell'alba lo compiono, perché in mano loro è il potere. Sono avidi di campi e li usurpano, di case e se le prendono. Co-

⁶² CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quale ricco si salverà?*, introduzione, traduzione e note a cura di Maria Grazia Bianco, Città Nuova, Roma 1999, p. 36 (*Quis dives salvetur*, 13,5-6).

⁶³ Cfr. RICHARD ROHR, *Grandi temi della Bibbia. Antico e Nuovo Testamento*, presentazione di Bruno Maggioni, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1993, p. 97s.

si opprimono l'uomo e la sua casa, il proprietario e la sua eredità», Mic 2,1-2). Anche la riflessione sapienziale, a riguardo, non manca di dare ragguagli interessanti: accanto ad affermazioni consuete – come, ad esempio, questa: «per amor del denaro molti peccano, chi cerca di arricchire procede senza scrupoli. Fra le giunture delle pietre si conficca un piuolo, tra la compera e la vendita si insinua il peccato» (Sir 27,1-2) – si trovano anche considerazioni più originali; tra queste, la seguente: «tieni lontano da me falsità e menzogna, non darmi né povertà né ricchezza; ma fammi avere il cibo necessario, perché, una volta sazio, io non ti rinneghi e dica: “Chi è il Signore?”, oppure, ridotto all'indigenza, non rubi e profani il nome del mio Dio» (Prov 30,8-9).

Quindi, bramosia ed idolatria possono certamente essere collegate al denaro, ma quest'ultimo non è rifiutato per se stesso, ma in quanto oggetto del desiderio disordinato dell'animo umano. Infatti, «nella teologia ordinaria della grande chiesa[,] il male non consiste nella ricchezza in sé, ma solo nell'attaccamento ad essa [...]; e tanto meno la povertà è glorificata in sé; anch'essa può costituire un ostacolo alla conoscenza di Dio (Cl. Aless., *Paed.* 3,35,1; *Stromata* 4,21,1)»⁶⁴. L'antico adagio latino «*pecunia, si utiscis, ancilla est; si nescis, domina*»⁶⁵ potrebbe ben adattarsi a questa prospettiva fornendo ad essa uno slogan illustrativo⁶⁶.

2.d. I talenti da far fruttare

A quelli richiamati ci sarebbe da aggiungere un ultimo atteggiamento che, accanto agli altri, emerge dall'insegnamento di Gesù. È la prospettiva che esprime uno sguardo positivo verso l'intraprendenza mercantile e una qualche forma di favorevole attenzione verso i processi economici. Si tratta di una propensione (a fianco alle altre non compatibili linee già tratteggiate) che, tra le pa-

⁶⁴ ERNST BAMMEL, voce *Ptokós*, in GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, vol. XI coll. 788.

⁶⁵ In inglese: *if you can use money, money is your slave; if you can't, money is your master*.

⁶⁶ Clemente esprime un pensiero simile quando sostiene che la ricchezza «è per sua natura al servizio, non al comando» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quale ricco si salverà?*, introduzione, traduzione e note a cura di Maria Grazia Bianco, Città Nuova, Roma 1999, p. 37 [*Quis dives salvetur*, 14,3]). È questo un concetto recentemente ripreso dal magistero pontificio: «il denaro deve servire e non governare!» (FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 58).

gine dei vangeli, è presente, a volte implicitamente, ma a volte anche in modo manifesto e diretto.

D'altra parte sono numerosi gli studiosi di storia dell'economia che hanno riconosciuto come lo sviluppo economico è imprescindibile da quel dinamismo umano messo in atto dal cristianesimo⁶⁷. Ma, stornando dal presente contesto questo pur utilissimo approccio tematico, rimaniamo fedeli al metodo esegetico e scorriamo i brani che sono riconducibili a quest'ultima visuale che completa la nostra ricerca.

I talenti

Il sacerdote italo-americano Robert A. Sirico (1951-viv.), saggista e politologo, ha insistito nel ricondurre lo spirito d'impresa alla «verità implicita nelle parabole di Gesù» che «investe sempre l'integrale dimensione umana»⁶⁸. Quando ci si muove in questa prospettiva, il riferimento alla parabola dei talenti diventa quasi obbligato.

La nota pericope ci giunge attraverso l'evangelista Matteo (25,14-30) e l'evangelista Luca (19,11-27). Ma se Matteo parla di talenti (cfr. Mt 25,15), Luca parla di mine (cfr. Lc 19,13). Il talento era un'unità di misura considerevole mentre la mina era notevolmente inferiore di peso e, quindi, di valore⁶⁹. Matteo propende per le grosse quantità (cfr. Mt 18,24); oltretutto la somma ridimensionata da Luca è in linea con l'affermazione riportata da entrambi: «sei stato fedele nel poco...» (Mt 25,21; Lc 19,17). Ben oltre questa difformità, alcune linee esegetiche propendono a ritenere le due narrazioni considerevolmente dis-

⁶⁷ Tra questi il più noto è senz'altro Alois Joseph Schumpeter (1883-1950) con la sua *History of Economic Analysis*, mentre il più esaustivo è Murray Newton Rothbard (1926-1995) con la sua *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*.

⁶⁸ ROBERT SIRICO, *Una comunità libera e virtuosa*, in DARIO ANTISERI - MICHAEL NOVAK - ROBERT SIRICO, *Cattolicesimo, Liberalismo, Globalizzazione* (a cura di Flavio Felice), Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, p. 150.

⁶⁹ Il talento (*kikkar*), che in alcune circostanze pesava circa 34 chilogrammi e in altre circa 26, era corrispondente a sessanta mine (*manè*) dal peso di 571 o 436 grammi. Occorrevano poi un centinaio di dramme (4,36 grammi) o di denari (all'epoca di circa 3,8 grammi) per scambiare una mina. Per dare un termine di confronto, bisogna sapere che una dramma o un denaro costituiva la paga giornaliera di un manovale. Per ciò che riguarda il sistema monetario ebraico, cfr. EMILSCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, Paideia, Brescia 1987, vol. 1, p. 722-728.

simili. In Luca, infatti, l'insegnamento soggiacente potrebbe essere rivolto soprattutto al regno ed al suo pretendente⁷⁰.

Entrambe le versioni sono molto lunghe (per questo motivo ci esimiamo dal riportarle) e sono state entrambe ripartite in 17 versetti. La struttura sembra simile: il commiato del protagonista (cfr. Mt 25,14; Lc 19,12), la consegna dei talenti o delle mine (cfr. Mt 25,15; Lc 19,13), il ritorno del padrone (cfr. Mt 25,19; Lc 19,15), il rendiconto dei tre servi con la rispettiva sentenza (cfr. Mt 25,20-27; Lc 19,16-23), infine un giudizio di ricompensa e uno di condanna (cfr. Mt 25,29-30; Lc 19,26-27). D'altra parte la lunghezza delle pericopi dà ad esse un ulteriore risalto ancor più enfatizzato per la collocazione: l'evangelista Matteo pone, sorprendentemente e significativamente, il brano nel contesto del discorso escatologico (cfr. Mt 24-25), tra la parabola delle dieci vergini (cfr. Mt 25,1-13) e la descrizione del giudizio finale (cfr. Mt 25,31-46).

Può essere interessante operare una comparazione tra il brano di Matteo e quello del *Vangelo degli Ebrei*⁷¹. Il testo canonico presenta i tre servi in questo modo: il primo impiega i cinque talenti affidatigli, il secondo fa altrettanto con i due talenti affidatigli, il terzo ripone l'unico suo talento sotto terra. Il testo apocrifo presenta i servitori diversamente: il primo fa fruttare i beni del padrone (e viene premiato), il secondo li nasconde (e viene condannato), il terzo li dissipa (e viene imprigionato)⁷². Questa terza figura, quindi, non viene presa neanche in considerazione da Matteo; al contempo, nel *Vangelo degli Ebrei* sono due su tre i servi che vengono rifiutati a causa del loro comportamento.

Torniamo alla collazione tra i vangeli sinottici. Comunque, al di là delle similitudini formali e delle possibili divergenze teologiche, ciò che si coglie, sia nella parabola dei talenti (cfr. Mt 25,14-30) sia nella parabola delle mine (cfr. Lc 19,11-27), è l'apprezzamento per la capacità di far fruttare i doni ricevuti. L'immagine allegorica che unisce le due parabole è, infatti, quella delle monete

⁷⁰ Starebbe a dimostrare ciò il motivo ricorrente in ben cinque punti della pericope nella forma riportata da Luca: innanzitutto la presentazione del protagonista («un uomo di nobile stirpe parti per un paese lontano per ricevere un titolo regale e poi ritornare», versetto 12), poi il rifiuto dei sudditi («ma i suoi cittadini lo odiavano e gli mandarono dietro un'ambasceria a dire: "Non vogliamo che costui venga a regnare su di noi"», versetto 14), poi la duplice riaffermazione della sovranità («bravo servitore..., ricevi il potere sopra dieci città», versetto 17; «...anche tu sarai a capo di cinque città», versetto 19), infine l'affermazione della regalità («e quei miei nemici che non volevano che diventassi loro re, conduceteli qui e uccideteli davanti a me», versetto 27).

⁷¹ Il passo dell'apocrifo ci è giunto attraverso Eusebio di Cesarea (*Teofania*, IV 22; PG 24, 685D-688A).

⁷² Cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli*, a cura di Luigi Moraldi, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1994, p. 449.

da far fruttare. Si tratta di un insegnamento non trascurabile nel quadro complessivo dei vangeli considerando il pregiudizio che il mondo biblico conservava nei confronti dell'attività dei mercanti⁷³. Eppure – si potrebbe dire in linea con queste due parabole – che «l'imprenditore è l'esempio più eclatante di una persona che usa i suoi talenti creativi, donatigli dal Creatore, per il bene degli altri. Tutti in un'economia di mercato, fondata sulla divisione del lavoro, dovrebbero esercitare la virtù dell'intrapresa e della creatività nei modi possibili»⁷⁴.

La figura del mercante

In una prospettiva assai simile a quella ora suggerita, possiamo ricollegare alla parabola dei talenti il modo con cui la figura del mercante è utilizzata da Gesù nei suoi insegnamenti. Se alcune categorie di persone non godono di buona fama (neanche) nei vangeli (così, ad esempio, giudici⁷⁵ ed esattori⁷⁶), quella del commerciante sembra, invece, risultare simpatica a Gesù che ad un mercante addirittura paragona il regno di Dio: «il regno dei cieli è simile a un mercante...» (Mt 13,45-46)⁷⁷.

Nella sezione dedicata alle parabole, Matteo (capitolo 13) ne riporta due, brevissime, che non possono non richiamare la nostra attenzione. Sono due *lôghia* con cui il discorso parabolico dell'evangelista si avvia a terminare. Ad esse, infatti, segue la parabola della rete (cfr. Mt 13,47-50) ed una conclusione della sezione (cfr. Mt 13,51-52).

La prima di queste parabole è denominata popolarmente “del tesoro”. Costituita da un solo versetto (la parabola in assoluto più corta), essa paragona il regno di Dio ad un tesoro. Già questa immagine ci pone in una prospettiva tutt'altro che pauperista: «il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo» (Mt 13,44).

⁷³ È questo un aspetto che abbiamo messo in luce, nella prima parte di questo stesso saggio, a margine dell'analisi dell'episodio della cacciata dei venditori dal tempio di Gerusalemme.

⁷⁴ ROBERT SIRICO, *Il personalismo economico e la società libera*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001, p. 138.

⁷⁵ Cfr. Lc 18,1-8 (la parabola del giudice iniquo).

⁷⁶ Cfr., ad esempio, Mt 5,46 e Lc 6,32-34 (il comportamento dei pubblicani); Mt 17,24 (gli esattori che si presentano a Gesù per la tasse del tempio); Mt 18,17 (i pubblicani considerati come i pagani).

⁷⁷ Un medesimo atteggiamento emerge anche nella parabola degli operai nella vigna (cfr. Mt 20,1-16)

Dal punto di vista prettamente letterario, la parabola del tesoro nascosto ha un suo parallelo apocrifo nel *Vangelo di Tomaso/Tommaso* dove, al n. 109, troviamo scritto: «Gesù disse: “il regno è simile a un uomo che, senza saperlo, ha un tesoro nascosto nel campo. Dopo la sua morte, lo lasciò a suo figlio. Il figlio non sapeva nulla: accolse il campo e lo vendette. Il compratore venne e, mentre arava, trovò il tesoro; e cominciò a imprestare denaro a interesse a quelli che voleva”»⁷⁸.

Sofferamoci, però, sul testo canonico. Nella parabola emergono almeno tre elementi che la pongono in sintonia con il gruppo di passi evangelici in cui la ricchezza viene considerata come una realtà ben utilizzabile in vista dell'edificazione del regno di Dio. Innanzitutto questo regno «è simile a un tesoro». Il tesoro che potrebbe apparire come oggetto di smodato desiderio, può anche – ed in questa parabola lo è – essere qualcosa di apprezzabile. Ancor più viene apprezzata la dinamicità e la solerzia dell'uomo descritto nel passo. Il secondo aspetto è la vendita dei suoi beni per garantirsi l'acquisto del campo in cui è nascosto l'ambito tesoro. L'evocazione della transazione commerciale e l'immagine dell'attività della compravendita vengono, così, adottate per un significato squisitamente spirituale e, perciò, questo non è ritenuto di per sé incompatibile con quelle. Infine quel “guadagno” che è una caratteristica della persona che si converte al regno proclamato da Gesù (cfr. Mt 19,29), caratteristica che non solo viene tratta dal linguaggio economico, ma che trova in quest'immagine mercantile la sua più diretta ed efficace spiegazione.

A differenza di altri passi biblici, questa parabola mostra una sensibilità (forse addirittura una qualche forma di compiacenza) per i processi economici tipici del libero scambio e della proprietà privata. Qui non vi è traccia della diffidenza verso la compravendita o verso quelle transazioni che non siano immediatamente finalizzate all'abbandono degli averi⁷⁹. Troviamo, ad esempio, questo pregiudizio nei confronti del profitto negli autori tradizionali: «le ricchezze terrene siano spese tutte per acquistare, non già beni terreni che sono egualmente transitori e fallaci, bensì beni perenni e sicuri. E in qual modo? Impegnando quelle ricchezze nel beneficiare i poveri»⁸⁰. Il cattivo rapporto con l'economia, caratteristico della cultura spirituale, emerge in queste parole.

⁷⁸ *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. 1, p. 500.

⁷⁹ Così: «va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri...» (Mt 19,21; cfr. Mc 10,21 e Lc 18,22) o «vendete ciò che avete e datelo in elemosina...» (Lc 12,33) o «...si poteva benissimo vendere quest'olio a più di trecento denari e darli ai poveri» (Mc 14,5; cfr. Mt 26,9) o, ancora, «...chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (At 2,45).

⁸⁰ GIUSEPPE RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Milano 1999, p. 515.

Nella stessa linea della parabola del tesoro nascosto, può essere letta anche la successiva allegoria della perla preziosa: «il regno dei cieli è simile a un mercante che va in cerca di perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra» (Mt 13,45-46). Anzi, in questa parabola, come già anticipavamo, è addirittura il regno di Dio ad essere considerato «simile a un mercante...». Scherzando, si potrebbe insinuare che è difficile trovare una sorta di riconoscimento così alto per altre professioni o di legittimazione così profonda per altri tipi di lavoro.

Come per quella del tesoro nascosto, anche per la parabola del mercante o della perla vi è un corrispondente nell'apocrifo *Vangelo di Tomaso/Tommaso* dove, al passo n. 76, si trova scritto: «Gesù disse: “il regno del Padre mio è simile a un commerciante che aveva della merce, e trovò una perla. Questo commerciante era saggio: vendette la merce e si comprò la perla. Anche voi cercate il tesoro che non perisce, che è durevole, al quale non può avvicinarsi il tarlo per rodere, né il verme per distruggere”»⁸¹.

Da questo testo extra-canonico appare ancor più l'intreccio tra le due parabole, brevissime e sapidissime. Esse, insomma, raffigurano il regno di Dio con la similitudine della ricchezza o, almeno, del profitto e dell'intraprendenza imprenditoriale e, così facendo, il linguaggio evangelico dimostra di non disdegnare nessuna di queste realtà. Ovviamente la ricchezza a cui Gesù allude non potrà mai essere definita diversamente da quella spirituale, «una ricchezza nuova, superiore a ogni altra, che sta per rendersi disponibile»⁸².

L'amministratore astuto

Un altro insegnamento di Gesù merita di essere richiamato a questo stesso proposito. È la parabola dell'amministratore (cfr. Lc 16,1-9): «C'era un uomo ricco che aveva un amministratore, e questi fu accusato dinanzi a lui di sperperare i suoi averi. Lo chiamò e gli disse: Che è questo che sento dire di te? Rendi conto della tua amministrazione, perché non puoi più essere amministratore...». Si tratta di una pericope che non viene ricordata in modo univoco: essa è redazionalmente variamente titolata (parabola dell'amministratore “disonesto” o “fedele” o “astuto” o “infedele”). Ciò già indica una difficoltà ad interpretare un brano che ha creato non pochi problemi ad essere recepito dalla spiritualità cristiana.

⁸¹ *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. 1, p. 496.

⁸² TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 327.

Non è questa la sede, non solo per provare ad interpretare il testo⁸³, ma neanche per un'esegesi⁸⁴ che la complessità della pericope richiederebbe lunga ed approfondita (già dicevamo che, sorprendentemente, la parabola è riportata dal solo Luca). Interessa, piuttosto, notare l'uso da parte di Gesù – in questa circostanza ancora più disinvolto – di categorie legate non solo al profitto, ma qui legate alla dimensione meno nobile del lavoro e dell'arricchimento. Sappiamo bene che ad essere apprezzata dal padrone non è la disonestà del fattore, ma la sua abilità (che nel versetto 8 è definita «scaltrezza»); sappiamo bene che ad essere premiata non è certo la slealtà quanto l'intraprendenza e l'avvedutezza⁸⁵. Tuttavia non è neanche da trascurare come Gesù non si faccia scrupolo di parlare di una ricchezza che, per quanto «disonesta» (Lc 16,9), possa essere adoperata dai «figli della luce» (Lc 16,8).

La generosità del possidente

Sarebbe un errore assolutizzare alcuni particolari delle allegorie che Gesù ha adoperato allo scopo di garantire meglio l'efficacia della sua predicazione (cfr. Mt 13,34-35). Pur tuttavia, questi particolari sono assai utili per comporre il quadro esegetico dei singoli testi. La prevalente sensibilità spirituale o ermeneutica tende certamente a puntare sulla attualizzazione mentre è proprio della ricerca scientifica avere maggiore attenzione per i dettagli secondari e per i pic-

⁸³ Cfr. GIORGIO CAMPANINI, *La fatica del cammello. Il cristiano tra ricchezza e povertà*, Edizioni Paoline, Milano 2002, p. 35.

⁸⁴ Cfr. GÉRARD ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2006, p. 618s.

