

ISSN 2421-4736

# Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale  
di scienze religiose e umanistiche*

2015

Anno primo  
Numero uno



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

in richiesta

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis

[gianandrea.de.antonellis@gmail.com](mailto: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 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> .....	13
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> .....	37
BENIAMINO DI MARTINO, <i>Attraverso la cruna dell'ago. Vangelo, povertà e ricchezza</i> .....	53
RUSSELL KIRK, <i>Può la virtù essere insegnata?</i> a cura di Marco Respinti.....	99
GIANANDREA DE ANTONELLIS, <i>Sade o della coerenza</i> .....	115
Recensioni.....	125
<p>GIANANDREA DE ANTONELLIS, <i>Enrico Annibale Butti. L'Ibsen italiano</i> (Marco Di Matteo); WALTER KASPER, <i>Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana</i> (Vito Limone); RAIMONDO LULLO, <i>Libro del gentile e dei tre Savi</i> (Gianandrea de Antonellis); <i>Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale</i> (G. de Antonellis); MASSIMO VIGLIONE, <i>"Deus vult?". Cambiamento e persistenza dell'idea di Crociata nella Chiesa. Dal II Concilio di Leone alla morte di Pio II (1274-1464)</i> (Luigi Vinciguerra); FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, <i>Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica</i> (Beniamino Di Martino)</p>	
Segnalazioni .....	143
<p>LUCETTA SCARAFFIA, <i>Per una storia dell'eugenetica. Il pericolo delle buone intenzioni</i> (L.V.); NAPOLEONE BONAPARTE, <i>Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede</i> (L.V.)</p>	
Gli Autori.....	147



# 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, *Attraverso la cruna dell'ago. Vangelo, povertà e ricchezza*

Questo saggio è un tassello di un più ampio studio su una questione centrale della vita cristiana tale qual è il rapporto con i beni terreni. Sullo sfondo di una ricerca più ampia che tiene presente vari aspetti della tematica, il presente contributo si concentra solo sull'insegnamento di Gesù riguardo alla povertà e alla ricchezza così come ci è stato consegnato dai testi delle quattro narrazioni evangeliche. Per comprensibili esigenze editoriali, il saggio è stato diviso in due parti. Al momento viene pubblicata la prima che deve essere letta senza trascurare né il prosieguo dell'analisi, né le successive conclusioni.

This essay is a tile of a broader research about an important christian life's question which is the connection with the worldly possessions. On the background of a wider project, that bear in mind various aspects of the topic, the present essay is focused only on Jesus' teaching in the matter of poverty and prosperity as well as it has been delivered to us from the four evangelicals story's scriptures. For understandable editorials' requirements, the essay has been divided in two parts. At the moment only the first one is published, but this part have to be read without ignoring neither the hereinafter of the analysis nor the conclusions.

RUSSELL KIRK, *Può la virtù essere insegnata?*

Il testo dello statunitense Russell Kirk (1918-1994), politologo, scrittore e storico delle idee, che viene proposto per la prima volta in lingua italiana, è la trascrizione di una



lezione tenuta nel 1982 presso la Heritage Foundation, autorevole *think-tank* statunitense, apparsa sulla rivista «Modern Age» e, successivamente, in varie antologie kirkiene. Se e come la virtù possa essere insegnata è un tema che ha appassionato i filosofi sin dall'antichità. Provando a dimostrare che le virtù morali, intese tomisticamente come abitudini a compiere il bene, possano essere tramandate, Kirk è più vicino ad Aristofane che a Socrate: «Non saranno precettori stipendiati a formare la magnanimità e il buon carattere», con buona pace delle utopie illuministe. Pur non essendovi alcun determinismo, tali buone propensioni si acquisiscono invece per emulazione. Da qui l'importanza del ruolo anche sociale della famiglia.

This text of the political philosopher, writer and historian of ideologies Russell Kirk (1918-1994), proposed for the first time in Italian language, is the transcription of a lecture given in 1982 at the Heritage Foundation, a leading US think-tank, first appeared on "Modern Age" review and, then, in various anthologies. Whether and how virtue can be taught is a theme that has enthralled philosophers since antiquity. Trying to prove that the moral virtues – in the St. Thomas' conception, as habits to do-good – can be handed down, Kirk is closer to Aristophanes than to Socrates: "Not the salaried tutors will form the magnanimity and good character", in spite of Enlightenment utopias. However there is no determinism, these good inclinations are acquired rather by emulation. Hence the importance of the family social role.

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *Sade o della coerenza*.

Il recente bicentenario della morte del Marchese di Sade (1740-1814), ha visto una riproposizione di varie opere dello scrittore francese, ma non una rivisitazione dei luoghi comuni legati al suo pensiero: nei circa cento anni in cui è stato sollevato dall'oblio in cui l'aveva relegato il XIX secolo, il "Divin Marchese" è stato sempre – tranne rare eccezioni – considerato un antesignano del pansessualismo freudiano e come tale esaltato. È però possibile una lettura diversa della sua opera che, tenendo conto della qualità del suo autore e delle condizioni in cui egli fu costretto a scrivere, ridimensionando la dimensione psicanalitica e sottolineando quella storica, psicologica e sociologica, sposta l'accento sulle premesse filosofiche del suo corpus principale (le opere "filosofiche" contrapposte a quelle "moralì") ed individua nell'egoismo assoluto il fulcro del suo pensiero, portato alle proprie logiche ed estreme conseguenze e così antesignano dell'«Uomo della Rivoluzione», sia essa francese, bolscevica o dei costumi.

In occasion of the recent the Marquis de Sade's (1740-1814) bicentenary of the death, we have assisted to the reprinting of French writer's various works, but not to a change of the clichés, linked to his thought: in a hundred years, during he was raised from oblivion, in which the Nineteenth century had relegated him, the "Divine Marquis" was always – with rare exceptions – considered a forerunner of the Freudian pansexual vision and, above this, very exalted. However, it is possible a different lecture of his work that, taking into account the quality of its author and the circumstances in which he was forced to write, resizing the psychoanalytical dimension and

emphasizing the historical, psychological and sociological ones, shifts the focus on the philosophical premises of his main works (the “philosophical” ones, opposed to the “moral” ones) and identifies the absolute selfishness as cornerstone of his thought, which brought to their logical extreme consequences, being so the forerunner of “Man of the Revolution” – both the French or the Bolshevik one. Or even the Sexual one.

## Editoriale

**V**ERITATIS DIACONIA! Un servizio alla verità, che non è un compito complesso, se accettiamo quanto già il latino Seneca filosofo, affermava: *Veritatis simplex oratio est!* Il linguaggio della verità è semplice. Aveva intuito bene! Altrimenti Gesù, che dice *Io sono la Verità...*, ci avrebbe complicato la vita. E così non è!

È la nota enciclica *Fides et Ratio* (1998) a suggerire il titolo per questa nuova rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche, che naviga su rete, *duc in altum*, on-line. La Chiesa, scrive papa Giovanni Paolo II, non può essere estranea al cammino di ricerca, alle domande di fondo che scaturiscono dalla intelligenza e dal cuore dell'uomo. Così, «tra i diversi servizi che essa deve offrire all'umanità, uno ve n'è che la vede responsabile in modo del tutto peculiare: è la diaconia alla verità» (n. 2).

Questa consapevolezza, questa missione, se vogliamo, questa urgenza, muoverà i pulsanti delle tastiere dei nostri PC, in sintonia con i palpiti dei nostri cuori, esprimendo speculazioni, intuizioni, memorie delle nostre menti, itineranti, per vocazione ineludibile, *in Deum*. Servizio alla verità vuol dire, per noi, più rigore scientifico, fatica di pensare, senso evangelicamente critico, pazienza della ricerca, senza fretta. Presentazione di temi nuovi, per avanzare; come pure di argomenti ripresi e riconsiderati, per non dimenticare. Ogni numero sarà composto da cinque articoli selezionati dalla redazione e da una serie di note, recensioni e segnalazioni, di cui il lettore comprenderà certamente la funzione e l'utilità.

Questa nuova rivista non è espressione di una istituzione culturale, ma di una convergenza di amici e di amicizie, pura gratuità che rende sacra l'azione. Ringrazio i primi generosi cofondatori e collaboratori con i quali, con unità d'intenti e d'ideali, condividiamo il bisogno odierno di scambio intellettuale, fuori dall'approssimazione, dalla polemica gratuita, dalla menzogna anche dialetticamente costruita ad arte.

Nel 1979 Giovanni Paolo II, emanando la Costituzione apostolica *Sapientia christiana*, con la quale dava le direttive generali per l'ordinamento degli studi teologici a livello accademico, tra gli obiettivi principali poneva il dovere di enucleare sistematicamente le verità della rivelazione cristiana e considerare alla loro luce

i nuovi problemi, presentandoli agli uomini del proprio tempo nel modo adatto alle diverse culture. Attenzione: si tratta di considerare alla luce delle verità cristiane i nuovi problemi e non le verità cristiane alla luce dei nuovi problemi!

Dal comunicare la verità in un mondo che cambia all'essere veri in una società schizofrenica, c'è una sfida e un appello ad una dinamica intelligente, certamente è avvincente quanto, a volte, eroico. Accettare la verità impegna radicalmente l'esistenza in una libertà liberata dalla potenza della Verità, senza servilismi, compromessi o ipocrisie. Scrisse il Manzoni: «Non ti far mai servo, | non far tregua coi vili, | il Santo Ver mai non tradir».

Forse, spesso, oggi noi confondiamo verità con sincerità. Si può essere sinceri, ma, talvolta, non veramente sinceri. Verità e sincerità cioè non coincidono. Per esempio, anche un daltonico che confonde il rosso col verde è sincero, ma le Ferrovie dello Stato difficilmente lo potranno assumere come conducente dei treni. Quante persone con ardente sincerità camminano, parlano, operano nell'errore!

Allora, cosa significa per la nostra religione, per la nostra società, per la nostra politica, per la nostra cultura, per la nostra burocrazia, oggi: dire la verità, comunicare la verità, agire nella verità, testimoniare la verità, costruire nella verità, eccetera? Non esistono singole verità, ma la Verità, da cui tutto dipende, che nella coscienza morale avvertiamo tutti come desiderio di bene.

Diceva a se stesso ed ai suoi amici il medico santo napoletano Giuseppe Moscati: «Ama la Verità, mostrati qual sei, e senza infingimenti e senza paure e senza riguardi. E se la verità ti costa la persecuzione e tu accettala; e se il tormento, e tu sopportalo. E se per la verità dovessi sacrificare te stesso e la tua vita, e tu sii forte nel sacrificio».

Tra le tante autorevoli figure di pensatori di questo ultimo secolo, che possono sostenere questa nostra pretesa di servizio alla Verità, voglio pensare a Romano Guardini (1895-1968), nei cui scritti c'è lo sforzo imperioso di dire la verità di sempre con un linguaggio nuovo, e di comprendere la novità dentro la verità di sempre. Cosciente, a motivo della sua approfondita analisi, della situazione in cui si trova l'uomo contemporaneo, egli auspica un forte impegno educativo per una nuova e vera umanizzazione, in cui l'impegno della Chiesa non può essere estraneo e indifferente. Scrive, in *Lettere dal lago di Como*: «Noi osserviamo che si può aderire ai fatti della storia con libera scelta, con una vera e propria decisione: perché essa proviene da un cuore che sa. E ciò ha il suo peso. Il nostro posto è nel divenire. Noi dobbiamo inserirci, ciascuno al proprio posto. Non dobbiamo irrigidirci, contro il "nuovo", tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire. E neppure cercare di costruire in disparte, me-

diante una fantasiosa forza creatrice, un mondo nuovo che si vorrebbe porre al riparo dai danni dell'evoluzione. A noi è imposto il compito di dare una forma a questa evoluzione e possiamo assolvere tale compito soltanto aderendovi onestamente; ma rimanendo tuttavia sensibili, con cuore incorruttibile, a tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso. Il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno sul quale dobbiamo stare e ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire [...] Soltanto l'uomo al quale la unione con Dio ha conferito il senso dell'assoluto, al quale le parabole del tesoro nel campo, della perla preziosa e l'insegnamento della necessità di perdere la propria vita hanno fatto apprendere l'esistenza di qualcosa per la quale si deve rinunciare a tutto il resto – solamente quest'uomo ha saputo essere capace di una decisione così estrema com'è, appunto, quella che informa la scienza moderna, la quale vuole la verità anche se questa verità abbia a rendere la vita impossibile; di una decisione che anima la tecnica la quale vuole l'opera e dovrebbe, mediante una trasformazione del mondo, coinvolgere tutta l'esistenza umana. Soltanto un uomo che ha attinto dalla fede cristiana nella vita eterna l'incrollabile certezza che il suo essere è indistruttibile, ha potuto trovare in se stesso la fiducia indispensabile a una tale impresa».

Non vogliamo, dunque, essere nani sulle spalle di nani, ma, piuttosto, come diceva san Bernardo di Chartres, essere «come nani seduti sulle spalle di giganti, per vedere più cose, e più lontane, che non gli antichi, non per l'acutezza della nostra vista, né per l'altezza della nostra statura, ma solo perché essi ci portano e ci sollevano colla loro gigantesca altezza».

Dio ci assista e ci benedica, ponendo, in chi scrive e in chi legge, anche un solo raggio dello splendore della Sua Verità.

IL DIRETTORE



FRANCO MAURO

## Fides/Logos et Ratio

1. “*Fides et Ratio*”: tre parole di un saper vedere ai limiti, percorrendo i margini, lungo un confine; e, perciò, fin da ora avverto il lettore che a sfidarci è innanzitutto la possibilità di pensare e dire insieme con il maggior rigore, e per quanto consentito alle nostre forze, proprio il termine di congiunzione/confine, cioè l’“et”.

A poterlo e doverlo dire è chiamata la filosofia o la teologia? 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 che sappia fare 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, ed anche alla comodità di giustapposizioni concettuali che dicono una cosa ed il suo diverso senza mediarlo, e che, pertanto, determinano anche equivoci, crampi teorici, e falsi problemi?

Affido il mio tentativo di rispondere in un breve spazio a queste domande all’insieme delle riflessioni che seguono, assumendo come filo conduttore generale del mio punto di vista una metafora “viva”<sup>1</sup> della esperienza di cognizione: quella che la accosta e la confronta alla condizione del vedere attraverso specchi e per mezzo del loro gioco riflessivo.

Valorizzerò questa metafora, perché essa è una modalità esemplare del dire-pensare la relazione di differenza permanente, come è appunto quella tra immagine speculare e realtà riflessa; e la metto in gioco essendo consapevole fin d’ora che partecipa di questa specularità anche la mia esperienza di scrittura che delimita il testo che vado formando.

Il percorso della mia riflessione, orientata da questa metafora, viene intrecciato nello stesso tempo con la prospettiva di una conoscenza ripensata sulla base della esperienza del Riconoscimento e della Riconoscenza dentro

---

<sup>1</sup> Per l’idea di “metafora viva” cfr. PAUL RICOEUR, *Metafora Viva*, Jaca Book, Milano, 2010; per il problema-tema della conoscenza-riconoscimento, cfr. dello stesso autore *Percorsi del riconoscimento*, R. Cortina Editore, Milano 2005.

l'orizzonte di una vita etica e politica aperta al trascendente e dove il principio dell'Azione, così identificata e qualificata, è valorizzato come evento rivelativo, già noetico in sé; ben prima, dunque, che esso venga fatto oggetto di una attività intellettuale discorsiva, di secondo livello.

Ora evidenzio in primo luogo che le tre parole della formula in questione rimandano ad una storia culturale dove stanno in gioco "cosmi" di esperienza umane di senso, universi semantici, per la illustrazione dei quali non basterebbe una intera vita di ricerca, di confronto e di dialogo per un resoconto adeguato.

Problemi come quello del rapporto tra filosofia e religione, tra Cristianesimo e cultura, tra cultura e modernità, modernità e filosofia cattolica possono essere, infatti, in questo mio abbozzo, solo obbligati generali punti di riferimento ed orientamento di fondo dentro un implicito sguardo verso la storia del Cristianesimo, verso il suo modo di vita nelle città di questo mondo, verso l'agire delle sue istituzioni fondamentali – come quelle dell'episcopato e del monachesimo –, verso il suo ruolo attivo, complesso e pieno di rischi, nel confronto con le dinamiche dei poteri economico-sociali e politici<sup>2</sup>.

Dirò subito che la versione in lingua latina di questa formula filosofica e teologica canonica – qui ripresa insieme come problema e come tema – non è pienamente adatta per ricapitolare lo stesso nucleo concettuale di una prospettiva di vita e di pensiero che fu propria – nella sua dimensione elementare e per così dire naturale e precristiana – anche ed in modo eminente della cultura e della filosofia della Grecia antica e di quella sua più alta manifestazione che è la filosofia di Platone<sup>3</sup>.

Il modo della Fede e quello della Ragione, infatti, rimandano a strutture, dimensioni e funzioni proprie e fondamentali della esistenza e della mente umana e del loro rapporto con la sua storia e con la natura terrestre e cosmica.

Esse, quindi, stanno operano anche in quelle rappresentazioni della condizione umana dove sembrano assenti o addirittura da esse negate nel loro necessario reciproco richiamarsi ed interagire.

La ragione critica della età di lumi e quella immanentistica dell'idealismo tedesco e del neo-idealismo italiano, e la stessa vicenda intellettuale del distrutto-

---

<sup>2</sup> Per un quadro generale dal punto di vista filosofico e teoretico, cfr. GEORGES COTTIER OP, *Le Vie della Ragione*, San Paolo, Milano 2002. Sulla storia del Cristianesimo e sul ruolo dell'episcopato, del monachesimo, sulla sua dimensione pubblica e politica, e sul suo incontro-scontro con l'Islam, cfr. il recente libro di ROBERT LOUIS WILKEN, *I primi mille anni*, Einaudi, Torino 2013.

<sup>3</sup> Per vedere il Platone-*acmè* della cultura greca, cfr. WERNER JAEGER, *Paideia*, Bompiani, Milano, 2003.



re della onto-teologia<sup>4</sup> – per fare alcuni illustri esempi – non sfidano affatto la cultura, la filosofia e teologia di ispirazione cristiana e cattolica con un progetto che mirerebbe ad esaltare una pura ragione critica ed una assoluta ragione storica, mettendo definitivamente tra le cose alle quali dare “pietosa sepoltura”<sup>5</sup>, il modo di esperienza umana che la fede è: se così fosse, infatti, se cioè il modo della fede fosse stato messo completamente da parte da quelle filosofie anticristiane, non si dovrebbe sentirle parlare di una “Dea ragione”, di un “Essere Supremo”, di uno “Spirito”, della sua vita eterna, della sua “via crucis”, della sua *Trinitas*, e di una “religione della libertà”, né trovarci di fronte alla speranza invocante: “... solo un dio può ancora salvarci”<sup>6</sup>.

Questi vari pretesi superamenti del cristianesimo, dunque, hanno come ambiguo e seducente obiettivo di fondo quello non solo di sostituire un fede cristiana e cattolica con la loro visione di una pura ragione ambigualmente anticristiana<sup>7</sup>, ma addirittura quello di una attualizzazione sistematica della fede nella natura assoluta della storia umana come principio stesso della grande instaurazione del regno della ragione.

Il noto motto programmatico di Hegel, “Tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale” e la formula crociana del “circolo dei distinti”, mancherebbero della loro *ratio essendi et cognoscendi*, senza la posizione assoluta di quella cosa che è lo “Spirito”, cioè appunto della Fede nella vita eterna dell’umano, escludendo la presenza e l’azione di un Dio Trascendente e Personale, Provvidente e Salvatore.

<sup>4</sup> Mi riferisco a MARTIN HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003. Su Heidegger *Theo-logo*, cfr. per es. cosa pensa Hans Georg Gadamer in JEAN GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano, 2004.

<sup>5</sup> La espressione è di B. Croce, cfr. *Filosofia della pratica*; per l’altra di “religione della libertà”, cfr. *Storia dell’Europa nel secolo decimonono*; inoltre cfr. *Etica e politica* per i concetti di “grazia” e “preghiera”.

<sup>6</sup> Per questa “invocazione” cfr. MARTIN HEIDEGGER e la sua intervista politico-filosofica al giornale tedesco *Spiegel* nel 1966; cfr. ad es. la traduzione italiana di A. Martone nella rivista «*Methaphoreim*», T. Pironti, Napoli 1978, p. 5-23. Per la presenza del tema del credere nell’odierno dibattito filosofico, cfr. ad es. GIANNI VATTIMO, *Crede di Crede*, Garzanti, Milano, 1998.

<sup>7</sup> “Ambiguamente”: Hegel ed i suoi seguaci accompagnano il loro progetto anticristiano con il massimo riconoscimento al cristianesimo, che considerano la più alta e profonda delle religioni positive. Cfr. GEORG FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, Guida, Napoli 2008, p. 12 e ss.; su questa seducente ambiguità insiste HANS URS VON BALTHASAR, *I Compiti della Filosofia Cattolica nel Tempo*, LAS, Roma 2013, pp. 41-47; ma già P. Florenskij aveva denunciato questo pericolosissimo equivoco. Di questo autore cfr. anche, per la mia prospettiva, PAVEL ALEKSANDROVIČ FLORENSKIJ, *Realtà e Mistero*, SE, Milano 2013, sulla filosofia del nome.

La modernità – soprattutto nella versione che ne dà il suo “sommo pontefice”, Hegel – è così una ripresa in grande stile di una teologia *sui generis*, elaborata in termini inauditi, e con una potenza di lusinga ed illusione unica nella sua influenza sulla sensibilità e mentalità collettiva del ceto degli intellettuali.

In Hegel il fondamentale non detto e presupposto, sia dal punto formale-funzionale che materiale, è la posizione del primato della vita di fede nello svolgimento della dialettica stessa tra “Intelletto”/ *Verstand* e “ragione”/ *Vernunft*, come si può vedere emergere in azione sia nell’epilogo della *Fenomenologia dello Spirito* che in quello della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*<sup>8</sup>.

Ora se questo è accaduto e se il modo della fede – intesa nel suo senso generale di modo esistenziale – scacciato da una parte, si è ripreso la rivincita dall’altra, allora dobbiamo tornare a guardarci dentro e proiettarci fuori, per fare i conti e tentare di rendere conto del perché non possiamo non dirci sempre “credenti”, portatori di quella *non-ratio* che è la *fides*.

Partendo dalla tradizionale formula “*Fides et Ratio*”, ora noto in primo luogo che in essa è assente un termine latino capace di stare all’altezza e profondità del termine greco “*logos*”, che rimanda ad un mondo storico, ad un “evento di pensiero”<sup>9</sup> e ad uno “spazio letterario”<sup>10</sup> che una volta ignorati non permettono di addentrarsi nella ricchezza e complessità concettuale che la formula latina, come punta di un *iceberg*, pur sottende.

Che come cristiani e cattolici non possiamo non sentirci e dirci anche Greci, conservando e rivitalizzando il meglio della loro civiltà e della loro avventura spirituale, ce lo ricorda con la sua conferenza di Ratisbona. Benedetto XVI<sup>11</sup>. E, perciò, torno sulla formula in questione e la modifico in questo modo: “*Fides-Logos et Ratio*”.

E se dobbiamo seguire Hans Urs von Balthasar nell’impegno di rilanciare l’attualità di una “filosofia cattolica nel tempo” e, quindi, nel nostro tempo moderno e post-moderno, con l’insigne teologo dobbiamo anche condividere un passo indietro e rimeditarla, reconsiderarla come “filosofia del *Logos*”.

---

<sup>8</sup> W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, in particolare l’*Epilogo*, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano, 2000, pp. 240-241.

<sup>9</sup> Cfr. PAUL RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. XIII.

<sup>10</sup> Per l’applicazione di questo concetto in riferimento al mondo greco, cfr. *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Salerno, Roma 1992.