⁸⁵ Una lontana analogia può essere ravvisata in alcuni passi dell'Antico Testamento. Sono espressioni non meno problematiche per la lettura spirituale, benché molto intense sotto l'aspetto sapienziale. Così, ad esempio: «La condizione umile è in abominio al superbo, così il povero è in abominio al ricco. Se il ricco vacilla, è sostenuto dagli amici; se il povero cade, anche dagli amici è respinto. Il ricco che sbaglia ha molti difensori; se dice sciocchezze, lo scusano. Se sbaglia l'umile, lo si rimprovera; anche se dice cose sagge, non ci si bada. Parla il ricco, tutti tacciono ed esaltano fino alle nuvole il suo discorso. Parla il povero e dicono: "Chi è costui?". Se inciampa, l'aiutano a cadere. La ricchezza è buona, se è senza peccato; la povertà è cattiva a detta dell'empio» (Sir 13,20-24). D'altra parte, affermazioni come queste: «i beni del ricco sono la sua roccaforte, la rovina dei poveri è la loro miseria» (Prov 10,15) o «il povero è odioso anche al suo amico, numerosi sono gli amici del ricco» (Prov 14,20) sembrano poter anche raccordarsi con la morale della parabola dell'amministratore scaltro: «procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché, quand'essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne» (Lc 16,9).

coli indizi. Tra questi, ve n'è un altro che non ci sentiamo di trascurare e che si presenterebbe come un dato *a priori* anche delle più alte affermazioni di solidarietà indicate prescrittivamente dal Vangelo.

La parabola del samaritano è conosciuta anche dai non credenti come esempio da seguire per ogni uomo che voglia aiutare il proprio prossimo che dovesse trovarsi in difficoltà. Anche questa parabola è tra quelle riferite dal solo Luca (cfr. Lc 10,29-37) che pone la pericope come conseguenza di una domanda rivolta a Gesù. Un dottore della legge, infatti, per mettere alla prova il Maestro, aveva chiesto: «chi è il mio prossimo?» (cfr. Lc 10,29)⁸⁶. Da qui l'allegoria del compassionevole samaritano che si rende “prossimo” dello sfortunato uomo che era incappato nei briganti.

Il particolare che generalmente sfugge è che dietro la generosità del samaritano che si prende cura del malcapitato non può non esservi una concezione assai positiva della disponibilità economica del soccorritore. Il samaritano non avrebbe potuto versare «olio e vino» sulle ferite se non avesse avuto questi beni, non avrebbe potuto caricare lo sventurato «sul suo giumento» se non avesse posseduto l'animale da soma, non avrebbe potuto pagare l'albergatore perché questi si prendesse cura del ferito se non avesse avuto denari in abbondanza. In altri termini: ogni aiuto materiale comporta un bene materiale ed ogni generosità suppone una qualche forma di proprietà privata. Se il benefattore non avesse nella propria disponibilità beni sufficienti, non potrebbe mai beneficiare alcuno.

Raramente si considera adeguatamente come ogni invito alla generosità non può comportare alcun disprezzo per la ricchezza, pena il cadere in una contraddizione logica. Anche la parabola del buon samaritano, quindi, oltre ad essere un invito alla solidarietà è, per quanto in modo indiretto, una formidabile apologia del profitto, che viene elevato al punto tale da essere considerato mezzo di carità verso il prossimo.

Clemente di Alessandria, sensibile al tema, così si esprime: «le ricchezze, dunque, potendo giovare al prossimo, non sono da rigettare, perché sono dei possessi quando sono possedute e vantaggi quando sono utili e predisposte da Dio a favore degli uomini, benché siano a loro disposizione e ad essi soggette come materia e strumenti, affinché quanti ne sono capaci ne facciano buon uso. Anche la ricchezza è uno strumento di questo tipo: la si può usare in mo-

⁸⁶ Cfr. SEVERINO DIANICH, voce *Carità*, in GIUSEPPE BARBAGLIO - SEVERINO DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 105.

do giusto, e in tal caso è al tuo servizio per la giustizia; o la si può usare ingiustamente, e allora si manifesta come serva dell'ingiustizia»⁸⁷.

Forse è troppo affermare che in Luca, attraverso le parole della parabola, si intraveda una stima per l'uomo agiato e generoso, ma è un dato di fatto che la figura del samaritano benestante (con olio, vino, cavalcatura e denari) basterebbe per ribaltare la tendenza accusatoria dell'evangelista nei confronti dei ricchi. Se il samaritano non avesse avuto beni e denaro, si sarebbe dovuto limitare a compiangere la vittima dei briganti senza possibilità di farlo curare. Il denaro guadagnato precedentemente ha consentito al samaritano di passare dalle buone intenzioni ad un beneficio prezioso reso al proprio prossimo.

C'è un altro ben noto brano che può suscitare una lettura analoga atta a suggerire una nuova pista esegetica. Ci riferiamo al giudizio del Figlio dell'uomo che, con la parabola del samaritano, condivide una medesima esortazione all'aiuto fraterno.

Solo in Matteo si trova la pericope (cfr. Mt 25,31-46) a cui l'evangelista dà una collocazione assai pregnante: essa è posta al termine del cosiddetto "discorso escatologico" (capitoli 24 e 25), dopo alcune parabole (tra cui quella dei talenti), in conclusione all'intero ministero della predicazione di Gesù, immediatamente prima della narrazione della Pasqua del Signore.

Questa la descrizione che Matteo ci riporta del giudizio finale: «³¹Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. ³²E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, ³³e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. ³⁴Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. ³⁵Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, ³⁶nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi...»⁸⁸

⁸⁷ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quale ricco si salverà?*, cit., p. 36-37 (*Quis dives salvetur*, 14,1-3).

⁸⁸ «... ³⁷Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? ³⁸Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? ³⁹E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? ⁴⁰Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me. ⁴¹Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. ⁴²Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ⁴³ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi

Generalmente ci si sofferma sull'identificazione che "il Figlio dell'uomo" opera tra sé e coloro che avevano bisogno di essere assistiti⁸⁹. Ma, come dicevamo, possiamo provare a percorrere anche un paio di altre piste, complementari e non alternative alla prima.

Innanzitutto va tenuto presente che "benedetti" – quindi coloro che vengono premiati – non sono i poveri, ma coloro che hanno saputo soccorrere i bisognosi. Non c'è, qui, alcuna assicurazione per la salvezza degli sfortunati. Scrive Tosato: «al giudizio finale verranno premiati non i ricettori, bensì gli operatori di misericordia; più precisamente tutti coloro che con la loro opera, anche indipendentemente da soggettivi sentimenti di misericordia, hanno portato oggettivi benefici ai bisognosi. Non gli indigenti, bensì i possidenti misericordiosi verranno esaltati; non quelli, bensì questi vanno chiamati "beati" (cfr. Sal 41,2: "beato chi presta attenzione al debole [...]"). L'implicita esortazione di questo brano, dunque, non è di farsi poveri (e bisognosi del soccorso altrui; per costoro, tra l'altro, non mancano duri ammonimenti da parte della Chiesa primitiva[...]); ma, semmai di farsi invece ricchi (e in grado di soccorrere i bisognosi)»⁹⁰.

Anche Clemente di Alessandria tornava su considerazioni analoghe sottolineando l'indiretto riconoscimento della ricchezza come condizione per ogni aiuto materialmente efficace. Scriveva il Padre della Chiesa: «come si potrebbe dare da mangiare agli affamati e da bere agli assetati, vestire chi è nudo e ospitare chi è senza tetto, se ciascuno si trovasse ad essere privo di tutte queste cose?»⁹¹.

Un altro aspetto può essere tenuto presente. È ciò che potrebbe essere definito "principio di fecondità"⁹² intendendo la carità materiale più in relazio-

avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato. ⁴⁴Anch'essi allora risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo assistito? ⁴⁵Ma egli risponderà: In verità vi dico: ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, non l'avete fatto a me. ⁴⁶E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna».

⁸⁹ Cfr. JOSEPH RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli - Libreria Editrice Vaticana, Milano - Città del Vaticano 2007, p. 376-377; cfr. ANTONIO ACERBI, voce *Povertà*, in GIUSEPPE BARBAGLIO - SEVERINO DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1190.

⁹⁰ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 415.

⁹¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quale ricco si salverà?*, cit., p. 36 (*Quis dives salvetur*, 13,4).

⁹² Cfr. GIACOMO COSTA, *Vangelo e ricchezza: le nuove prospettive esegetiche ed etiche di don Angelo Tosato*, Istituto Acton, Roma 2004, p. 20.

ne a ciò che essa effettivamente produce che non in relazione a ciò che afferisce alle buone intenzioni. D'altra parte le parole del «figlio dell'uomo» autorizzano questa lettura: sono soprattutto coloro che hanno aiutato *effettivamente*, benché inconsapevolmente, ad essere chiamati a porsi alla destra del «trono di gloria». Seguiamo ancora l'argomentazione di Tosato: «dell'assistenza concessa o negata noi potremmo essere cattivi giudici. Potrà avvenire [...] che a chi non aveva avuto coscienza di essere stato caritatevole venga riconosciuto di esserlo stato, e viceversa disconosciuto a chi riteneva di esserlo stato. Il criterio di valutazione con cui il giudice supremo rivela di volersi attenere sembra essere quello della effettività, non quello della motivazione religiosa o della consapevolezza umana nel beneficiare; ancor meno, ovviamente, quello della semplice predicazione al prossimo di praticare la beneficenza. Di conseguenza vengono ad assumere primaria importanza per i cristiani quelle virtù lavorative che rendono l'operare umano effettivamente vantaggioso: l'inventiva, la professionalità, l'abnegazione e la rettitudine»⁹³.

La vita di Gesù

Tra le attestazioni che darebbero consistenza a questo orientamento tutt'altro che contrario alla prosperità, c'è da addurre tutto quanto direttamente riguarda la vita di Gesù in relazione al suo rapporto con i beni materiali⁹⁴. Ci rendiamo ben conto che il tema è vasto e che le conclusioni sono tutt'altro che universalmente condivise⁹⁵.

Le maggioranze degli autori spirituali propende per una conferma tradizionale della condizione di povertà, una povertà di natura anche sociale e materiale in cui si sarebbe svolta l'esistenza temporale di Cristo⁹⁶. Una definizione

⁹³ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 441.

⁹⁴ Si deve necessariamente rinviare a studi più ampi. Ci permettiamo di menzionare un nostro saggio interamente dedicato alla questione: BENIAMINO DI MARTINO, *La povertà di Cristo. Un approccio puramente fattuale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», 1 (2015), n. 1, p. 43-100.

⁹⁵ La storica disputa sorta sulla questione merita ben altri spazi ed un differente approccio, ma per una estrema sintesi cfr. ERMANNANO ANCILLI - DANIEL DE PABLO MAROTO, voce *Povertà (controversia sulla)*, in ERMANNANO ANCILLI (a cura di), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, p. 1989-1990.

⁹⁶ Cfr., ad esempio: HENRI DANIEL-ROPS, *Gesù e il suo tempo*, Sansoni, Firenze 1949, p. 323; STEFANO DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro Cultura Mariana, Roma 1987, p. 305; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino, 25.3.1987, n. 16; GIU-

nella quale questa posizione si riconoscerebbe può essere la seguente: «il profeta di Nazaret e sua madre, la Vergine Maria, sono vissuti nella povertà più assoluta, inoltre Gesù dai suoi seguaci ha esigito la scelta di tale stato»⁹⁷. Altri studi (generalmente più recenti) hanno, al contrario, condotto ad acquisizioni opposte, forti anche di nuovi elementi e di nuove ricerche⁹⁸. Distaccandosi dall'immagine romantica, questo filone teologico e storico concluderebbe in questo modo: «il Nazareno e la sua famiglia godevano di un relativo benessere, certamente superiore a quello della media dei suoi coevi e dei suoi connazionali»⁹⁹.

Come è facilmente comprensibile da quest'ultima citazione, noi riteniamo essere troppo numerose le attestazioni evangeliche e le prove storiche per non essere indotti ad abbandonare il luogo comune che per troppo tempo ha caratterizzato la figura di Gesù di Nazaret qualificandone in modo riduttivo la sua condizione economica.

La bontà della creazione e la necessità del lavoro

In questa ultima selezione di testi emerge, quindi, un atteggiamento contrastante a quello che si delinea nei testi del primo gruppo, ma antitetico anche a quello che abbastanza nettamente si definisce nel secondo. Tanto il rigetto della proprietà e dei beni (prima serie di brani) quanto il sospetto nei confronti della ricchezza e della prosperità (seconda serie) sono rivelativi di una esperienza tendente a sottolineare la caducità del tempo e quel *contempus mundi* che ha caratterizzato molta parte della spiritualità. Ciò che, invece, si afferma con l'industriosità che trapela dalle parabole dei talenti o del tesoro si traduce, nella vita cristiana, nella consapevolezza della bontà della creazione¹⁰⁰: essa viene dalle mani e dalla bontà di Dio e deve essere assunta e perfezionata, non rigettata.

SEPPE RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Milano 1999, p. 241.259.262.265-266.

⁹⁷ PANIMOLLE, voce *Povertà*, ROSSANO - RAVASI - GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1203.

⁹⁸ Cfr., ad esempio: LUIGI DE CANDIDO, voce *Povero*, in STEFANO DE FIORES - TULLO GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1245; ELIO PERETTO, voce *Povera*, in STEFANO DE FIORES - SALVATORE MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, p. 1133; CARSTEN PETER THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, Edizioni Messaggero, Padova 2009, p. 27.

⁹⁹ DI MARTINO, *La povertà di Cristo. Un approccio puramente fattuale*, cit., p. 100.

¹⁰⁰ Cfr. MICHAEL SCHMAUS, *Dommatica Cattolica. I. Introduzione. Dio. Creazione*, Marietti, Torino 1966, p. 577; cfr. GIUSEPPE COLOMBO, voce *Creazione*, in GIUSEPPE

Ed, ovviamente, i benefici della creazione puntano a dare all'uomo la prosperità che – in quest'ottica – non solo non rappresenta un male, ma costituisce un dono di Dio. Non si tratta di tornare semplicemente alla sapienziale esaltazione della ricchezza veterotestamentaria¹⁰¹, ma di amministrare evangelicamente al meglio tutto ciò che da Dio è stato ricevuto. La ricchezza non è un male in sé e la povertà non è un bene in sé – infatti «la ricchezza è buona, se è senza peccato» (Sir 13,24) e «chi semina l'ingiustizia raccoglie la miseria» (Prov 22,8) –, perché tutto possa tornare a beneficio dei figli di Dio.

Spesso Paolo, nelle sue lettere, esprime questo orientamento. Lo fa, ad esempio, quando afferma un principio di interpretazione della realtà: «tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie» (1Tm 4,4). Un'interpretazione della realtà che si tramuta anche in criterio per il rapporto con il mondo a partire dalla necessità di lavorare e di non scivolare verso attese palingenetiche.

Il primo riferimento, pressoché obbligato, è alla regola etica contenuta nella lettera ai cristiani di Tessalonica: «chi non vuole lavorare, neppure mangi. Sentiamo infatti che alcuni fra voi vivono una vita disordinata, senza fare nulla e sempre in agitazione» (2Ts 3,10-11). O, ancora, all'imperativo etico nella lettera ai credenti di Efeso: «chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani, per farne parte a chi si trova in necessità» (Ef 4,28). O alla sconfezione di ogni propensione ad aggirare le responsabilità in nome di un imminente ritorno del Signore: «vi esortiamo [...] a farvi un punto di onore: vivere in pace, attendere alle cose vostre e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e di non aver bisogno di nessuno» (1Ts 4,10-12).

È assai significativa la sottolineatura del connubio tra la «vita decorosa di fronte agli estranei» e il «non aver bisogno di nessuno». L'esortazione a lavorare, infatti, si abbina con l'ammonimento ad essere autosufficienti: ciascuno deve condurre una vita decorosa senza essere sulle spalle di alcuno. Accennavamo già agli ammonimenti presenti nel Nuovo Testamento verso coloro che comodamente pensavano di ricorrere al soccorso della comunità.

BARBAGLIO - SEVERINO DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 200-203.

¹⁰¹ Tra le affermazioni sapienziali che è bene citare ricordiamone alcune: «bene e male, vita e morte, povertà e ricchezza, tutto proviene dal Signore» (Sir 11,14), «un buon nome val più di grandi ricchezze e la benevolenza altrui più dell'argento e dell'oro» (Prov 22,1), «il ricco e il povero si incontrano, il Signore ha creato l'uno e l'altro» (Prov 22,1).

Il tema è caro a Paolo che torna più volte sulla bruciante questione. Non c'è, infatti, solo l'appena citato monito contenuto nella prima lettera ai Tessalonicesi (cfr. 1Ts 4,12), ma anche nella seconda lettera ai cristiani di Tessalonica (al terzo capitolo), l'apostolo ripete il rimprovero rammentando l'esempio da lui stesso offerto: «⁶[...] vi raccomandiamo di tenervi lontani da ogni fratello che conduce una vita disordinata, non secondo l'insegnamento che vi è stato trasmesso da noi. ⁷Sapete in che modo dovete prenderci a modello: noi infatti non siamo rimasti oziosi in mezzo a voi, ⁸né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato duramente, notte e giorno, per non essere di peso ad alcuno di voi. ⁹Non che non ne avessimo diritto, ma per darci a voi come modello da imitare. ¹⁰E infatti quando eravamo presso di voi, vi abbiamo sempre dato questa regola: chi non vuole lavorare, neppure mangi. ¹¹Sentiamo infatti che alcuni fra voi vivono una vita disordinata, senza fare nulla e sempre in agitazione. ¹²A questi tali, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, ordiniamo di guadagnarsi il pane lavorando con tranquillità. ¹³Ma voi, fratelli, non stancatevi di fare il bene. ¹⁴Se qualcuno non obbedisce a quanto diciamo in questa lettera, prendete nota di lui e interrompete i rapporti, perché si vergogni».

In verità, già nella prima lettera ai cristiani della città della Macedonia, Paolo aveva scritto parole simili: «voi ricordate infatti, fratelli, il nostro duro lavoro e la nostra fatica: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi, vi abbiamo annunciato il vangelo di Dio» (1Ts 2,9).

Su quanti intendevano gravare sull'assistenza della comunità, Paolo ripropone ancora l'esempio del lavoro compiuto dalle sue mani per non essere di peso ad alcuno¹⁰². Scrivendo ai corinti, l'apostolo, pur riconoscendo il diritto di coloro che «celebrano il culto» di trarre «il vitto dal culto» (1Cor 9,13), dichiara: io non mi sono avvalso di nessuno di questi diritti, né ve ne scrivo perché ci si regoli in tal modo con me; preferirei piuttosto morire. Nessuno mi toglierà questo vanto!»(1Cor 9,15).