<sup>11</sup> Il testo integrale della Conferenza di Ratisbona (12 settembre 2006) si trova sul sito <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html)>: l’importanza di questa conferenza sta nel suo avere dietro le spalle la più avanzata ricerca tedesca del XIX e XX sec. sulla civiltà greca e la mediazione culturale di Romano Guardini; e, poi, WERNER BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

Questa nuova versione della formula classica viene da me assunta e proposta al lettore come indicatrice di un orizzonte dei pensieri, che qui oso e rischio nella consapevolezza che essi mettono in discussione aspetti del modo tradizionale di impostare i numerosi e difficili problemi che si accompagnano di solito all'esame di questo tema strategico della ricerca filosofica e teologica.

Con Platone – e limitandomi a tenere in questa occasione bene in vista il dialogo *Eutifrone* ed il decimo libro di *Leggi*<sup>12</sup> – segnalo al lettore che, nel momento in cui dirige la sua attenzione sul termine “*logos*”, deve contestualmente associare ad esso anche ed in maniera sostanziale, essenziale, imprescindibile, almeno quelli di: *Bios, Zoè, Psyché, Eros, Politeia, Kosmos, Dynamis, Energeia, Phos, Dikaion, Theion, Koinonia, Nous, Kalòn* / Vita, Anima, Amore, Essere, Città, Cosmo, Forza, Energia, Luce, Giusto, Divino, Comunione, Spirito, Bello<sup>13</sup>.

Schiero qui questa fila di termini non per impressionarlo e scoraggiarlo, ma per aiutarlo fin dall'inizio a non farsi condizionare e fuorviare dalla riduzione del significato di “*logos*” a quello di “discorso” e ad alcuni modi dei suoi usi, come ad esempio quello del raccontare (*mythosleghein*) o dell'opinare rettamente (*tà orthà doxazein*) del discorso argomentato in funzione di un rendiconto (*logon dounai*), di una interpretazione/*hermeneuein* o anche di una dimostrazione per via epistemica (*apodeixis-epistasthai*)<sup>14</sup>.

Per Platone, infatti, la parola ed il concetto, – quest'ultimo inteso nella sua rigorosa costituzione ed applicazione, vale a dire come Paradigma/Modello<sup>15</sup> –, appartengono ad un codice genetico, in virtù del quale nel momento stesso in cui essi sono concepiti e vengono alla luce, sono già come tali situati e proiettati in un gioco di realtà dinamiche ed ordinate che è molto più grande di essi. Il grande gioco di *Theion- Physis- Tyche- Techne* / Divino, Natura, Fortuna-Sfortuna, Saper Fare.

<sup>12</sup> PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000; cfr. anche G. REALE, *Introduzione e commento all'Eutifrone*, su questa opera, l'interpretazione originale di Romano Guardini e l'*Introduzione* di Berti alla opera di Guardini sulla morte di Socrate. Per una visione generale del pensiero di Platone interpretato alla luce del modello ermeneutico della Scuola di Milano e di Tubinga, cfr. il recente libro di MAURIZIO MIGLIORI, *Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013.

<sup>13</sup> Per la ricorrenza del termine *logos* ed i suoi derivati in Platone, cfr. ROBERTO RADICE, *Plato. Lexicon*, Biblia, Milano 2003, pp. 550-555; alla stessa opera rinvio per tutti gli altri termini richiamati (*Vita, Anima, Amore, Essere/Città, Cosmo, Forza, Energia, Giusto, Divino, Comunione, Spirito, Bello*).

<sup>14</sup> Per queste parole e locuzioni in generale, cfr. HENRY GEORGE LIDDELL, ROBERT SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996; FRANCO MONTANARI, *Vocabolario della Lingua Greca*, Loescher, Torino 1995. In Platone cfr. ad esempio, per l'articolazione “retta opinione-discorso giustificato-scienza”, il *Simposio*, 202a.

<sup>15</sup> Cfr. R. RADICE, *op. cit.*, *passim*.

In questa visione si inserisce il nesso *Logos-Kosmos-Theion*: non c'è in Platone Cosmo senza il Divino e non c'è Divino senza Cosmo; e non c'è effettiva esperienza di *logos* quando si pretende sradicare il suo inizio e svolgimento da questa sua originaria posizione, situazione; da questo suo strutturale e funzionale darsi, esserci.

E, perciò, esperienza di *logos* inteso come attività mentale, cognitiva e linguistica, che si svolge secondo un suo intrinseco principio d'ordine, è strutturalmente e funzionalmente un mettersi ed attivarsi in una corrispondenza "riconoscente" l'essere -operare della diade originaria *Kosmos-Theion*.

Qui si manifesta nella sua principalità quanto il rapporto identità-alterità affondi nella costituzione stessa della individualità umana<sup>16</sup>; e questa sua naturale radicalità si fa immediatamente esperienza allorché siamo rapiti dalla Meraviglia.

Nell'essere stupiti ed attratti dalle varie manifestazioni di questo Spettacolo Cosmico-Divino nasce appunto quel *logos* che impregna di sé il filosofare, il considerare, il ricercare, l'amare la sapienza/*sophia*.

A scoprire ed a dire per la prima volta il nesso filosofia-meraviglia – cui accenna anche Giovanni Paolo II nella sua enciclica "*Fides et Ratio*" – non è Aristotele, ma Platone nel *Teeteto*; ed egli lo fa appunto in un contesto cosmologico-teologico con una metafora molto bella: la filosofia nel suo sorgere sta verso la conoscenza della verità e della stessa conoscenza così come il divino Taumante sta rispetto a sua figlia, la divina Iride.

La metafora significa in primo luogo che questo è uno speciale meravigliarsi/*thaumazein*; esso intanto è condizione di un soggetto emozionato, in quanto questo stato d'animo di un patire taumantico è apertura verso ciò che è "fuori" e "sopra" di noi; apertura-slancio nel modo di Iride, dell'arcobaleno multicolore che fa da ponte tra cielo e terra<sup>17</sup>.

La destinazione teologica della filosofia già sta, dunque, nel suo stesso autonomo iniziare come un saper farsi impressionare dalla meraviglia, dando luogo alla sua originale funzione "pontificale-sacerdotale", cioè di partecipazione con

<sup>16</sup> Il *logos* platonico, pertanto, non è quello del primato di un soggetto e delle facoltà della sua mente, per i quali poi si porrebbe il problema del loro rapporto con la vita dell'altro, della natura, del mondo storico. Questa astrazione è un cattivo prodotto della modernità, che è lo stesso moderno Hegel a rifiutare con la sua idea di "Spirito Oggettivo"; su questo Hegel critico del soggettivismo, cfr. ad es. HERBERT MARCUSE, *Ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, Nuova Italia, Firenze 1969.

<sup>17</sup> Per il richiamo di GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, p. 7 e il richiamo a San Bonaventura, «lo slancio della meraviglia», p. 151; per Platone, cfr. *Teeteto*: «Si addice particolarmente al filosofo questa passione [*pathos*]: il meravigliarsi [*thaumazein*]. Non vi è altro inizio [*arché*] della filosofia se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante [*Thaumantos*], come sembra, non fece male la genealogia [*genealogein*]» (155d).

il suo sguardo, dai molti colori, alla mediazione tra l'umano ed il cosmico-divino nel ritmo di un saper passare, attraversare, ascendere e discendere, per le molte e varie vie della cultura.

Ed è questa virtù/*dynamis* del saper stare ed operare secondo il principio di un "Tra"/*Metaxù* a impregnare di demonico, di angelico, il fare filosofia, il vivere il desiderio amoroso di sapienza per la felicità/*eudaimonia*, cioè per la immortalità: "... se amore è desiderare di avere sempre presso di sé il bene [...] allora esso è amore di immortalità"/*athanasia*.

La ragione che va incontro alla fede è, dunque, in prima istanza quella del *logos* che prende corpo nel modo di pensare e discorrere proprio di questo filosofare; e di quel *logos* di cui con Platone ha evidenziato alcuni caratteri essenziali.

E proprio a ragione della natura di questi caratteri una conseguenza importante è questa: il *logos* filosofico non è tutto il *logos*, l'esperienza del cosmico-divino che ne costituisce l'originario *habitat* lo oltrepassa ed in un certo senso lo precede, viene prima di esso e ne rappresenta il presupposto, il "grande *Factum*"<sup>18</sup> preliminare. *Esse-Bonum-Pulchrum-Verum-Vita-Logos convertuntur*. E l'energia che attiva e sorregge questa universale Conversione per una comune azione e comunicazione (*omilia-dialektòs*) è quella di Amore/*Eros*<sup>19</sup>.

Come meglio più avanti chiarirò, infatti, il discorso filosofico, pur progettandosi secondo il principio del *logos*, è un "discorso secondo", un discorso sui discorsi, e, quindi, un metadiscorso.

Ma questo suo "venire dopo" e "stare sopra" come *over-view/kathorontes ypsother*<sup>20</sup>, cioè veduta dall'alto, non ne fa un "superdiscorso", che regnerebbe e guiderebbe da tiranno o anche da monarca – e per dirla con il Platone dello *Ione* e di *Repubblica*<sup>21</sup> –, i *legomena-prattemena*/detti-operati propri delle scienze, delle tecniche, delle arti e dello stesso senso comune; naturalmente nella misura in cui tutte queste manifestazioni della *ratio* sono e si conservano come effettivamente ed autenticamente tali.

Il *Meta-logos* della filosofia, così come messo in opera da Platone con la sua originalissima testualizzazione<sup>22</sup> – che ne fa un *unicum* "rivoluzionario" nella

<sup>18</sup> Qui assumo il significato di "Fatto" secondo quella ispirazione generale implicita che è rintracciabile anche modernamente nella nozione kantiana di *Factum*. Cfr. ad es. Kant, *Critica della Ragion pura*, Prefazione.

<sup>19</sup> PLATONE, *Simposio*, 202e, 204b, 207a.

<sup>20</sup> ID., *Sofista*, 216c.

<sup>21</sup> ID., *Ione*, 538a5.

<sup>22</sup> Metto in rilievo con la maiuscola la parte finale del termine per indicare al lettore che la scrittura platonica, guardando analogicamente verso la grammatica della drammaturgia attica del V-IV sec. e verso la logica costruttiva della geometria platonico-euclidea, mutua da esse

storia della cultura e che lo differenzia nettamente dalle filosofie dottrinarie insediatesi in tutte le Scuole, le Accademie – è, pertanto, fedele a se stesso se ed in quanto sa conservarsi nei suoi costituzionali limiti e sa vedere ed ascoltare quel vivo *logos* che è intimo ad una viva *Fides/Pistis* nel Divino.

Con l'aiuto di questo Platone, possiamo meglio intendere quanto scrive Giovanni Paolo II nella sua nota enciclica: «La Fede e La Ragione sono le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità»<sup>23</sup>.

La metafora delle ali è illuminante anche in questo senso: c'è un *logos* dentro la fede stessa che sta in rapporto ed interagisce con il principio del *logos* che anima la filosofia: nella espressione “*fides quaerens intellectum*”, l'energia intellettuale è prima di tutto quella di un *logos* vivo, rispetto al quale l'attività propria dell'intelletto discorsivo, quello appunto che argomenta sulla vita di fede, opera per *specula*, per immagini logiche.

La filosofia di una *theo-logia*, intesa come azione-passione di fede che nel suo stesso avvenire è illuminazione noetica, è conseguentemente un *logos* secondo. In quanto tale, in questo suo naturale limite che è anche una originale sua possibilità, la filosofia non potrà mai ridurre e subordinare a se stessa la *theo-logia* militante, “*activa*” ed “appassionata” della esperienza del farsi incontro a noi del Divino, di Dio.

A partire da questo ordine di fondo, *Fides/Logos* ed il “*logos* secondo”, cioè, il *metà-logos* che il filosofare è, stanno, poi, tra loro ed interagiscono come strutture e funzioni di due ali, vale a dire secondo principi di isomorfismo, di simmetria, e di un comune relazionarsi al tutto di uno stesso corpo, ciascuna però conservando costantemente una differenza costituzionale e funzionale rispetto all'altra.

Essi costituiscono appunto un *duplex ordo cognitionis*.

Non è, però, questa “duplicità di ordini” il primo problema, ma che cosa debba intendersi per *cognitio*/cognizione e, poi, per cognizione filosofica e, quindi, per cognizione tecnico-epistemica ed infine per cognizione per senso comune. E se si pone una “relazione di circolarità” tra questi ordini, bisogna necessariamente pensare il senso di questa “circolarità”; c'è infatti una figura del circolare come “enciclopedico” circolo dei circoli; ma c'è anche una circolazione in una struttura ad albero o a *cum*-stellazione, e quella di un sistema solare.

---

l'idea di Operazione-Saper Fare e di un Significare Agendo, cioè il paradigma funzionale proprio di una *Performance*.

<sup>23</sup> GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, p. 3.

Preciso comunque subito che la posizione di una equivalenza tra *cognitio* e *scientia* è causa di confusione e di falsi problemi, se per “*scientia*” intendiamo ciò che Platone ed Aristotele chiamano procedimento per *technè-episteme* ed i moderni epistemologia e logica fisico-matematica ed in generale ricerca scientifica sperimentale, procedente per congetture e confutazioni. per paradigmi, crisi e rivalità reciproca di paradigmi.

La Fede come “*ordo cognitionis*” è in generale ordine di *Logos-Verità*, cioè vita pensante e pensare vivente secondo il *Nomos-Kosmos* Rivelantesi e Svelantesi ad una mente disponibile, preparata, educata ed esercitata a saper vedere ed ascoltare lo Splendore e la Parola della Legge Cosmica e del *Cosmos* della Legge/*Nomos*.

Perciò in Platone la coscienza e l'autocoscienza del “Conosci te stesso”<sup>24</sup> non sono quelle di un soggetto chiuso in se stesso, che si immagina separato dall'altro e dalla natura, ma modi di esperienza mentale, da parte di una singolarità, della cosmicità e della affinità al divino dell'anima umana: la apertura all'*esse-operari*<sup>25</sup> del *Kosmos-Theion* è l'inizio che permette all'uomo stesso di non cercare invano la verità di se stesso, della sua *psyché* e delle leggi che regolano il suo interno ordine.

Questo sfondo ellenico e platonico fa sentire il suo benefico influsso già sul pensiero centrale dell'*incipit* del ricordato documento di Giovanni Paolo II: «È Dio ad aver posto nell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui, perché conoscendolo ed amandolo possa giungere anche alla piena verità di se stesso»<sup>26</sup>.

Che il *tò Theion/Divino* di Platone non coincida con il “Dio-TU” di Abramo, dei Salmi e di Giovanni non può condurre a negare, sia dal punto di vista storico-culturale che da quello più direttamente filosofico e di una teologia fondamentale, una sua relazione profonda con la esperienza culturale cristiana, ed ancor prima con quella ebraica, soprattutto a partire dal IV secolo a. C.<sup>27</sup>, e dentro le osmosi tra le diverse culture della civiltà mediterranea, dove appunto emerge, con diversi accenti e differenti sviluppi, l'idea che la “rivelazione di Dio è rivelazione dell'uomo a se stesso”.

<sup>24</sup> Ivi, p. 4.

<sup>25</sup> *Esse-Operari* sono in Platone co-originari, cfr. per tutti *Leggi*, X Libro; e, perciò, va ripensato rispetto a lui il detto “*Operari sequitur Esse*”.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, p. 3.

<sup>27</sup> Documento fondamentale di questo incontro è la traduzione in lingua greca della Bibbia ebraica: cfr. *Septuaginta*, a cura di Alfred Rahlfs e Robert Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

2. Il “*lumen fidei*”, questa applicazione al modo della *Fides* di quel principio della luce – che tanta parte ha in quel crogiuolo di Occidente e di Oriente che è la civiltà dell’Ellade delle origini e di quella suo tramonto – e che ora è anche titolo della recente enciclica di papa Francesco<sup>28</sup> – è carica di *logos*.

Platone lo mostra nel famoso passaggio della *Lettera VII*<sup>29</sup>, dove il *lumen* della verità è una “scintilla”, cioè la luce nel suo inizio-istante, nell’atto del suo nascere-apparire. Questo evento di “rivelazione”, l’attimo della caduta del “velo oscurante”, accade dentro una Scelta-Azione di una lunga *Koinonia*/comunione, di una *synousia*/consustanziazione tra quelli che cercano la verità in spirito di amicizia.

Questo stare insieme, quindi, questa comunione umana, è più ed altro da quello che si svolge in una normale discussione su temi importanti in un gruppo di esperti.

Il testo significa questo “più ed altro” con una aggiunta al termine “*synousia*” della locuzione “*aneu phtonos*”/“senza invidia”.

Il “con-essere” e la co-scienza, cioè, sono tutt’uno con una opzione etica: prendere posizione. Resistere e liberarsi da questo “vizio capitale” che si allea con la “calunnia”/*diabolè* – come è scritto nell’*Eutifrone*<sup>30</sup> –, appartiene all’essenza della esperienza della luce della verità e di quella adesione-assenso ad essa che implica il modo fondamentale della *fides*.

Se dico *logos* e *fides*, perciò, devo necessariamente anche dire “*ethos*”, scelta-decisione etica, di *koinonia*/comunione nel bene.

La libertà della coscienza è allora quella di una coscienza liberata dall’arbitrio e dalla superbia nel suo stesso decidersi di agire per il bene e la giustizia.

Nel dialogo teologico platonico, che ho assunto come testo di riferimento – e che Benedetto XVI richiama espressamente nel suo discorso destinato alla Università della Sapienza –, c’è un folgorante accostamento che proietta il motivo della luce-fuoco in un orizzonte teologico e liturgico.

Platone fa dire al suo personaggio Eutifrone che quelli che hanno deciso di fare del male a Socrate fino a distruggerlo (*kakourghein*), stanno annientando *Hestia*/Focolare, il “Tabernacolo” del Fuoco-Luce Sacra che la città custodisce, onora come degna di rispetto/*aidòs*<sup>31</sup>.

Le scelte di vita di Socrate – quelle richiamate solennemente nella *Apologia* e nel *Critone* – ed il suo annuncio sul senso della vita e della morte umana nell’epilogo del *Gorgia* e di *Repubblica*, sono *Logos*/*Hestia*, custodia di segni costitutivi, rivelatori del cosmico e divino. Hanno così – in un certo senso – una va-

<sup>28</sup> FRANCESCO I, *Lumen Fidei*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

<sup>29</sup> PLATONE, *Lettera VII*, 341c-342a.

<sup>30</sup> ID., *Eutifrone*, 3a.

<sup>31</sup> ID., *Eutifrone*, 3b-d.



lenza ed una “struttura sacramentale” e stanno in un fondamentale giuramento di fedeltà di Socrate a se stesso, alla sua famiglia, ai suoi figli, al suo *demos*, alla sua città; quella città costantemente in rifond-Azione secondo un volontà-intelligenza “sofrosuniche”, realizzante una *koinonia*/comunione tra il principio istituzionale-autorità/*kephalè* e quello di bene comune, cioè il principio del *nous*.

Perciò, c'è un demone, un angelo buono, che sta costantemente accanto a Socrate per consigliarlo e guidarlo; perciò, Socrate sente il bisogno di pregare, come Platone ci fa vedere, ad esempio, nel finale del *Fedro*<sup>32</sup>; ed egli è sempre interessato alle manifestazioni del sacro anche quando esse provengono da territori diversi dalla sua Attica, come i riti notturni in onore della dea Bendis della Tessaglia, la cui festa introdotta anche in Atene, sta sullo sfondo del prologo di *Repubblica*<sup>33</sup>. Ed è una festa delle luci di fiaccole nella notte. Per non parlare, poi, del pellegrinaggio del prologo di *Leggi* dove due padri costituenti, lo spartano Megillo ed il cretese Clinia, si dirigono verso la montagna sacra per ascoltare l'oracolo di Zeus nomoteta, massimo legislatore: “*Fides ex auditu*”<sup>34</sup>.

Proprio perché il *lumen* della *fides* è fatto secondo il modo vitale, profondo, cosmico del *logos*, stanno poi, in intimo rapporto con la fede cristiana e cattolica, le domande fondamentali sulla condizione umana che con Giovanni Paolo II qui ripeto: «chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?»<sup>35</sup>.

L'esperienza dell'impulsare dentro di noi di queste interrogazioni non è scontata ed automatica; né esse sono partoribili dallo spirito di un calcolo puramente logico o tecnico, ed avvertibili nella esperienza di una mera erudizione.

Esse possono essere sentite e “patite” come non eludibili solo dentro l'orizzonte di quel *logos-lumen*. Non dobbiamo, pertanto, sorprenderci se qualcuno le possa denunciare come false, inutili, oziose domande.

Essere investiti, colpiti, “rapiti” da esse, da tali interrogazioni-limite è, infatti, prova che già stiamo sulla via di un *logos* che ci interpella e ci chiama a rischiare in esse la *Fides*.

Osare la Fede è solidale con un osare il *Logos*: che dobbiamo saper “scommettere” sull'una e sull'altro ancora una volta lo scrive Platone in *Leggi*<sup>36</sup>, com-

<sup>32</sup> ID., *Fedra*. «SOCRATE. Non conviene rivolgere loro una preghiera prima di metterci in cammino? [...] Caro Pan e voi altri dèi di questo luogo, concedetemi di diventare bello dentro, e che tutto ciò che ho di fuori sia in amicizia con ciò che ho nell'intimo. Che io consideri ricco il sapiente e possenga tanto oro come nessun altro, se non chi è saggio, possa prendersi e portar via» (279 b-c).

<sup>33</sup> PLATONE *Repubblica*, 327 a.

<sup>34</sup> Cfr. PLATONE, *Leggi*, 624a-625a.

<sup>35</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, LEV, Città del Vaticano, 1998, p. 4.

<sup>36</sup> PLATONE, *Leggi*, 968e-969d.

prendendo in un lungo discorso la “apologia” della esistenza del divino e del suo prendersi cura degli uomini ed il *logos* di *Politeia*, cioè di fondazione di una Città Futura Nuova e Migliore.

Questo senso della finitudine umana che esige da noi un “salto” / *metabasis* di un Rischiare-Osare-Scommettere ed una “conversione di sguardo noetico/ *metanoia*” è presente anche nel Paolo di quel “culto logico” / *loghikè latreia*<sup>37</sup> che ci ricorda che questo culto è comunque quello di noi uomini che «ora vediamo come in uno specchio, in una maniera confusa»<sup>38</sup>.

Ma in questa condizione di parziale e costante oscurità, che si acuisce nella visione della “carne sofferente degli altri” e soprattutto degli indifesi e negli innocenti, sta la scelta fondamentale di non smettere mai di vivere “l’intensa esperienza di essere popolo” – come scrive il Papa Francesco in *Evangelii Gaudium*<sup>39</sup>.

3. Quando nel suo documento magisteriale Giovanni Paolo II difende la dignità e la necessità culturale della filosofia per il nostro tempo, e quando evidenzia le implicite motivazioni filosofiche di «postulati a cui le diverse legislazioni nazionali ed internazionali si ispirano nel regolare la vita sociale»<sup>40</sup>, egli non sta dando solo un autorevole aiuto ed un incoraggiamento ai cultori di un sapere, il cui valore di sapere rigoroso oggi è da più parti ed in diverso modo messo in discussione.

Il papa santo ed il santo filosofo difende così innanzitutto la via per comprendere il fatto grandioso ed il passato di una tradizione culturale cristiana e cattolica che è accompagnata costantemente dall’impegno filosofico; ma poi anche addita l’itinerario che ci permette di comprendere perché la *fides* ha in sé delle ragioni che la *ratio* non può assorbire organicamente in sé, sia per affermarle direttamente che per negarle.

Le “ragioni intime alla *fides*”, i costituenti energetici del suo *lumen*, meglio possono intendersi nella loro peculiare natura se proviamo ad esaminare da vicino quanto, ad esempio, il moderno, matematico e cristiano Pascal segnala con il suo noto aforisma: «Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce»<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Rm 12,1.

<sup>38</sup> 1Cor 13,12.

<sup>39</sup> FRANCESCO I, *Evangelii Gaudium*.

<sup>40</sup> GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, p. 6.

<sup>41</sup> BLAISE PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1969, p. 52. Per cogliere la novità della posizione di Pascal e la sua differenza di fondo rispetto ai suoi interlocutori (Epitetto, Montaigne, Cartesio, Giansenisti, papisti) nel suo progetto di Apologia del Cristianesimo, bisogna riguardare l’idea di una energia noetica interna al sentimento morale ed alla prassi etica, riscoprendo le fonti anche platoniche della idea di “Cuore”.

Ciò che la tradizione ebraica indica come sfera del “cuore” sta in una corrispondenza di fondo con ciò che la tradizione ellenica chiama “*sophia*”. Con questo termine non dobbiamo pensare solo alla virtù della saggezza, al buon senso pratico capace di mediare tra opposte esigenze<sup>42</sup>.

In Platone – ed è leggibile già nella *Apologia di Socrate* – *sophia* si afferma e si lascia identificare e qualificare solo come presa di posizione e resistenza ad un’*anti-sophia*<sup>43</sup>.

La lotta in cui si sfidano e che ingaggiano non solo chiama in causa la “cosa massima” per l’uomo cioè la sua “felicità” / *eudaimonia*; ma nello stesso tempo la possibilità di saperla con certezza, avendone chiara e distinta la via e disponendo di prove decisive che essa sia la vera via che porta alla vita felice.

Non si punta solo, dunque, al possesso di fatto di quella “grandissima cosa”, ma se ne vuole anche la “scienza”, la *ratio* che ne giustifichi la verità.

Eutifrone, Ione, Carmide, Lachete, Callicle, Trasimaco non pretendono solo di possedere come nessun altro nell’Ellade rispettivamente la virtù della pietà, l’arte della rapsodia e della poesia, la virtù della temperanza, del coraggio, l’abilità persuasoria di un pubblico sulle cose di massimo interesse per i singoli cittadini e per tutta la città. Questi diversi personaggi-intellettuali in maschera, che Platone fa incontrare al suo Socrate in maschera nello scenario di una *Polis* a comunicazione pubblica spettacolarizzata, pretendono di più: essi, infatti, vengono presentati e fatti agire sulla scena della scrittura come sostenitori della pretesa di essere portatori rispettivamente di una dottrina scientifica del santo, di una “scienza” / *technè-epistème* della rapsodia e della poesia; di una superscienza della mediazione sociale e politica, di una sofisticata dottrina, per la quale basterebbe comandare per sapere, di una tecnica della manipolazione dell’opinione pubblica che solo per essere efficiente, efficace e di successo vor-

<sup>42</sup> Questo è il senso di *phronesis-sophrosyne* in Aristotele: cfr. ENRICO BERTI, *C’è un’etica nelle “dottrine non scritte” di Platone?*, in *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, a cura di Maurizio Migliori, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 35-49.

<sup>43</sup> Il Socrate che dichiara di sapere di non sapere, non è né uno scettico, né il protagonista di una ricerca indefinita, e di un dialogare “inconcludente”. Egli, infatti, prende posizione e si oppone ad un preteso sapere – su che cosa è e come si vive la vita –, che si è imposto come vincente ed attraente. Tale è “il saper dominare gli altri” per il proprio assoluto tornaconto. Perciò il significato principale di quella dichiarazione socratica si può rendere in questi termini: “non voglio e non so sapere il vostro presunto saper vivere”. Per Platone in questa presa di posizione-opposizione-resistenza attiva e testimonianza fino al sacrificio di sé, Socrate è *Logos* “in Persona”, Tipo-Prototipo di un’Altra Ellade; un Socrate che rivela, nelle sue scelte di vita giusta, la *sophia*.

rebbe essere riconosciuta come vera e dimostrata relativamente ai messaggi che trasmette e pubblicizza<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Il dialettizzare platonico non si comprende nel suo originante movente, nell' "impianto del suo andamento per *elenchos*/falsificazione-confutazione e nel suo risultato – che spesso appare aporetico e non risolutivo –, se non si pone e si tiene costantemente bene in vista che esso deve essere inteso secondo le metafore della "caccia" e della "pesca", dove l'animale da cacciare o da pescare simula Proteo, cioè assume mille sembianze, che sono varianti di una costante pratica di inganno e di autoinganno. Il suo tratto allettante caratteristico è il suo presentarsi come scienza e super-scienza, come tecnica e super-tecnica, come sapienza e super-sapienza. Il Socrate di Platone, pertanto, realizza una aporetica che in via principale e diretta non coincide con una attività Dialogica in senso stretto e proprio, cioè imitante la spontanea conversazione quotidiana o quella di un vivo colloquio filosofico, in cui gli interlocutori tra l'altro stanno su un piano di parità e nella disposizione per cui l'altro può aver ragione. Tutti, infatti, gli interlocutori del Socrate di Platone, così come operano discorsivamente sulla scena della sua scrittura spettacolare e teatralizzante, sono portatori a diverso titolo e con diversa responsabilità e coinvolgimento di una Pretesa Illegittima, di una *Pseudè Doxa*; le domande e risposte del Socrate platonico, pertanto, devono essere intese come passi-mosse di un gioco cognitivo-linguistico finalizzato alla falsificazione-smascheramento di una Pretesa di Conoscenza valida intorno alle "Cose Massime". H. U. VON BALTHASAR a questo proposito (cfr. *op. cit.*, p. 50) è ancora condizionato dall'immagine di un Platone autore di una aporetica intesa secondo il principio della ricerca dialogica, e che ha – sulla scia di Schleiermacher – in Friedlander e soprattutto in Gadamer i suoi massimi sostenitori e, quindi, in una prospettiva di filosofia cristiana in Stefanini, sulla scia di Schleiermacher. In realtà, se si fa valere l'ordine e la dinamica testuale di ogni opera platonica e con uno sguardo trasversale, e se la si legge con l'obiettivo di rendere conto di tutti i passaggi testuali che compongono il gioco giocato da Platone, ci si accorge che la logica della sua filosofia scritta si struttura e si svolge come una "analitica metalogica e metalinguistica" ad impianto costruttivo-funzionale analogico, il cui diretto scopo metodico è quello di dimostrare la Inconsistenza tecnico-epistemica e culturale-paidetica del Sofisma-Menzogna, ripreso in una molteplicità di varianti. Per questa interpretazione di tutto Platone cfr. la mia ricerca sul *Teteto*, Platone. *Filosofia, Menzogna e Matematica*, nel sito internet [Esserecittà.it](http://Esserecittà.it). La mia immagine di Platone, dunque, sta in corrispondenza, nel permanere di una distanza storico-culturale tra l'antico ed il moderno, con il Kant delle sue tre Critiche, interpretate, però fuori dal contesto idealistico-hegeliano, neo-kantiano, analitico-epistemologico ed heideggeriano, marxista, adorniano. La scolastica e la neo-scolastica che vogliono confrontarsi con Kant devono preliminarmente identificare e qualificare il territorio cognitivo-linguistico in cui accade l'attività di "esame" e la messa allo scoperto della attività di "Ragion pura", di "Ragion pratica", e di "Giudizio", cercando di capire che cosa vuol dire Kant quando ripete che il suo discorso non è una "dottrina" e che la fisica-matematica, la vita morale, l'esperienza del bello sono "Fatti". A partire da questa ottica, si possono poi riprendere le proposte di H. U. Von Balthasar (p. 63) per una ripresa, nello spirito di una filosofia cristiana e cattolica, delle questioni dell'ontologia, teologia, psicologia, dell'*a priori-a posteriori*. E si potrà capire che tipo di metafisica Kant ha "distrutto", atteso inoltre che ancora nell'ultima opera egli si pronuncia per la progettazione di una nuova metafisica, senza sapere che le sue fondamenta erano state gettate da Platone.

Portare allo scoperto sia il modo di produzione che i contenuti di queste presunte dottrine fa in Platone tutt'uno con il mostrare in esercizi di discorsivizzAzione quale è il rapporto tra il filosofare/*philosophiein*<sup>45</sup> che egli rifonda ed il modo dottrinario di elaborazione del concettuale; quel modo che Giovanni Paolo II in generale descrive in questi termini:

La capacità speculativa, che è propria dell'intelletto umano, porta ad elaborare mediante l'attività filosofica, una forma di pensiero rigoroso e a costruire così, con la coerenza logica delle affermazioni e l'organicità dei contenuti, un sapere sistematico. Grazie a questo processo, in differenti contesti culturali ed in diverse epoche, si sono raggiunti risultati che hanno portato alla elaborazione di veri sistemi di pensiero.

Storicamente ciò ha spesso esposto alla tentazione di identificare una sola corrente con l'intero pensiero filosofico. È però evidente che, in questi casi, entra in gioco una certa "superbia filosofica" che pretende di esigere la propria visione prospettica ed imperfetta a lettura universale. In realtà ogni sistema filosofico, pur rispettato sempre nella sua interezza senza strumentalizzazione di sorta, deve riconoscere la priorità del pensare filosofico, da cui trae origine ed a cui deve servire in forma coerente<sup>46</sup>.

Questo modello della "capacità speculativa" ci presenta dunque, come originariamente costitutivo del pensare filosofico, un saper produrre dottrine e sistemi in confronto ed in dialogo, ma anche in concorrenza reciproca ed in polemica, con rivendicazione di superiorità di visione, di pretesi superamenti teorici.

Nella formula canonica "*Fides et Ratio*" la *Ratio* si riferisce anche ad una *ratio* filosofica definita secondo questo modello standard, che naturalmente il Platone fondatore della antica *Academia* da maestro dei maestri, da scienziato degli scienziati, ben conosce e come nessun altro padroneggia.

Aristotele, il suo più grande discepolo, lo sa molto bene, perché da vicino vede la mirabile competenza poliedrica, politecnica, del suo insigne maestro, soprattutto in fatto di logica geometrico-matematica, di "grammatica drama-

<sup>45</sup> PLATONE, *Simposio*, 173a.

<sup>46</sup> GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, p. 7. Tra i principali obiettivi di questa riflessione che sto svolgendo c'è appunto quello di offrire al lettore una indicazione su come deve essere pensata con Platone ed in Platone (rileggendo i suoi scritti nell'insieme) l'idea di "capacità speculativa". Con la guida di questo "altro Platone" si chiariranno anche problemi fondamentali in cui la filosofia odierna si è arenata ed autoparalizzata; e tra essi bisogna includere quello del rapporto tra filosofia ed unità della cultura, che di solito si crede di risolvere optando per la ricerca interdisciplinare a partire da ambiti di sapere che si ritengono di validità acquisita ed indiscussa e, poi, estendendo i loro risultati e le loro metodiche a campi nuovi di indagine. Questa versione oggi di moda anche negli studi di filosofia e di parafilosofia ha un piccolo difetto: quello di ignorare il piano cognitivo e linguistico in cui la filosofia di Platone effettivamente si muove. Dalla esatta individuazione di questo piano dipende la possibilità di scoprire la sua attualità teoretica; questione che il recente vasto lavoro di M. MIGLIORI, *Disordine ordinato*, cit., riapre radicalmente ed ineludibilmente.

turgica”, di tecnica giuridica, di logica medica, di linguistica e retorica, di dialettica argomentativa, di astronomia, di psicologia, etica e teologia.

Perciò l'*opus aristotelicum* è pieno di tracce del Platone scienziato, del Platone delle lezioni orali, delle conferenze accademiche: il Platone dello speculare e sistematizzare in maniera pura, scevra dal ricorso costante ad allegorie, a metafore, a miti e favole, all'universo della immaginazione e delle multiformi e fasciose rappresentazioni di mondi possibili.

Ma poi se si legge Platone, ogni suo dialogo per intero e tutti i suoi dialoghi come tappe di un unico viaggio testuale, il modello appena descritto della “capacità speculativa” non riesce a mappare ed a rendere conto dell'effettivo modo in cui il pensare platonico accade e si svolge e del senso dei suoi risultati speculativi.

A guardare, infatti, quest'altro Platone, il Platone scritto, secondo la prospettiva di una elaborazione puramente dottrinarica e sistematica, si finisce per riconoscerlo in maniera inevitabilmente distorta, una volta che si elimina o si mette tra parentesi, aggirandola, quella dimensione del Raccontare e dell'Immaginare che è parte integrante, funzionale e sostanziale del suo filosofare, messo in opera in una testualizzazione ben diversa da quella di un trattato, di un saggio, di un articolo “scientifico”.

Pensare, quindi, di estrarre il sistema di Platone emarginando la sua dimensione di Racconto o riducendola solo a bella cornice in funzione didattico-retorica di esemplificazione suggestiva di un messaggio complesso, è non valorizzare la straordinaria occasione per scoprire che Platone non è solo l'inizio di una corrente tra le altre nella storia delle dottrine filosofiche, ma è un altro modo di pensare filosofico, di speculare. Riscoprirlo e rimetterlo al centro di una rifondazione e trasformazione del filosofare è per una filosofia cattolica e scolastica un'operazione fondamentale per impostare il confronto con la filosofia moderna e post-moderna.

Platone, infatti, non si caratterizza solo per la elaborazione di contenuti diversi rispetto a quelli di altri filosofi e per un diverso metodo di organizzazione argomentativa di questi contenuti e della loro esposizione.

Platone innova e rinnova radicalmente l'idea stessa di teoria, del pensare filosoficamente, ed inventa un'altra strategia di produzione del sistemico e del dimostrativo<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Tutto il dibattito degli ultimi due secoli su Platone - da Schleiermacher e da Hegel a Natorp, Wilamovitz, Friedlander, Heidegger, Jaeger, Cassirer, Stenzel, Gadamer, Kruger, alla Scuola di Tubinga (Kramer, Gaiser, Szlezák) per fermarci ad alcuni illustri nomi dell'area culturale tedesca che è stata al centro del gioco - questa “gigantomachia” è stata tutta condizionata dal pregiudizio di fondo secondo il quale la dimensione del Raccontare e del Teorizzare, inteso come elaborazione riflessiva dichiarata-esplicita, rimarrebbero giustapposti e non fun-

La rivoluzione platonica porta alla rifondazione di principio del *Logos*, perché essa accade sotto la impellenza e la urgenza di rispondere ad una nuova ed emergente domanda fondamentale: perché Socrate, il più giusto degli Elleni, viene accusato, processato e condannato a morte dal popolo della sua stessa città e dai suoi capi ed intellettuali, dai suoi sacerdoti, dagli educatori dei giovani, dai suoi tecnici, dai suoi avvocati ed esperti di comunicazione pubblica?

Perché il male radicale della ingiustizia/*adikia* ha preso di mira, colpito, travolto e distrutto il cittadino più giusto?

Il riorientamento epocale del filosofare e dei suoi problemi, nella *Polis* del trionfo delle *Technai* e delle lotte per la egemonia imperialistica nell'Ellade, ha appunto come motore propulsore la spinta di questa domanda cruciale che è un "problema-evento"; essa cioè costituisce uno spartiacque culturale e speculativo, la cui portata in termini di prospettive e di valori teorici è stata, per ragioni storiche e per la forza di inerzia di abitudini culturali e di rigide prassi istituzionali-accademiche, gravemente sottovalutata.

Eppure proprio la ripresa di quest'altro Platone – cioè non quello degli "usi" neoplatonici e comunque non quello dei trattamenti prevalentemente dottrinari, vecchi e nuovi – è determinante per eliminare confusioni, equivoci, incoerenze, aporie e giustapposizioni di concetti sia nell'esame aggiornato sul significato da dare al termine "*Ratio*", sia nella indagine sui rapporti tra l'ambito complesso della *Ratio* e la ragione filosofica, e sia nel sondaggio, non meno difficile e rischioso, della relazione tra questo mondo umano e l'altro in cui pure stiamo e ci muoviamo: quello della *Fides*, intesa sia in senso elementare-naturale, sia come fede religiosa, sia, poi, come fede religiosa cristiana e cattolica.

Ora prima di illustrare "*in nuce*" il volto logico di quest'altro Platone, che ritengo preliminarmente importante per un corretto accesso alla comprensione del rapporto tra filosofia e teologia, tra l'orizzonte del *logos* e la visione dell'atto e dei contenuti di fede della religione cristiana e cattolica, considero utile per il

---

zionalmente omogenei, per cui ci si troverebbe di fronte ad un aut aut: o si privilegia il Platone del Racconto Drammatizzante e di educazione dialogica dell'anima, o si mette tra parentesi questa dimensione e si procede ad estrarre dai testi i contenuti filosofici dottrinari. Ma questa alternativa, che poi si ritrova nella maggior parte dei modelli ermeneutici fino ad oggi elaborati - cfr. il generale resoconto di Rowe, op. cit., *infra* - non è affatto obbligata, a patto che si metta in discussione quel pregiudizio: quello che pone la assoluta equivalenza tra teorizzazione e dichiarazione dottrinale ed anche semplicemente dichiarazione riflessiva. Ed a metterlo in discussione è lo stesso Platone, autore di una teorizzazione implicita secondo la matrice funzionale generale di pensare-immaginare-dire come serio gioco cognitivo-immaginario-linguistico giocato. Ma qui non c'è spazio per illustrarlo; e rinvio alla mia opera sul *Teeteto*, rintracciabile sul sito <[Esserecittà.it](http://Esserecittà.it)>.

lettore render disponibili in modo chiaro e conciso i significati principali del termine “*fides*” secondo una prospettiva di filosofia neo-scolastica:

FEDE, specialmente in S. Paolo, indica (1) spesso la nuova via di salvezza, aperta dalla grazia di Cristo, in contrapposizione alla “legge” del Vecchio Testamento.

In particolare F. (2) è quell’atto che indica la prima risposta dell’uomo alla chiamata della grazia divina, e cioè il libero assenso alla *rivelazione divina*. Questo atto, per essere razionale, presuppone sì una certa evidenza, che lo fonda logicamente, facendo conoscere il fatto della rivelazione e la autorità (cioè verità e veridicità) del Dio che si rivela, ma non è affatto del tipo di una conclusione sillogistica, che derivi da un fondamento conoscitivo: piuttosto è l’assenso dell’intelletto, saldo ed escludente ogni dubbio, alla verità rivelata in base all’autorità divina.

Questo assenso, come libera certezza, dipende dalla volontà e quindi dal valore che lo determina come motivo, e questo motivo, nel caso della F. , non è come nella teologia razionale, il valore conoscitivo della proposizione di F. , puramente teoretico, garantito dalla sua fondazione logica e come tale finito, ma è l’autorità di Dio, a cui l’uomo si affida anche contro ogni apparenza, e si sottopone abbandonandosi incondizionatamente. L’espressione “credente in Cristo” sottolinea più che la sottomissione del proprio giudizio, l’abbandono fiducioso e docile di tutto l’uomo, che aspetta soltanto da Cristo la sua salvezza.

*Lutero* ha inteso unilateralmente quest’abbandono, quando ha considerato condizione necessaria e sufficiente per la giustificazione la F. (3) ossia la fiducia che i peccati saranno rimessi per i meriti di Cristo.

Muovendo dall’atto e dalla virtù della F. si attribuisce questo nome anche al suo oggetto ed al suo contenuto, come quando si dice: conoscere la propria F. Quando la Chiesa proclama in modo definitivo (“definisce”) una verità di F. come rivelata da Dio, questa dottrina si chiama *dogma*.

In senso più lato F. (4) indica qualsiasi convinzione religiosa, anche se non fondata sulla rivelazione divina; ed anche in questo senso la F. rimane una decisione libera e, quindi, moralmente rilevante dell’uomo nella sua totalità. Quanto più l’agnosticismo moderno ha sottratto alla F. (2-4) i fondamenti razionali, tanto più la F. razionale è stata sostituita da una F. irrazionale (5) [...].

*Incredulità* è in senso teologico una mancanza di F. nella rivelazione, oppure, la mancanza di una qualsiasi F. (4-5) in Dio, e quindi finisce con l’equivalere all’ateismo. [...]

*Superstizione* è una F. falsa: specialmente la F. nell’efficacia infallibile di certe formule e di certi usi che, per loro natura, non sono per nulla adatti a provocare l’effetto desiderato e, in modo più o meno consapevole, dovrebbero costringere forze soprannaturali e misteriose a operare in favore dell’uomo.

In un ambito diverso dalla religione F. (6) indica innanzitutto il credere nella testimonianza di un altro sulla sua parola e implica, quindi come la F. (2) la fiducia nella veridicità altrui. [...]

In un senso ancora più debole “credere”(non F.) equivale nel linguaggio comune a “ritenere, opinare” e perfino a “supporre” o addirittura ad “essere convinto di qualcosa di non vero”.

Dal senso religioso della frase “credere in Dio, in Cristo” è nato negli ultimi tempi un senso mondano del termine F. (7), che viene ad indicare così un atteggiamento simile a quello del



credente, una fiducia salda, fortemente sentita ed incrollabile, che lega qualcuno con un fervore quasi religioso alla persona o alla cosa in cui crede”<sup>48</sup>.

Come evidenza Aristotele per la parola *essere*<sup>49</sup>, così possiamo affermare anche per il termine “Fede”: rincorrere in malintesi e deviazioni, conseguenti ad un impiego meccanico di schemi riduttivi di una complessità che esige dal pensiero, invece, uno sforzo che miri – per quanto è possibile – ad una approssimazione massima alla “cosa”, al “fatto stesso”/*pragma autò*, secondo la pregnante espressione della platonica *Lettera VII*<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Dizionario di Filosofia*, a cura di Walter Brugger, Marietti, Torino 1964, pp. 201-203. Noto con sorpresa che l'autore della voce, il gesuita Prof. Wilhelm de Vries, evidenzia una polemica con Lutero, Schleiermacher e Kant – che certamente anticristiani non sono e che neppure hanno mai preteso di essere “superatori” del Cristianesimo – e non fa alcun esplicito accenno ad Hegel che si proclama autore di una superiore fede e religione, autonominandosi suo “sommo pontefice”. La circostanza mi offre lo spunto per richiamare una abitudine diffusa ancora oggi in ambito degli studi cattolici: quella di non precisare adeguatamente che “Dio”, “Spirito”, “Trinità”, “Via Crucis”, “Memoriale”, “Vita eterna”, in Hegel, significano non solo qualcosa di molto diverso da ciò che per ognuno di quei termini intende la teologia e la filosofia di ispirazione cristiana; nell'uso hegeliano essi, infatti, funzionano da fattori della loro distorsione, corruzione, distruzione profonda ed inaccettabile, non mediabile ed insalvabile. Con Hegel la gnosi riappare in grande stile ed in un raffinatissimo ed influentissimo stato allucinatorio. L'avevano ben compreso in tempi ed in ambienti diversi sia Schleiermacher, sia Florenskij, sia von Balthasar (*op. cit.*, p. 43). Dal punto di vista del Kant delle tre Critiche e proprio del Kant delle “dialettiche trascendentali” e della sua opera sulla religione, Hegel ci appare come una riedizione tanto imponente quanto radicalmente ambigua dei sogni pretendenti ad una “superscientificità” di una cattiva metafisica, che travolgendo il Dio Personale e Trascendente del Vangelo contemporaneamente nega la dignità originale ed irriducibile di ogni singolarità personale umana, facendone puro strumento dello sviluppo della specie umana e della sua storia pretesa eterna. Platone direbbe che la immagine hegeliana del divino e del *Nous* è un simulacro di un cattivo mito utile a giustificare, come verità e vita, il fatto compiuto dai più forti, menzogneri e distruttori della vita. I moderni totalitarismi affamati di guerre e la globalizzazione finanziaria violenta dei nostri giorni sono figli legittimi dello spirito di fondo della visione hegeliana della storia, con buona pace del Marcuse di “Ragione e Rivoluzione” e del Croce di “ciò che è vivo e morto in Hegel”, e di quanti – come, ad esempio, Bodei – non denunciano abbastanza e chiaramente gli equivoci terribili della sua straordinaria e complessa eredità filosofica. E comunque non bisogna mai dare per buona ad Hegel la sua prima e segreta mossa: la posizione assoluta di quella “Cosa” che sarebbe lo “Spirito”-Vita eterna dell'assoluto umano, che la esplosione di luce della modernità ci rivelerebbe come “*fundamentalis lex continui*”. Tra quelli che gliela hanno data per buona ci sono Marx, Gentile, Croce e fondamentalmente anche il Gadamer del dialogo infinito delle culture e civiltà, Marcuse, Adorno, Lukacs: perciò essi non l'hanno mai effettivamente superato ed il pensiero di Hegel si è assiso come arbitro in mezzo e dentro di loro, forte del supposto “*lumen*” della sua allucinata “*fides*” ed allucinogena mistica.