Il dovere a sostentarsi e il disagio a ricevere assistenza appare nettamente nella descrizione di una guarigione riportata dal già citato apocrifo *Vangelo dei Nazarei*. Si tratta di una reinterpretazione dell'episodio del risanamento

¹⁰² Per non essere mantenuto dalla comunità, Paolo esercitò il suo mestiere di artigiano, come documenta anche il libro degli Atti degli Apostoli: «Dopo questi fatti Paolo lasciò Atene e si recò a Corinto. Qui trovò un Giudeo di nome Aquila, nativo del Ponto, arrivato poco prima dall'Italia, con la moglie Priscilla, in seguito all'ordine di Claudio che allontanava da Roma tutti i Giudei. Paolo si recò da loro e, poiché erano del medesimo mestiere, si stabilì in casa loro e lavorava. Di mestiere, infatti, erano fabbricanti di tende» (At 18,1-3).

dell'uomo dalla mano inaridita riportata dai testi canonici (cfr. Mt 12,9-13; Mc 3,1-5; Lc 6,6-10). Nel testo apocrifo è presente un'aggiunta con cui l'autore mette sulla bocca dell'invalido queste significative parole: «io ero muratore e mi procuravo il vitto con le mie mani. Ti prego, Gesù, ridammi la salute, perché non debba, con vergogna, mendicare il vitto»¹⁰³. Per quanto non accolta nella narrazione ufficiale, questa affermazione è indicativa di una cultura che dà grande dignità al lavoro (cultura certamente presente nell'intera Scrittura, basti pensare al detto: «la mano pigra fa impoverire, la mano operosa arricchisce», Prov 10,4) e di una mentalità che ben si raccorda con quella laboriosità delineata in alcune pericopi dei vangeli.

3. Conclusioni

Abbiamo esordito dichiarando la problematicità dell'insegnamento biblico relativo al tema della povertà e della ricchezza. Sin da subito, abbiamo, poi, precisato che ci saremmo, in modo precipuo, occupati dell'insegnamento evangelico – innanzitutto per l'innegabile carattere prescrittivo per il cristiano e poi per restringere il campo di analisi – e avremmo riservato a quello più genericamente antico-testamentario e neo-testamentario una funzione “contornante”, ovviamente tutt'altro che superflua o insignificante. A conclusione di questa ricerca, la difficoltà e la complessità si conferma ampiamente ed, anzi, occorre aggiungere, con onestà, ulteriori elementi di problematizzazione oltre quelli già in possesso all'avvio di questa analisi. Si tratta, vieppiù, di riconoscere la problematicità dell'insegnamento evangelico in rapporto ai beni materiali, problematicità che riguarda tanto il piano dei particolari quanto il piano generale.

Con il primo aspetto intendiamo richiamarci a ciò che attiene agli elementi specifici dei singoli brani. Ogni pericope, invero, manifesta delle oscurità e richiede un'attenta e illuminata esegesi per garantire una saggia ed equilibrata ermeneutica. Se ciò riguarda *a fortiori* le pagine più complicate – pensiamo ancora al rompicapo delle parole di Gesù intorno all'incontro con il “giovane ricco” (cfr. Mt 19,16-26; Mc 10,17-27; Lc 18,18-27) la cui interpretazione, per Tosato, «tanti equivoci e tanti guasti ha provocato e provoca»¹⁰⁴ –, non di meno, le difficoltà non sono certo assenti anche negli altri passi.

Quanto al piano generale, bisogna riconoscere – tanto più a ricerca completata – l'impossibilità ad identificare un unico orientamento non solo

¹⁰³ *Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli*, a cura di Luigi Moraldi, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1994, p. 451.

¹⁰⁴ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 405.

all'interno della Scrittura (composta da tanti libri, elaborati in un arco temporale assai esteso, scritti in contesti assai variegati) e neanche solo all'interno del Nuovo Testamento (dove spesso si ravvisano, se non "teologie" differenti, certamente sensibilità divergenti), ma anche tra i quattro vangeli e, in qualche caso, addirittura all'interno di una stessa narrazione.

Se già ricordavamo – con le parole di un importante teologo benedettino contemporaneo, tra l'altro appena scomparso (Anselm Gunthor, 1911-2015) – chela predicazione neotestamentaria è tutt'altro che omogenea per quanto riguarda i beni materiali e il loro uso¹⁰⁵, a conclusione di questo *excursus* non si può che ribadire l'improporzionalità di un insegnamento univoco in materia.

Per avvicinare questa complessità occorre avere consapevolezza che, ad aggravare le difficoltà, concorre un duplice problema: uno che potremmo provare a definire di natura semantico-lessicale ed uno che potremmo considerare di natura semantico-assiologica.

Non è questa la sede per dettagliare tutto ciò: l'accento qui è meramente funzionale a queste note conclusive e i due aspetti andranno successivamente ripresi altrove. Neanche deve meravigliare che questa puntualizzazione – per quanto brevissima – giunga solo nelle ultime battute: l'analisi proposta nel saggio, infatti, doveva preoccuparsi di accostarsi ai testi, non di dare giudizi previ o trovare giustificazioni *ex post*. Ora, però, può essere opportuno tener presente sia la questione del significato del lemma sia l'evoluzione del suo senso.

Innanzitutto, quindi, l'ambivalenza propriamente lessicale di un termine come "povertà": un'unica parola per indicare sia una condizione economica e sociale oggettivamente negativa che va contrastata anche in base a motivazioni propriamente religiose, sia una virtù volontariamente abbracciata per ragioni spirituali e che va soggettivamente perseguita. Ogni qual volta si parla in chiave teologica di povertà, occorrerebbe chiarire se si allude all'indigenza materiale (da lenire il più possibile) o al valore spirituale (senz'altro da auspicare); a qualcosa di negativo o a qualcosa di positivo.

La considerazione di natura semantico-assiologica, ossia il valore morale da attribuire al concetto di povertà, nella Scrittura ha anche un aspetto che potremmo definire "testuale-evolutivo": «nell'arco bimillenario della storia e del pensiero biblico la valutazione nei confronti del ricco e del povero ha subito un'evoluzione sostanziale fino al capovolgimento della preferenza precedente»¹⁰⁶. Infatti, complice anche la cosiddetta dottrina della "retribuzione"¹⁰⁷, so-

¹⁰⁵ Cfr. ANSELMGUNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1984, vol. 3, p. 734.

¹⁰⁶ DE CANDIDO, voce *Povero*, in DE FIORES - GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, cit., p. 1242.

prattutto nei libri più antichi del Vecchio Testamento, la povertà è percepita come conseguenza della colpa e la ricchezza viene avvertita come benedizione divina. Tendenzialmente, invece, nelle pagine della Nuova Alleanza ci si imbatte spesso (non sempre) in una nozione della ricchezza che è avvertita come sinonimo di avidità e di peccato.

Altrove abbiamo interpretato questa sorta di trasformazione di giudizio in base all'accezione del concetto di povertà: il concetto è principalmente (non esclusivamente) "materiale" nell'Antico Testamento mentre diventa prevalentemente (non solamente) "spirituale" nel Nuovo Testamento. Potrebbe essere questa la chiave interpretativa per comprendere il giudizio nei confronti della povertà che da negativo (ove si consideri la povertà quale categoria socio-economica) diviene positivo (quando la povertà inizia ad essere considerata una disposizione spirituale).

Torniamo alla presente ricerca e proviamo a raccoglierne gli esiti.

L'ipotesi di partenza secondo cui i vari riferimenti alla questione presenti nelle parole di Gesù vadano analizzati non in modo congiunto e indifferenziato, ma suddividendoli in modo da evidenziarne affinità e disomogeneità, ci sembra che si sia dimostrata appropriata.

Presupponendo la difficoltà ad identificare un unico insegnamento circa la ricchezza e la povertà¹⁰⁸, abbiamo, pertanto, individuato alcuni atteggiamenti *essenziali* attraverso i quali suddividere i non pochi riferimenti al tema presenti nei libri dei quattro vangeli.

Abbiamo provato a giustificare sia la scelta di mutuare questo orientamento dagli studi del biblista Angelo Tosato, sia la decisione di trascenderli per una valutazione che fosse meno dispersiva o soggettiva e che comportasse minori rischi di passare dal piano esegetico a quello interpretativo¹⁰⁹. Sotto questo aspetto, se la recezione dell'apporto di Tosato costituisce il punto di partenza su cui si è costruita questa ricerca, una differente modalità di organizzazione del materiale, con la conseguente nuova ipotesi classificatoria, rappresenta il contributo che la presente analisi potrebbe offrire in termini di novità.

Se la constatazione della difficoltà a ricondurre ad omogeneità un insegnamento che si presenta, invece, non solo variegato, ma anche controverso, suppone la contemporanea esistenza di più "teologie", la nostra ipotesi si è de-

¹⁰⁷ Cfr. DI MARTINO, *Attraverso la cruna dell'ago. Vangelo, povertà e ricchezza*, cit., p. 76-77.

¹⁰⁸ Cfr. ACERBI, voce *Povertà*, in BARBAGLIO - DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, cit., p. 1187.

¹⁰⁹ Una più accurata spiegazione di questa nostra scelta è contenuta nell'introduzione del presente saggio.

finita nell'identificazione dei quattro atteggiamenti essenziali che risultano – in modo problematico – attraversare le narrazioni di Matteo, Marco, Luca e Giovanni.

Passando da affermazioni che implicano un'avversione verso i benestanti e una condanna della ricchezza in sé (prima serie di testi), a pericopi che suppongono la pericolosità del possesso dei beni e la predilezione per l'abbandono degli stessi avvertiti come fardello (seconda serie di testi), poi a brani nei quali il biasimo colpisce solo l'avidità e l'egoismo e non il benessere in quanto tale (terza serie di testi), fino a passi in cui i beni materiali appaiono quali strumenti da valorizzare con saggezza e con avvedutezza (quarta serie di testi), ebbene, dinanzi a questa inconciliabile pluralità di enunciati, la problematicità in cui si trova la ricerca esegetica può essere ben definita "estrema".

D'altra parte non si può negare che alcuni dei suddetti atteggiamenti sono (o "sarebbero", per meglio dire) in più o meno aperta contraddizione con la stessa vita di Cristo. Questa, infatti, appare contrassegnata certamente dalla povertà, ma dalla povertà di tipo "spirituale", non certo da indigenza e da ristrettezze¹¹⁰. Se al cristiano venisse *ordinariamente* chiesta la spoliazione di tutti i beni e la rinuncia ad ogni possesso, il contrasto apparirebbe anche dal confronto con la stessa condotta di Gesù che è stato senz'altro distaccato dagli averi, ma che sappiamo non aver vissuto miseramente. Infatti, «la sua povertà equivale a libertà (Mt 8, 20), mitezza e umiltà di cuore (Mt 11,29)»¹¹¹, non all'assenza di beni o al rifiuto a servirsene.

Al di là del modo in cui l'insegnamento di Gesù sulla povertà e sulla ricchezza (o, almeno, le radicalizzazioni di questo insegnamento così come riportato in alcune pagine dei vangeli) possa conciliarsi con la vita di Cristo ed anche al di là di quanto si potrebbe studiare in relazione a ciò che il messaggio evangelico possa esprimere circa i modelli di sviluppo economico, il nostro compito si esaurisce – almeno al momento – a ciò che attiene precipuamente il piano esegetico. Ed in fedeltà a questo approccio, va riproposta una constatazione, va avanzata un'ultima considerazione e va ribadita una necessità.

Ciò che va ultimativamente ed inevitabilmente riproposta è la impossibilità di rintracciare sul piano propriamente esegetico un insegnamento univoco ed un messaggio unitario. Non si può che confermare, in altri termini, tutta la problematicità del modo con cui nei vangeli il tema è affrontato e ribadire la carenza di una visione generale e di un armonico e coerente quadro inequivoco.

¹¹⁰ Cfr. DI MARTINO, *La povertà di Cristo. Un approccio puramente fattuale*, cit., p. 43-100.

¹¹¹ DE CANDIDO, voce *Povera*, in DE FIORES - GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, cit., p. 1245.

Ovviamente sappiamo che le narrazioni di Matteo, Marco, Luca e Giovanni non hanno mai inteso essere delle narrazioni perfettamente organiche e pienamente strutturate. Pur tuttavia, qui, in questione è una coerenza interna che l'analisi esegetica deve escludere, non solo per differenti substrati, ma anche per la contemporanea presenza di differenti "teologie".

Di queste (e qui perveniamo all'ultima considerazione), la nostra ricerca ha identificato almeno quattro che, tra loro, si intersecano, si incrociano, si incontrano e, non di rado, si scontrano. E, sotto il profilo esegetico, occorre concludere che ciascuna di esse ha motivi più che sufficienti per poter accreditarsi accanto alle altre.

In altri termini: ciascuna di queste differenti "teologie" della povertà e della ricchezza trova un corrispondente fondamento in alcuni passi evangelici (o biblici) che ne legittimano adeguatamente la posizione. Anzi, ciascun orientamento può addirittura essere affermato contro ogni altro senza dover temere di non avere ragioni sufficienti sotto l'aspetto del fondamento testuale (scritturistico o evangelico).

Nella Scrittura e, in particolare, nelle narrazioni evangeliche sono, quindi, contestualmente presenti più insegnamenti che autorizzano a ritenere o chela prosperità sia un male da cui liberarsi, o che i beni terreni siano una zavorra, o che occorra mantenersi lontani solo dall'idolatrare la ricchezza, o che denaro e benessere possano essere strumenti da ben utilizzare per cooperare all'avvento del regno di Dio.

Stante il rispettivo fondamento biblico, ciascuna di queste prospettive è legittima e, per quanto in una qualche conflittualità con le altre, può essere, a buon diritto, esegeticamente affermata e lecitamente sostenuta. Quindi – torniamo a dire –, sotto l'aspetto esegetico nessuna di queste posizioni appare ingiustificata perché infondata. Ciascuna di esse può essere rivendicata perché ciascuna di esse trova un adeguato riscontro scritturistico. Ciascuna di esse può essere accreditata, nessuna di esse può essere esclusa. Ciascuna di esse gode di basi sufficienti e nessuna di esse manca di attestazioni per poter essere scalzata dalle altre.

Se le quattro possibili letture hanno una loro giustificazione ed una loro legittimità, ciò non significa scadere in forme di qualunquismo biblico o di relativismo evangelico. Non si sostiene, infatti, che queste linee possano essere tutte equivalentemente accettabili o essere tranquillamente intercambiabili. Né, tantomeno, che non si debba valutare ciascuna di esse alla luce della *recta ratio* e della integrità della Rivelazione. Si vuol solo sostenere, da un lato, che questa interpretazione non è compito della scienza esegetica e, dall'altro, che, alla luce dell'analisi testuale, ciascuna di queste quattro possibili letture ha, strettamente argomentando, riscontri biblici, in generale, ed evangelici, in particolare.

Una corretta esegesi deve togliere spazio alle frequenti letture ingenue e a quel fondamentalismo che assolutizza le proprie “simpatie” riassorbendo in queste ogni indicazione biblica. Se c'è la possibilità che ciascuno possa trovare nel vangelo ciò che gli è più gradito e ciò che gli è più congeniale, la corretta esegesi fornisce elementi per poter evitare che la lettura ritenuta maggiormente confacente culturalmente o affine teologicamente sia considerata l'unica possibile.

Sarebbe proprio questo tipo di fondamentalismo ad essere contiguo al relativismo perché incapace di giungere ad una visione, se non oggettiva, almeno nitida e non viziata da pregiudizi di fondo.

La ricerca esegetica dimostra, quindi, l'esistenza di un esteso problema. Non è suo compito risolverlo. Ad esso è preposta l'autorità di chi ha il ruolo dell'interpretazione. E qui veniamo al terzo ed ultimo passaggio: la necessità dell'ermeneutica.

Ad una corretta esegesi deve succedere una buona ermeneutica. Il fatto è che se la buona esegesi non può che registrare le difficoltà, l'ordinaria ermeneutica (la lettura patristica o quella spirituale) hanno spesso accresciuto i problemi (almeno sul piano del confronto razionale) ed anche il ricorso ad un'interpretazione ufficiale non è certo stato né semplificativo né risolutivo, testimoniando la persistenza della problematicità dell'insegnamento riguardo alla ricchezza e alla povertà, sia a causa del pluralismo delle concezioni, sia per la qualità non sempre eccellente delle soluzioni proposte.

Se la scienza esegetica fornisce gli elementi primi, l'interpretazione deve offrire il quadro completo, così che il particolare sia messo in piena armonia con il tutto: «*ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*»¹¹². È questo il famoso detto di Agostino (354-430).

Occorre certamente passare dal piano esegetico a quello ermeneutico, ma anche quest'ultimo è stato tutt'altro che esente sia da leggerezze ed ingenuità sia da rigorismi e fondamentalismi. Per scongiurare le une e gli altri, se nel campo propriamente esegetico è sufficiente evitare di prendere dal testo solo ciò che possa risultare a sé congeniale, nel campo interpretativo è richiesto di non cadere nelle insidie dell'utopia e nelle trappole dell'ideologia. Ma questo è già un altro ambito di investigazione e di ricerca.

¹¹² AGOSTINO (SANT'), *Polemica con i manichei*, Città Nuova, Roma 2000, vol. 2, p. 309 (*Contra epistola Manichaei quam vocant fundamenti*, 5,6): «non crederei al Vangelo se a ciò non mi inducesse l'autorità della Chiesa cattolica».

MAURO BONTEMPI

Le sfide della fede: tra secolarizzazione, pluralismo e bisogno religioso

Avvertenze

Prima avvertenza. L'autore di questo saggio crede che «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici» (1 Corinzi 15,3-5). Le riflessioni che saranno svolte, pertanto, si pongono nel “portico” della Chiesa, che è «popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo»¹, ma si rivolgono al “cortile dei Gentili”², ove non può mai essere negata la libertà di annunciare e testimoniare la fede nel Risorto.

Orbene, se tutto ciò fosse inaccettabile per il lettore, sconsigliamo vivamente di proseguire la lettura, ma se ciò non fosse, si presenterà un rapido *excursus* sul rapporto tra secolarizzazione e laicità dal punto di vista cattolico, in generale, ed *in specie* di un cattolico italiano, seguendo una interpretazione che distingue tra una laicità *ad intra*, che si rileva nei rapporti orizzontali e verticali all'interno della Chiesa ed una laicità-non laicista *ad extra* che attiene ai rapporti di natura politico-sociale tra fede e politica³, nota anche come “laicità positiva” che «pur vegliando sulla libertà di pensare, di credere e non credere, considera

¹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 781s.

² Riferimento all'iniziativa affidata al Pontificio Consiglio della Cultura per stabilire un dialogo permanente con i non-credenti, attraverso iniziative di carattere culturale e teologico, come è avvenuto nelle diverse capitali europee (nel 2012 ricordiamo gli incontri a Palermo e Barcellona) attorno all'idea-forse della bellezza del Cristianesimo o, in altre parole, che tutto ciò che di bello, nobile e alto l'uomo produce non può che toccare le corde della fede, a volte ricercata, a volte incompresa o rifiutata, a volte nemmeno annunciata. cortiledeigentili.com (visitato il 26.6.2015).

³ Cfr. il mio saggio dal titolo *Essere laici* di prossima pubblicazione per la casa editrice Aracne.

che le religioni sono non un pericolo ma piuttosto un punto a favore, una risorsa»⁴.

Seconda avvertenza. Su un tema così delicato e personale come il rapporto con la fede, le indagini statistiche e demoscopiche non potranno mai tradurre ciò che solo le profondità dell'animo umano può sondare. «Un baratro è l'uomo e il suo cuore un abisso» (*Salmo 64*), ciò nondimeno tali valutazioni saranno un prezioso elemento per impostare tali valutazioni.