<sup>49</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1028.

<sup>50</sup> PLATONE, *Lettera VII*, 341c.

Un esempio di questo atteggiamento semplicistico è la tradizionale ripartizione della mente in facoltà, considerate rigidamente distinte ed in relazione di successione puramente cronologica l'una rispetta all'altra.

Tale è il caso della classificazione psicologica secondo i parametri della volontà e dell'intelletto, di una volontà che in sé non sarebbe mai già intelligenza e di un intelletto che non sarebbe mai già in sé opzione; e di qui derivano anche lo schema "Pensiero ed Azione"<sup>51</sup>, e le discussioni relative, in sede di dottrina etica, ad un pensiero che non è decisione, ed una scelta che avrebbe l'attività noetica solo prima e dopo di sé, e non in primo luogo in sé<sup>52</sup>.

L'attribuzione, da parte di molti studiosi, al Socrate di Platone di una visione intellettualistica dell'etica, per la quale essere virtuosi basterebbe conoscere la virtù, rientra in questa riduttiva ottica; ad essa sfugge appunto la portata del conoscere platonico nella sua connessione con il *nous* intrinseco all'agire etico, con quell'amore del bene e della giustizia, che è già sapienza e, dunque, originale ed originaria modalità di attività noetica.

A questo modo di vedere in genere, poi, si associa l'opinione che la sfera del *pathos*/passione-sentimento avrebbe solo relazioni esterne e di giustapposizione con quelle appunto della volizione e della attività intellettuale.

Questa implicita decisione di privilegiare il criterio di una reificata differenza e della successione cronologica viene estesa anche alle nozioni di "fatto" e di "effettività di un fatto" come ciò che si porrebbe in maniera assoluta, cioè co-

<sup>51</sup> Distinzione paradigmatica questa, presente ancora nel Croce della *Storia come pensiero e come azione*, che finisce tra l'altro nel paradosso di una azione razionale, ma priva nello stesso tempo di un'intrinseca energia noetico-cognitiva; senza rendere conto, poi, di come questo non-pensiero e non comprensione storica diventi filosofia-dottrina delle categorie e metodologia della storiografia. Il salto tra pensiero ed azione, tra ragione storico-teoretica e prassi etico-politica, per Croce non finirebbe fuori della unità del "circolo dei distinti", perché nello "Spirito" non sarebbero possibili mai rotture. E ciò equivale in Croce a ribadire il presupposto hegeliano della *fides* nella *lex continui* della vita eterna del genere umano, cioè nella riproposizione della "mitologia del moderno"; e qui, cioè nel garantire l'unità e la distinzione tra pensiero ed azione, tra comprensione e volizione, essa opererebbe da Provvidenza storica; dunque, ancora il primato di una *fides* in un inesauribile *continuum*; e con esso il primato della attualità del "circolo" sui "distinti". Ma così la loro proclamata autonomia viene meno; e con essa il programma crociano di riforma di Hegel cade in una paralisi, che non può essere sbloccata se non mettendo in discussione la validità ed effettività della stessa idea di "Spirito" e non solo quindi quella di "Spirito Assoluto". Su questo Croce "in crisi e della crisi", cfr. GENNARO SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975; sul misticismo, nella polemica tra Giovanni Gentile e Benedetto Croce attraverso Maturi come "cartina di tornasole", cfr. ANTONIO GISONDI, *Forme dell'Assoluto. Idealismo e filosofia tra Maturi, Croce e Gentile*, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002.

<sup>52</sup> La discussione riportata in *Micromega* (2013/4) tra Flores D'Arcais e Monticelli è condizionata e paralizzata da questo pregiudizio, che pone l'atto del decidere senza interna relazione con una sua originaria ed originale valenza noetica.

me ciò che giace puramente in sé, senza alcuna relazione endogena essenziale con l'energia propria di volontà ed intelletto che impattano con esso.

Questa mia precisazione deve esser fatta valere anche per la definizione di fede appena riportata, per non farsi portare fuori strada da elementi di intellettualismo e volontarismo che sembrano segnarla, proprio nel momento in cui si tende in essa a garantire la unità e la diversità tra i due modi della esperienza.

Per meglio vedere il limite di questa definizione di fede, la sottopongo ora ad una prova dentro un contesto di ermeneutica testuale e di teologia biblica.

Se in questa prospettiva applichiamo, ad esempio, questo modello concettuale di Fede al racconto di Luca su i due discepoli in cammino verso Emmaus, ci accorgiamo quanta parte della sua gravidanza semantica sfugge ad esso.

Innanzitutto nel racconto lucano il principio del *Pathos*, che quel modello sottovaluta gravemente, si intreccia profondamente con quello di un'intelligenza dialogica:

l'offuscamento intellettuale e spirituale dei due ed il connesso disorientamento nella comprensione sulla natura della liberazione promessa da Gesù, è tutt'uno con uno stato di angoscia che fa diventare "scuro" i loro volto e rompe il dialogo che scade così a discussione polemica / *antiballein*.

"l'ardore del cuore" è già precognizione/preassenso – dunque, già unione di intelletto volontà – a Gesù che ricordando la parola di Mosè e dei Profeti si annuncia come Cristo e Messia;

l'intelletto che li mette in ascolto in Gesù che parla, iniziando da un rimprovero, – ancora *Pathos*, dunque – sta in un processo non prevalentemente argomentativo, né di tipo sillogistico, né genericamente dottrinario.

Questo "*intelligere*" è un Riconoscere<sup>53</sup>, è esperienza di una Rivelazione Rammemorante e Memoria Rivelativa. Per questa sua natura esso implica in sé un saper-voler operare un riconoscimento. Una "buona disposizione" per un *syn-ienai* (in cammino con) nutrita di onestà intellettuale, di sincera ricerca della

---

<sup>53</sup> Sul tema di un conoscere come Riconoscimento-Riconoscenza-Linguaggio/Azione Rivelativi vedi il già richiamato PAUL RICOEUR (*Percorsi*, cit.) che è fondamentale per la svolta che propongo, benché scarsa sia la sua attenzione al ruolo decisivo che ha su questo il Platone scritto, che letto *iuxta propria forma et propria principia* ci si mostra come la prima "grande e unitaria filosofia del riconoscimento". Il Platone che ripensa il conoscere e la conoscenza come *noesis*-azione e azione-*noesis* di una attività di riconoscere e di riconoscenza ed il Platone della teoria dell'errore e dei mancati riconoscimenti in percorsi aporetici, non può essere emarginato e sottovalutato nel progetto del Ricoeur di colmare l'"assenza" nella tradizione filosofica di una visione storica e culturale ispirata a quella idea-matrice. Cfr. anche FABIO POLIDORI nella sua *Introduzione* alla edizione italiana dell'opera, pp. IX-XX.

verità, di desiderio appassionato di un *lumen*. Ancora, pertanto, una simbiosi di volontà di verità e verità di un volere: una volontà di verità di comunione.

– Questo Riconoscere è Riconoscenza: cioè Memoria che è Ri-cognizione e che nello stesso tempo è ringraziamento e lode per essere stati destinatari di un dono di luce, ed è, perciò *voluntas* ri-conoscente.

– Fatto è Gesù che passa come Straniero, rimproverato dai due di essere disinformato su i fatti; Fatto è Gesù ospite dei due e che spezza il pane e lo offre a loro e che si fa riconoscere come Colui che Donandosi in un Sacrificio estremo della sua Persona, fonda e istituisce la *Communitas* Liberata dalla *libido dominandi* e Liberante gli individui-persone che lo Seguono e lo Imitano nel suo essere “Via, Verità e Vita” dell’Essere *Communitas*.

Che cosa fa la differenza tra questi due Fatti? Una trasformazione di “sguardo dell’anima” nella visione di ciò che accade; una “conversione” e “ri-conversione” del modo di cercare i sensi dei fatti, cioè i “fatti” visti come rivelatori di un ordine tra di essi e del loro appartenere ad un “mondo di ordini”, diversi nello spazio e nel tempo, ma non sottratti agli occhi di Dio e al suo prendersi cura degli uomini, suoi collaboratori perché il bene, il bello, il vero, il giusto impregnino di se stessi l’essere per sempre.

Nella esperienza della Fede, dunque, accade un ripensamento profondo anche della visione di ciò che è fatto e ciò che non lo è, o che ne è solo un effetto superficiale. Non da una parte il fatto-dato, avvenimento tra gli avvenimenti, e dall’altra una volontà-intelligenza che gli stanno di fronte e lo osservano e ne prendono atto come “cosa tra cose”. “Fatto di Fede” significa che bisogna essere educati e preparati ad avere nuovi occhi, e, quindi, una intelligenza nuova, che non si sperimenta se non in una “Azione”, in una Opzione di bene, nel Rischiare la giustizia per diventare amici e prossimi a Dio; se non in un *Pathos*/Dolore che è dal suo stesso interno un avvenire di *Mathos*, la “cognizione del dolore”: una esperienza di *Pathos* che nel suo stesso avvenire riconoscimento e svelarsi di un drammatico ordine di domande e di orizzonti di senso.

Ancora una volta assistiamo ad una simbiosi tra Fatto-Intelligenza-Volontà-*Pathos*. Nel cristiano Luca questo è, in Gesù, con Gesù e per Gesù, Evento Pasquale e di Grazia.

Ma Luca è anche colui che scrive in lingua greca, impregnato del miglior spirito della cultura ellenica, e della energia di una del sue più alte conquiste di pensiero: l’idea di *Logos*, che appunto riassume in sé l’intreccio di Azione-Volontà/Intelligenza-Memoria-*Pathos* come Riconoscimento, Riconoscenza, Memoriale, Azione buona e giusta, Rivelazione, Essere *Communitas*, *Passio*.

Nel racconto famoso Luca<sup>54</sup>, dunque, per illustrare la conversione dei due impiega un apparato categoriale che è mutuato nella sua struttura nucleare dai più avanzati risultati di quella ricerca sul *logos* che ebbe per primo ed insuperato protagonista Platone. Perciò Giovanni Paolo II può osare la formula “Logica della Eucarestia”.

Nel prologo del Vangelo di Giovanni il *Logos*<sup>55</sup> poi si eleverà e diventerà Persona nella Comunità delle Persone Divine: questo Inizio è il salto “filosofico” e “teologico” che sta Oltre e Sopra Platone. Ma la realtà “Logica” Trinitaria – tanto simulata dall’idealismo anticristiano – non è cristianamente dicibile se non come *Trinità di Persone Trascendenti*. Perciò, tutti i progetti di un preteso superamento mondano del Cristianesimo in direzione di una assolutizzazione della storia, sono obbligate dal loro stesso presupposto ad eliminare dal presunto loro recupero della formula trinitaria di ispirazione cristiana sia il Principio-Persona, sia il Principio-Trascendenza<sup>56, 57</sup>.

---

<sup>54</sup> Su Luca cfr. il mio saggio di prossima pubblicazione sul sito «Esserecittà.it»: *La logica della Eucaristia e la rivelazione di Emmaus*, per i testi di Luca in lingua greca cfr. *Novum Testamentum Graece*, a cura di Erwin Nestle e Kurt Aland, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma, 1993. Per l’espressione “logica della Eucarestia” in GIOVANNI PAOLO II, *Mane nobiscum Domine*, 31. Sul tema in generale cfr. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Eucaristia e Logos*, Glossa, Milano 2013.

<sup>55</sup> Il salto operato da Giovanni con la Personificazione Divina del *Logos* resta ancora da pensare, perché né il termine “Verbo”, né quello di “Parola” sono in grado di rappresentare immediatamente il senso profondo ed il vastissimo orizzonte che dischiude. Per inquadrarlo è necessario richiamare l’annuncio paolino di un Cristo che ricapitola in sé tutta la creazione e la storia nel segno di una Croce che come Amore-Dono estremo attrae a sé i cieli e la terra. E perciò il passaggio del prologo di Giovanni con il termine “*logos*” richiama quella catena di concetti che sopra ho enumerato.

<sup>56</sup> Sull’uso mondano del tema trinitario cfr., ad esempio, HANS-GEORG GADAMER, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983; e nella prospettiva di una filosofia “negativa”, cfr. MASSIMO CACCIARI, *Dell’Inizio*, Adelphi, Milano 1990; sul Principio-Persona cfr. ROBERT SPAEMAN, *Essere Persone*, La Scuola, Milano 2013; PAUL RICOEUR, *La Persona*, Morcelliana, Brescia, 1997. Già von Balthasar aveva denunciato questa “*spoliatio Christianorum*”, ad opera della secolarizzazione moderna, della eredità spirituale e culturale del Cristianesimo: cfr. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 47.

<sup>57</sup> La seconda parte del saggio sarà pubblicata sul prossimo numero.



FILIPPO RAMONDINO

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

### *Premessa*

**L** sacerdoti chiamati all'episcopato nella prima metà del XIX secolo appartenevano, generalmente, ad una generazione la cui formazione era stata segnata intellettualmente e teologicamente dalla incalzante questione della politica e del regime liberale, conseguenza della rivoluzione francese, con i vari esiti positivi e negativi. Il contatto diretto con le fonti, anche quelle che possono apparire più aride e burocratiche, ci permette, per correttezza storiografica, di rivedere certi schemi convenzionali e luoghi comuni ancora correnti circa alcune scelte pastorali o disciplinari dei vescovi.

Dei travagliati tempi di riforme e di rivoluzioni sociopolitiche di metà '800, che rivelano il lento crollo dell'*ancien régime*, abbiamo notizie anche leggendo le relazioni dei vescovi per la visita *ad Limina*, dove si nota facilmente che, da buona parte delle diocesi calabresi, venivano riferite preoccupazioni e problemi di ordine amministrativo e disciplinare, molti ancora conseguenti alle vicende legate al terremoto del 1783 che aveva quasi completamente devastato la Calabria Ulteriore e al decennio francese, al passaggio dei garibaldini, al sequestro dei beni dei religiosi, alla limitazione imposta dalle amministrazioni laicali a varie opere pie.

Alla vigilia dell'Unità d'Italia mons. Filippo Mincione scriveva per Mileto:

La mancanza di Sacri Tempii, la strettezza di quelli provvisoriamente formati, le basse, ed informi case di abitazione, dettero un crollo alla religione e alla disciplina. Si aggiunse a ciò la tempesta degli aquiloni politici, che principiarono subito a soffiare, ed impedirono alla infelice Calabria di rialzarsi dalle sue rovine.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ASDM (= Archivio Storico Diocesano di Mileto), cart. Visite ad Limina. *Relazione della Chiesa di Mileto pel triennio Nonagesimo primo. In virtù della proroga accordata a di 15 aprile 1859, f. 12.*

Dopo alcuni decenni di assestamento e ritrovata tranquillità nel governo pastorale, per il clero italiano si aprirono anni difficili.

Il 1848 aveva rotto l'incantesimo: ed era proprio quel ruolo di maestro e guida della comunità che aveva spinto verso la rivoluzione non pochi ecclesiastici, convinti tra l'altro di avere anche la benedizione del papa. Chi si era gettato nella lotta solo per seguire le direttive superiori, avrebbe fatto presto a cambiare strada, sempre in omaggio alle direttive superiori. Come si sarebbero invece comportati quelli che avevano aderito ai grandi sommovimenti non solo per opportunità, ma per convinzione interiore? Cosa avrebbero provocato nella loro piccola comunità e nella più grande comunità diocesana e nazionale? L'equilibrio ritrovato a fatica era nuovamente messo in forse; le vicende dell'Unità d'Italia e la successiva perdita del potere temporale avrebbero coinvolto anche il clero nel dramma di coscienza del Risorgimento italiano.<sup>2</sup>

Le affermazioni e le domande di Maurilio Guasco ci conducono a interrogare ulteriormente le carte dei nostri archivi per trovare qualche risposta, qualche utile contributo anche dalle piccole storie di provincia.

*Mons. Filippo Mincione e la diocesi di Mileto alla metà del XIX secolo*

Filippo Mincione<sup>3</sup> nacque a Macerata Campana il 5 novembre 1805, ordinato sacerdote nel 1828, fu dottore in teologia, professore in seminario e canonico della cattedrale di Capua. Nel 1847 il re di Napoli, a tenore del concordato del 1818, lo nominò vescovo di Mileto<sup>4</sup>, vacante per la morte di mons. Vincen-

<sup>2</sup> M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 63.

<sup>3</sup> Cfr. V. F. LUZZI, *Un vescovo nelle rivoluzioni: Mons. Filippo Mincione (Mileto 1847-1882)*, in *Benedetto Musolino. Il Mezzogiorno nel Risorgimento tra Rivoluzione e Utopia*, Qualecultura-Jaca Book, Vibo Valentia 1988, p. 101-139. Per quanto sia utile e introduttivo questo saggio del Luzzi, attualmente unico contributo storiografico sul vescovo Mincione, seppure limitato all'argomento trattato, ritengo che le carte, consistenti e ricche di informazioni e notizie sul suo servizio episcopale, meriterebbero un ulteriore vaglio e approfondimento. Si tratta di un lungo episcopato, in tempi cruciali per la Chiesa e per la società meridionale che ben si riflettono nel carteggio del vescovo di Mileto. A tal fine, credo fare cosa opportuna nel riportare in appendice l'inventario sommario della documentazione relativa al servizio episcopale di mons. Mincione, conservata nell'ASDM, che ho redatto nel 2005 in seguito ad un generale riordinamento della sezione dei vescovi presso il fondo della Curia Vescovile.

<sup>4</sup> Mi limito a segnalare i testi editi fondamentali da cui partire per un approfondimento della storia della diocesi di Mileto: V. CAPIALBI, *Memorie per servire alla storia della Santa Chiesa Miletese*, tip. Porcelli, Napoli 1835, rist. anast. con introduzione e aggiornamenti a cura di V. F. Luzzi, Opera Pia San Francesco, Polistena 1980; D. TACCONE GALLUCCI, *La Chiesa Cattedrale di Mileto. Memoria storica e descrittiva*, tip. Morello, Reggio Calabria 1888; V. NUSDEO, *La cattedra episcopale di Vibo Valentia*, Historica, Villa S. Giovanni 1980; *Le "memorie" di Uriele Maria Napolione (sec. XVIII)*, a cura di V. F. Luzzi, parte I, *Memorie per la Chiesa Vescovile di Mileto*; parte II, *Memorie per i beni della Mensa Vescovile di Mileto*, (Tabularium Miletan 12), Laruffa, Reggio Calabria 1984-1994; DIOCESI DI MILETO-NICOTERA-TROPEA, *Annuario Diocesano 1991*, documenti ufficiali sul riassetto della diocesi, 1631, Mapograf, Vibo Valentia 1991;



zo M. Armentano (1766-1846). Fu consacrato a Roma il 18 aprile 1847 e giunse in diocesi nel luglio successivo.

L'episcopato di mons. Filippo Mincione, che comprende il lungo arco temporale 1847-1882, abbraccia per intero tutto il periodo delle rivoluzioni risorgimentali italiane, dalle riforme costituzionali del 1848 alla presa di Porta Pia nel 1870.

Prendendo possesso della vasta diocesi di Mileto, considerata tra le ventuno diocesi maggiori dell'antico reame di Napoli dal real rescritto del 7 marzo 1822, il novello vescovo trovò un ambiente ancora segnato duramente dai problemi del terremoto del 1783: la cattedrale e il seminario erano incompiuti, l'episcopio era situato nella "baracca vescovile", moltissime parrocchie erano sprovviste di chiese e si erano adattati locali poco adeguati. Questo clima di provvisorietà e di aumentata povertà destava preoccupazioni e questioni di ordine amministrativo e disciplinare, a cui non poco contribuivano i cambiamenti politici in atto.

Erano rimasti in tutta la diocesi 14 monasteri maschili e uno femminile, 3 ospedali, 14 monti di pietà e 90 confraternite. Circa 700 sacerdoti e 120 chierici, 130 parrocchie, divise in 25 foranie.

Mons. Mincione visitò subito personalmente l'intera diocesi e avviò intelligenti progetti che miravano alla ricostruzione delle strutture che in Mileto furono grandiose e monumentali e alla formazione delle coscienze, a partire particolarmente dagli allievi del seminario. Molte chiese e paesi si avvantaggiarono della generosità e lungimiranza del vescovo, per esempio la chiesa collegiata di Monteleone, oggi duomo di Vibo Valentia.

Mons. Mincione fu uno dei primi vescovi nominati all'inizio del pontificato di Pio IX, il papa che, per le sue prime aperture e posizioni, entusiasmò i liberali, e lo si credette favorevole alle idee di Gioberti. Come buona parte dei vescovi meridionali poi, il Mincione era devoto al re di Napoli. Ferdinando II lo aveva aiutato con un prestito di 2000 ducati per le prime necessarie spese di rico-

---

E. D'AGOSTINO, «La diocesi di Tauriana», in *Rivista storica calabrese* n. s. XVIII (1997), p. 71-100. G. OTRANTO, «La cristianizzazione della Calabria e la formazione delle diocesi», in *Calabria cristiana. Società Religione Cultura nel territorio della Diocesi di Oppido-Mamertina-Palmi*, a cura di S. Leanza, Atti del Convegno di Studi, PalmiCittanova 21/25 novembre 1994, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, tomo I, p. 1952; F. RAMONDINO, A. TRIPODI, *Gli Archivi Parrocchiali della Diocesi di Mileto-Nicotera-Tropea. 1° censimento*, (Tabularium Mileten,12), Vibo Valentia 2006; F. RAMONDINO, «Mileto-Nicotera-Tropea», e «Vibona», in *Le Diocesi d'Italia*, a cura di L. Mezzadri, M. Tagliaferi, E. Guerriero, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, vol. III, p. 731-734, 1399-1400; L. RENZO, *La Diocesi di Mileto-Nicotera-Tropea. Lineamenti di storia. Cronotassi dei Vescovi. Almanacco*, Adhoc, Vibo Valentia 2010. Per la problematica sull'autenticità dei documenti di fondazione cfr. D. A. PROSTAMO, *Il Sigillum Aureum e la fondazione della Diocesi di Mileto*, in «Rogerius», V (2002) n. 1, p. 49-62.

struzione in diocesi. Il vescovo di Mileto volle ricordare puntualmente in cattedrale, con il canto del *Te Deum*, le ricorrenze della famiglia reale, dal 1848 al 1859.

Sappiamo che in quel fatidico anno 1848, nel giro di pochi mesi cambiarono molte cose. Scrisse Benedetto Musolino: «fatti nuovi fecero dell'anno della primavera italiana l'epoca del disinganno», ma ovviamente con una visione del tutto diversa dal vescovo Mincione. Nel clero calabrese, più vicino al popolo, tra i preti aperti all'azione liberale e la gran maggioranza diffidente verso ogni moto rivoluzionario e ogni cambiamento, ci sono altri che si compenetrano dell'*idea nuova*, ma da realizzare favorendo in questo senso lo sviluppo del governo di Ferdinando II. Così si esprimeva un sacerdote della diocesi di Mileto<sup>5</sup>, entusiasta per la costituzione del 1848:

Abbiamo ottenuto finalmente una Costituzione, la di cui base fondamentale poggia sulla sana dottrina, ed integrità di morale della nostra sacrosanta religione cristiana, cattolica, apostolica, romana. E dobbiamo considerare tale Costituzione adattata per lo governo politico del regno delle due Sicilie, qual nave condotta già al lido, che due ancore sole, forti, e ferme possono, e devono mantenerla nella sua stabilità, e sono la religione, e i costumi ch'essa detta, prescrive, ed impone.

Aggiunge poi che i sacerdoti sono chiamati a dispensare fedelmente la divina parola, con la cura speciale di istruire il popolo sulla piena osservanza dei «doveri religiosi sociali, ch'emanano dalla radice della carità». Non ci può essere, dice, libertà senza la scuola di verità, che ha a fondamento «quella Costituzione divina primitiva, universale, di amore...», scritta dallo stesso dito di Dio nel cuore dell'uomo. Per questo prega il Signore che «liberi tutti i popoli delle due Sicilie da ogni contagio di vana, fallace e irreligiosa filosofia». Scopo della nuova Costituzione è «attaccare co' più sacri vincoli di filiale amore il popolo al suo Re, ed il Re al suo diletto popolo. Questo reciproco attaccamento indisso-

---

<sup>5</sup> La fonte è un interessante discorso a stampa di ff. 8 sul cui frontespizio si legge: «Pensieri religiosi e politici espressi in occasione della pubblicazione della Costituzione de' 29 gennaio 1848 in un villaggio dal Sacerdote Giuseppe Antonio Franzoni dimorante in Monteleone», ASDM, cart. Servizio Episcopale Mons. Mincione, fasc. Politica (B X 10). Per un inquadramento generale sull'apporto del clero calabrese in questo particolare periodo della storia italiana cfr. A. MESSINA, *Il clero calabrese nel risorgimento italiano*, Laruffa, Reggio Calabria 1986. In relazione all'aspetto formativo del clero italiano in questo contesto storico si veda G. MARTINA, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, in R. AUBERT, *Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, SAIE, Torino 1970, vol. XXI/2, p. 761-807, ristampato col titolo *Formazione del clero e cultura cattolica verso la metà dell'Ottocento*, in *La Chiesa in Italia...*, cit., p. 120-206. Cfr. anche F. RAMONDINO, *Il Clero della Diocesi di Mileto 1886-1986*, vol. I *Formazione Ministero Azione Sociale*, vol. II *Dizionario biobibliografico*, Qualecultura, Vibo Valentia 2007; L. RENZO, *La Chiesa in Calabria prima e dopo l'Unità d'Italia. Brevi considerazioni storiche*, in «Quaderni del Sud - Quaderni Calabresi», n. 112, aprile/luglio 2011, Inserto n. 26.

lubile è il gran beneficio che ci presenta la legge evangelica». Essendo il popolo in quei giorni chiamato ad adempiere per la seconda volta la elezione dei deputati, conclude esortando i suoi confratelli a ribadire l'importanza di questo atto quale irrinunciabile occasione di partecipazione alla vita politica, presentando alcune considerazioni che mantengono una fresca attualità:

Questi deputati il popolo li vada a cercare in primo luogo tra le virtù private, senza le quali vita politica non può darsi. Ma le virtù private non bastano, per bene adempiere quelle importanti funzioni. Egli è d'uopo saper muovere, sostenere una proposizione di utilità pubblica; saper compilare un progetto di legge, discendere in esso a tutti i particolari, avere il dono della parola, per vestir di modi chiari, facili, e precisi i proprii pensieri, saper discuoprire i sofismi politici, e combatterli; far de' rapporti che per la loro esattezza possano servir di scorta alla Camera, affinché sia al caso di prendere una determinazione senza tema di errare, ecc. Avvertano gli elettori, che i Deputati non sono già i delegati speciali della provincia, ma i rappresentanti della Nazione; e che essi debbono essere esenti da ogni influenza degli altri poteri, affinché il potere legislativo non divenga illusorio. Ogni Elettore, pria di dare il suo voto, dimandi francamente a se stesso, se il candidato, che presenta, è il migliore di tutti quelli ch'egli conosca, e senza ascoltare i suoi momentanei interessi, e le sue passioni private, pensi che forse dal suo voto dipende la prosperità pubblica cui la sua è strettamente legata [...] Il popolo esercita la sua sovranità colla libera scelta de' Deputati [...] In due modi adunque ogni cittadino ha parte alla formazione delle leggi, e concorrendo alla scelta de' rappresentanti, e manifestando le sue opinioni per via della stampa, che può definirsi perciò la Tribuna Nazionale. [...] Ne' diritti individuali riposa la libertà di ciascuno. I diritti politici ne costituiscono la garanzia e la eguale partecipazione di tutti i cittadini, ed agli uni ed agli altri formano la eguaglianza politica.

Lo statuto costituzionale, secondo il nostro pensatore, assicurava molti benefici ai cittadini del regno, sottraendoli agli «errori di un sistema arbitrario», in quanto erano esplicitamente dichiarati i diritti individuali e quelli politici, pertanto, si augurava che «non vi sia più mano che possa lacerar quella carta che il nostro ottimo Re ha giurata, e che forma esclusivamente la nostra salute». Un velo d'amarezza si distenderà, però, ben presto sul bel discorso e sulle attese del monteleonese don Franzoni.

Mons. Mincione è inizialmente dalla parte dei costituzionali, il 10 febbraio, quando Ferdinando II promulga la costituzione, fa cantare un *Te Deum* per ringraziare il Signore e implorare «le celesti benedizioni sul novello ordine di cose», chiedendo che «la libertà non degeneri in licenza e in libertinaggio a totale rovina dell'ordine pubblico». Poi assicura soccorsi «ai prodi che espongono la

loro vita ne' piani di Lombardia per la difesa della libertà d'Italia»<sup>6</sup>. Ma il 29 aprile 1848 Pio IX, durante una pubblica allocuzione ai cardinali, dichiarava che non poteva promuovere la guerra tra cristiani. Si dissociava così dalla guerra contro l'Austria e rompeva con il movimento nazionale italiano. Il 15 maggio 1848 ci furono accesi conflitti a Napoli tra il re e il parlamento. Venne sospesa la costituzione, mentre il generale Pepe fu richiamato dalla Lombardia. In questi rivolgimenti sociopolitici il clero del meridione non doveva essere assente né di parte, anzi esistono pubblicazioni e testimonianze che richiamano il preciso dovere di coscienza di ogni ecclesiastico<sup>7</sup>.

Per obbedienza all'invito del papa, anche il vescovo di Mileto fa elevare preghiere perché si raggiunga la pace tra la nazione italiana ed austriaca, ma egli non parla più «di orde de' Vandali del secolo decimonono da espellere dal ridente suolo d'Italia», parla solo della “nazione Austriaca” con la quale si invoca, «per ottenersi dal datore di ogni bene, una utile e durevole concordia [...] e per prevenire, che non si sparga il sangue cristiano in altre contrade»<sup>8</sup>.

Si chiedeva, a proposito, il Luzzi: «Il Vescovo ottemperava semplicemente all'invito del papa o rivelava ed esprimeva finalmente con sincerità le sue reali convinzioni e il suo sentimento agnostico o antiunitario? Io non saprei dirlo...»<sup>9</sup> rispondeva. Ma dalle espressioni utilizzate dal presule miletese e dal suo futuro comportamento non è difficile dedurre le sue “scelte politiche”. Parlerà frequentemente e perentoriamente di: *rovesci politici, disturbi, la triste epoca, l'epoca dell'insubordinazione italiana, il tempo delle rivolte, l'epoca della menzogna*.

<sup>6</sup> ASDM, cart. 2 *Mincione*, fasc. 4 *Registro delle circolari spedite*, circolare del 18 febbraio 1848.

<sup>7</sup> Nelle circolari di mons. Mincione abbiamo una significativa testimonianza, in una circolare inviata ai vicari foranei, con data 9 maggio 1848: «Molto Rev.do Signore. L'odierno crescente risorgimento dell'Italia non solo ma di tutta l'Europa non è dovuto che all'unico e potentissimo ministero di nostra S. Religione di cui far palesi le miti benefiche influenze e radicarne i durevoli semi è ufficio unico del civile Sacerdozio. Or mirando a conseguir questo duplice divisamento il periodico foglio scientifico biblico politico intitolato religione e libertà S. E. il Ministro dell'Ecclesiastico con ministeriale del 26 aprile scorso, reputandolo acconcio e necessario al chiericato me ne inviò un esemplare del primo numero e ordinò restare associati i Seminari, i Capitoli Cattedrali, Collegiati, i parrochi, i Cleri ricettivi, i Vicari generali, i Vicari foranei, aggiungendo che per l'organo di quello stesso real ministero mi farà ricevere in ogni periodica pubblicazione i fogli tutti degli associati di cui dovrò farne tenere distinto elenco. Mi affretto quindi di comunicar tutto ciò a V. S. per darne sollecitamente conoscenza ai curati del vicariato, esortandoli all'uopo con foglio di sottoscrizione affinché nel restituire subito munito non solamente delle firme de' soggetti restanti associati come sopra, ma di chiunque altro volesse volontariamente associarsi», ivi. Cfr. G. SALE, *I moti del 1848 e la lotta per l'indipendenza dell'Italia*, in «La Civiltà Cattolica», 2010 IV, p. 564-575.

<sup>8</sup> ASDM, cart. 2 *Mincione*, fasc. 4 *Registro delle circolari spedite*, circolare del 24 luglio 1848.

<sup>9</sup> V. F. LUZZI, *Un vescovo nelle rivoluzioni*, cit., p. 108.

A livello ecclesiale nel 1849 avvenne un fatto importante per il regno di Napoli. Mentre il papa era esule a Gaeta, a Napoli era stata convocata dal card. Riario Sforza una conferenza dei vescovi del napoletano<sup>10</sup>, che diede un indirizzo forte di natura politicoreligiosa, per allontanare dal popolo quelle «insensate dottrine che farebbero ove prevalessero la ruina della società intera», e per esprimere solidarietà verso il romano pontefice. I vescovi che firmarono il documento conclusivo chiedevano al re che intervenisse con la sua autorità per la tutela dell'ordine pubblico, la Calabria era rappresentata dagli arcivescovi di Cosenza, Rossano e Santa Severina. Dietro queste sollecitazioni re Ferdinando emanò diversi decreti: per esempio, erano affidati alla vigilanza dei vescovi collegi, licei, istituti pubblici e privati, i testi scolastici dovevano essere approvati dai vescovi; gli studenti dovevano essere iscritti ad una congregazione; nel 1857 veniva affidata pure ai vescovi la revisione della stampa. Mons. Mincione applicò subito questi decreti. Anzi nel 1850 diffuse pure in diocesi un libretto intitolato *Catechismo contro le rivoluzioni*.

*Cenni sulle reazioni teologiche e sociologiche dei vescovi al nuovo regime politico*

Dopo il 1848 il risorgimento nazionale divenne monopolio della politica annessionista sabauda. Cominciò cattolico, anzi guelfo, finì «su tutt'altro binario, sostituendo la Causa nazionale, che era di tutti gli italiani, ad altre Cause incompatibili con la coscienza e la tradizione religiosa del popolo, facendone un "Risorgimento scomunicato" e avvelenando l'anima degli italiani con un "caso di coscienza" che li obbligava a scegliere tra due ideali per essi ugualmente santi e indivisibili: o la Religione o la Patria!»<sup>11</sup>. Idee e uomini, formati alle dottrine anticristiane del Settecento illuminista e al laicismo dell'Ottocento liberale, fecero da protagonisti in questa svolta epocale, distinta indubbiamente dall'anticlericalismo più genuino e più implacabile, che ispirò quasi sempre la legislazione e andò accentuando le sue tinte per parecchi decenni, generando così una politica ecclesiastica che dal Piemonte andrà gradatamente ad allargarsi sull'intera penisola, determinando il conflitto tra Stato e Chiesa<sup>12</sup>. Solo alcuni cenni esemplificativi: nel 1848 in Piemonte c'è un assalto ai collegi dei Gesuiti, che vengono espulsi dal regno, mentre si registra invece apertura verso gli acatolici, valdesi ed ebrei. Il foro ecclesiastico è abolito. L'arcivescovo di Torino

<sup>10</sup> Cfr. *Esposizione delle materie esaminate e discusse, colla notizia delle risoluzioni date nelle Conferenze Episcopali tenute nel Palazzo Arcivescovile di Napoli l'anno 1849*, p. 48, originale a stampa in ASDM, cart. Servizio Episcopale Mons. Mincione, fasc. Politica (B X 10).

<sup>11</sup> D. MASSÈ, *Cattolici e Risorgimento*, Paoline, Roma 1961, p. 41.

<sup>12</sup> Cfr. *La Chiesa in Italia dall'unità ai nostri giorni*, cit.; G. BONFANTI, *La politica ecclesiastica nella formazione dello Stato unitario. Documenti e testimonianze di storia contemporanea*, La Scuola, Brescia 1977.

che difende i diritti della Chiesa, pur invitando il clero ad osservare le nuove leggi, viene condannato ad un mese di carcere, poi costretto all'esilio. È il maggio 1850. Contemporaneamente viene decretata la soppressione delle corporazioni religiose e l'incameramento dei beni ecclesiastici. Intanto Cavour propone al papa la rinuncia al potere temporale. È introdotto il matrimonio civile, che fa perdere valore legale al matrimonio religioso. Viene tolta la personalità giuridica a tutti gli enti religiosi e i loro beni sono trasferiti al demanio. È abolita la figura dei cappellani militari e l'esenzione per i chierici dal servizio militare. Le nuove leggi e conseguenti provvedimenti, resi esecutivi in Piemonte, venivano applicati nelle altre regioni man mano che si procedeva alla unificazione. Una prova per molti che l'Italia unita non nasce come nuova nazione, bensì come espansione del Regno di Sardegna, con le sue leggi e la sua politica finanziaria, può essere riscontrata nel fatto che Vittorio Emanuele, che è primo re d'Italia, manterrà la numerazione di secondo<sup>13</sup>.

Ingerenze e vessazioni da parte del nuovo Stato verso la Chiesa furono così evidenti, che lo stesso Benito Mussolini, nella relazione per la Conciliazione, dovette, per onestà intellettuale, riconoscerle<sup>14</sup>. C'era sotto questi interventi una ideologia, con strategici obiettivi: lo Stato avrebbe dovuto promuovere l'evoluzione della Chiesa in senso democratico. Si giungeva anche a propugnare il matrimonio dei preti, tanto per aprire la via alla Chiesa di riformare se stessa. Si dava impianto operativo alla retorica massonica per la quale la caduta del potere temporale non doveva essere che un primo passo verso la caduta del potere spirituale e verso il tramonto definitivo del papato. Quindi il completo assoggettamento della Chiesa allo Stato.

Rispetto al resto dell'episcopato italiano, i vescovi calabresi, e meridionali in genere, dimostravano una maggiore diffidenza verso aperture alle nuove tendenze politiche, a causa delle amare delusioni sperimentate dalle istituzioni ecclesiastiche tra il 1799 e il 1848. Nella classe dirigente del nuovo governo "dei piemontesi" prevaleva uno spirito anticlericale, che guardava con ostilità ogni iniziativa ecclesiastica. La nuova mentalità "liberale", insidiosa soprattutto per il

---

<sup>13</sup> Cfr. A. PETACCO, *O Roma o Morte 1861-1870: la tormentata conquista dell'Unità d'Italia*, Mondadori, Milano 2010.

<sup>14</sup> «...sorto il dissidio e inaspritosi, come era pur naturale, dopo gli avvenimenti del 1870, anche i rapporti fra la Chiesa Cattolica italiana e lo Stato italiano vennero gravemente turbati. Si stabilì fra il Clero italiano e lo Stato italiano una condizione di mutua diffidenza, se non di aperta ostilità, della quale si risentì tutta la legislazione del Regno d'Italia in materia ecclesiastica. Questa non si limitò pertanto a togliere di mezzo le istituzioni, che, sorte in altri tempi, non erano più compatibili con le esigenze della moderna civiltà. Si andò invece più oltre, gravando la mano anche là dove, a parte le considerazioni politiche del momento, non sarebbe stato in sé necessario». *Relazione del Capo del Governo al Parlamento sugli accordi fra lo Stato Italiano e la S. Sede*, in G. MIGLIORI, *Codice Concordatario*, Pro Famiglia, Milano 1931, p. 40.

clero e i ceti agiati, era costante preoccupazione del romano pontefice e dei vescovi, convinti che la matrice di tutte le avversità che la Chiesa subisce è da attribuirsi alla massoneria: «torna più che mai evidente dirà con insistenza Leone XIII che l'idea maestra, la quale, per ciò che tocca la religione, presiede all'andamento della cosa pubblica in Italia, si è l'attuazione del programma massonico»<sup>15</sup>.

Una *Carta Anticlericale*, pubblicata a Napoli il 1° giugno 1861, aveva il seguente contenuto:

«tenete il sacerdote in schiavitù [...], separate il prete dal popolo, il popolo dal prete [...] Non permettete che le opere di beneficenza da lui fondate, siano affidate alle sue mani. Toglietegli tutto quello che potrebbe accrescergli la riverenza in cui è presso il popolo; cacciatelo dai consigli, dalle amministrazioni, da ogni consorzio pubblico e privato, acciocché egli perda l'influenza che gli acquista il suo carattere e la sua virtù. Allontanatelo dall'infanzia, cacciatelo dalle scuole popolari, secolarizzate l'insegnamento nobile perché sia interdetto al sacerdote cattolico. Scommovete il semplice prete contro il suo vescovo. Separate se potete anche il vescovo dal suo Pontefice. Spezzate il vincolo della gerarchia ecclesiastica e crollerà la chiesa. Date libertà di coscienza agli eretici, agli ebrei, agli atei...»<sup>16</sup>.

E il nostro Benedetto Musolino di Pizzo (1809-1885), deputato liberale al parlamento napoletano, pur avendo in casa un fratello sacerdote, in bozze di discorsi e progetti di statuto scriveva:

Il clero sia ristretto in quei cancelli che non lo rendono esiziale alla morale privata, oneroso alla economia pubblica, funesto alla costituzione politica [...] Lo Stato non avrà altra religione ufficiale che la Costituzione Politica Fondamentale [...] La chiesa tale quale è stata finora organizzata e riconosciuta in Italia è abolita...<sup>17</sup>

Il fratello era un buon ministro di Cristo, ma il loro padre era stato assassinato nel 1848 dalle truppe borboniche del generale Nunziante.

Davanti a simili prospettive e provocazioni come dovevano agire o reagire i vescovi? Emerge generalmente una certezza di fondo, che proviene dalla fede. Qualche decennio più avanti, mons. Luigi Carvelli (1882-1888), successore di Mincione, analizzando il clima sociale, «aggruppato di nebbie, e minaccioso di

<sup>15</sup> Lettera Enciclica del Santissimo Signor Nostro Leone per divina provvidenza Papa XIII ai Vescovi, al Clero e al popolo d'Italia, Roma 1890. Lo stesso pontefice aveva trattato degli errori della massoneria nell'enciclica *Humanum genus* del 20 aprile 1884. Con tono più vibrante e fermo, ritornò l'8 dicembre 1892 con l'enciclica *Inimica vis*, una lettera al popolo italiano, nella quale, ribadendo l'incompatibilità del cattolicesimo con la dottrina massonica, presentava le contraddizioni del liberalismo massonico e il pericolo sociale, esortando i cattolici ad un atteggiamento attivo, fedeli alla patria e a Cristo. Cfr. *Le encicliche sociali dei papi. Da Pio IX a Pio XII (1864-1956)*, a cura di I. Giordani, Studium, Roma 1956, p. 211-221.

<sup>16</sup> *Il Corriere del Mezzodi*, cit. da V. F. LUZZI, *Un vescovo nelle rivoluzioni*, cit., p. 135-136.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 129.

meteore funeste; tra gli assordanti clamori delle piazze, ...quasi in atto di lanciarsi all'ultimo assalto contro la Chiesa...», prende in esame «la spietata guerra contro la Chiesa intrapresa da falsi filosofi, da falsi teologi, da falsi politici...» ma, afferma, è una guerra che la Chiesa sostiene da diciannove secoli. Poi succintamente accenna alle persecuzioni, concludendo: «i nemici passeranno, e la Chiesa resterà imperturbabile per pregare sulle loro tombe», perpetua e forte, «solo su Cefa, solidissima pietra»<sup>18</sup>.

La natura dei conflitti tra Stato e Chiesa, e di quella che sarà denominata *Questione Romana*, secondo la visione teologica ed ecclesiale che animava la mente di quei pastori, come del nostro mons. Mincione, non era essenzialmente una questione politica, riguardante diritti, privilegi o territori, ma una questione religiosa. C'era, teologicamente parlando, il primato del "religioso" sul "politico", cioè i diritti di Dio vengono prima dei diritti dell'uomo, e di questi diritti la Chiesa è suprema interprete e tutrice. C'era, di conseguenza, alla base, la dottrina di Chiesa quale *Societas perfecta*, così voluta dal Fondatore, indipendente da qualsiasi governo civile, dotata di una nativa libertà per l'esercizio della sua missione. C'era il concetto di sovranità del papa, rafforzato e garantito dal potere spirituale che egli esercita come vicario di Cristo, in modo libero e indipendente. Da qui la connessione strettissima che passa fra il primato spirituale e il temporale dominio territoriale politico, che ne garantisce l'esercizio.

Nelle carte episcopali di quegli anni, di cui ritengo interessante, più che i proclami ufficiali, l'epistolario privato, si legge una sincera e sofferta preoccupazione dei vescovi, da veri pastori e non mercenari, di difendere la fede del loro popolo, l'appartenenza di questo popolo all'unico Signore, persino con il rischio della propria vita. Questo atteggiamento è comune nell'episcopato meridionale. È propriamente questa scelta di non scendere a compromesso sui "valori non negoziabili", secondo la pretesa di parametri e giudizi assiologici ben fondati, che permette di non cedere ad una metafisica immanentista, e che già, a mio parere, costituisce una tappa fondamentale nel processo di purificazione spirituale della Chiesa. La Chiesa può essere, anche ragionevolmente, *attaccata*, ma non *intaccata* sulle verità di fede, su questo il Magistero ha avuto e ha una funzione non orientativa, ma precettiva. Come *mater et magistra*, dolce e forte, educa alla vita buona del Vangelo che, per sua natura, non costringe ma attrae, non produce costrizione ma attrazione<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Per le nozze d'oro sacerdotali della Santità di N. S. Leone p. XIII. Lettera Pastorale al Capitolo, al Clero ed al Popolo della Diocesi di Mileto*, Domenico Morano Libraio Editore, Napoli 1887, p. 3 ss.

<sup>19</sup> Uomini e donne che, anche in quei difficili periodi, hanno fatto della vocazione alla santità il loro contributo essenziale di servizio alla società e alla promozione umana ne danno affascinante conferma. Fedeli alla Chiesa, audaci nella lettura dei segni dei tempi, forti nei mutamenti. Un dato che non può essere storiograficamente trascurabile. Cfr. F. MILITO, *Gli*



Una logica ferrea nei vescovi, coerente con la loro formazione intellettuale, con il loro credo politico, con la loro responsabilità istituzionale, convinti che il «Santo Evangelo è il cardine della pubblica sicurezza e del buon ordine sociale», come predicava il vescovo di Catanzaro mons. Michele Basilio Clary<sup>20</sup>. Ecclesiastici che, certamente, erano ben assennati, ma, psicologicamente, modellati su una virtù di governo che li rendeva essenzialmente prudenti e scrupolosi amministratori di un “capitale” già in possesso, piuttosto che pionieri e capitani per nuove marce. Si capisce così perché uomini lungimiranti come il Rosmini, leggendo i segni dei tempi, additavano, quali figure esemplari di governo, pastori come Ambrogio, Agostino, Cipriano, Gregorio Magno, ecc.