Dio: tra eclisse e sole di mezzanotte

Phil Zuckerman, sociologo del Pitzer College, calcolava nel 2007 il numero di atei e agnostici nell'ordine di 700 milioni. Solo cristiani, mussulmani ed induisti raccolgono un numero superiore di adepti. Coloro che credono in Cristo, "vero Dio e vero uomo", sono 2,1 miliardi; un miliardo e mezzo di persone seguono il Corano e 900 milioni di uomini e donne si riconoscono nell'Induismo⁵. La ricerca conferma che l'Europa non è una *res publica christiana*, né è realistico pensare che possa diventarlo in futuro. In particolare i paesi dell'Europa settentrionale (assieme al Giappone, la Corea del Sud ed Israele) costituiscono la fascia dei "senza Dio" (senza offesa di nessuno, ovviamente)⁶.

In Svezia circa l'80% della popolazione afferma di non credere in un Dio personale. L'unica esternalità negativa del modello scandinavo è il poco invidiabile primato europeo nei suicidi. D'altro canto gli studi di Zuckerman confermano, inoltre, che i credenti sono meno inclini all'uso di alcool e droghe, alla violazione della legge, ed in generale sono meno soggetti a disturbi del comportamento rispetto agli atei. Insomma: tutto funziona ottimamente, purché non si inceppi qualcosa! Una prima conclusione, forse non originale ma pacifica, è che una mappa della fede presenta, soprattutto in Europa, contorni e dislivelli piuttosto rilevanti. A corroborare tali conclusioni l'indagine sulla fede nel mondo nell'ambito del *Social Survey Program* (ISSP) condotta da Tom Smith per l'Università della California⁷. I dati registrati nel 2008 assegnano alle Filip-

⁴ GIANPAOLO SALVINI, *Editoriale. Laicità francese e laicità italiana*, in «La Civiltà Cattolica», 159 (2008), vol. III, p. 4.

⁵ Dati citati in GILBERTO CORBELLINI, *Un miliardo (e più) di non credenti*, in *Il Sole 24 Ore*, 26 settembre 2010, p. 38.

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ Nell'arco di dieci anni (1998-2008) hanno chiesto ai cittadini di questi stati quale fosse il loro rapporto con Dio (secondo una gamma di sei risposte, da ateo a fortemente credente) e se tale Ente supremo abbia le caratteristiche di un "Dio personale", cioè di "un Dio che si preoccupa personalmente di ogni essere umano". Analizzando i dati in senso sincronico e diacronico, sono state elaborate una serie di

pine la palma del paese “fedele” a Dio: qui si registra non solo il maggior numero di credenti in Dio (83,6%) ma quasi tutti senza incertezze (93,6%). Sei filippini su dieci hanno sempre creduto e continueranno a credere in un Dio personale, a fronte di una percentuale analoga di tedeschi della Germania orientale che si dichiara convintamente atea (cioè non crede nell’esistenza di Dio e non vi ha mai creduto). Smentendo le conclusioni sulla diretta relazione tra diffusione di fede ed età, è proprio la *Vecchia Europa* ad essere la culla dell’ateismo nel mondo, con livelli più elevati nei paesi ex socialisti (eccezion fatta per la Polonia) e gli Stati dell’Europa nord occidentale. Il Portogallo è la testa di ponte dell’Europa “credente” con un significativo 78,8% della popolazione che si dichiara religiosa e soprattutto un 58,1% di credenti in un Dio personale (però non arriva a due su dieci il rapporto la quota degli *strong believers*). A registrare, nel mondo, i tassi più bassi di ateismo e di forte adesione alla fede sono, in generale, le popolazioni cattoliche, soprattutto concentrate nelle aree in via di sviluppo, gli Stati Uniti (60,6%), Israele (65,5%), nonché tutta la parte ortodossa di Cipro (59,0%). Gli ultimi tre esempi dimostrerebbero che lo spirito religioso rimane più vivo nei Paesi ove è presente una più ampio “mercato della fede”⁸ (Stati Uniti, ad esempio) o dove sono in atto conflitti di origine religiosa, più o meno cruenti, come nel caso di Israele, Cipro, o conclusi (e quindi ad un livello più basso), come per l’Irlanda del Nord (45,6%). D’altra parte gli esempi della Polonia (62,0%) e del Cile (79,4) sono spiegabili solo nell’ordine di una profonda tradizione storico-culturale che l’avvicinarsi dei regimi politici non ha intaccato. Quindi anche nell’ex area sovietica l’ateismo ha fatto breccia solo laddove le radici cristiane erano meno profonde e la fede meno attiva.

In generale le misurazioni sincroniche (2008) e le rilevazioni diacroniche restituiscono un quadro piuttosto simmetrico secondo un rapporto di inversa proporzionalità fra credenti e non credenti. Un caso a sé è il Giappone ove prevalgono gli agnostici, gli scettici o, semplicemente, gli incerti: solo l’8,7% della popolazione non crede nell’esistenza di Dio ma ancor meno soggetti, il 4,3% (il livello più basso dei trenta paesi studiati), si sente di affermare il contrario.

I dati sulla fede registrano un arretramento del numero di fedeli in diversi paesi, ma la riduzione è piuttosto modesta soprattutto se calcolata con riferimento ad un anno-base; così come il numero di coloro che si dichiarano non credenti, nel decennio 1998-2008, pur essendo aumentato in senso assoluto ri-

tavole a livello nazionale e anagrafico. Lo studio dal titolo *Beliefs about God across Time and Countries* è stato reso noto il 18 aprile 2012.

⁸ Cfr. ROBERT D. PUTNAM, DAVID E. CAMPBELL, *American grace. How religion divides and unites us*, Simon & Schuster, New York 2010.

spetto ad analoghe rilevazioni del *Social Survey Programme* effettuate nel 1991 e nel 1998, risulterebbe talmente ridotto da rientrare, secondo il sociologo Massimo Introvigne, nel margine dell'errore statistico. Sicuramente possiamo parlare "erosione" della fede nel mondo, soprattutto laddove molto alti erano i livelli delle serie storiche (emblematico il caso degli Stati Uniti rispetto agli anni Cinquanta). Ciò nondimeno se tale contrazione, modesta in termini assoluti, si confermasse costante nel tempo, potrebbe verificarsi un ampliamento dell'area geopolitica dei paesi più scettici, con epicentro nel nord-ovest europeo. A livello aggregato solo una radicalizzazione dei processi identitari di tipo religioso sarebbe in grado di bilanciare o invertire il trend negativo.

La confutazione del teorema della secolarizzazione, non ha condotto ad un generale ed omogeneo ritorno a Dio. I dati dimostrano sensibili differenze a livello globale e anche fra le diverse aree geopolitiche: l'Europa ne è un esempio e non solo per i due estremi, Germania dell'Est (61,2% di non credenti e due terzi dei quali *strong atheists*) e Polonia (62% della popolazione di credenti, la quasi totalità dei quali in un Dio personale). C'è il caso della Repubblica Ceca, della Francia, dell'Olanda e della Svezia, della Gran Bretagna e della Danimarca ove si dichiarano atei particolarmente convinti in una fascia all'incirca da quattro a due cittadini su dieci, ad un ritmo crescente nel corso degli ultimi trent'anni.

Siamo al tramonto di Dio? Fermo restando che esiste una bella differenza fra i due fenomeni naturali del tramonto e dell'eclisse⁹, del "silenzio di Dio" si parlerà in ogni epoca e in ogni uomo, laddove il "pungiglione" della morte e del peccato (cfr. *1 Corinzi* 15,56) colpiscono in maniera più forte e inaspettata, contro qualsiasi logica e ogni regola morale: "perché Dio ha permesso questo"? La grande domanda che richiederebbe uno spazio d'analisi ben più ampia di quanto possa offrire questo saggio. Ad ogni modo, rimanendo in una prospettiva cristiana, il grido di dolore o la nebbia del dubbio sono connaturati con l'uomo che Cristo, per primo, ha sperimentato nelle ore della sua passione e morte. Momenti di prova, anche di ribellione, in taluni casi, ma pur sempre circoscritti nell'arco di una fase, di un momento dell'esistenza. Il tempo della prova non può essere infinito perché legato ad una promessa di bene maggiore, cui conduce il progetto d'amore che Dio ha su ciascun uomo: percorso impercettibile nell'immediato ma comprensibile *ex post* che chiama ad un salto nella fede, all'affidamento dell'abbraccio col Padre.

L'eclisse è un fenomeno eccezionale, subitaneo, radicale ma temporaneo; il tramonto è invece un procedere lento verso l'oscurità assoluta, la notte eterna

⁹ Cfr. VITO MANCUSO, *Prefazione* a FERRUCCIO PARAZZOLI, *Eclisse del Dio Unico*, Il Saggiatore, Milano, 2012.

di Dio. La morte, senza risurrezione, dell'*Ens*-Padre Onnipotente. Che Dio sia morto o non sia mai esistito, il risultato non cambia. Tolto di mezzo Dio, saranno gli Idoli a premurarsi di sostituirlo!¹⁰

In verità, di tramonto ormai conclamato possiamo parlare non rispetto a Dio ma alla “teoria della secolarizzazione”¹¹, soggiunta al più lungo e vasto “crepuscolo delle idee”, parafrasando l’opera di Wagner, che senza soluzione di continuità ha coinvolto l’illuminismo, il positivismo, il marxismo, il nichilismo, l’edonismo¹². Secondo Hermann Lubbe, solo la religione è in grado (oggi) di fornire una risposta completa e soddisfacente alla domanda di senso che è presente in ogni uomo, grazie all’intrinseca aderenza della religione, del Cristianesimo in specie, alle vicende umane. È ciò che manca in tutte le ideologie o nel “credo ateo”: quando “saltano”, lasciano gli individui in balia del paranormale o di un’angosciosa incertezza. La fede non è solo chiave di lettura ma è, ultimamente, esperienza¹³.

¹⁰ Ogni uomo è un idolatra: ogni uomo – ad avviso di chi scrive – trascorre tutta la sua esistenza con un proprio *pantheon* di divinità al quale offre, consapevole o meno, la propria esistenza terrena. Fosse soltanto uno, dal più nobile degli ideali all’istinto più carnale, ad esso ogni uomo orienta le proprie scelte, attacca la propria vita, informa i suoi sogni e le sue speranze, alla ricerca della felicità e per esorcizzare il dolore e la morte. Parafrasando Martin Luther King quando affermava che vive, chi non ha un idolo per il quale morire, cioè per il quale spendere la propria esistenza. Dio, sosteneva un personaggio de *I Demoni* di Dostoevskij, diventa solo “il dolore della paura di morire”. Qual è, dunque, la “religione degli schiavi”, ribaltando provocatoriamente il giudizio di Nietzsche, quella degli ebrei e dei cristiani o quella degli idolatri-nichilisti di ogni epoca?

¹¹ Cfr. JURGEN HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità*, in ALESSANDRO FERRARA (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, p. 24-25.

¹² Prima ancora di Habermas, il primo autore ad avanzare una teoria organica sul postmodernismo fu Lyotard, con l’opera *La condizione postmoderna* (1979, tradotto in italiano nel 1981) nel quale il filosofo francese denunciava la fine dei “grandi racconti”, dei “metaracconti” attraverso i quali la modernità aveva tentato di decifrare la logica insita nel percorso della storia. Illuminismo, idealismo, marxismo accomunati dall’idea di questa evoluzione lineare si sono scontrati ora con i campi di concentramento (la storia come razionalità del reale), ora con Stalin (la storia come emancipazione), ora con il Sessantotto (la democrazia), ora dalle ripetute crisi economiche (il capitalismo). Insomma la crudezza della storia avrebbe infranto tutti i castelli di carte costruiti da ciascuna visione ideologica. Cfr. PIETRO BORDINO, GIULIANO MARTIGNETTI, *Il mondo dal 1970 a oggi*, UTET, Torino 1997, p. 544.

¹³ *Caduta la pretesa illuminista sulla fede*, in *Il Sole 24 Ore*, 30 gennaio 2011, p. 28. Ovviamente c’è chi sostiene la tesi opposta, come nel caso di due recenti saggi

Se è vero che la religione ha perso nel tempo antiche funzioni subendo un processo evidente di “privatizzazione” della propria espressione, non è altrettanto corretto ritenere che per tali motivi essa non abbia più un ruolo rilevante nella cultura, nella politica e nella società, oltretutto, ovviamente, sulla condotta dei singoli, nelle regioni del mondo più sviluppate.

In una prospettiva cristiana il vero appannamento consiste propriamente – ed è questo il cuore del nostro saggio – nel declinare l’adesione, completa o “selettiva” al magistero e la frequenza, attiva o superficiale, ai sacramenti e alla vita spirituale, in un impegno esplicito dei laici a livello sociale e politico, che comporti la manifestazione esplicita del proprio credo nei diversi ambiti della vita quotidiana. In questa prospettiva, la situazione italiana rappresenta allo stesso tempo un “laboratorio” di un cattolicesimo aperto ad un sano pluralismo religioso, e dall’altro un “caso” del tutto particolare.

Simul fides simul religio?

Fede e religiosità non sono sinonimi. In latino *fides* e *religio* indicano due concetti non perfettamente sovrapponibili: *fides* è propriamente fiducia, credenza nella verità, onestà, sincerità e più in generale attiene ad un atto di adesione nei confronti di una certa persona o di una certa cosa; la *religio*, oltre a contenere una gamma di significati più ampia del precedente (dalla considerazione coscienziosa di qualcosa alla devozione, al timor di Dio e al culto esteriore), prevede varianti negative come “superstizione”, “ubbie”, sino al “sacrilegio”, con una generale riduzione dell’atto di adesione del soggetto. Nell’analisi etimologica di *religio*, l’accento sembra posto prevalentemente sulla manifestazione esteriore, che poco dice sul grado di adesione cosciente e sincera a quella divinità, ad esempio, verso la quale si compiono con scrupolo e “timor di Dio” pratiche rituali o invocazioni. Insomma, può esistere una religiosità senza fede, non può

sull’illuminismo – di Israel (*Una rivoluzione della mente. L’illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*) e dell’italiano Ferrone (*Lezioni illuministiche*) – che, con i vari distinguo, propendono per un’interpretazione complessiva del movimento illuminista affratellato dalla volontà di stabilire un «nuovo umanesimo fondato non più sul recupero dell’antico, ma sull’uso pubblico della ragione nel rivendicare nuovi diritti», «diritti dell’uomo anziché [...] di Dio», attraverso i quali e verso i quali il nuovo soggetto nascente, l’opinione pubblica, era chiamato ad uscire dal proprio stato di minorità per riaffermare la propria autonomia di pensiero, la «propria libertà ed il coraggio di sapere», rispetto all’immobilismo eterodiretto dettato dalla religione e dal magistero ecclesiastico. Cfr. MASSIMO FIRPO, *Rendiamo grazie ai Lumi*, in *Il Sole 24 Ore*, 4 settembre 2011, p. 31.

esistere una fede senza religiosità. Dalla fede procedono le opere ed il culto, così come da una scelta derivano azioni conseguenti, coerenti e concludenti.

Trovare un senso alla propria vita appartiene alla sfera della religiosità, laddove tale ricerca non varca la soglia del sacro, non entra in un rapporto di affidamento con un Dio che non può ridursi a soluzione di “ultima istanza” delle problematiche umane, alla “corte d’appello” delle ingiustizie subite. In tempi di crisi, si cerca sempre un rifugio spirituale e metafisico, un *deus ex machina* che risolva miracolosamente un’esistenza “liquida”, per dirla con il citatissimo Baumann¹⁴. La religiosità delle “cause impossibili” rappresenta sicuramente un primo passo verso Dio. Il Cristianesimo è molto di più. Il Cristiano chiama a fidarsi di un Dio che, entrato nella storia dell’uomo, si è fatto peccato per la salvezza dell’umanità. Quella croce conficcata sul Golgota ha redento l’umanità decaduta col peccato originale, inchiodando su quel freddo legno i peccati dell’uomo. In ogni dolore ed in ogni gioia umana c’è il riflesso della vittoria sulla morte che Cristo ha compiuto, una volta per tutte, all’alba del Terzo Giorno.

L’etimologia di “religione” nasconde anche un altro rischio: da una parte quella di raccogliere di nuovo, ordinatamente un insieme di pratiche, credenze ed obblighi morali (*relegere*); ma d’altra parte non può non esserci la spinta verticale che la religione esprime verso un legame stretto (*religare*) con la divinità. Un certo antimodernismo religioso (“antiumano” più che “antimoderno”) sul versante cattolico, può ingessare la fede all’interno di un sistema di norme, di compiti, funzioni ed istituzioni, annullando il rapporto individuale e comunitario con la divinità, paradossalmente annacquandone gli elementi identitari, ed abbassando il sistema immunitario antintegralista: una religiosità farisaica, legalista, impositiva, testa d’Ariete per rientrare nella *polis* o, all’opposto, per combatterla *ex cathedra*.

Deviazione opposta, in un’area sedicente “cattolica” ma influenzata da un postmodernismo *peer-to-peer* e *on-demand*, si crea un dio “a propria immagine e somiglianza”, un dio “casalingo, maneggevole, pratico e di facile uso”: un dio da captare con il proprio decoder televisivo nell’ampia offerta del mercato virtuale-globale. Proiezione estrema della cosiddetta privatizzazione della religione, tale tendenza facilmente si imbatte nelle secche dell’indifferentismo religioso, livellatore e *politically correct*, che in nome dell’eguaglianza giuridica e della “non-discriminazione” espunge la fede dal discorso pubblico, dalla *polis* stessa, aprendo il fianco, però, alla metamorfosi dell’illuminismo antireligioso rappresentata dalla tecnoscienza: una divinità fredda, vestita di un lindo e netto camice bianco come i suoi adepti, medici o economisti, filosofi o biologici, che ab-

¹⁴ Cfr. ZYGMUNT BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

biano consacrato alla “dea perfezione” i propri studi ed il proprio impegno.¹⁵ In entrambi i casi, *summum ius summa iniuria*: l’umanità ne esce sempre sconfitta e di Dio si perde ogni traccia.

È un quadro piuttosto complesso che renderebbe difficile a chiunque, credente o non credente, l’impegno sociale, e ancor di meno politico. Lo spirito del dono e della gratuità vibrano ancora nella nostra società anche grazie a quella tensione verso l’altro-come-me e alle “nostalgie per il Totalmente Altro”, che non può non esistere nel momento in cui ci apriamo al mondo nella ricerca dell’appagamento e non del mero utile¹⁶.

Il sacro è un *mysterium tremendum*, sostiene Rudolph Otto, ove si mescola il “numinoso”, ossia il trascendente, l’infinitamente superiore e l’abissalmente profondo, con il *fascinans*, quell’alea di fascinazione che circonfonde il sacro. Ché il sacro superi la razionalità senza cadere nell’opposto attraverso la trasmissione «per sentimento», spetta solo alla vita religiosa nella quale si afferma il profeta, capace di «sentire la voce dall’interno»¹⁷. Nell’impegno civile e sociale del cristiano le suggestioni di Karl Barth si articolano in un “credo”: «Crediamo (noi cristiani) – afferma Lui – che la religione sia fondamento di ogni sorgente di civiltà, si inizia con una fondata immagine dell’uomo e del mondo. E due sono i cardini di ogni religione: il rapporto col mistero del mondo e col mi-

¹⁵ Cfr. il profetico ALEXIS CARREL, *Riflessioni sulla condotta della vita*, introduzione di Franco Cardini, Cantagalli, Siena 2004.