*“La tempesta degli aquiloni politici” e mons. Mincione*

Divergenze di vedute religiose e politiche erano all’ordine del giorno anche all’interno del clero. Come si comportò il vescovo di Mileto con coloro che manifestavano e sostenevano idee liberali? Misericordioso e remissivo verso quelli che si ravvedevano, ma inflessibile verso gli impenitenti. Soprattutto, se sacerdoti, la loro pena consisteva in carcerazione, con approvazione e, a volte, cooperazione dello stesso vescovo, isolamento in conventi, residenza forzata in altro luogo. Nel novembre 1859, al sottointendente di Monteleone, che accusava di cospirazione il sacerdote Francesco Antonio Fiamingo di Zungri, rispondeva: «Senza offendere la carità. Quando m’invitate a punire Sacerdoti delinquenti, m’invitate a carne e maccheroni, come suol dirsi alla Napoletana». Il Fiamingo fu sospeso *a divinis* e spedito a Lipari. Diversi, contemporaneamente, sperimentarono altre isole sperdute, qualcuno poi del tutto ingiustamente<sup>21</sup>.

---

*eroi dello Spirito: i santi nell’Unità d’Italia*, in *Rivista di Scienze Religiose*, XXV (2011) 2, p. 337-360.

<sup>20</sup> A. CANTISANI, *Vescovi a Catanzaro (1792-1851)*, La Rondine, Catanzaro 2012, p. 138.

<sup>21</sup> Un esempio per capire come idee, scelte e posizioni potevano essere anche strumentalizzate per soddisfare invidie, gelosie e vendette, lo ricaviamo da una lettera del 12 maggio 1863, inviata da San Leo di Briatico, intitolata «Petizione di un prete veramente cattolico al S. Padre». Essa era allegata a un biglietto indirizzato al direttore del *Giornale del Pungolo* (Supplemento n. 28), al quale si chiedeva la pubblicazione. Il sacerdote “veramente cattolico” dovrebbe essere don Gregorio Francica, come appare a firma del biglietto al direttore e a calce della petizione. Ma in margine alla copia originale del giornale, conservata nelle carte di mons. Mincione (ASDM, cart. 3 *Mincione Servizio Episcopale*, fasc. 2 *Politica*) si legge vergato a penna e firmato dallo stesso don Gregorio Francica: «Io qui sottoscritto formalmente dichiaro di non aver giammai scritta tale lettera diretta al S. Padre e di esser rimasto meravigliato del come si possa giungere a pubblicare per la stampa cose non vere». Diverse potrebbero essere le deduzioni su questa dichiarazione. In ogni caso, ci appare interessante il contenuto della petizione che rivela come certe correnti di idee attraversavano ormai anche villaggi fuori da circuiti politici e culturali più elevati. La trascriviamo integralmente: «Beattissimo Padre. Una gran piaga lacera il corpo sociale e minaccia il crollo all’edificio della ve-

Certamente il maggior interesse del vescovo Mincione, pastoralmente ben motivato, fu il seminario, quindi la formazione dei chierici, futuri sacerdoti. Si preoccupò fin dal suo ingresso di dare nuovo assetto al seminario e alla curia. Nel 1850 il seminario si dimostrava però insufficiente per il numero degli alunni che conteneva, allora il vescovo scrisse alla Deputazione Conciliare dei seminari, cercando il loro parere se convenisse una amplificazione del pio luogo o costruirsi altrove altro seminario. Fu fatto l'ampliamento, ma subito dopo, ripresentandosi le stesse necessità, si progettò, a spese dello stesso ordinario, l'edificazione quasi di fronte alla cattedrale di un nuovo seminario detto *ausiliare* o *soccorsale* «costruito con tutte le regole necessarie per la decenza, per la comodità, e per l'osservanza della santa Regola»<sup>22</sup>. L' elegante e capiente costru-

---

ra credenza. Scena orribile che spesso ha sottratto dal dogma le più ortodosse regioni, ed or, ah sventura!, infetta la culla del cristianesimo, la ridente Italia!!! È il protestantesimo che inalbera superbo il vessillo dell'incredulità!!! Santità, è tempo ormai scongiurar la tempesta, disarmar le tendenze di mondana politica, ed immolar gli affetti al gran dovere di ogni credente al vero interesse di sostenere la fede. L'abdicazione al temporale dominio spegnerà l'incendio, e Vostra Santità in tanto infrangenza dovrà umiliar la carne, e con trionfo di spirito pronunziar la gran parola. Santità, sembrerà forse ardua l'impresa? Sembrerà forse che ai successori di Pietro sia necessario il dominio del tempo per poteresercitare il primato della loro spirituale giurisdizione? È forse d'istituzione divina? Santità, il petente leggendo il libro del vecchio testamento tutt'altra dottrina ritrova, e la trova insegnata dalla stessa bocca di Dio quando parlava ai padri nostri. Difatti la Sapienza infinita divide i due domini quando mandava Mosè per liberare il suo popolo, e quando ingiunse a Samuele di unger Saulle spiegò abbastanza il diritto de' popoli a chiedere un Re. E qui, ah quanto è grande l'esempio della Divinità! Il governo Ebraico era teocratico. Il popolo chiese di volere uscire dal dominio temporale di Dio per sottostare a quello di un uomo, e fu esaudito. Non sarà forse cosa disdicevole che Vostra Santità imitasse l'esempio di Dio, e lasciasse libero il campo ai popoli per scegliere un Re? Si gitti uno sguardo ai tempi di grazia, e vediamo Cristo Signor Nostro essersi sottomesso anch'egli al Principato temporale. Si fece ascrivere nel libro del censimento, dichiarò doversi pagare il tributo a Cesare, ed in tutte le sue azioni spiegò sempre con la parola e con l'esempio, che non era sceso sulla terra per esercitare un dominio, ma per conciliare le anime col suo padre celeste. Confessò infatti ch'egli non era Re in questo mondo, e dichiarò che le sue truppe consistono nelle legioni degli Angeli. Partiva dalla terra, e qual mandato donava al suo Vicario? Non quello di occupar troni, non quello d'intimar guerra, non quello di firmar trattati diplomatici; ma quello puro e santo, di predicare il Vangelo a tutte le Creature. Non gli consegnò la spada, ma le sole chiavi per aprire e chiudere le porte del Cielo. Santità, vi sarà forse scorno di voler imitare a Cristo? Ah non si pensi l'orrida bestemmia! Non dica il mondo che la dottrina dell'uomo Dio si sia prostituita per politiche convenienze, non s'inorgoglisca il protestantesimo, non si rinnovi il secolo di Enrico VIII. Richiamate, Santità, in vigore i tempi Apostolici, spogliatevi della sozzura del temporal dominio. Deponete la Spada, e siate geloso custode delle Chiavi. Così operando un grido di plauso sorgerà dai quattro venti per voi, il mondo vi loderà, e la benedizione di Dio sarà con voi. Gregorio Sac. Francica».

<sup>22</sup> ASDM, cart. Visite ad Limina, *Relazione della Chiesa di Mileto. Pel triennio Nonagesimoprimo. In virtù della proroga accordata a di 15 Aprile 1859*. Per la storia dell'edificio cfr. V. F. LUZZI, *Il palazzo*

zione fu da lui stesso chiamata *Seminario teologico per i chierici poveri*; in esso, fino al 1901, furono accolti anche chierici di età più avanzata, liberi dal servizio militare, i quali frequentavano un corso abbreviato di studi e venivano poi destinati alla cura pastorale dei paesi più rurali della diocesi.

Mons. Mincione presiedeva ogni anno personalmente agli esami nel seminario, stilando egli stesso particolareggiati verbali, che si conservano ancora in archivio. Le materie d'insegnamento erano state da lui così ripartite<sup>23</sup>: filologia e grammatica, belle lettere o umanità, eloquenza (aggiunto nel 1859); filosofia; scienze sacre. A questi corsi ordinari si aggiungevano i corsi di fisica e matematica, calligrafia, canto fermo e canto gregoriano. Il corso intero regolare degli studi risultava pertanto di 13 o 14 anni, dalle elementari al compimento delle scienze sacre. In particolare il vescovo Mincione separò lo studio della fisica dalle scienze sacre (1847), introdusse la "forma Scolastica" (1856), il canto gregoriano e la calligrafia (1849). I giovani seguivano con molto impegno e profitto i corsi del seminario, entusiasmando e soddisfacendo il cuore del vescovo. Il verbale degli esami 1850 si apre con enfasi: «... Viva il Seminario di Mileto!... *Semper honos, nomenque tuum, laudesque manebunt!*». E, rivolto agli alunni e ai maestri, conclude: «siate benedetti con le benedizioni del cielo!». Il presule in un verbale del 1851 osservava che «gl'ingegni de' naturali (calabresi) erano simili a' territori, cosicché, se per poco fossero coltivati, avrebbero prodotti tesori di scienza»<sup>24</sup>. È vero anche che all'intelligenza sveglia degli alunni si aggiungeva la competenza e l'impegno dei professori, scelti con grande oculatezza tra il clero.

Intanto i tempi stringevano, la politica accentratrice e secolarista del Regno Sardo avanza verso il Mezzogiorno. Nel 1859 con la morte di Ferdinando il vescovo Mincione vedeva morire un regno, una epoca. Il generale Giuseppe Garibaldi, raccogliendo l'invocazione dei patrioti siciliani, il 5 maggio 1860 parte per la Sicilia.

Gli sconvolgimenti nello Stato Pontificio avevano pesantemente influito sulle finanze, tanto che nel 1859 il bilancio della Santa Sede si chiudeva con 80.000 scudi di deficit, e papa Pio IX fu costretto a chiedere un prestito fruttifero di 50.000.000 di franchi al 5%. Nel mondo cattolico, a partire dai vescovi e dai sacerdoti, ci fu subito una organizzazione capillare per sovvenire alle necessità del romano pontefice. In questa occasione fu creato il dicastero che prese il nome di Amministrazione dell'Obolo di San Pietro. Il 14 maggio 1860 i vicari foranei ricevettero da mons. Mincione i seguenti avvisi e comandi:

---

*"San Giuseppe" di Mileto, in Mileto. Miscellanea di studi in occasione del quarantennale dell'istituzione della Scuola Media, «Il Normanno '85», tip. Garri, Sciconi 1991, p. 96-99.*

<sup>23</sup> ASDM, cart. *Seminario*, cfr. *verbale* 1853 e seguenti.

<sup>24</sup> *Ivi*.

«Molto Rev. Signore, nelle presenti calamità, per le quali l'animo augusto del nostro Comune Padre è cotanto amareggiato, tutti i suoi figliuoli in Gesù Cristo dalle parti più remote dell'orbe cattolico han fatto a gara per sollevare, non altro, che il suo spirito, tributandogli le testimonianze e dimostrazioni d'amore, di riverenza, di devozione e d'affetto che nutrono sempre più vivo verso la Sua Sacra Persona. E poiché si esternasse appieno la sincerità del cuore, accompagnarono e tuttavia seguono ad accompagnare i loro devoti indirizzi con grosse offerte, dal ricco al povero: nel che si è soprattutto distinto il clero cattolico del mondo. È quindi nostro sacro dovere d'entrare nella nobile gara e mettendoci a capo della nostra amata Diocesi testimoniare al Santo Padre gli ossequi di devoti ed ubbidienti figliuoli, quali ci consoliamo di essere. Sicché ci rivolgiamo alla S.V. perché unita a due altri, siano Sacerdoti o Laici distinti, ricevano le offerte dei cleri, e se fosse possibile dei sacerdoti di tutto codesto Vicariato che Ella dovrà girare per questo effetto, registrando il nome, cognome, qualità e quantità dell'offerte di ciascuno, il quale vorrà contribuire in ossequio del Santo Padre. Tutto dovrà mandarsi a compimento nel giro di otto giorni da computarsi dalla ricezione della presente, oltri i quali si manderà in Mileto qualsiasi somma raccolta per inviarsi, come tributo di ossequio all'augusta persona del Sommo Gerarca. Incarichiamo la S.V. per la piena corrispondenza al nostro invito e la grazia del Salvatore sia col suo spirito.<sup>25</sup>

Accompagnate da una lettera in latino datata 1° giugno 1860, il vescovo di Mileto mons. Mincione poneva «*ad Petri Pedes mille aureas*», cioè mille monete d'oro; si trattava di una discreta somma, offerta dallo stesso presule, dai suoi sacerdoti e da alcuni laici<sup>26</sup>.

Alla solidarietà, manifestata mediante gli aiuti economici, si aggiungeva la viva esortazione del vescovo alla preghiera unanime, poiché «la pace o disturbo del Sovrano Pontefice ridonda sopra tutti i cattolici», le collette prescritte dal messale e indicate dal vescovo erano *de re gravi* e obbligavano tutti i sacerdoti *sub gravi*<sup>27</sup>. Domenica 1° luglio 1860 il vescovo emanò la seguente circolare<sup>28</sup>:

Molto Rev.do Signor Vicario Foraneo, Del seguente ordine farà astrarre copia da tutti i Curati, e Sacerdoti di codesto suo Vicariato Foraneo. Sapendosi per antica esperienza *ex quo homines ossa coeperunt*, ed essendosi nelle attuali calamità, senza tema di errare, conchiuso, che il *prurito* abominevole di novità governative nasce dalla pestifera sorgente della immoralità, e dall'erroneamente credersi, che il Vangelo potesse soggiacere a qualche mutazione, anche minima, si è perciò, che Noi, sentendoci appese alla Croce tutte le Anime di questa Diocesi, nel Nome augusto del Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo, di cui oggi celebriamo la pietosa memoria, ordiniamo a tutti i Curati, ed a' Sacerdoti tutti, per quanto lice a quest'ultimi, di spiegare al popolo col massimo zelo, e facilità per lo spazio di sei mesi nelle ordinarie e straordinarie collette i comandamenti tutti del Decalogo, e la loro immutabilità, come anche i Precetti della Santa Madre Chiesa, ed i peccati capitali, omettendosi ogni altra omelia parrocchiale. Ordiniamo inoltre, che nella Visita al Santissimo Sacramento, ed in tutte le fiata, che vi sarà popolo nelle chiese, di

<sup>25</sup> ASDM, cart. 2 Mincione, fasc. 4, Registro delle circolari spedite.

<sup>26</sup> *Ivi*.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, circolare del 9 aprile 1860.

<sup>28</sup> *Ivi*.

qualunque natura esse siano, anche rurali, si recitasse in preferenza di qualsivoglia altra orazione, la traduzione della preghiera del Papa Urbano Ottavo: *Ante oculos tuos Domine etc.* quale traduzione trovasi in quarto luogo nel libretto della Visita suddetta col titolo *Atto di Umiliazione*, comando espressamente, che dove tale preghiera per avventura mancasse, se ne procurasse subito la copia, e dopo terminata la preghiera si recitassero la seguenti tre Giaculatorie con vero spirito di devozione: 1° Eterno Padre, pel Sangue Preziosissimo di Gesù Cristo, dateci lume e forza per tenerci fermi nella Fede. 2° Mamma bella Maria, metteteci sotto del vostro manto, e teneteci ligati al Vicario del vostro Figlio qui in terra, al Sommo Pontefice, nostro capo. 3° San Nicola Protettore di questa Diocesi, SS. NN. Patroni di questa Città, o comune, pregate per Noi, difendeteci dalle insidie infernali, e dai nemici occulti, in Voi confidiamo, al vostro vevole Patrocinio interamente ci abbandoniamo. Amen. Amen. Lo speriamo. Finalmente, comechè l'inferno non ha deposta ancora la presunzione, che tolti, o almeno sfiancati i Pastori, potesse far macello delle pecorelle, e comechè le mire de' suoi satelliti sono tutte dirette contro alla Sacra Persona de' Vescovi, veniamo con violenza ad aggiungere a' Casi Riservati con Scomunica il seguente di Specialissima Riserva. *Contra: Evomantes calumniosum mendacium, sive directe, sive indirecte, adversus quaecumque Episcopum Catholicum, et nemo absolvere praesumat, nisi in mortis articulo, et previa retractatione.*

Questo si era quel tanto di cui dovevamo pregarla, Signor Vicario Foraneo, e la grazia del Salvatore sia sempre col di Lei spirito.

Filippo Vescovo di Mileto

I fermenti rivoluzionari della «primavera italiana» già da qualche tempo erano penetrati pure tra le mura del seminario miletese. Ci furono persino seminaristi che si lasciarono conquistare dagli ideali garibaldini, e si unirono alle file dei Mille. Il vescovo, con nervoso provvedimento, il 16 luglio 1860 chiuse il seminario principale e qualche settimana dopo, alla vigilia dell'arrivo di Garibaldi a Mileto, anche quello "soccorsale", mandando a casa i pochi chierici rimasti<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> La seconda parte del saggio verrà pubblicata sul prossimo numero.



BENIAMINO DI MARTINO

## Attraverso la cruna dell'ago. Vangelo, povertà e ricchezza

### 1. Un insegnamento problematico

Nel Vangelo e, in generale, nell'intera Scrittura, povertà e ricchezza non sono soltanto temi assai ricorrenti; sono innanzitutto categorie cariche di significato. Povertà e ricchezza diventano, perciò, aspetti assai impegnativi per la vita del cristiano ed assai rilevanti per il cammino della Chiesa.

Va subito presentata una precisazione metodologica. Oggetto di questo nostro approfondimento è l'analisi del modo con cui l'insegnamento di Gesù a riguardo della povertà e della ricchezza si delinea nelle quattro narrazioni evangeliche. Si direbbe, quindi, che questo contributo esprima un approccio biblico-teologico, non occupandosi dell'approfondimento della dimensione spirituale ed ecclesiale del tema (o, magari, rinviando questo ulteriore sviluppo ad altra sede).

Il metodo o, meglio, la prospettiva biblica non potrà, quindi, che privilegiare l'analisi esegetica senza lasciarsi condizionare troppo dalla preoccupazione ermeneutica. Quest'ultima dovrebbe, piuttosto, essere caratteristica di quel successivo ed auspicabile sviluppo di natura spirituale ed esistenziale che potrebbe integrare il presente lavoro (propriamente esegetico), ma che da questo dovrebbe essere sufficientemente distinto per angolazione e per competenze.

Distinguere l'analisi esegetica dalla preoccupazione ermeneutica dovrebbe aiutare a comprendere la differente prospettiva tra un approccio teologico-esegetico, quale è quello che caratterizza il presente contributo, e un approccio teologico-spirituale. Secondo quanto, ormai da tempo, è generalmente accettato nell'ambito degli studi della Scrittura, l'esegesi<sup>1</sup> si distingue dall'ermeneutica<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. ETIENNE CHARPENTIER, *Giovinanza perenne della Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 436s.; cfr. ENRICO GALBATI, ALESSANDRO PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia. Antico Testamento*, Massimo, Milano 1986, p. 17s.; cfr. ALFRED LÄPPLÉ, *Messaggio biblico per il nostro tempo*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 535; cfr. BRUNO MAGGIONI, voce *Esegesi biblica*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, Antonio Girlanda, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 497-507.

perché, se è proprio di quest'ultima (l'ermeneutica) lo sguardo teologico mirante ad attualizzare il testo biblico nella ricerca del significato metastorico, alla prima (l'esegesi) compete l'analisi filologica, linguistica e documentale per meglio comprendere il testo biblico nel suo ambiente e nel suo contesto storico.

Il presente saggio, quindi, si pone nell'ambito dell'esegesi con l'intento di sfruttare, di questa disciplina, tutte le peculiarità che le sono proprie. Tuttavia questo contributo si iscrive in un più ampio studio sulla povertà e sulla ricchezza in ambito cristiano, uno studio che si compone di più momenti dei quali il presente saggio costituisce una parte non secondaria. Accanto a questo approfondimento esegetico, ve ne è già stato uno di ordine storico<sup>3</sup> e – come già detto – sarebbe auspicabile uno di natura teologico-morale (o “spirituale” se si preferisce) atto ad applicare il tema della povertà alla vita cristiana per coglierne il portato nell'esistenza del credente nella pluralità delle vocazioni e degli stati di vita. Sono disamine che devono rimanere sufficientemente distinte per le differenti angolature di approccio e per le diverse prospettive disciplinari interessate, ma che dovrebbero pur trovare una sintesi in una complementarietà non equivoca.

Esattamente a proposito di ciò, è bene introdurre la questione dell'insegnamento evangelico sulla povertà e la ricchezza con due precisazioni.

La prima riguarda l'interrogativo circa il rapporto, a proposito del nostro tema, tra la vita di Gesù e il suo messaggio. Per correttezza scientifica, tale domanda non deve essere né elusa né sottaciuta. È legittimo porre la questione e sollevare il problema lì ove si avvertisse una divergenza tra ciò che emerge in base ad un esame storico circa lo *status* censitario di Gesù e il radicalismo che, invece, si impone in alcune sue affermazioni. Con il papirologo tedesco di fama internazionale Carsten Peter Thiede (1952-2004) riteniamo che ci siano tutti i motivi per dover «distaccarci dall'immagine romantica, secondo cui Gesù proveniva da una famiglia di povere condizioni»<sup>4</sup>. Al tempo stesso ciò deve conciliarsi con il problematico messaggio di rifiuto verso i beni materiali che alcuni passaggi evangelici sembrano suggerire. Se ciò già offre il senso della problematicità della questione, dà, al tempo stesso, motivazioni a questa nostra ricerca.

Altrove ci siamo occupati di analizzare lo *status* economico di Gesù e della sua famiglia<sup>5</sup>, compulsando nelle narrazioni evangeliche, luogo principale e pri-

---

<sup>2</sup> Cfr. *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, Massimo, Milano 1986, p. 266-267; cfr. PROSPER GRECH, voce *Ermeneutica*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 476-487.

<sup>3</sup> Cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *La povertà di Cristo. Un approccio puramente fattuale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», a. I (2015), n. 1, p. 43-100.

<sup>4</sup> CARSTEN PETER THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, Edizioni Messaggero, Padova 2009, p. 27.

<sup>5</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 43-100.



vilegiato da cui traiamo le maggiori notizie sulla vita e sulla persona di Gesù, riconoscendo ai vangeli un'attendibilità storica<sup>6</sup> che ci consente di giungere a dati ponderati e certi.

La seconda precisazione riguarda la delimitazione di un campo vasto. La riflessione sulla povertà e la ricchezza nei libri della Scrittura e, in particolare, nei Vangeli<sup>7</sup> apre ad una serie di temi naturalmente correlati. Questioni quali il lavoro dell'uomo, le attività commerciali, il profitto, la proprietà privata, l'interesse sul capitale prestato, per arrivare poi al ruolo dell'autorità politica Stato ed altro ancora, rappresentano, nel loro insieme, importanti momenti di un implicito ed ineludibile discernimento che in questa sede non potrà essere affrontato.

Se, di questo studio esegetico, abbiamo già delineato un possibile sviluppo di natura più propriamente spirituale ed ecclesiale, dover precisare i limiti entro cui il presente approfondimento deve rimanere offre l'aspettativa per un altro possibile sviluppo – questo di natura propriamente “teologico-sociale” –, un lavoro teoretico (e, perciò, più congeniale a chi scrive) che completerebbe il quadro d'insieme in quanto teso ad una possibile individuazione dell'ordine sociale ed economico che emerge dal pensiero, dalle parole e dall'insegnamento di Gesù.

Sono questi possibili successivi approfondimenti – quello teologico-spirituale e quello teologico-sociale – che rappresentano sviluppi interessanti da coltivare per un prossimo futuro, sviluppi chiamati ad integrarsi l'uno con l'altro e destinati a completarsi insieme al presente, tanto da considerare l'approccio svolto da questo contributo metodologicamente propedeutico sia allo studio circa il rapporto tra insegnamento di Cristo e ordine economico sia allo studio circa le conseguenze per la vita di ogni battezzato.

Ma torniamo sull'oggetto del presente saggio per delinearne definitivamente gli obiettivi. Ebbene, come già accennavamo, si tratta di ricercare una possibile risposta alla domanda su quale, dunque, sia stato l'insegnamento di Cristo in tema di povertà e ricchezza così come appare dalle parole di Gesù raccolte dai

---

<sup>6</sup> Cfr. *Vangelo e storicità*, a cura di Stefano Alberto, Rizzoli, Milano 1995; cfr. JEAN CARMIGNAC, *La nascita dei vangeli sinottici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994; cfr. GÉRARD ROSSE, *Come leggere i vangeli. È storia vera?*, Città Nuova, Roma 1996; cfr. HANS-JOACHIM SHULTZ, *L'origine apostolica dei Vangeli*, prefazione di Rudolf Schnackenburg, postfazione di Carsten Peter Theide, Gribaudi, Milano 1996; cfr. HUGO STAUDINGER, *Credibilità storica dei Vangeli*, Edizione Dehoniane, Bologna 1991; cfr. CARSTEN PETER THIEDE, *Gesù, storia o leggenda?*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992.

<sup>7</sup> È troppo vasta la bibliografia sul tema per riportarne anche solo una selezione. Ci limitiamo a due titoli che, per quanto ormai datati, rimangono piuttosto noti e diffusi: ALBERT GELIN, *Il povero nella Sacra Scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1956 e FRANCESCO VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, Ancora, Milano 1966.

quattro evangelisti. Per dimostrare di non essere superficiali dinanzi alla complessità dello scopo che ci si prefigge, puntualizziamo qualche altro aspetto “procedurale”.

Come in generale, anche nella ricerca esegetica alcune realtà vengono meglio comprese se si affrontano parallelamente al loro contrario. È difficile, infatti, affrontare il tema biblico della povertà senza, contestualmente, capire cosa significhi la ricchezza nella Scrittura o identificare chi è il povero che il Vangelo definisce “beato” (cfr. *Mt* 5,3; *Lc* 6,20) senza identificare, complementariamente, chi è considerato il ricco. Per noi sarà non solo inevitabile, ma anche utile provare a descrivere la concezione della povertà implicando la nozione di ricchezza; capire chi è il povero a partire dall’individuazione di chi è il ricco e viceversa oppure comprendere, nelle parole di Gesù, cosa è chiesto all’uno e cosa viene richiesto all’altro. Povertà e ricchezza, anche nella logica evangelica, sono l’una l’immagine speculare dell’altra e ciascuna realtà si comprende meglio guardando anche l’altra: «il binomio povero-ricco è inscindibile e i due termini si esplicano a vicenda»<sup>8</sup>.

Ciò che ci accingiamo a realizzare – e qui veniamo ad un secondo aspetto – non è, comunque, un piccolo manuale che propone una rassegna sistematica dei testi della Scrittura o delle posizioni degli autori dei libri di cui si compone la Bibbia. Se così fosse, occorrerebbe partire dalle pagine dell’Antico Testamento e passarle in rassegna prima della ricognizione di quelle neotestamentarie. Non avverrà così. Innanzitutto perché la nostra disamina vuol concentrarsi sull’insegnamento che emerge dalle parole di Gesù riportate dai racconti di Matteo<sup>9</sup>, Marco<sup>10</sup>, Luca<sup>11</sup> e Giovanni<sup>12</sup> richiamando i passi del Vecchio Testamento e

<sup>8</sup> LUIGI DE CANDIDO, voce *Povero*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di Stefano De Fiores e Tullio Goffi, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1242.

<sup>9</sup> Cfr. JEAN CARMIGNAC, *La nascita dei vangeli sinottici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994; cfr. JOACHIM GNILKA, *Il vangelo di Matteo: testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1991, 2 voll.; cfr. JOHN L. MACKENZIE, *Il Vangelo secondo Matteo*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, a cura di Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, edizione italiana a cura di Flavio Dalla Vecchia, Giuseppe Segalla, Marco Vironda, Queriniana, Brescia 2002, p. 899-968; cfr. BRUNO MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, Cittadella, Assisi 1990; cfr. WOLFGANG TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, Città Nuova, Roma 2001.

<sup>10</sup> Cfr. SANTI GRASSO, *Vangelo di Marco*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2003; cfr. EDWARD J. MALLY, *Il Vangelo secondo Marco*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, cit., p. 845-898; cfr. ERMENEGILDO MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003; cfr. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, Città Nuova 2002.

<sup>11</sup> Cfr. CÉSAR MORA PAZ, ARMANDO J. LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, in ARMANDO J. LEVORATTI (diretto da), *Nuovo commentario biblico. I vangeli*, Borla-Città nuova, Roma 2005, p. 674-873; cfr. GÉRARD ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2007; cfr. LÉOPOLD SABOURIN, *Il vangelo di Luca. Introduzione e commento*, Pontificia

i versetti del Nuovo solo in funzione di comparazione e di collazione rispetto alle pericopi evangeliche. Ma anche perché questo contributo vuole mantenere un carattere più monografico e specialistico, non manualistico e divulgativo, ritenendo non rientrare nelle proprie finalità l'elencazione dei richiami al tema disseminati nell'intera Sacra Scrittura.

Infine l'ultimo chiarimento "procedurale". Non ci si illude circa la difficoltà che il tema presenta. La questione ha creato contrasti anche violenti nella storia<sup>13</sup> e sempre suscita problemi nella vita della Chiesa<sup>14</sup>. È raro che l'argomento sia affrontato serenamente senza stratonamenti pregiudiziali e che le discussioni a riguardo non siano attraversate anche da resistenze ingiustificate o da accelerazioni improprie<sup>15</sup>. Tutto ciò ha origine nella stessa problematicità dell'insegnamento evangelico sulla povertà e sulla ricchezza, sul benessere materiale e sui beni terreni. Questa *problematicità* non può essere negata o misconosciuta; dev'essere, invece, affrontata e compresa. È esattamente ciò che vorremmo provare a fare in questa nostra ricerca.

Ed è proprio la problematicità ad imporre una serietà in misura anche maggiore rispetto all'ordinario, rifiutando ogni comoda scorciatoia semplicistica ed ogni ricorrente tentazione ideologica.

Un noto biblista italiano, Angelo Tosato (1938-1999), ha autorevolmente scritto che «non ci si può nascondere, né si può trascurare, che la semplice lettura delle pagine della nostra sacra Scrittura – ordinariamente avallata dalla predicazione ecclesiastica, dalla dottrina esegetica (anche moderna) e dalla elaborazione teologica – porta spontaneamente a disprezzare e a evitare la ricchezza, ad apprezzare invece e a cercare la povertà. La ricchezza infatti, con gli agi che essa consente, sembra qui presentata come un ostacolo pressoché insormontabile per avere accesso al regno di Dio; la povertà invece, con le sofferenze che

---

Università Gregoriana, Roma 1989; cfr. ALIOS STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, Città Nuova, Roma 1981, 2 voll.; cfr. CARROLL STUHLMUELLER, *Il Vangelo secondo Luca*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, cit., p. 969-1035.

<sup>12</sup> Cfr. IGNACE DE LA POTTERIE, *Storia e mistero. Egesi cristiana e teologia giovannea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1997; cfr. SANTI GRASSO, *Il vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008; cfr. MICHELE MAZZEO, *Vangelo e Lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Milano 2007; cfr. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 2000, 4 voll.; cfr. BRUCE VAWTER, *Il Vangelo secondo Giovanni*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, cit., p. 1367-1437; cfr. GIORGIO ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009.

<sup>13</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 45.

<sup>14</sup> Cfr. ANTONIO ACERBI, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1190-1191.

<sup>15</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *Le Istruzioni vaticane di trenta anni fa sulla "teologia della liberazione"*, in «Quaerere Deum», 6 (2014), gennaio-dicembre, n. 9, p. 51-74.

essa comporta, come un requisito pressoché indispensabile per usufruire della buona novella di Gesù Cristo»<sup>16</sup>. Tosato lamentava il «dilettantismo nella lettura e nella predicazione dei testi evangelici»<sup>17</sup> che fa scivolare l'interpretazione sempre in una medesima direzione. Ma una questione grave e gravida di effetti come questa non merita di essere liquidata né con espedienti ermeneutici fondamentalistici né con incantati irrazionalismi pauperistici né con semplicistiche risposte romantiche.

## 2. *I beni materiali e la povertà*

Prima di definire la figura del povero alla luce della Scrittura e del Vangelo in particolare e prima di distinguere le differenti modalità con cui possano essere identificati i poveri, ci sia consentito premettere i dati testuali. Partire da questi, nella loro pura fattualità, ci sembra più corretto sotto l'aspetto metodologico.

Entrando ora nel vivo della nostra analisi, non possiamo non partire dal riproporre l'interrogativo circa il contenuto dell'insegnamento evangelico a riguardo della prosperità e della povertà. È – lo ripetiamo – l'oggetto stesso di questo contributo. E proprio la risposta alla domanda si presenta quanto mai complessa ed articolata tanto da non potere essere facilmente evasa. Ciò sia per la gran quantità di riferimenti che, inevitabilmente, si intrecciano con passi omologhi negli altri libri della Scrittura, sia per non poche oggettive difficoltà esegetiche. Molti approcci, perciò, finiscono con l'essere più causa di nuovi dubbi che soluzione alle controversie.

Se si tengono presenti alcuni passi – che, innegabilmente, hanno maggiore impatto e grande presa – il lettore o l'ascoltatore sarebbe portato a concludere rapidamente che non può che esservi contrasto tra benessere economico e fede cristiana. Così, a puro titolo di esempio, alcuni versetti dell'evangelista Luca: «vendete 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» (Lc 12,33) o «chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo» (Lc 14,33). O di Matteo: «vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo» (Mt 19,21). Dello stesso tenore sono altri passi del Nuovo Testamento, come – ancora a mo' di esempio – quelli contenuti nella Lettera di Giacomo, dove si legge: «e ora a voi, ricchi: piangete e gridate per le sciagure che vi sovrastano!» (Gc 5,1).

---

<sup>16</sup> 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. 426-427.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 443.

Una lettura sommaria, però, impedisce di cogliere una serie di particolari che non possono essere censurati senza correre il grave rischio di svarioni fondamentalistici che, al pari dell'integrismo, meritano di essere considerati «il tarlo del Vangelo»<sup>18</sup>. Il fondamentalismo biblico<sup>19</sup> ritiene superflua la ricerca esegetica, risolvendosi al di là di ogni fatica interpretativa.

Questo atteggiamento si rivela nel livellamento delle pur numerose attestazioni sul tema della povertà e della ricchezza presenti nei racconti evangelici (o, in generale, nei due Testamenti) sui passi che sembrano più radicali (predominanti, ma non certo esclusivi). Ciò non presuppone necessariamente una volontà pregiudiziale; è quasi inevitabile – anche sotto la dimensione psicologica – che alcune affermazioni siano più efficaci di altre e finiscano, quindi, con il determinare alcuni luoghi comuni.

Il primo effetto del rifiuto di fare ricerca in modo approssimativo è quello di riconoscere la complessità della realtà che difficilmente può risolversi in schemi uniformi. Ciò anche in campo biblico ed in particolare per ciò che riguarda il nostro tema specifico: non è possibile dare una univoca valutazione del modo con cui i libri che costituiscono l'Antico e il Nuovo Testamento parlano della povertà e della prosperità.

Tutto ciò non deve meravigliare; le contraddizioni – apparenti o reali<sup>20</sup> –, di cui la Sacra Scrittura non manca, altro non dimostrano che gli autori umani non sono stati strumenti passivi, ma hanno concorso attivamente con tutto il proprio mondo interiore, con il bagaglio culturale e con tutte le proprie inclinazioni. D'altra parte la Bibbia non cessa di essere parola di Dio per il fatto di essere anche riconosciuta come parola di uomini<sup>21</sup>.

Quindi non è solo preferibile sotto l'aspetto procedurale, ma opportuno sotto quello esegetico, evitare di appiattare la questione della povertà e della ricchezza nella Bibbia ad una sola linea interpretativa. Ciò perché «l'idea di povertà non ap-

---

<sup>18</sup> L'espressione è del noto gesuita Bartolomeo Sorge (1929-viv.) che la pronunciò in un momento di grande *share* mediatico (*Evangelizzazione e promozione umana. Atti del Convegno ecclesiale 1976*, AVE, Roma 1977, p. 327).

<sup>19</sup> Cfr. MICHELANGELO TABET, *Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica*, Armando, Roma 1998, p. 227-228.

<sup>20</sup> Tra quelle del primo tipo si può portare a modo di esempio ciò che nei libri sapienziali si afferma riguardo la donna che va in moglie. Infatti, se nel libro dei *Proverbi* viene scritto: «chi ha trovato una moglie ha trovato una fortuna, ha ottenuto il favore del Signore» (*Pr* 18,22), nel libro di *Qoelet* (*Ecclesiaste*) viene detto: «trovo che amara più della morte è la donna, la quale è tutta lacci: una rete il suo cuore, catene le sue braccia. Chi è gradito a Dio la sfugge ma il peccatore ne resta preso» (*Qo* 7,26).

<sup>21</sup> Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *La Sacra Scrittura*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1988, p. 18s.

pare ridicibile (né conviene che sia ridotta) ad una rigorosa univocità»<sup>22</sup>. Anzi, questa univocità non può essere pretesa neanche all'interno delle due grandi parti della Scrittura: non solo la grande varietà dei libri dell'Antico Testamento e l'estensione temporale della loro redazione la giustifica, ma anche all'interno dei libri della Nuova Alleanza si presentano, a riguardo, sensibilità molto differenziate. Scrive, infatti, a tal proposito, un affermato autore di manuali di teologia morale: «la predicazione neotestamentaria non è del tutto omogenea per quanto riguarda i beni materiali e il loro uso»<sup>23</sup>.

Nonostante ricorrente – soprattutto nella letteratura non specialistica<sup>24</sup> –, la tesi di una linea unica presente nei testi sacri non può essere sostenuta. Letture affrettate che inducano a ritenere il denaro perfettamente coincidente con l'idolatria non danno ragione della complessità della questione. Una interpretazione univoca non offrirebbe i vantaggi della semplificazione; comporterebbe solo gli inconvenienti della banalizzazione compromettendo ogni serietà di analisi. Bisogna, quindi, onestamente riconoscere che all'interno della Scrittura sono presenti variegate concezioni di indigenza e di ricchezza.

Nei testi dell'Antico Testamento vi è una certa varietà di termini ebraici che si riconducono al nostro concetto di “povertà” / “povero”<sup>25</sup>. A volte viene utilizzato il sostantivo *rāsh* per indicare genericamente il povero. Così, ad esempio, nel secondo libro di Samuele, nella nota allegoria che il profeta Natan rivolge a Davide (2Sam 12,1-4)<sup>26</sup> oppure nelle affermazioni del libro del Qoélet (Qo 5,7)<sup>27</sup>. Quando il significato è quello dell'oppressione, il sostantivo adottato è

<sup>22</sup> ACERBI, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, cit., p. 1187.

<sup>23</sup> ANSELM GUNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1984, vol. 3, p. 734.

<sup>24</sup> Così, ad esempio: SAVERIO SCARPELLINO, *Perché avidità e cupidigia affondano la società*, in «Vita e Pensiero», 97 (2014), n. 5, settembre-ottobre, p. 78.

<sup>25</sup> Cfr. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di Lothar Coenen, Erich Beyreuther e Hans Bietenhard, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980, p. 1362-1366; cfr. FRIEDRICH HAUCK, voce *Pénes*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, Paideia, Brescia 1965, vol. IX, coll. 1458-1460; cfr. ERNST Bammel, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. XI coll. 717-721.

<sup>26</sup> «[...] Vi erano due uomini nella stessa città, uno ricco e l'altro povero. <sup>2</sup>Il ricco aveva bestiame minuto e grosso in gran numero; <sup>3</sup>ma il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina che egli aveva comprata e allevata; essa gli era cresciuta in casa insieme con i figli, mangiando il pane di lui, bevendo alla sua coppa e dormendo sul suo seno; era per lui come una figlia. <sup>4</sup>Un ospite di passaggio arrivò dall'uomo ricco e questi, risparmiando di prendere dal suo bestiame minuto e grosso, per preparare una vivanda al viaggiatore che era capitato da lui portò via la pecora di quell'uomo povero e ne preparò una vivanda per l'ospite venuto da lui».

<sup>27</sup> «Se vedi nella provincia il povero oppresso e il diritto e la giustizia calpestati, non ti meravigliare di questo, poiché...».

'*ebionim* o '*ebjon*; così, ad esempio, più volte nel profeta Amos<sup>28</sup> e nel profeta Ezechiele<sup>29</sup>. Con il medesimo significato vengono anche adoperati i lemmi *āni* o *daḥ*; riguardo il primo, ad esempio, nei Salmi<sup>30</sup> e nel Deuteronomio<sup>31</sup>; riguardo al secondo, ad esempio, nel primo libro di Samuele<sup>32</sup>. Sinonimo di povero è, poi, un altro vocabolo, '*anijjim*, che più espressamente indica l'indigente. In modo più circoscritto viene poi utilizzato il sostantivo *miskēn* (persona di bassa condizione o mendicante). Così, ad esempio, a questa radice è ascrivibile il concetto presente nel libro dell'Esodo<sup>33</sup> e in quello del Deuteronomio<sup>34</sup>, mentre l'adozione risulta più chiara nel libro del Siracide<sup>35</sup>. La rassegna non finisce qui perché non potrebbe lasciar fuori proprio il termine più discusso e stimolante: '*anī* o '*anaw*, spesso al plurale '*anawim* (a volte traslitterato *anawin*). Si tratta del lemma che traduce la povertà quale mansuetudine ed umiltà e che è molto adottato nei libri profetici<sup>36</sup> e in quelli sapienziali<sup>37</sup>. La traduzione greca della Scrittura ebraica (quella dei "Settanta"<sup>38</sup>) ha trasposto queste voci della lingua

<sup>28</sup> «[...] perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali...» (*Am* 2,6); «[...] opprimete i deboli, schiacciate i poveri...» (*Am* 4,1); «[...] essi sono oppressori del giusto, incettatori di ricompense e respingono i poveri nel tribunale» (*Am* 5,12).

<sup>29</sup> «[...] opprime il povero e l'indigente, commette rapine, non restituisce il pegno, volge gli occhi agli idoli, compie azioni abominevoli» (*Ez* 18,12).

<sup>30</sup> «Vindice del sangue, egli ricorda, non dimentica il grido degli afflitti» (*Sal* 9,13); «Perché il povero non sarà dimenticato, la speranza degli afflitti non resterà delusa» (*Sal* 9,19); «Egli libererà il povero che grida e il misero che non trova aiuto...» (*Sal* 72,12).

<sup>31</sup> «<sup>14</sup>Non defrauderai il salariato povero e bisognoso, sia egli uno dei tuoi fratelli o uno dei forestieri che stanno nel tuo paese, nelle tue città; <sup>15</sup>gli darai il suo salario il giorno stesso, prima che tramonti il sole, perché egli è povero e vi volge il desiderio; così egli non griderà contro di te al Signore e tu non sarai in peccato» (*Dt* 24,14-15).

<sup>32</sup> «Solleva dalla polvere il misero, innalza il povero dalle immondizie...» (*1Sam* 2,8).

<sup>33</sup> «Allora vennero imposti loro dei sovrintendenti ai lavori forzati per opprimerli con i loro gravami, e così costruirono per il faraone le città-deposito...» (*Es* 1,11).

<sup>34</sup> «paese dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla; paese dove le pietre sono ferro e dai cui monti scaverai il rame» (*Dt* 8,9).

<sup>35</sup> «Meglio un povero di aspetto sano e forte che un ricco malato nel suo corpo» (*Sir* 30,14).

<sup>36</sup> Ad esempio: «<sup>14</sup>[...] voi avete devastato la vigna; le cose tolte ai poveri sono nelle vostre case. <sup>15</sup>Qual diritto avete di opprimere il mio popolo, di pestare la faccia ai poveri?...» (*Is* 3,14-15); «per negare la giustizia ai miseri e per frodare del diritto i poveri del mio popolo, per fare delle vedove la loro preda e per spogliare gli orfani» (*Is* 10,2); «non frodate la vedova, l'orfano, il pellegrino, il misero e nessuno nel cuore trami il male contro il proprio fratello» (*Zc* 7,10).

<sup>37</sup> Ad esempio: «chi disprezza il prossimo pecca, beato chi ha pietà degli umili» (*Prov* 14,21); «non depredate il povero, perché egli è povero, e non affliggere il misero in tribunale» (*Prov* 22,22); «apre le sue mani al misero, stende la mano al povero» (*Prov* 31,20).

<sup>38</sup> Così chiamata (a volte anche indicata "LXX") perché leggendariamente attribuita ad una settantina di traduttori (ma probabilmente avvenuta progressivamente tra il III e il II secolo a.C.).

canonica nei termini ellenici *adýnatos*, *asthenēs*, *endeēs*, *pénēs*, *penichrós*, *prays* e, soprattutto, *ptokós* e *tapeinós*. Questo stesso vocabolario è stato, ovviamente, adoperato dagli autori dei testi della Nuova Alleanza e dei racconti evangelici<sup>39</sup>. «La frequenza di questi termini insinua già il rilievo dato nel Nuovo Testamento alla tematica della povertà; la statistica infatti indica che le voci lessicali *ptokós*, *ptokéia*, *ptokeúein* ricorrono 38 volte, mentre quelle della seconda radice (*tapeinós*, *tapeinoûn*, *tapeinósís*) 26 volte»<sup>40</sup>. Tuttavia il lemma ricorrente non è *pénēs*, ma *ptokós*<sup>41</sup> (che viene utilizzato 5 volte da Matteo, 5 volte da Marco e ben 10 volte da Luca).

Già questa pluriformità terminologica ed etimologica rappresenta un argomento contrario a chi, con una certa leggerezza, lascerebbe supporre, all'interno della Bibbia, un'unica e monolitica concezione della povertà.

Il primo passo verso un approccio più rigoroso – ed anche più consapevole sotto l'aspetto spirituale – sarebbe quello di prendere atto dell'esistenza (o della co-esistenza) di almeno due grandi linee interpretative: una che vede la ricchezza in modo esplicitamente negativo; un'altra che non esclude un buon uso dei beni materiali e mette in guardia dalla sola avidità.

Alla prima tradizione non mancano appoggi: nei testi, infatti, si troverebbero non poche conferme. Tra i vari esempi che si potrebbero addurre, pensiamo a quello della parabola del ricco epulone. Costui sembra condannato a causa della sua situazione di benestante, mentre il mendicante è salvo, sembra, grazie alla sua indigenza: «Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti» (Lc 16,25). In questa linea, si potrebbe ritenere che lo stato di povertà sia condizione per entrare nel “regno dei cieli”.

Neanche la seconda tradizione è priva di motivi e di ragioni, ad iniziare dalla testimonianza di importanti passi evangelici. Tra questi, infatti, non mancano quelli che della prosperità condannano solo il rischio dell'assolutizzazione. Molti degli inviti di Gesù sembrano, infatti, andare in questa direzione: «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). Secondo questa linea interpretativa, il cristianesimo non può essere considerato incompatibile con la ricchezza

<sup>39</sup> Cfr. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1366-1368; cfr. HAUCK, voce *Pénēs*, in *ivi*, vol. IX, coll. 1453-1464; cfr. E. Bammel, voce *Ptokós*, in *ivi*, vol. XI coll. 709-788; cfr. HELMUT MERKLEIN, voce *Ptokos*, in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, a cura di Horst Balz e Gerhard Schneider, edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Paideia, Brescia 1995, vol. 2, col. 1211-1218.

<sup>40</sup> SALVATORE ALBERTO PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1203.

<sup>41</sup> E. Bammel, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. XI coll. 754.



o con il profitto, ma solo con il guadagno avido e con la cupidigia che fa venire meno ogni scrupolo.