¹⁶ Concetto proprio del pensiero di Antonio Rosmini; l’appagamento non corrisponde al semplice piacere: «L’uomo può godere e non essere appagato, l’uomo può patire ed essere felice: non vi ha qui che una contraddizione apparente (ma) una verità giornaliera» (*Filosofia della politica*). L’appagamento è uno stato d’animo non temporaneo (come il piacere) ma durevole nel tempo e che riguarda «l’intera natura» (*Filosofia della politica*); un fenomeno complesso che combina soddisfazione soggettiva con la presenza nel soggetto della capacità di riconoscere i «valori intrinseci che trascendono la sua stessa personalità». Rosmini non nega la naturale tendenza dell’uomo alla ricerca dell’utile ma afferma che «l’interesse, *ove sia solo*, è pur vilissimo e innobile» (*Principi della scienza morale*). L’errore principale che il pensatore rovetano imputa agli utilitaristi sta nel confondere utilità e giustizia. La giustizia non equivale all’utile o all’«interesse ben inteso» perché «la giustizia è un principio, l’utilità una conseguenza» che non ha ragion d’essere se non collegata al primo. La «giustizia entra prima d’ogni altra cosa nella costruzione di ogni umana società» in relazione ai principi classici della tradizione cattolica, del bene comune, della sussidiarietà. Cfr. CARLOS HOEVEL, *Rosmini ed il dibattito filosofico nell’economia contemporanea*, dattiloscritto s.d. (ringrazio il prof. Silvio Spiri per la gentile concessione del testo).

¹⁷ GIANFRANCO RAVASI, *Alla ricerca del sacro “a priori”*, in *Il Sole 24 Ore*, 14 agosto 2011, p. 39.

stero di se stessi [...] ‘Ama il Signore Dio tuo e il prossimo tuo come te stesso’ – articola ancora Loi – è qualcosa di più di un semplice impegno morale, è il corpo fondamentale del vivere umano»¹⁸.

Ratzinger - Habermas: tra pluralismo e Verità

Le grandi narrazioni della storia che hanno tentato di intonare il *de profundis* sul Cristianesimo ed in generale sull'insopprimibile desiderio di sacro dell'uomo, si sono sciolte come le ali di Icaro¹⁹. Allo stesso tempo, l'orientamento magisteriale di Benedetto XVI²⁰ riconosce realisticamente il pluralismo religioso e le infinite sfumature di rapporto fra l'umanità del ventunesimo secolo e Dio-Padre²¹, senza negare l'impegno alla evangelizzazione e alla testimonianza della Verità a cui la Chiesa ed ogni cristiano sono chiamati a fare: «guai a me se non annunciassi il Vangelo» rimprovera, senza mezzi termini, san Paolo (cfr. *1 Corinzi* 9,16).

Cercando di articolare meglio la nostra riflessione, è imprescindibile un aggancio storico alla caduta del muro di Berlino, che, all'interno del processo di secolarizzazione, ha segnato, da una parte, l'affermazione della fede come essenziale «fattore di aggregazione identitaria e di identificazione popolare» e dall'altra, come accennato, il disvelamento della secolarizzazione come ideologia²². La crisi del comunismo ed il processo di deterritorializzazione legato alla cosiddetta globalizzazione²³ hanno contribuito notevolmente alla crisi della mo-

¹⁸ FRANCO LOI, *Ma qui la vera "crisi" è di coscienza*, in *Il Sole 24 Ore*, 19 settembre 2010, p. 37.

¹⁹ Cfr. FERRARA, *Religione e politica nella società post-secolare*, cit., p. 9s.

²⁰ Consideriamo l'apporto di Joseph Ratzinger come figura di riferimento nella definizione del magistero della Chiesa nel corso del pontificato di Giovanni Paolo II. Papa Wojtyła chiamò a Roma l'arcivescovo di Monaco per affidargli la guida della Congregazione per Dottrina della Fede. Complementari, e dal punto di vista umano e sul piano pastorale, Wojtyła e Ratzinger, nel rispetto dei rispettivi carismi, elaboreranno le pagine più importanti del magistero della Chiesa a cavallo del Millennio. Nel segno della continuità, l'elezione del prefetto della Dottrina della Fede al soglio di Pietro consente di attribuire al *corpus* del pensiero ratzingeriano un valore sostanzialmente assai vicino al magistero pontificio, fornendone un'interpretazione, per così dire, "autentica" del suo contenuto teologico e normativo.

²¹ Cfr. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità*, cit., p. 39.

²² Cfr. FERRARA, *Religione e politica nella società post-secolare*, cit., p. 7.

²³ Più corretto sarebbe il termine "seconda globalizzazione". Secondo Alesina e Giavazzi la prima forma di globalizzazione sarebbe avvenuta tra il Congresso di Vienna e la Prima Guerra Mondiale (ALBERTO ALESINA - FRANCESCO GIAVAZZI, *La*

dernità, «intesa come perdita della certezza nel progresso e della fede dell'avvenire». Ad essa sono state fornite due vie d'uscite: da una parte il post-modernismo che rileva tutte le incertezze, le inefficienze e la complessità del mondo contemporaneo e di tutte le manifestazioni umane: dalla scienza, alla politica, all'economia, ma anche alla religione, «sempre meno 'parola di Dio' dotata di un'assoluta e non eccezionale sacralità»²⁴. C'è poi l'altra strada, quella del "neo-fondamentalismo" etico o religioso. «Alla 'de-costruzione' del mondo proposta e realizzata dalla cultura postmoderna, i neo-fondamentalisti (contrappongono), radicalmente, la 'ri-costruzione' del mondo attraverso l'affermazione di specifiche e granitiche identità»²⁵.

Depositatasi la polvere delle macerie prodotte dal crollo – ideale e materiale – delle ideologie, il cattolicesimo si è rivelata come «l'unica 'riserva escatologica' rimasta sul mercato» e «la Chiesa cattolica [...] è così ritornata ad esercitare una importante funzione terapeutica». D'altra parte emerge «una situazione religiosa 'a scalare', caratterizzata da un'adesione differenziata e fluttuante alle molteplici credenze, ai diversi precetti etici, alle diverse pratiche religiose e liturgiche»²⁶. Si crede, ma non a "tutto" e non "per sempre". È la religione "fai-da-te" (per usare un termine di papa Ratzinger), che pur non arrivando all'indifferentismo religioso, si costruisce una fede, scegliendo nel *plaphon* di pratiche (sacramenti) e di precetti (magistero), un proprio *menu* personalizzato.

Orbene, affinché "ragione postsecolare" e Cristianesimo siano capaci di uscire dai propri arroccamenti senza tradire le basi eziologiche del proprio essere, e possano dialogare fra loro e con le altre culture religiose, pare necessario trovare "ciò che ci unisce", come pragmaticamente suggerisce Ratzinger nel suo dialogo con Habermas sul tema dei «fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale»²⁷. Il porporato tedesco nel 2004 estrinsecava questo "qualcosa" a

crisi, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 79). A voler cavillare, la globalizzazione dovrebbe essere considerata come la fase evoluta del processo di mondializzazione che Braudel e Wallestein individuano già nel Cinquecento con la nascita delle "economie-mondo" cioè come «un sistema che trascende i limiti dei singoli Paesi» basato sulla distinzione fra un centro e una periferia (se non vogliamo scomodare l'interpretazione della nascita del capitalismo secondo Pirenne che la fissa dopo l'anno Mille). Cfr. DOMENICO CACCAMO, *Lezioni di storia moderna*, Carocci, Roma 2001, p. 36-45.

²⁴ BORDINO, MARTIGNETTI, *Il mondo dal 1970 a oggi*, cit., p. 545.

²⁵ *Ivi*, 546.

²⁶ *Ivi*, p. 547.

²⁷ Notazione piuttosto coraggiosa da parte del prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede pronunciata durante un incontro pubblico svoltosi a Monaco dalla

partire dalla capacità di purificarsi, di curare le reciproche “patologie”: l’uso della «luce divina della ragione, per così dire, come organo di controllo» della fede, da una parte, e, dall’altra, l’affrancamento definitivo della presunzione razionalista che la fede non abbia più da dire all’umanità»²⁸. In questo ascolto reciproco, in questa «complementarità essenziale tra ragione e fede» si potrà approfondire un processo di apertura alle culture non occidentali «in cui in ultima istanza i valori e le norme essenziali in qualche modo conosciuti o presagiti da tutti gli uomini possano conseguire nuova forza d’illuminazione così che possa ritornare ad avere forza operante quanto tiene unito il mondo»²⁹. Nella riflessione di Ratzinger non c’è un particolare riferimento allo Stato liberale, come se – ma questa è solo una ipotesi – questa formulazione storica dei rapporti di potere non sia più la sede ove si svolge il rapporto tra fede e secolarizzazione; mentre per Habermas, è proprio lo Stato liberale il soggetto da cui partire per ricomporre un «grande progetto razionale di emancipazione umana» che prenda atto della «inconsistenza del progetto illuministico che stava alle radici della modernità», all’origine della teoria della secolarizzazione³⁰.

Tutto sta nel comprendere i caratteri fondamentali della società e dello Stato liberale. Sul primo punto il filosofo tedesco sostiene l’idea di una grande piattaforma universale, che dialoga attraverso i medesimi protocolli di interazione³¹ regolati attraverso il diritto internazionale, capace di discernere credenze minime ed accettabili (*thin*) dal nocciolo duro di ciascuna religione, alla quale deve essere garantito il pieno diritto di agire pubblicamente senza pregiudicare la «legittimazione laica, autonoma e *freestanding*, della politica e del diritto» (John Rawls)³². Prendendo le mosse dalla nota affermazione di Böckenförde, secondo il quale «lo Stato libertario e secolarizzato vive di presupposti che da se stesso non può garantire»³³, Habermas sostiene l’esistenza di un diritto razio-

Katolische Akademie di Bayern il 19 gennaio 2004. Ora in JOSEPH RATZINGER - JURGEN HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2008.

²⁸ *Ivi*, pp. 55-56.

²⁹ *Ivi*, pp. 56-57.

³⁰ Toynbee e Huntington vedono uno scontro fra «macrosoggetti totalizzanti», mentre Luhman parla di una sorta di globalizzazione dei medesimi «sistemi funzionali». Cfr. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l’autocomprensione laica della modernità*, cit., p. 27.

³¹ *Ibidem*. Habermas, invece, scarta ogni ipotesi del grande rischio globale, di uno scontro di civiltà a somma zero.

³² *Ivi*, p. 33.

³³ Questi prosegue: «Questo è il grande rischio nel quale, a causa della libertà, esso si è messo. Come Stato libertario esso può sussistere solo se la libertà che esso garantisce ai suoi cittadini si regola dall’interno, a partire dalla sostanza morale del singolo

nale, autonomo rispetto a qualsiasi “rivelazione” religiosa, purché la produzione del diritto sia democratica, cioè «inclusiva e comunicativa dell’opinione e della volontà». Dal punto di vista giuridico-istituzionale si tratta della «costituzionalizzazione liberale del diritto internazionale»³⁴, l’unica formula capace di difendere e promuovere «i diritti di libertà e quelli politici»³⁵. Oltre alla condivisione dei principi costituzionali³⁶, ancillari a siffatto modello istituzionale possono essere quei «fondamenti esterni» capaci di opporsi ad alcuni elementi di disaggregazione sociale: dal «privatismo civico» alla disaffezione verso la politica, alla transnazionalità dei fenomeni economici e commerciali che, tutti assieme minacciano la coesione nazionale favorendo l’individualismo e l’egoismo sociale. In tal senso il Cristianesimo può riannodare fili spezzati, rinsaldare legami usurati, ora come elemento di identità e di identificazione sociale (e talvolta nazionale)³⁷, ora come coagulante di uomini e donne, uniti dalla comune figliolanza divina, in cui si radica il principio “laico” della uguale dignità di tutti

e dell’omogeneità della società. Ma d’altra parte lo Stato non può cercare di garantire queste energie di regolazione interna a partire da sé, cioè con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritativo, senza rinunciare al suo carattere libertario e ricadere – su un piano secolarizzato – in quella pretesa totalitaria dalla quale esso aveva fatto uscire nelle guerre civili confessionali». ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 60.

³⁴ HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l’autocomprensione laica della modernità*, cit., p. 33.

³⁵ RATZINGER, HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, cit., p. 24.

³⁶ *Ivi*, p. 28-29. Habermas sottolinea l’impossibilità di imporre un vincolo unificante ad una comunità (come suggeriva Böckenförde) ma può solo essere sollecitato sia pure a livello della semplice discussione sulle politiche pubbliche. Condizione endogena necessaria, ancorché non sufficiente, perché possa sussistere tale spirito di appartenenza, è la presenza di un vivo “patriottismo costituzionale” inteso come adesione ai principi costituzionali della propria storia nazionale. La sola presenza di tali condizioni non pare così scontata in molte realtà statuali, ove non è sempre facile ritrovare l’assunto “un popolo, una nazione” così come non è inusuale trovare anche in Europa realtà, come l’Italia, ove per taluni esisterebbe una “società senza stato” (Cassese), per altri “né Stato né Nazione” (Gentile), e per altri ancora nemmeno un paese (De Luca). Vedasi, quindi, le recenti ricostruzioni del “caso italiano”: EMILIO GENTILE, *Né Stato, né Nazione. Gli Italiani senza meta*, Laterza, Roma-Bari 2010; SABINO CASSESE, *L’Italia: una società senza Stato?*, Il Mulino Bologna 2011; MASSIMILIANO DE LUCA, *Il Paese che non c’è. Breve storia di un’identità mancata*, Aracne, Roma 2011.

³⁷ BORDINO, MARTIGNETTI, *Il mondo dal 1970 a oggi*, cit., p. 548.

gli uomini³⁸. Habermas, ultimamente, sembra tornare alla *Böckenförde Dictum*, legittimando i dubbi di coloro che non assegnano all'assoluto rispetto dei principi di libertà e di uguaglianza la garanzia e la clausola unica per una pluralistica accoglienza e integrazione (come sostiene Zagrebelsky) a meno che si intenda sacralizzare la legge sostituendola a Dio³⁹. Il ritorno della religione diviene quindi una reazione, un anticorpo «alla moralizzazione del diritto che diventa evidente nel momento in cui l'organizzazione costituzionale ha la pretesa di giuridificare l'intera esistenza umana»⁴⁰. Per Becchi la soluzione sta, da un parte in un concetto di neutralità "inclusiva" da parte dello Stato, che tratta egualmente «la pluralità di forme religiose, consentendo a tutte di manifestarsi liberamente»⁴¹, e dall'altra ponendo una «sorta di *Grundnorm* al vertice delle organizzazioni positive»: il *principium dignitatis*. In esso, infatti, si incontrano «fede e sapere, ragione laica e teologia, religione e politica nella comune difesa del principio della dignità umana», *imago Dei* per i cristiani, soggetto libero e responsabile per i non credenti; e sebbene nell'Islam l'uomo non sia immagine di Dio⁴², è pur vero che per le religioni monoteistiche «l'uomo è al centro del creato e proprio per questa posizione centrale, del tutto privilegiata, possiede una dignità» che consente di trovare un comune sentire non su Dio ma, almeno potenzialmente, «sull'uomo e sul modo di intendere l'umanità»⁴³. Ma c'è di più. Becchi ritiene che l'approccio cristiano alla dignità umana non sia meno elastico rispetto ad una realtà plurale ed eterogenea; all'opposto i grandi interrogativi sul senso della vita non solo del singolo (vedi l'ambiguità della risposta laica al diritto di prostituirsi rispetto al diritto di vendere i propri organi) ma come specie (vedi l'eugenetica o il «diritto di scegliere o anche solo di rischiare il non-essere delle generazioni future», aborrito da Habermas e Jonas) apre inevitabilmente alla «coscienza di essere creature e non creatori» legati ad una «origine che non dipende dal nostro accordo, ma che è data a ciascuno di noi in modo indisponibile». Il risveglio di Dio, è quindi ultimamente risveglio dell'uomo sul senso della propria esistenza⁴⁴. Dinnanzi a questo scenario di «futuro pieno di fede»⁴⁵, stride la realtà confusa, composta da società opulente e secolarizzate

³⁸ HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità*, cit., p. 35.

³⁹ PAOLO BECCHI, *Il risveglio di Dio*, in «Humanitas», 4/2011, p. 699.

⁴⁰ *Ivi*, p. 700.

⁴¹ *Ivi*, p. 698.

⁴² *Ivi*, p. 701.

⁴³ *Ivi*, p. 702.

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 703.

⁴⁵ G. SANTAMBROGIO, *Un futuro pieno di fede*, in *Il Sole 24 Ore*, 26 febbraio 2012, p. 35. Nel suo saggio, Hoffe si oppone alla tesi della religione in declino o in crisi, preve-

ma a bassa natalità, Paesi in via di sviluppo a più alta natalità segnati dal nesso «insicurezza esistenziale e bisogno religioso»⁴⁶. Quando la crisi comincia a mordere anche i paesi tradizionalmente più ricchi ed avanzati, il binomio “insicurezza-religiosità” può fare della fede un “bene rifugio” di ultimissima istanza, a metà tra la vera conversione, la scaramanzia e la disperazione. Sarebbe questa la rivincita di Dio? Posto che la secolarizzazione ed il laicismo hanno perso la loro partita contro Dio e la religione, è possibile parlare della rivincita dell’Onnipotente solo in termini di ricerca di senso di fronte alle macerie delle ideologie? Il Cristianesimo, diciamo pure il Cattolicesimo, come “inevitabile” rimedio al nichilismo? Guardare a Dio non come *beruf* ma come percorso forzato, residuale, rispetto alla crisi delle ideologie? Meglio di niente, ossia meglio del “nulla”. E anche la visione kantiana che trova nella religione la risposta ad un bisogno («una necessità morale soggettiva, un bisogno pratico della ragione») insito esplicitamente o implicitamente in ogni uomo, cioè che esista un luogo dove non vanno perdute le nostre azioni positive compiute nella vita, un posto dove «la bestialità e la ferocia verranno puniti e la generosità e l’altruismo premiati»⁴⁷. Raimon Panikkar scriveva: «senza il correttivo della mistica riduciamo l’uomo ad un bipede razionale, quando non razionalista, e la vita umana alla supremazia della pratica razionale»⁴⁸.

Una sana laicità entro un’autentica fede: rischiando la retorica, sembra essere questa l’unica strada per evitare la mortificazione dei laici e lo svuotamento del credo religioso.

dendo al contrario un «futuro pieno di fede», una sfida di maturità per le democrazie, un test di valutazione delle due caratteristiche del “sistema immunitario” democratico: la fallibilità e la limitatezza da una parte, l’antiutopismo ed il realismo dall’altra. Ed il professore di filosofia politica attinge proprio dalla Bibbia tre paradigmi ermeneutici per delineare le dinamiche del dialogo tra fede e politica: Hoffe parla di tre strategie legate alla Genesi, alla figura di Noè ed ai profeti, che corrisponderebbero, rispettivamente, a tre imperativi, lungimiranza, “prevenzione dell’emergenza”, indicazione del cambiamento in vista della salvezza. Cfr. OTFRIED HOFFE, *La democrazia ha un futuro?*, La Scuola, Brescia 2011.

⁴⁶ HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l’autocomprensione laica della modernità*, cit., p. 27.

⁴⁷ PAOLO ROSSI, *Fede e scienza senza trionfalismi*, in *Il Sole 24 Ore*, 27 febbraio 2011, p. 29.

⁴⁸ Cit. in LOI, *Ma qui la vera “crisi” è di coscienza*, cit., p. 37.

BENEDETTO XVI

Teologia monastica e teologia scolastica

Oggi¹ mi soffermo su un'interessante pagina di storia, relativa alla fioritura della teologia latina nel secolo XII, avvenuta per una serie providenziale di coincidenze. Nei paesi dell'Europa occidentale regnava allora una relativa pace, che assicurava alla società sviluppo economico e consolidamento delle strutture politiche, e favoriva una vivace attività culturale grazie pure ai contatti con l'Oriente. All'interno della Chiesa si avvertivano i benefici della vasta azione nota come "riforma gregoriana", che, promossa vigorosamente nel secolo precedente, aveva apportato una maggiore purezza evangelica nella vita della comunità ecclesiale, soprattutto nel clero, e aveva restituito alla Chiesa e al papato un'autentica libertà di azione. Inoltre si andava diffondendo un vasto rinnovamento spirituale, sostenuto dal rigoglioso sviluppo della vita consacrata: nascevano e si espandevano nuovi ordini religiosi, mentre quelli già esistenti conoscevano una promettente ripresa.

Rifiorì anche la teologia acquisendo una più grande consapevolezza della propria natura: affinò il metodo, affrontò problemi nuovi, avanzò nella contemplazione dei misteri di Dio, produsse opere fondamentali, ispirò iniziative importanti della cultura, dall'arte alla letteratura, e preparò i capolavori del secolo successivo, il secolo di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio.

Due furono gli ambienti nei quali ebbe a svolgersi questa fervida attività teologica: i monasteri e le scuole cittadine, le "*scholae*", alcune delle quali ben presto avrebbero dato vita alle università, che costituiscono una delle tipiche invenzioni del Medioevo cristiano.

Proprio a partire da questi due ambienti, i monasteri e le *scholae*, si può parlare di due differenti modelli di teologia: la teologia "monastica" e la teologia "scolastica".

I rappresentanti della teologia monastica erano monaci, in genere abati, dotati di saggezza e di fervore evangelico, dediti essenzialmente a suscitare e ad alimentare il desiderio amoroso di Dio.

¹ Il testo è tratto dall'udienza generale tenutasi mercoledì 28 ottobre 2009.

I rappresentanti della teologia scolastica erano uomini colti, appassionati della ricerca; dei “magistri” desiderosi di mostrare la ragionevolezza e la fondatezza dei misteri di Dio e dell’uomo, creduti con la fede, certo, ma compresi pure dalla ragione.

La diversa finalità spiega la differenza del loro metodo e del loro modo di fare teologia.

Teologia monastica

Nei monasteri del XII secolo il metodo teologico era legato principalmente alla spiegazione della Sacra Scrittura, della “sacra pagina” per esprimerci come gli autori di quel periodo; si praticava specialmente la teologia biblica. I monaci, cioè, erano tutti devoti ascoltatori e lettori delle Sacre Scritture, e una delle principali loro occupazioni consisteva nella *lectio divina*, cioè nella lettura pregata della Bibbia. Per loro la semplice lettura del testo sacro non bastava per percepirne il senso profondo, l’unità interiore e il messaggio trascendente. Occorreva, pertanto, praticare una “lettura spirituale”, condotta in docilità allo Spirito Santo. Alla scuola dei Padri, la Bibbia veniva così interpretata allegoricamente, per scoprire in ogni pagina, dell’Antico come del Nuovo Testamento, quanto dice di Cristo e della sua opera di salvezza. [...]

Lo studioso benedettino del secolo scorso Jean Leclercq ha così intitolato il saggio con cui presenta le caratteristiche della teologia monastica: «L’amour des lettres et le désir de Dieu [L’amore delle parole e il desiderio di Dio]». In effetti, il desiderio di conoscere e di amare Dio, che ci viene incontro attraverso la sua Parola da accogliere, meditare e praticare, conduce a cercare di approfondire i testi biblici in tutte le loro dimensioni. [...]

Teologia scolastica

La teologia scolastica invece – come dicevo – era praticata nelle *scholae*, sorte accanto alle grandi cattedrali dell’epoca, per la preparazione del clero, o attorno a un maestro di teologia e ai suoi discepoli, per formare dei professionisti della cultura, in un’epoca in cui il sapere era sempre più apprezzato.

Nel metodo degli scolastici era centrale la *quaestio*, cioè il problema che si pone al lettore nell’affrontare le parole della Scrittura e della Tradizione. Davanti al problema che questi testi autorevoli pongono, si sollevano questioni e nasce il dibattito tra il maestro e gli studenti. In tale dibattito appaiono da una parte gli argomenti dell’autorità, dall’altra quelli della ragione e il dibattito si sviluppa nel senso di trovare, alla fine, una sintesi tra autorità e ragione per giungere a una comprensione più profonda della parola di Dio. Al riguardo, san Bonaventura dice che la teologia è *per additionem* (cfr. *Commentaria in quatuor libros*

sententiarum, I, proem., q. 1, concl.), cioè la teologia aggiunge la dimensione della ragione alla parola di Dio e così crea una fede più profonda, più personale e quindi anche più concreta nella vita dell'uomo.

In questo senso, si trovavano diverse soluzioni e si formavano conclusioni che cominciarono a costruire un sistema di teologia. L'organizzazione delle *quaestiones* conduceva alla compilazione di sintesi sempre più estese, cioè si componevano le diverse *quaestiones* con le risposte scaturite, creando così una sintesi, le cosiddette *summae*, che erano, in realtà, ampi trattati teologico-dogmatici nati dal confronto della ragione umana con la parola di Dio.

La teologia scolastica mirava a presentare l'unità e l'armonia della Rivelazione cristiana con un metodo, detto appunto "scolastico", della scuola, che concede fiducia alla ragione umana: la grammatica e la filologia sono al servizio del sapere teologico, ma lo è ancora di più la logica, cioè quella disciplina che studia il "funzionamento" del ragionamento umano, in modo che appaia evidente la verità di una proposizione. Ancora oggi, leggendo le *summae* scolastiche si rimane colpiti dall'ordine, dalla chiarezza, dalla concatenazione logica degli argomenti, e dalla profondità di alcune intuizioni. Con linguaggio tecnico, viene attribuito ad ogni parola un preciso significato e, tra il credere e il comprendere, viene a stabilirsi un reciproco movimento di chiarificazione. [...]

La fede è aperta allo sforzo di comprensione da parte della ragione; la ragione, a sua volta, riconosce che la fede non la mortifica, anzi la sospinge verso orizzonti più ampi ed elevati.

Si inserisce qui la perenne lezione della teologia monastica. Fede e ragione, in reciproco dialogo, vibrano di gioia quando sono entrambe animate dalla ricerca dell'intima unione con Dio. Quando l'amore vivifica la dimensione orante della teologia, la conoscenza, acquisita dalla ragione, si allarga. La verità è ricercata con umiltà, accolta con stupore e gratitudine: in una parola, la conoscenza cresce solo se ama la verità. L'amore diventa intelligenza e la teologia autentica sapienza del cuore, che orienta e sostiene la fede e la vita dei credenti.

RECENSIONI

GIANANDREA DE ANTONELLIS,
Enrico Annibale Butti. L'Ibsen italiano,
Edizioni Scientifiche Italiane, Na-
poli 2012, p. 264, € 27

Salvatore Marino, *Ospedali e città nel Regno di Napoli. Le Annunziate: istituzioni, archivi e fonti (secc. XIV-XIX)*, Olschki, Firenze 2014, p. XVI+152, € 23

In tempi in cui i malati erano abbandonati a se stessi e i lazzaretti venivano eretti non tanto per curare, quanto per isolare i malati contagiosi, alle necessità dei più bisognosi veniva incontro l'istituzione di ospedali come quelli che vanno sotto il nome di "Annunziate", nati per accogliere e curare gli infermi nullatenenti (*pro receptaculo pauperum*), nonché per accogliere i bambini "esposti" o di genitori impossibilitati a mantenerli.

Una leggenda cinquecentesca sostiene che per liberare un determinato luogo «che era solitario, contaminato per molti maleficij, chiamatosi per tal cagione il mal passo, e per l'oracolo della Vergine Madre un gentil'huomo Napolitano di casa Scondito, vi edificò la Chiesa con l'Hospitale, dove per amor di Dio si governassero gl'infermi». Così Benedetto Di Falco, nella sua *Descriptione de i luoghi antiqui di Napoli, e del suo amenissimo distretto* (Napoli, 1589, p. 45, cit. qui a pag. 3). Un'altra fonte specifica nel 1304 l'anno di fondazione. Una terza fonte individua in un voto da parte di due cavalieri napoletani della detta famiglia caduti prigionieri in To-

scana la causa dell'erezione di una chiesa dell'Annunziata con annessa confraternita di "Battenti" o "Repentiti", nella quale entrarono anche personaggi illustri della famiglia reale angioina e che poi dette vita all'attività ospedaliera.

Il saggio di Salvatore Marino, che si incentra sulle "Case sane dell'Annunziata" nel Regno di Napoli «la cui fortuna storica è testimoniata dalla sopravvivenza di monumentali complessi architettonici, preziosi manufatti artistici, nonché da una ricca, anche se frammentaria documentazione archivistica» (p. XIII), ripercorre praticamente tutta la pubblicistica che ha riguardato tali istituzioni, cercando di far luce sulle vere circostanze della fondazione, ma soprattutto ripercorrendone le vicende storiche attraverso l'analisi dei documenti.

Le numerose donazioni destinate dalla corte alle varie Annunziate del Regno fanno pensare ad una istituzione regia anche per esse, oltre che per quella napoletana, mentre in altri casi (Capua, Gaeta, Sulmona, ad esempio) esistono ancora i documenti che provano la creazione da parte di privati o della cittadinanza. Sempre a Napoli sono vari i privilegi regi, confermati ad ogni successione sul trono, e quelli ecclesiastici, anche se il più antico risale "solo" 408, vale a dire un secolo dopo la fondazione dell'ospedale, e riguarda l'esenzione dallo *ius mortuorum* per i decessi avvenuti all'interno della struttura.

Importante il sistema di amministratori dell'istituzione napoletana: cinque governatori eletti annualmente di cui uno proveniente per statuto dal Seggio di Capuana, vale a dire dai ranghi della nobiltà, mentre gli altri quattro erano espressione della piazza del Popolo, vale a dire artigiani, mercanti e professionisti che, una volta eletti, acquisivano il titolo di "magnifico governatore". «È ragionevole pensare che gli esponenti della piazza del Popolo, cioè i nuovi ricchi, intuissero fin dall'istituzione che il conseguimento della prestigiosa carica di maestro dell'Annunziata avrebbe potuto rappresentare una concreta opportunità per la loro ascesa politica e sociale all'interno del seggio, della città, se non addirittura del regno» (p. 11).

Lo sviluppo dell'Annunziata di Napoli, divenuta nel giro di un secolo la più imponente struttura ospedaliera del Regno, fu tale da far sviluppare addirittura un banco (detto appunto Banco dell'Annunziata) di cui si hanno notizie certe verso la fine del Cinquecento, ma che si suppone essere stato esistente già da un secolo e mezzo prima. «le vicende legate all'istituzione ufficiale del Banco dell'Annunziata e al suo fallimento sono note ai più. L'istituto, nato per conservare non solo le risorse finanziarie della Casa santa, ma anche quelle di altri enti pubblici e soggetti privati, divenne ufficialmente cassa pubblica nel 1587, col nome di "Banco A.G.P." (*Ave Gratia Plena*)» (p. 41). Nato soprattutto con fini di beneficenza e non di lucro e gestito con una certa "leggerezza", subì le conseguenze della crisi causata dalla Guerra dei Trent'anni: «L'enorme disponibilità finanziaria dell'istituto bancario dette

luogo a speculazioni sconsiderate che videro la complicità di funzionari corrotti, fino a che una dura crisi lo condusse al fallimento che trascinò nel tracollo economico anche la casa santa» (*ibid.*). Ma non solo la prima guerra civile europea causò il fallimento: se sono un dato di fatto due ingenti prelievi a titolo personale di altrettanti viceré (in particolare i duchi di Medina e di Guisa), molto più a lungo pesarono una generale cattiva gestione, con clientelismi illeciti che fecero venire meno la fiducia dei creditori-benefattori: ad esempio alcune balie continuavano a percepire la retribuzione anche per esposti deceduti; le madri riprendevano i figli esposti spacciandosi per balie; venivano pagate dote matrimoniali a fanciulle che non avevano fatto parte dell'ospedale né – cosa ancor più grave – erano bisognose. Insomma, una serie di corrottele che portarono prima ad un drastico ridimensionamento con la soppressione degli ospedali minori che dipendevano dalla sede centrale (1725) e poi al fallimento definitivo (1880).

Il volume è diviso in tre parti: nella prima si ripercorrono le vicende storico-istituzionali delle Annunziate tra tardo Medioevo e prima età moderna, con particolare riguardo alle fondazioni regie, alle funzioni assistenziali alle quali erano deputate, ai primi ordinamenti interni ed alla rapporto con le *universitates* (le città) del Regno. La seconda parte è dedicata agli archivi ospedalieri, in particolare all'Annunziata di Napoli; infine nella terza parte vengono pubblicati dieci documenti (di cui nove inediti)

L'analisi degli incartamenti permette tra l'altro di ricostruire quella che po-

teva essere il percorso dell'esistenza degli orfani abbandonati: li si nutriva ed educava, ma quando giungevano all'età adolescenziale si cercava per quanto possibile di darli in adozione (inizialmente: poi venne preferito l'istituto dell'affidamento fino alla maggiore età) a famiglie, mentre in media uno su dieci veniva affidato ad istituti religiosi.

Gianandrea de Antonellis

Cristina Anna Adesso, *Teatro e festività nella Napoli aragonese*, Olschki, Firenze 2012, p. IX+170, s.i.p. (ma: € 24)

«Sai quando fuste, Napole, corona? Quanno regnava casa d'Aragona». Così nel 1590 rimpiange la grandezza passata il poeta e musico napoletano Velardiniello, ricordando in *Storia de cient'anni arreto* la magnificenza aragonese e, tra l'altro, la festosità e lo sfarzo che caratterizzava la dinastia spagnola. Più elegantemente, usando il latino, anche Giovanni Pontano (1429-1503), intellettuale "organico" strettamente legato ad Alfonso il Magnanimo, ricorda come si prodigasse (qualcuno sostiene ai limiti dello sperpero) per far allestire sontuose tanto cerimonie religiose quanto splendide feste popolari, memorabili nozze regali e sontuosi banchetti a cui voleva partecipassero creativamente artisti di vario livello, dai buffoni ai musicisti, dai poeti ai compositori.

Feste celebrative di ricorrenze religiose o di eventi militari (come la riconquista di Otranto nel 1482 e quella di Granada dieci anni dopo), giostre e processioni fornivano l'occasione per com-

porre poemi e canzoni che venivano recitate nel corso del festeggiamento, ma la spinta a creare egloghe ed altre poesie poteva nascere da "semplici" banchetti, che venivano comunque accompagnati da intrattenimenti musicali e rappresentazioni sceniche. Lo stesso Giovanni Antonio Petrucci, in attesa di venire giustiziato per la sua partecipazione alla Congiura dei Baroni, scrisse una serie di sonetti in cui ricordava con dolore il tempo della libertà, quando poteva godere delle numerose gioie che dispensava la "gentile" città di Napoli a quel tempo.

Dalla scenografia per la festa al teatro vero e proprio il passo non è sempre agevole, né scontato. La Adesso nota come sia «indubbio che il gusto equestre-cavalleresco e il plurilinguismo della corte aragonese ritardino lo sviluppo di un linguaggio teatrale modernamente inteso; che farse, gliommeri, "intramese" ed egloghe siano l'unico fenomeno nuovo, le uniche forme maggiormente specifiche del linguaggio propriamente teatrale aragonese; che le cerimonie del potere al tempo del Magnanimo fossero intrise di gusto iberico e costituissero occasioni per legare a sé gli abitanti della capitale» (p. 4-5). La studiosa constata quindi la mancanza di uno spazio teatrale vero e proprio (le rappresentazioni si tenevano nelle sale dei castelli o nei giardini di Poggioreale e l'assenza di rappresentazioni o rielaborazioni dei classici latini (Plauto e Terenzio) che pure erano presenti nella pur ricca biblioteca reale, colpisce il gran numero di spettacoli e festeggiamenti cittadini in cui l'elemento teatrale è comunque presente.

La composizione teatrale peculiare della Napoli aragonese è senza dubbio la farsa, genere frequentato anche da Jacopo Sannazaro. «La farsa aragonese si affida strutturalmente alla successione di monologhi di endecasillabi con rimalmezzo ed ha per lo più un carattere allegorico in cui spiccata costante è l'allocutività nei confronti de pubblico cortigiano e del sovrano aragonese in particolare, connessa dunque al tema encomiastico» (p. 77). Essa può appartenere al filone comico-popolare (il cosiddetto "gliommero") oppure al genere encomiastico-allegorico, una «specie di contenitore vuoto in cui mescolare "sapori" diversi per soddisfare i gusti culturali del "sapiente" pubblico cortigiano» (p. 78).

A fianco delle farse di Sannazaro, la Adesso riscopre un altro autore, Pier Antonio Caracciolo, di cui pubblica integralmente l'edizione critica della farsa intitolata *Il Magico*, strutturata nella tipica forma dello "gliommero": pensata per una rappresentazione a corte, permette al Negromante di evocare di fronte al sovrano aragonese alcuni personaggi del passato, come il filosofo cinico Diogene ed il cirenaico Aristippo, che disputano sul rapporto tra intellettuali e potere e sul ruolo del piacere. Ricompono la disputa il romano Catone il Censore, propone una posizione intermedia tra gli estremi rappresentati dai due filosofi greci. Rimandate le anime nell'Ade, il negromante, alla luce delle proprie capacità divinatorie, predice un prospero regno a Ferrante. «La farsa di Pier Antonio Caracciolo, preziosa testimonianza della teatralità di corte ai tempi di Ferrante d'Aragona, mescola quindi il motivo encomiastico a istanze filoso-

fico-letterarie ampiamente discusse nel contesto culturale della Napoli aragonese dell'ultimo decennio del Quattrocento, cui si ammicca attraverso un erudito allegorismo che Sannazaro e gli altri accademici pontaniani avrebbero pianamente interpretato, inteso e condiviso» (p. 109).

Con un salto temporale di qualche secolo, il capitolo finale, dedicato in particolare al romanzo storico *Ceccarella Carafa* di Filippo Volpicella, pubblicato in volume nel 1854, permette alla studiosa di compiere un *excursus* nella letteratura ottocentesca che si è occupata della Napoli tardo medioevale e rinascimentale.

L'elenco comprende una nutrita serie di opere, tra racconti, poemi e romanzi storici, anche se la Adesso conviene nel sostenere che l'unico che possa reggere il confronto con la coeva letteratura sociale e realista (la studiosa si è occupata approfonditamente di Francesco Mastriani) è il solo *Corrado Capece* dell'ingiustamente dimenticato Giacinto de' Sivo. *Ceccarella Carafa*, che riprende alcuni elementi del capolavoro manzoniano (il manoscritto ritrovato; la protagonista perseguitata come Lucia dal Duca di Calabria/Don Rodrigo, circondato da cortigiani che ricordano i "bravi"; Re Ferrante turbato come l'Innominato; una coppia di ecclesiastici virtuosi che ricordano il Cardinal Borromeo e fra' Cristoforo, la peste con gli Ebrei/untori, etc.).

La Adesso cerca di ricostruire le fonti che Volpicella, erudito bibliofilo e proprietario di una biblioteca ricca di testi antichi e manoscritti originali, che permisero all'autore una attenta e pregevole ricostruzione della Napoli aragonese, che inizia proprio con la de-

scrizione della festa del 1492 per la riconquista di Granada e che contempla tra i suoi personaggi molti degli accademici pontaniani.

Elegante ed erudito come il suo autore, il romanzo si distacca dall'archetipo manzoniano nel finale drammatico, in cui manca una ricomposizione, ma si prefigura la fine del regno aragonese quasi come punizione divina ai soprusi di uno dei suoi rappresentanti.

Curiosamente, va aggiunto, la fine di tale dinastia era stato al centro di quello che è considerato il primo romanzo storico italiano, *Sibilla Odaleta* di Carlo Varese (1827) che si svolge a Napoli durante il periodo dell'assedio di Castel dell'Ovo da parte dell'esercito francese di Carlo VIII. Come sottolineato dall'autrice, il periodo letterario aragonese è stato spesso affrontato, ma mai attraverso uno studio monografico: il presente saggio, certamente esaustivo dal punto di vista dell'analisi della "spettacolarizzazione" (se non della "teatralità", come viene precisato) è sicuramente un passo in avanti per affrontare il periodo che, nella sua monumentale opera su *Napoli spagnola*, Francisco Elias de Tejada definiva "tappa aragonese" (così sottotitola il primo dei suoi cinque volumi), legandola strettamente al successivo periodo passato sotto la Corona delle Spagne.

Gianandrea de Antonellis

Francesco Ceraolo, *Verso un'estetica della totalità. Una lettura critico-filosofica del pensiero di Richard Wagner*, Mimesis, Roma 2013, p. 180, € 16

Richard Wagner è sicuramente un autore imprescindibile nell'ambito della storia della musica. La sua rivoluzione nel teatro musicale – l'uso del *leit-motive*, l'importanza del libretto e la

prevalenza della parola sulla musica, la conseguente identità tra librettista e compositore, l'attenzione alla regia nel contesto del passaggio da spettacolo-intrattenimento a spettacolo-forma di educazione, tra gli elementi principali – non sarebbero stati concepiti se Wagner non fosse stato solo un uomo di teatro e non anche un uomo di pensiero.

Al di là della ingiustificata condanna come "pre-nazista" (si veda a tal proposito la recensione al volume di Carlo A. Defanti, *Richard Wagner. Genio e antisemitismo* in queste stesse pagine), è indubbio che alla creazione dei capolavori musicali faccia da base una complessa preparazione filosofica e culturale.

Se il contemporaneo Verdi fu un grandissimo uomo di teatro, Wagner fu anche un uomo di pensiero, le cui relazioni con i grandi pensatori della scuola tedesca, da Hegel a Schelling, da Schopenhauer a Nietzsche sono ben messe in risalto dal saggio di Francesco Ceraolo, che mette in evidenza le relazioni tra l'idea (o l'ideale) di opera d'arte totale (*Gesamtkunstwerk*) vagheggiata (se non compiutamente realizzata) da Wagner e la filosofia della storia hegeliana.

Hegel infatti dedica la terza parte della sua postuma *Estetica* alla questione della forma drammatica, dopo aver indicato nella musica vocale «la più alta espressione razionale del linguaggio umano» (p. 80) definisce il dramma "come la fase suprema della poesia e dell'atre, perché in esso si sviluppa nella totalità più compiuta, sia rispetto al contenuto che alla sua forma» (cit. a p. 80).

L'opera d'arte totale, per Wagner, ha anche un significato politico – quello della lotta alla decadenza dell'Occidente – che manca al discorso hegeliano, totalmente incentrato sulla esaltazione dell'arte. L'idea wagneriana affianca al discorso puramente estetico il tentativo di fungere «da catalizzatore per una riorganizzazione rivoluzionaria dell'ordine sociale» (p. 80).

L'autore fa tra l'altro notare «come la nozione wagneriana di storia rimanga inalterata per l'intero percorso estetico wagneriano, anche a seguito della lettura del lavoro cardine della filosofia di Arthur Schopenhauer che [...] rappresenterà un cambiamento importante nell'estetica di Wagner» (p. 72), sottolineando nel contempo sia l'importanza che ebbe per il musicista la lettura de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, lettura avvenuta nel 1854 (prima del *Tristano*, ma dopo l'abbozzo dell'*Anello*), sia la sostanziale coerenza del Wagner pensatore.

A fianco delle opere musicali e dei saggi teorici più famosi, vengono affrontati lavori meno conosciuti, ma anch'essi pregni di interessanti spunti di riflessione. Ad esempio in *Kunst und Klima* (*Arte e clima*, 1850) Wagner nota come l'arte nasca sì dalla contemplazione della natura, ma solo dopo la sofferenza per la sopravvivenza: ecco perché, a suo parere, l'arte sbocciò nell'arida Grecia e non nelle lussureggianti isole tropicali.

Se la prima parte del saggio di Ceraolo è dedica alle fonti del pensiero wagneriano, la seconda tratta invece del difficile rapporto con Nietzsche ed in particolare del libello *Il caso Wagner* che il filosofo scrisse (su commissione) dopo la rottura con il musicista, per poi con-

cludere – correttamente – con una riflessione sul dramma wagneriano.

Infatti, in generale, esiste il problema dell'affrontare il pensiero di Wagner dando maggiore o minore risalto alle sue opere teoriche rispetto alla produzione principale che è quella artistica, ben densa di riferimenti e problematiche politico-filosofiche che vivono di vita propria ed il cui rapporto con le opere “teoriche” è di evoluzione che di mera derivazione.

In altre parole, a modesto parere di chi scrive, più che cercare una spiegazione delle complesse idee presenti in quell'*unicum* che abbraccia l'*Anello del Nibelungo*, *Tristano* e *Parsifal* (per tacere dei *Maestri Cantori*) nelle opere teoriche (molte delle quali giovani) o – peggio – considerare solo queste ultime come se Wagner non fosse principalmente il massimo compositore ottocentesco anziché un rivoluzionario del 1848 mancato, è necessario studiare la teorizzazione precedente per comprendere quale sia stato il percorso che nell'opera maggiore riesce a raggiungere un senso più compiuto e, soprattutto, autonomo.

Naturalmente, non si può arrivare a concepire tali capolavori del teatro musicale senza una notevole preparazione filosofica: ricordo quanto mi diceva il musicologo Luigi Carlo de Pardo (1923-2005), quando sosteneva che la sostanziale differenza esistente tra Verdi e Wagner risiedeva nel fatto che il primo pranzava soprattutto con il proprio fattore discutendo del raccolto e dell'andamento del prezzo del grano, mentre il secondo pasteggiava con Nietzsche, ragionando di Hegel e Schopenhauer – mentre Giampiero Tintori (1921-1998) tronca il discor-

so sulla diatriba tra gli opposti sostenitori dei due musicisti dicendo: «L'Italiano parla di uomini, il Tedesco di dèi: non c'è confronto possibile».

Ceravolo è ben conscio dell'importanza filosofica del Wagner drammaturgo: le pagine relative ad alcuni momenti dell'*Anello* (in particolare al monologo di Wotan del secondo atto della *Valchiria*, passaggio fondamentale e a cui egli ha voluto dedicare la copertina).

E come, nel teatro ideale di Wagner, la musica era subordinata alla parola, con l'orchestra nascosta sotto il palcoscenico, così in questo saggio la filosofia cede infine il primato all'arte, grazie alla quale Wagner non è un pensatore di second'ordine della scuola ottocentesca tedesca, ma uno dei vertici (per chi scrive, il vertice) della musica mondiale.

Luigi Vinciguerra

Anna Bulgarelli Lukacs, *La finanza locale sotto tutela*, 2 vol., Marsilio, Venezia 2012, p. 334+340, € 36+38

In due corposi tomi, rispettivamente sottotitolati *Regia Corte e comunità nel Regno di Napoli (secolo XVII)* e *I bilanci delle comunità nel Regno di Napoli (secoli XVII-XVIII)*, Alessandra Bulgarelli, docente di Storia economica presso l'Università Federico II di Napoli, analizza attraverso una massa ingente di documenti (utilizzando un campione di circa 300 comuni) la vita economica del Regno di Napoli nel periodo in cui esso era inserito nel sistema imperiale ispanico ed in cui si assisteva ad un duplice livello di relazioni capitale-regno (vale a dire quello tra Madrid e

Napoli e quello tra Napoli e le comunità locali).

La Bulgarelli sostiene l'interpretazione che vorrebbe il Regno di Napoli posto alla "periferia" dell'Impero (in particolare modo dopo la vittoria di Lepanto ed il conseguente spostarsi dei principali interessi spagnoli sull'Atlantico, relegando il Mediterraneo in secondo piano ed utilizzando le risorse napoletane soprattutto per finanziare le imprese belliche): Napoli sarebbe stata quindi la seconda città delle Spagne solo in quanto «primo finanziatore dell'Impero dopo la Castiglia» (vol. I, p. 15), tesi discutibile ma comunque avallata da importanti storici (come Giuseppe Galasso e Aurelio Musi). Il Regno rimane comunque, come non manca di sottolineare la stessa studiosa, un territorio la cui disomogeneità – nonostante i confini praticamente inalterati dai Normanni all'unità nazionale – favoriva il prosperare di comunità locali (le *universitates*) i cui usi e tradizioni venivano sempre rispettati dalla Corona. Solo «il varo del catasto di Carlo di Borbone darà via al progressivo scardinamento del particolarismo locale» (vol. I, p. 17).

Le comunità locali ebbero dunque un ruolo di tutto rilievo nell'organizzazione del territorio nei secoli dell'*Acient Régime*. Esse avevano numerose attribuzioni: difesa, reclutamento militare, amministrazione della giustizia civile e penale, finanza e raccolta dei tributi (appunto l'argomento affrontato dalla Bulgarelli).

Caratteristici del Regno erano la massiccia presenza della feudalità, la carenza di strutture burocratiche di periferia, la realtà economica sostanzialmente rurale, una rete urbana provin-

ciali poco strutturata a causa dell'accentuato policentrismo, la presenza attiva di un nascente ceto forense che si proponeva come mediatore tra comunità e Corona.

Il primo volume incentra la propria attenzione sul problema del controllo governativo, sottolineando la diversità delle politiche dei vari Viceré che si susseguirono (Lemos, Osuna, Alba, Medina, etc.) ed evidenziando come, con il passare dei decenni, da Napoli sia partita una serie di iniziative – l'inchiesta del Conte di Lemos (1612-1614), quella della Camera della Sommara (1624-1625), la riforma dei bilanci realizzata dal Consiglio del Collaterale sotto la direzione di Carlo Tapia (detta «stati discussi», 1626-1628) – per far sì che la riscossione dei tributi non avvenisse unicamente rilevando il numero dei fuochi, bensì accertando i dati oggettivi della ricchezza locale.

Naturalmente, tali iniziative volte ad accertare il reale stato delle finanze delle singole *universitates* non potevano non incontrare una certa resistenza da parte delle comunità locali, che vedevano messa in discussione la loro autonomia nella gestione in proprio delle scelte di bilancio: infatti la terza inchiesta, quella del Tapia, è sì considerata la più completa e meno costosa, poiché affidata a personale locale, ma altresì è giudicata meno attendibile, per quanto concerne l'obiettività dei dati raccolti, proprio per la mancanza di controllo degli organismi centrali.

Il secondo volume dello studio della Bulgarelli (*I bilanci delle comunità nel Regno di Napoli. Secoli XVII-XVIII*) modifica il punto di vista, spostandolo dalla Capitale alle comunità locali: attraverso una massa ingente di documenti di

prima mano la studiosa indaga sulla finanza locale del Regno, utilizzando un campione di circa 300 comuni diversi per caratteristiche demografiche, geografiche ed economiche. Particolarmente degno di nota il fatto che, nella sua impostazione, si tratta di un lavoro finora unico: infatti, per la prima volta – almeno in Europa – si è voluto superare una tradizione di studi incentrata (e, di conseguenza, limitata) unicamente sul singolo caso locale o su di un numero esiguo di insediamenti, per offrire una ricostruzione dei caratteri generali della finanza municipale in grado di assumere validità per tutto il Regno.

Un lavoro complesso, dato che la stessa definizione unitaria del concetto di *finanza locale* è mancata fino ad oggi: «fattori che ne hanno scoraggiato la definizione sono stati senza dubbio il particolarismo, le profonde differenze tra le comunità, la configurazione politica, sociale e culturale fortemente disomogenea su cui faceva premio la tenace salvaguardia delle tradizioni del passato» (vol. II, p. 11).

Il ritrovamento dei documenti originali relativi agli «stati discussi del Tapia», ritenuti definitivamente perduti dopo il secondo conflitto mondiale e sui quali la Bulgarelli ha svolto un lavoro durato circa un quarto di secolo (la sua prima pubblicazione in merito risale al 1990) esplorando il *mare magnum* dei non ancora catalogati 600 fasci archivistici della Camera della Sommara, permette di ampliare enormemente la visione del problema, prima limitato alle (pochi) fonti di seconda mano (vale a dire le trascrizioni nei volumi a stampa). La ricerca ha altresì consentito di ampliare l'orizzonte cronologico del periodo

preso in esame: si sono ricercate le origini degli «stati discussi» andando a ritroso nei decenni che li hanno preceduti e approdando al «periodo fervido di riforme del viceré conte di Lemos; si è anche verificata la tenuta del tempo delle riforme» (vol. II, p. 13) fino alla redazione dei catasti onciari in epoca borbonica (1741-1743).

La molteplicità dei dati raccolti consente di avere informazioni sulla tecnica contabile, sulla struttura del bilancio nelle sue voci costitutive, sull'impianto tributario, sui meccanismi di accertamento, tassazione e riscossione, sull'articolazione della spesa nelle sue destinazioni sia locali che centrali. La ricerca apre uno squarcio sulla situazione demografica del Regno attraverso l'indicatore dei fuochi per un periodo in cui mancano del tutto censimenti della popolazione. Da questa ricchissima base di partenza si è sviluppata anche un'analisi comparativa per il successivo periodo, ampio oltre un secolo, il cui termine è costituito da quei bilanci che furono redatti in epoca borbonica nel quadro, come accennato, delle riforme caroline attuate attraverso l'istituzione del catasto onciario.

Un lavoro certosino, dunque, che permette di dare un giudizio meglio confortato da dati su un'epoca controversa; l'autrice sottolinea che è soprattutto il periodo della prima metà del Seicento a beneficiarne, perché per questo lasso di tempo abbiamo la maggior messe di documenti. Da questi si evince, tra l'altro: «l'azione di tutela e salvaguardia del patrimonio delle università con ferma opposizione alla sua alienazione. [...] La dichiarata dipendenza dell'intera struttura del bilancio comunale dal prelievo governa-

tivo [...]. La limitazione delle spese "comunitative" di ogni genere al saldo resosi disponibile dopo il versamento dovuto al fisco. [...] La verifica di legittimità dei finanziamenti stipulati in sede locale il cui riconoscimento avveniva solo se provvisti di regio assenso» (vol. II, p. 223). Come si vede, se ne può dedurre una amministrazione particolarmente oculata.

La stessa Bulgarelli mette però in guardia dal trarre definizioni conclusive «nel conforto che non esistono conclusioni definitive perché ogni ricerca ne introduce un'altra per la sua natura di cantiere aperto a nuovi modi di interrogare, leggere e interpretare i documenti» (vol. I, p. 285). Infatti, pur appartenendo, come detto, alla corrente di coloro che ritengono il periodo vicereale come "periferico", la studiosa ammette che essere i principali finanziatori europei dell'Impero non comportava solo oneri: «con l'aumentare della pressione tributaria si verificò un rafforzamento del Parlamento [...] in un intreccio tra messa sotto tutela, rispetto delle consuetudini del Regno e contrattazione con le élite di potere» (vol. I, p. 295-296).

Gianandrea de Antonellis

Sergio Luzzatto, *Partigia. Una storia della Resistenza*, Mondadori, Milano 2012, p. 374, € 19,50

“Una storia della resistenza per raccontare la storia della Resistenza”: questo è l'intento programmatico di Sergio Luzzatto, docente di Storia moderna presso l'Università di Torino, che nelle prime pagine del suo studio ricorda di essere stato educato alla re-

sistenza da una madre che la sera, per farlo addormentare, anziché le favole della buona notte, leggeva a lui ed ai suoi fratelli le lettere dei condannati a morte della resistenza.

A fianco di questa educazione casalinga c'era quella scolastica, che praticamente imponeva la lettura di *Se questo è un uomo* agli studenti dei primi anni delle superiori. Di qui nacque una vera e propria «devozione civile (e venerazione letteraria)» (p. 9) di Luzzatto per Primo Levi ed il rendersi conto che – negli anni Settanta più che non nell'immediato dopoguerra – stava nascendo una sorta di «mitologia antifascista sui primi partigiani» (p. 12). Mitologia che si sostituiva ad una serena storiografia. Del resto lo stesso autore, quando narrando l'incontro con un vecchio partigiano richiesto per raccogliergli la testimonianza, confessa di aver «avuto bisogno di qualche minuto per rientrare nei panni dello storico», tanta era l'emozione che lo aveva preso di fronte a quella figura, lui «orfano da poco di una madre che gli leggeva, quand'era ragazzino, le lettere dei condannati a morte della Resistenza» (p. 46). «Per un attimo mi sono sentito come [...] i repubblicani francesi che in polemica con i detrattori della Rivoluzione facevano visita, durante gli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, ai vecchi montagnardi, agli ultimi sopravvissuti del 1793, e ne raccoglievano le estreme memorie come in un gesto di riconoscenza doverosa» (*ibidem*). La mitografia sviluppatasi intorno alla resistenza sembra di fatto costituire l'oggetto principale del saggio di Luzzatto: non a caso tutto parte da un episodio di cui parla anche Primo Levi ne *Il sistema periodico* (1975, in particolare si

tratta del racconto intitolato *Oro*), relativo alla morte di tre “partigia” (anche questo termine deriva da una poesia di Primo Levi). Fulvio Oppezzo ed Andrea Luciano Zabaldano risultano essere i primi due martiri iscritti nell'*Albo d'oro della Resistenza valdostana* (p. 101-102). Peccato che, in quel dicembre 1943, essi non furono uccisi dai nazifascisti, bensì per mano egli stessi compagni, che ne avevano voluto punire l'insubordinazione con lo sbrigativo «metodo sovietico» (p. 87), un colpo di pistola sparato senza alcun preavviso alla nuca, mentre erano in cammino.

Del resto i regolamenti di conti interni non si limitarono al caso citato: senza andare fino a Milano (dove vennero assassinati due partigiani, la Gianna ed il Neri, forse per impedire loro di rivelare il trafugamento dell'oro di Dongo da parte del Pci), ad Asti si incontra il caso dell'antifascista Mario Acquaviva, incarcerato durante il regime perché comunista, ma che a guerra finita, l'11 luglio 1945, «pagò con la vita la sua dissidenza dal partito di Togliatti e il suo ruolo di dirigente in una piccola compagine trockijsta», ucciso «da due killer [...] che si ha ragione di ritenere sicari operanti per conto del Pci astigiano» (p. 159).

Il risultato della lettura del saggio di Luzzatto è quindi una radicale rivisitazione della mitologia resistenziale: i partigiani vengono apertamente descritti non solo come fulgidi eroi, ma anche come «diciottenni o diciannovenenni che d'un colpo voltarono le spalle all'educazione fascista che avevano (quasi tutti) ricevuto, e sfidarono il nemico decidendo di essere – prima ancora che partigiani – fuorilegge» (p.

78). Anche la “giustizia” partigiana riceve un duro colpo: se non assistiamo ai massacri avvenuti nell'emiliano “Triangolo della morte”, anche in Piemonte emerge una «logica espiatoria» dei processi a carico dei fascisti, con giurie tutt'altro che imparziali, formate da ex partigiani chiamati (anzi “estratti” – e le virgolette sono di Luzzatto, cfr. p. 212), fino a trenta volte in un anno.

Già pochi mesi dopo la fine del conflitto il mito resistenziale iniziava ad affievolirsi ed emergeva – anche solo a livello di processi – «il contrasto tra le ragioni di una giustizia intrinsecamente giacobina e, com'era quella delle corti straordinarie, e le ragioni di una giustizia intrinsecamente termidoriana, com'era quella di una magistratura ordinaria votata a garantire la continuità dello Stato più che a sostenere la discontinuità della Resistenza» (p. 216). Per chi si era sentito eroe e padrone del mondo, dover giustificare in qualche maniera i meriti che dava per acquisiti fu un vero e proprio trauma: «non era bello il passaggio dalla poesia della vittoria alla prosa della smobilitazione: dall'ebbrezza delle sfilate in armi nel centro delle città per festeggiare con le popolazioni civili il trionfo sul nazifascismo, alla noia delle code solitarie negli uffici pubblici per depositare una domanda o integrare un dossier» (p. 222).

La resistenza, per perpetuare il proprio mito oltre la cessazione del conflitto, avrebbe avuto bisogno di una giustizia ferrea contro i fascisti, di una «giustizia difficilmente distinguibile da una sete di vendetta» (p. 234). Venendo meno questa, si rese necessaria da un lato la “giustizia privata”, di cui fecero le spe-

se anche antifascisti, come nel caso citato di Mario Acquaviva; dall'altro si impose la celebrazione retorica al di fuori delle aule dei tribunali, ma sui giornali, nella letteratura, nel cinema: Sergio Luzzatto cita come classico esempio *Il partigiano Johnny* di Beppe Fenoglio (1969), ma si potrebbe affiancarlo il collettaneo (115 autori!) *In territorio nemico* (Minimum Fax, Roma 2013), recentemente creato nel palese intento di rinverdire l'epopea partigiana.

Una curiosità: Luzzatto, che usa l'antipatico termine “saloisti” per indicare gli aderenti alla Repubblica Sociale Italiana (definita a mo' di insulto, in senso riduttivo, “Repubblica di Salò”, perché i dispacci ufficiali provenivano dalla cittadina sul Garda, dove aveva sede il Ministero della Cultura Popolare – di conseguenza il nome “saloisti” viene ad essere doppiamente spregiativo), fa continuo riferimento al gruppo di partigiani di cui si occupa indicandoli come “banda dei casalesi”, che ai nostri giorni viene correntemente utilizzato per indicare le famiglie camorriste di Casal di Principe. Una definizione che sembra peraltro andare a braccetto con la descrizione delle bande di resistenti come “fuorilegge prima che partigiani” da lui stesso ribadita nel corso del saggio. Come dire: gli eroi sono coloro che hanno combattuto dalla parte vincente, i banditi (o briganti) sono invece gli sconfitti.

Una posizione controcorrente, che ha causato non poche critiche di “nostalgici”, che hanno preferito sottolineare elementi dubbi, ma secondari del saggio, anziché affrontarne la tematica di fondo, cioè la rivisitazione del periodo resistenziale (una efficace sintesi delle

critiche si può trovare in calce alla recensione di Luciano Allegra apparsa sulla rivista “L’Indice”, n. 63, luglio-agosto 2014, il cui sito web riporta anche i rimandi ai principali articoli apparsi sulla stampa italiana).

Luigi Vinciguerra

Segnalazioni

Klaus Schmidt, *Costruirono i primi templi 7000 anni prima delle piramidi*, Oltre, Sestri Levante (Genova) 2013, p. 284, € 24,50

Nel risvolto di copertina una sintetica cronologia fa notare al lettore che, se Stonehenge risale intorno al secondo millennio a. C. e le piramidi di Giza e di Malta sono più antiche di un altro mezzo millennio, il primo insediamento di Göbekli Tepe (località in territorio turco, ai confini con la Siria, nei pressi di Urfa, l'antica Edessa) è datato addirittura intorno al 10.000 a. C.

Si tratterebbe quindi della più antica costruzione umana conosciuta, una straordinaria scoperta archeologica dovuta allo studioso tedesco Klaus Schmidt, capace di rivoluzionare le attuali conoscenze sul remoto passato dell'uomo, gettando una nuova luce sulle antiche tradizioni che hanno originato il racconto biblico della Genesi. La scoperta di Schmidt, considerata la più importante per l'epoca neolitica degli ultimi 50 anni, con i suoi dodicimila anni di età si situa ben prima dell'invenzione della ceramica e della ruota. Desta quindi stupore, alla luce della sua antichità, sia la tecnica di trasporto degli enormi monoliti a forma di "T", sia quella della loro lavorazione: alcuni massi presentano altorilievi di animali realizzati con una perfezione

tale da sembrare quasi statue a tutto tondo appoggiate sulla pietra liscia; essendo stati scolpiti con semplici strumenti di selce, stupisce la pazienza e la caparbietà degli artigiani per raggiungere un risultato tanto raffinato.

Ma un ulteriore elemento di interesse – e quello che a noi interessa maggiormente – è che si tratta non di un sito civile, bensì religioso, il più antico tempio della storia. Vale a dire che la prima costruzione eretta dall'uomo fu in onore di Dio e non per se stesso.

Su Göbekli Tepe (il cui nome si potrebbe tradurre come "montagna panciuta") manca qualsiasi tipo di riferimento documentario: sui motivi della sua costruzione (e del suo successivo abbandono, dovuto ad una scelta volontaria, che avrebbe previsto anche il seppellimento ad opera dell'uomo della cittadella sacra, rendendo ancor più misteriosa la sua vicenda) si possono fare solamente ipotesi a posteriori. Tenendo conto che la vita dei cacciatori-cercatori era più semplice di quella degli agricoltori (si pensa ad una giornata lavorativa media di due-quattro ore per i primi, contro le circa dodici dei secondi), si ritiene che sia probabile che una popolazione di cacciatori abbia deciso di erigere questi monumenti e successivamente si sia sviluppata nella zona un'attività agricola (o che questa si sia resa necessaria per nutrire gli

operai ed artigiani che lavoravano al tempo).

Attualmente sono stati portati alla luce quaranta monoliti (alcuni di 16 tonnellate) sono disposti in quattro cerchi principali e decorati con figure di animali di pregevole fattura: nell'insieme un imponente complesso, simile a quello di Stonehenge, ma ben più antico e raffinato, che forse fu al centro di una anfictionia o lega sacra. «Non possiamo sapere se le installazioni a forma di altare servissero a presentare offerte sacrificali a delle divinità, o se invece accogliessero cadaveri cui era data una specie di sepoltura zoroastriana all'aria aperta. Si capisce però che il soprannaturale è diventato qualcosa di invincibile, che gli uomini di Göbekli Tepe si inginocchiavano al suo cospetto, che vi si assoggettavano e accettavano di compiere servizi che comprendevano il lavoro nelle cavie di pietra, il trasporto di pesi immani e l'erezione di edifici monumentali» (p. 266).

È stato fatto notare come la scoperta di Klaus Schmidt porti a ribaltare la sequenza temporale fino ad oggi conosciuta: fine della glaciazione, desertificazione delle savane e drastica riduzione degli erbivori, scoperta dell'allevamento e dell'agricoltura per sopperire alla scarsità del cibo fornito dalla caccia e dalla raccolta, realizzazione di surplus che permise la nascita delle culture a struttura verticistica (re, sacerdoti, guerrieri, contadini e artigiani) e la realizzazione dei grandi monumenti come le piramidi in Egitto. Dopo la scoperta di Göbekli Tepe, invece, i termini della sequenza vengono invertiti: è stata la religione, ossia la realizzazione di questo santuario, a determinare la nascita dell'agricoltura per

nutrire le varie persone che hanno collaborato alla realizzazione del monumento, superando la fase di esclusività della caccia.

L'intuizione è plausibile e, se fosse vera, ci sarebbe da riscrivere tutta la preistoria e la storia dell'evoluzione delle civiltà. Alcuni studiosi hanno sostenuto con onestà che, allo stato attuale delle conoscenze, non sembra che ci possano essere spiegazioni alternative. I popoli nomadi, però, sono divenuti stanziali non per scelta ma per necessità: è assodato che la vita dei cacciatori-raccoglitori è molto più facile e meno faticosa di quella degli agricoltori. In questo caso, tuttavia, l'abbondanza di reperti ossei di selvaggina indica che non doveva esserci scarsità di carne, dunque ci si sarebbe inventata l'agricoltura per costruire il grandioso complesso.

Restano non pochi problemi irrisolti. Se così stanno le cose, come mai l'agricoltura nel Vicino Oriente sembra essere arrivata molto dopo? E inoltre: visto il livello tecnico stupefacente di queste architetture, quali sono i precedenti? Dovremmo pensare che questi popoli abbiano raggiunto livelli tecnici così elevati di punto in bianco? Dobbiamo attendere altre scoperte per giungere ad una risposta definitiva. Di certo, la scoperta di Schmidt è clamorosa e costringerà gli accademici internazionali a rivedere le loro posizioni.

Tornando al volume, va detto che, nonostante vari errori di stampa, la lettura è abbastanza avvincente, poiché l'autore, facendo salva la propria scientificità, ha cercato di utilizzare un linguaggio adatto anche ai non esperti.

Il testo è inoltre arricchito di numerose immagini (un centinaio in bianco e ne-

ro, ventisei a colori) che illustrano efficacemente il risultato degli scavi: purtroppo Schmidt si concentra soprattutto sulla storia dello scavo e sull'interpretazione dei simboli (soprattutto animali) ritrovati, anziché nel cercare di dare una spiegazione generale ai motivi per cui il sito venne eretto e poi abbandonato. Si accenna al fatto che la sua nascita «dipese da sforzi collettivi su scala regionale» (p. 202) e si sottolinea che «di certo erano un mezzo mnemotecnica per tramandare a lungo nel tempo temi e circostanze considerati di grande importanza» (p. 203), ma non si vuole approfondire troppo l'elemento della religiosità arcaica. Del resto, non si tratta di un argomento che competeva ad un archeologo. (L. V.)

PAOLO MARIANI, *L'idea del mondo nuovo negli scrittori del Novecento*, Europa Edizioni, [Roma] 2013, p. 270, € 12,90

Il cambiamento e la rivoluzione (cioè la sovversione) passano attraverso le pagine della letteratura (in senso ampio, comprendendo non solo narrativa, drammaturgia e poesia, ma anche musica e cinema). È dunque "naturale" che, nel Novecento, molte voci letterarie abbiano cercato di proporre un cambiamento radicale, ritenendo di poter realizzare «condizioni di vita collettiva radicalmente migliori rispetto a quelle storicamente conosciute» (p. 7). Lo studioso Paolo Mariani, dopo essersi interessato del rapporto tra letteratura e rivoluzione francese nel Settecento (*L'accademia e la loggia. La rivoluzione in Italia fra '700 e '800: i «casi letterari»*, Il Cerchio, Rimini 2007) e tra let-

teratura e massoneria nell'Ottocento (*La penna e il compasso. L'altra faccia della letteratura italiana: gnosi, massoneria, rivoluzione*, Il Cerchio, Rimini 2005), affronta in questa silloge il rapporto che la letteratura del Novecento italiano ha avuto con le correnti gnostiche (essendo la gnosi la dottrina alla base della dogmatica massonica). Si tratta di sedici saggi che affrontano opere di Sibilla Aleramo, Filippo Tommaso Marinetti, Gabriele d'Annunzio, Massimo Bontempelli, Emilio Cecchi, Elio Vittorini, Umberto Saba, Riccardo Bacchelli, Antonio Delfini, Guido Piovene, Beppe Fenoglio, Cesare Pavese, Pier Paolo Pasolini, Marina Jarre, Dacia Maraini, Armanda Guiducci ed Elsa Morante. Tutti scrittori nelle cui opere si possono trovare tracce, più o meno evidenti, più o meno nascoste, più o meno consapevoli, della adesione al principio gnostico causato dal venir meno del senso religioso. Partendo dagli studi del teologo Ennio Innocenti, autore di un imprescindibile saggio sulla gnosi (*La gnosi spuria. Dall'Ottocento ai nostri giorni*, Città Ideale, Prato 2013), che Mariani cita espressamente, si argomenta: «Respinta la religione, la fiducia nelle possibilità della conoscenza tende a ridursi al fenomenico, allo scientifico, e l'esperienza ineliminabile del dolore acuisce la problematicità della condizione esistenziale: quasi da sé, allora, dinanzi ad una realtà che appare inaccettabile ma pur sempre modificabile, si aprono le vie del rifiuto e della ribellione al presente e la volontà di cambiare in modo completo le cose» (p. 7-8). Di conseguenza, la sovversione socio-culturale operata dal mondo moderno, nelle varie fasi rivoluzionarie (libero esame luterano, individualismo

libertino, materialismo marxista e capitalismo di matrice ebraico-calvinista) ha spento «nell'uomo europeo il senso della Trascendenza e l'amore per il bello» (p. 8). La rivoluzione dei poeti e quella dei politici sono quindi i due elementi della tenaglia che ha cercato (e continua a cercare, non senza successo) di distruggere l'ordine della società tradizionale, basato sulla legge naturale e sulla morale cristiana.

Ecco quindi l'uomo nuovo del futurista Marinetti, il progetto dannunziano della Repubblica del Carnaro, il darvinismo di Svevo ed il contorto "senso del sacro" di Pasolini, definito "gnostico d'assalto" (p. 206). Alle ideologie politiche sentite come programma laico verso una nuova era guardano Bontempelli apertosi al fascismo, Piovene incline al liberalismo, Sibilla Aleramo e Vittorini aderenti (solo nel dopoguerra, naturalmente) al comunismo, Elsa Morante propugnatrice del femminismo. In ogni caso questi autori individuano le rispettive ideologie come la soluzione decisiva e definitiva per raggiungere l'evoluzione sociale.

Unica eccezione, Luigi Pirandello: il Premio Nobel per la Letteratura, infatti, nel suo romanzo "politico" *I vecchi e i giovani* (1913) osa criticare il Risorgimento, facendolo cadere da quel piedistallo di intoccabilità su cui lo aveva posto la generazione dei "vecchi" e nel contempo dà una visione negativa del socialismo, utopia non meno perniciosa dei "giovani". «La rivoluzione che si chiama Risorgimento ha voluto mettere l'Italia al passo con la modernità, ma ha solo trasformato in uno sterile laboratorio di ideologie una realtà storica, che bene o male era riuscita a resistere compatte intorno alla scala di va-

lori cristiana per millecinquecento anni. Mentre gli esiti della manovra messa in atto ora sono sotto gli occhi di tutti: è nata una compagine statale che sul piano politico e civile, di destra o di sinistra che fosse, tra incapacità a maturare e povertà di tenuta morale, si è autodistrutta nel giro di pochi decenni» (p. 63). Pirandello mantiene un'apparente equidistanza tra le diverse tesi ideologiche proposte, ma a risorgimentali e socialisti sembra preferire – almeno a giudicare dallo spazio concessole (ed è tanto, a soli due anni dal profluvio di retorica del cinquantenario dell'Unità d'Italia) – la posizione "borbonica", non tanto in senso dinastico-legittimistico, ma piuttosto perché continuatrice dell'imprescindibile binomio Trono-Altare: «il sistema abbattuto [è considerato] come relativo nelle istituzioni che passano, ma come esemplare per la capacità, mantenuta durante i secoli, di garantire nel popolo la religione, supremo aiuto per affrontare le traversie e le difficoltà anche economiche della vita» (p. 64). Ecco perché «il primo errore compiuto dal governo piemontese conquistatore è stato proprio quello di aver tolto ed oscurato la religione» (*ibid.*).

Pirandello, pur nella complessità di un pensiero – e Mariani ricorda i legami del pensiero dello scrittore con Bergson e altri teorici più o meno profondamente suggestionati dalla gnosi moderna – che approderà successivamente ad un cupo pessimismo molto lontano dal cristianesimo, anzi incompatibile con esso, sembra nel romanzo *I vecchi e i giovani* se non sposare una visione ideologica, perlomeno accettare una realtà politica di fatto, vale a dire la necessità della Chiesa per assicurare la

governabilità dello Stato (che è la posizione dell'*Action française* espressa nel personaggio di Geneviève, protagonista femminile del coevo romanzo di Paul Bourget *Il demone meridano* – pubblicato in Italia da Solfanelli, Chieti 2013).

Il lavoro di Paolo Mariani conferma l'utilizzo della letteratura quale strumento privilegiato per il disegno massonico di stravolgere la società cristia-

na tradizionale – una civiltà “sacrale, gerarchica, austera”, secondo la definizione del pensatore brasiliano Plinio Correa de Oliveira (1913-1997) – sostituendo la sacralità con il laicismo, la secolarizzazione e l'ateismo; la gerarchia prima con il liberalismo e poi con la democrazia; l'austerità con una mentalità tollerante, permissiva, addirittura trasgressiva, dove la morale è individuale e soggettiva. (*G. de A.*)

Gli Autori

Mauro Bontempi

Adjunt Fellow “Centro Tocqueville-Acton” (Roma - Milano)

Gianandrea de Antonellis

Università degli Studi del Molise

Beniamino Di Martino

*Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali»
Istituto Teologico “Claretianum” (Pontificia Università Lateranense), Roma*

Franco Mauro

Istituto Italiano per gli Studi Storici

Filippo Ramondino

*Istituto Teologico Calabro di Catanzaro
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale)
Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea - Direttore*