Quelli richiamati sono due filoni ermeneutici abbastanza noti ed anche facilmente identificabili nella storia della spiritualità cristiana. Sotto il profilo esegetico, però, entrambe queste risposte devono essere meglio avvicinate e meglio valutate nei reciproci riferimenti testuali (che troppo spesso vengono richiamati a riprova di posizioni preconcepite). In realtà, la gamma di sfumature contenuta nei racconti di Matteo, Marco, Luca e Giovanni è ben più ampia e non si restringe alle sole due posizioni appena accennate.

È stato il biblista italiano Angelo Tosato a cimentarsi nel tentativo di classificare i testi evangelici suddividendoli in base alle gradazioni che essi manifestano in ordine alla ricchezza. Lo studioso rintracciava tra le pericopi vari atteggiamenti che vanno dall'obbligo di abbandonare i propri averi sino all'esortazione a non preoccuparsi *soltanto* dei beni materiali.

In uno dei suoi ultimi saggi, *Dall'economismo ad un'economia per l'uomo* (1996), il biblista distinse i passi dei Vangeli suddividendoli in vari gruppi, secondo una progressione di radicalizzazione crescente, in base ai seguenti criteri: (a) condanna di chi si preoccupa *soltanto* dei beni materiali; (b) condanna di chi si dà pensiero *anche* dei beni materiali; (c) esortazione a non accumulare ricchezze terrene, bensì celesti; (d) esortazione a non preoccuparsi per le proprie necessità materiali; (e) minaccia lanciata ai ricchi; (f) promessa di beatitudine ai poveri; (g) esortazione a spogliarsi dei propri beni; (h) comando di farlo, per chi voglia essere suo discepolo; (i) esaltazione della povertà per il conseguimento dello stato di perfezione<sup>42</sup>.

Pur tenendo in opportuna considerazione la ripartizione adoperata da Tosato, noi adotteremo una differente modalità di catalogazione, meno complessa di quella del biblista (Tosato identificava ben nove diversi atteggiamenti riscontrabili in altrettanti passi o raggruppamenti di passi evangelici) e soprattutto meno schematica. A noi non pare né utile né giustificato frastagliare in questo modo l'analisi del testo neotestamentario. Non ci sembra giustificato perché le numerose ripartizioni, più che l'analisi degli insegnamenti di Cristo, sembrano suggerire suoi atteggiamenti psicologici. Non ci sembra utile perché la scelta di Tosato finisce con l'accentuare particolari senz'altro trascurabili e concorre ad appannare alcune antinomie che non possono essere celate.

La classificazione che adottiamo di seguito, invece, punta a delineare nel modo più incisivo e più manifesto possibile quelle che sembrerebbero apparire

---

<sup>42</sup> Cfr. A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 494-507; cfr. GIACOMO COSTA, *Vangelo e ricchezza: le nuove prospettive esegetiche ed etiche di don Angelo Tosato*, Istituto Acton, Roma 2004, p. 10.

differenti modalità con cui i testi dei quattro vangeli si pongono dinanzi al tema della ricchezza e della povertà a partire dai passi che, a causa dell'inappellabile condanna del possesso e del benessere, risultano i più problematici per le scienze economiche.

Per rigore esegetico, quindi, la pluralità dei passi evangelici non può essere ridotta solo a due linee esplicative. Al tempo stesso, per evitare ipotesi troppo frammentarie, non si può cedere alla supposizione di moltiplicare, senza sufficiente motivazione, i profili interpretativi. La prima scelta manifesta alcune lacune esegetiche e prefigura una forzatura ermeneutica, la seconda manifesta un eccesso di sicurezza e lascia trapelare intenti di ricerca più psicologica che storico-filologica. Occorre, più oculatamente, cogliere le somiglianze senza celare le divergenze: le prime non debbono essere sottovalutate; le seconde non possono essere trascurate. Non debbono essere accantonate le omogeneità e non debbono essere misconosciute le differenze.

Con questi criteri, sembrano adombrarsi quattro gruppi di testi che esprimono (o esprimerebbero) altrettanti atteggiamenti nei confronti della povertà e della ricchezza. Le innegabili sfumature non permettono di ridurre queste tipologie; le evidenti comunanze non inducono ad aumentarne il numero.

Invertendo la scala adottata da Tosato (che, invece, si è mosso partendo dai passi più moderati), a noi sembra più opportuno analizzare prima le pericopi che, producendo un maggiore impatto emotivo, vengono più facilmente elevate a rappresentare *tout court* il pensiero cristiano in materia di prosperità e di rinuncia dei beni.

In questo modo si passa da un primo gruppo di passi evangelici (cfr. 2.a.) che inducono (o indurrebbero) ad esaltare la povertà in quanto prerequisito per la salvezza (o per la perfezione cristiana) ad un secondo raggruppamento in cui la ricchezza terrena appare (o sembrerebbe apparire) come un peso di cui è bene caricarsi il meno possibile (cfr. 2.b.) poi ad una successiva serie di testimonianze nelle quali emerge (o emergerebbe) la condanna del solo arricchimento immorale e della sola idolatria e non del denaro in quanto tale (cfr. 2.c.) per giungere, infine, a quelle affermazioni evangeliche in cui non compare (o non comparirebbe) alcun disprezzo sostanziale per il benessere (cfr. 2.d.).

### *2.a. Separazione totale dai beni*

Spesso la perfezione cristiana è stata fatta coincidere (e viene fatta coincidere) con l'idea del più risoluto abbandono di ogni forma di ricchezza. La povertà materiale *sic et simpliciter* è, in questo modo, la condizione indispensabile per la sequela di Cristo vissuta in autenticità. Se ciò è stato pensato e continua ad essere ritenuto vero, è perché questa dimensione pauperista del cristianesimo ha trovato una sua legittimazione biblica.

Non sono di poco rilievo, infatti, i racconti evangelici che sembrano andare in questa direzione. Alcune importanti indicazioni di Gesù offrono (o offrirebbero) prova del ripudio delle ricchezze come esigenza intrinseca della fede cristiana. All'opposizione verso i beni materiali si unirebbe una congenita ed immediata esaltazione della povertà.

### *L'episodio del giovane ricco*

L'episodio della vita di Gesù che meglio suggerisce questo atteggiamento è quello dell'incontro con un "giovane ricco". La pericope – notissima – è ricordata da tutti e tre gli evangelisti sinottici (cfr. *Mt* 19,16-26; *Mc* 10,17-27; *Lc* 18,18-27)<sup>43</sup>. La narrazione dell'episodio può essere suddivisa in due parti principali. Nella prima vi è il colloquio tra Gesù e questa persona che in Matteo e Marco è qualificata semplicemente come «un tale» (*Mt* 19,16; *Mc* 10,17), mentre in Luca è identificata come «un notevole» (*Lc* 18,18). Solo Matteo, più avanti, aggiunge il particolare che ci consente di capire che si tratta di un «giovane» (*Mt* 19,20). La seconda parte dell'episodio, invece, si compie tra Gesù e i suoi discepoli a commento di quanto avvenuto.

Da notare che, a differenza di molti altri momenti riportati da tutti i tre sinottici, l'incontro con il giovane ricco, per Matteo, Marco e Luca, si premette nello stesso modo e ha lo stesso seguito. Infatti i tre evangelisti sono concordi sia nel porre prima dell'incontro con il giovane la descrizione della benedizione che Gesù impartisce ai bambini (cfr. *Mt* 19,13-15; *Mc* 10,13-16; *Lc* 18,15-17) sia nel porre a prosieguo dell'episodio la promessa ai discepoli circa la ricompensa a seguito delle rinunce (cfr. *Mt* 19,27-30; *Mc* 10,28-31; *Lc* 18,28-30).

Il modo con cui il giovane si rivolge al Maestro ricorda molto da vicino la narrazione di un altro incontro che viene riportato dai tre sinottici. Si tratta della conversazione intorno alla questione del più grande dei comandamenti (cfr. *Mt* 22,34-40; *Mc* 12,28-34; *Lc* 10,25-28)<sup>44</sup>. Non mancano le differenze redazionali: per Matteo e Luca l'incontro è con un «dottore della legge» (*Mt* 22,35; *Lc* 10,25) mentre per Marco è con uno «scriba» (*Mc* 12,28); ma, ancor più, per

<sup>43</sup> Lo riportiamo nella versione di Matteo: «<sup>16</sup>Ed ecco un tale gli si avvicinò e gli disse: "Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?". <sup>17</sup>Egli rispose: "Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono. Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti". <sup>18</sup>Ed egli chiese: "Quali?". Gesù rispose: "Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, <sup>19</sup>onora il padre e la madre, ama il prossimo tuo come te stesso". <sup>20</sup>Il giovane gli disse: "Ho sempre osservato tutte queste cose; che mi manca ancora?". <sup>21</sup>Gli disse Gesù: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi". <sup>22</sup>Udito questo, il giovane se ne andò triste; poiché aveva molte ricchezze».

<sup>44</sup> Cfr. SEVERINO DIANICH, voce *Carità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, cit., p. 104.

Matteo e Luca l'incontro è una disputa (cfr. *Mt* 22,35; *Lc* 10,25) mentre per Marco è una conversazione amichevole (cfr. *Mc* 12,28). Al di là di queste divergenze, la similitudine con il colloquio con il giovane ricco è molto forte<sup>45</sup>.

Anche con quest'ultimo, infatti, c'è il richiamo ai comandamenti: «se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» (*Mt* 19,17; cfr. *Mc* 10,19; *Lc* 18,20) risponde Gesù alla domanda su cosa «fare di buono per ottenere la vita eterna» (*Mt* 19,16; cfr. *Mc* 10,19; *Lc* 18,20). All'elencazione dei precetti da parte del «Maestro» (*Mt* 19,16; *Mc* 10,17; *Lc* 18,18), il giovane assicura di avere sempre osservato quei doveri (cfr. *Mt* 19,20; *Mc* 12,28). A questa contro-risposta del giovane che sembrerebbe ansioso di tendere alla «vita eterna» (*Mt* 19,16; *Mc* 10,17; *Lc* 18,18), il Signore lapidariamente indica la auto-spoliazione dei propri beni: «se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (*Mt* 19,21)<sup>46</sup>. Oltretutto, l'evangelista Luca è ancora più netto riportando la necessità di vendere *tutti* i propri beni (*Lc* 18,22: «una cosa ancora ti manca: vendi tutto quello che hai, distribuiscilo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi»). Come ricorderemo poco più avanti, questa sottolineatura di Luca è confermata dal testo apocrifo del *Vangelo dei Nazarei*.

Prendendo alla lettera l'affermazione di Gesù, la rinuncia alle proprie ricchezze diviene la condizione per poter seguire il Maestro. Senza il rinnegamento dei propri beni e senza la vendita di ciò che si possiede non si potrà essere discepoli di Cristo. Sembra, questo, un prerequisito indispensabile per chi vuol «essere perfetto» (*Mt* 19,21).

Ma questa sorta di condizione assoluta (tale sembra prendendo alla lettera le parole di Gesù) incorre subito in un paradosso. Ciò che è stato chiesto a questo anonimo personaggio non è stato imposto neanche agli apostoli. Già: neanche a Pietro e Andrea o a Giacomo e Giovanni era stato richiesto di vendere i propri beni e di darne il ricavato ai poveri prima di mettersi al seguito di Gesù. Ad

<sup>45</sup> Riportiamo questo passo nella versione di Marco: «<sup>28</sup>Allora si accostò uno degli scribi che li aveva uditi discutere, e, visto come aveva loro ben risposto, gli domandò: "Qual è il primo di tutti i comandamenti?". <sup>29</sup>Gesù rispose: "Il primo è: *Ascolta, Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore*; <sup>30</sup>*amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza*. <sup>31</sup>E il secondo è questo: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. Non c'è altro comandamento più importante di questi". <sup>32</sup>Allora lo scriba gli disse: "Hai detto bene, Maestro, e secondo verità che Egli è *unico e non v'è altri all'infuori di lui*; <sup>33</sup>*amarlo con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutta la forza e amare il prossimo come se stesso* val più di tutti gli olocausti e i sacrifici". <sup>34</sup>Gesù, vedendo che aveva risposto saggiamente, gli disse: «Non sei lontano dal regno di Dio». E nessuno aveva più il coraggio di interrogarlo».

<sup>46</sup> Così nella versione di Marco: «Allora Gesù, fissatolo, lo amò e gli disse: "Una cosa sola ti manca: va', vendi quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi"» (*Mc* 10,21).

apostoli e discepoli, Gesù aveva proposto di seguirlo (cfr. *Mc* 1,17.20) ed essi avevano lasciato, sì, attività e familiari (cfr. *Mc* 1,18.20) e si erano uniti al Signore<sup>47</sup>, però il verbo utilizzato (*afēntes*: cfr. *Mc* 1,18.20; 10,28; *Mt* 4,20.22; 19,27; *Lc* 5,11; 5,28) indica non un abbandono, ma un momentaneo distacco. I dodici hanno solo “lasciato”, non abbandonato in modo definitivo né la casa né il lavoro, mantenendo proprietà e disponibilità dei propri beni come si comprende, ad esempio, da non pochi riferimenti alla casa di Pietro<sup>48</sup> (cfr. *Mt* 8,14-15; *Mc* 1,29-31; *Lc* 4,38-39).

Neanche vi è traccia di questo rigore in altri episodi. Tra questi, ad esempio, la guarigione del paralitico, riportata dai tre sinottici (cfr. *Mt* 9,6; *Mc* 2,11; *Lc* 5,24), che venne rimandato *a casa*, cioè ai suoi beni. Una precisazione che nessuno dei tre evangelisti ha voluto trascurare<sup>49</sup>.

È vero che un tratto di universalizzazione della richiesta lanciata al giovane ricco si trova in altri due passi del vangelo di Luca, ma si tratta di radicalizzazioni caratteristiche di questo evangelista. Su questa peculiarità occorrerà ritornare, ma non è possibile non anticipare, già in questo contesto, una prima citazione sia del versetto in cui viene riproposto l'invito ad abbandonare tutto («...così chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo», *Lc* 14,33) sia del versetto in cui viene consigliato di non caricarsi di pesi materiali («vendete 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», *Lc* 12,33).

Anche in questi altri due casi c'è da chiedersi a chi Gesù abbia inteso rivolgersi. Questo interrogativo potrebbe, forse, essere la chiave per intendere le parole che il Maestro indirizza al giovane ricco. Si è trattato di parole da applicare in modo universale, ad ogni discepolo allora presente e ad ogni discepolo futuro o si è, al contrario, trattato di un imperativo indirizzato, per qualche particolare motivo, a quel solo giovane che interpellò il «Maestro buono» (*Mc* 10,17; *Lc* 18,18)?

L'impeto degli autori dei primi secoli cristiani e dei Padri della Chiesa in particolare ha prevalentemente considerato le parole rivolte al giovane come un appello che riguarda la vita di ogni cristiano, indipendentemente da ogni specificità<sup>50</sup>. Si è poi consolidata un'altra tradizione spirituale (non del tutto assente

<sup>47</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 74-79.

<sup>48</sup> Cfr. ERMENEGILDO MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, p. 54.

<sup>49</sup> Così Matteo: «alzati, disse allora il paralitico, prendi il tuo letto e va' a casa tua». Così Marco: «alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua». Così Luca: «alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua».

<sup>50</sup> Cfr. GIORDANO FROSINI, *Il pensiero sociale dei Padri*, Queriniana, Brescia 1996, p. 16.

neanche tra i Padri) che ha considerato l'abbandono dei beni un qualcosa in più rispetto all'osservanza dei comandamenti, tradizione che si è poggiata soprattutto sulla variante di Matteo: «se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (Mt 19,21). In questa linea, la povertà è (o sarebbe) un "consiglio" riservato a coloro che sono chiamati ad un particolare stato di perfezione. Se la salvezza dev'essere cercata da ogni battezzato mediante il rispetto dei comandamenti, la perfezione può essere perseguita attraverso la scelta volontaria della rinuncia alla ricchezza. La vita religiosa, all'interno della Chiesa, scaturirebbe da questa differenza<sup>51</sup>. Oggi torna in voga il pensiero che propende a considerare le nette parole di Gesù come indicazioni che valgono per ogni seguace di Cristo e per ogni cristiano<sup>52</sup>. Nell'enciclica *Veritatis splendor*, Giovanni Paolo II, infatti, scrive: «questa vocazione all'amore perfetto non è riservata solo ad una cerchia di persone. L'invito "va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri" con la promessa "avrà un tesoro nel cielo" riguarda tutti, perché è una radicalizzazione del comandamento dell'amore del prossimo, come il successivo invito "vieni e seguimi" è la nuova forma concreta del comandamento dell'amore di Dio. I comandamenti e l'invito di Gesù al giovane ricco sono al servizio di un'unica e indivisibile carità, che spontaneamente tende alla perfezione, la cui misura è Dio solo: "Siate voi dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48)»<sup>53</sup>.

Questo tipo di interpretazione "spirituale" non solo non scioglie i problemi esegetici, ma, in qualche modo, li accresce. Ebbene: le parole di Gesù valgono prescrittivamente per tutti o vanno contestualizzate perché rivolte a quella particolare persona?

Un aiuto alla soluzione del dilemma può giungere dalle informazioni contenute nel *Vangelo dei Nazarei*, (o *Nazareni* o *Nazorei* o *Nazirei*)<sup>54</sup>, un testo apocrifo – probabilmente coincidente con il *Vangelo degli Ebrei* – che offre indicazioni storicamente affidabili<sup>55</sup>. Di questo vangelo apocrifo parlano diversi Padri della Chiesa, tra questi, Girolamo (347-419/420), Teodoreto di Cirro (circa 393-457) ed Epifanio di Salamina (310/20-403)<sup>56</sup>. Dalla narrazione del *Vangelo dei Naza-*

<sup>51</sup> Non è questa la sede per commentare questa impostazione teologica ed ecclesiologica.

<sup>52</sup> Cfr., ad esempio, S. A. PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1214.

<sup>53</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, 6.8.1993, n. 18.

<sup>54</sup> Cfr. *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Mario Erbetta, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1982, vol. 1, p. 114s.

<sup>55</sup> Cfr. JOACHIM JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù*, Paideia, Brescia 1965, p. 65-68.

<sup>56</sup> Quest'ultimo è noto soprattutto per *Panarion adversus omnes haereses*. Nel testo, considerato il suo capolavoro, Epifanio elencava e confutava le numerosissime eresie che imperversavano

rei si evince che le affermazioni di Gesù erano rivolte specificamente a quell'individuo e non dovrebbero essere né estrapolate, né generalizzate.

Si legge nel testo apocrifo:

Un altro ricco gli domandò: “che cosa debbo fare di bene per vivere?”. Gli rispose: “uomo, pratica la legge e i profeti”. Gli rispose: “l’ho fatto”. Gli disse: “va’, vendi tutto quanto possiedi, distribuiscilo ai poveri, poi vieni e seguimi”. Ma il ricco iniziò a grattarsi la testa. Non gli andava. Il Signore gli disse: “come puoi dire di aver praticato la legge e i profeti? Nella legge sta scritto: ‘amerai il tuo prossimo come te stesso’. E molti tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di cenci e muoiono di fame, mentre la tua casa è piena di molti beni: non ne esce proprio nulla per quelli!”. E rivolto al suo discepolo Simone, che sedeva presso di lui, disse: “Simone, figlio di Giovanni, è più facile che un cammello entri per la cruna di un ago, che un ricco nel regno dei cieli”.<sup>57</sup>

Origene (ca. 185-254)<sup>58</sup> fa esplicito riferimento alla descrizione dell'episodio data dal *Vangelo degli Ebrei* senza, comunque, entrare nella controversia, ma assumendo l'interpretazione del testo apocrifo:

volendo il Salvatore pacatamente e senza odio rimproverare a quel ricco di non aver detto la verità, che aveva osservato anche il comandamento “amerai il prossimo tuo come te stesso”, gli disse: “se vuoi essere perfetto, va’, vendi i tuoi beni e dalli ai poveri”. Solo così si vedrà che dici la verità, di aver osservato il precetto “amerai il prossimo tuo come te stesso”.<sup>59</sup>

Dalla narrazione del *Vangelo dei Nazarei* si delinea – in modo più chiaro che non nei sinottici – la figura del giovane che, nella prima parte della pericope (quella cioè del colloquio tra Gesù e il ricco), appare quale destinatario esclusivo dell'invito del Maestro. In altri termini: «da questo brano appare – sostiene Tosato – che la richiesta di Gesù era rivolta *ad hominem* (a quell'individuo, e ad eventuali suoi consimili), e aveva un carattere fondamentalmente iperbolico»<sup>60</sup>.

Trovandosi dinanzi ad una persona che, seppur motivata religiosamente, si capisce avere carattere superbo e pieno di sé, Gesù avrebbe inteso smontare una pretesa giustizia («Ho sempre osservato tutte queste cose», assicura il giovane) e smascherarne l'insufficienza. L'uomo si «dimostra incapace con le sole

nelle comunità cristiane e tra le altre cose scriveva: «i [Nazareni] posseggono il vangelo secondo Matteo, assolutamente integrale, in ebraico, perché esso è ancora evidentemente conservato da loro come fu originariamente composto, in scrittura ebraica. Ma non so se abbiano soppresso le genealogie da Abramo fino a Gesù» (*Panarion*, 29,9,4).

<sup>57</sup> *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. 1, p. 375.

<sup>58</sup> Cfr. ENRICO DAL COVOLO, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene*, in *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del "giovane ricco"*, a cura di Giuseppe Visonà, Vita e Pensiero, Milano 1986, p. 79-108.

<sup>59</sup> Cfr. ORIGENE, *Commento al Vangelo di Matteo*, a cura di Maria Ignazia Danieli, Città Nuova, Roma 1999, vol. 2, p. 220 (libro XV,14).

<sup>60</sup> A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 436.

sue forze di fare il passo successivo»<sup>61</sup> e perciò Cristo, come in altri contesti, avrebbe offerto una risposta iperbolica non tesa a stabilire una regola comportamentale universale, ma a portare allo scoperto l'ipocrisia umana<sup>62</sup>.

“Iperbole” è la versione italiana di una parola greca, *hyperbolé* (in latino *superlatio*). Essa sta ad indicare «una figura retorica che consiste nel portare all'eccesso il significato di un'espressione, amplificando o riducendo il suo riferimento alla realtà per rafforzarne il senso e aumentarne, per contrasto, la credibilità»<sup>63</sup>. Questo accorgimento retorico, da sempre conosciuto, è stato individuato anche all'interno dei racconti evangelici<sup>64</sup>. Gesù non ha disdegnato di adottare il linguaggio iperbolico. Questa modalità si ravvisa, ad esempio, quando Cristo ha affermato: «Se aveste fede quanto un granellino di senapa, potreste dire a questo gelso: “sii sradicato e trapiantato nel mare”, ed esso vi ascolterebbe» (Lc 17,5) o «Se la tua mano o il tuo piede ti è occasione di scandalo, taglialo e gettalo via da te; è meglio per te entrare nella vita monco o zoppo, che avere due mani o due piedi ed essere gettato nel fuoco eterno. E se il tuo occhio ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; è meglio per te entrare nella vita con un occhio solo, che avere due occhi ed essere gettato nella Geenna del fuoco» (Mt 18,8-9).

La risposta al giovane ricco potrebbe, quindi, rientrare in una forma espressiva volutamente eccessiva riconducibile alla modalità dell'iperbole: l'esagerazione vorrebbe sortire l'effetto di amplificare il più possibile il rilievo della realtà enunciata. A ciò faceva riferimento – come vedremo meglio tra poco – anche Clemente Alessandrino (circa 150-215/6) quando spiegava la suddetta pericope nella sua nota opera, *Stromata*<sup>65</sup>.

Comunque non è facile capire come siano andate le cose e cosa Gesù abbia voluto dire. Certo è che la interpretazione letterale non risolve gli interrogativi. Così, ad esempio, Ireneo di Lione (circa 130/140-200/202) per il quale Cristo indica la distribuzione dei propri beni ai poveri perché senza di essa non è possibile liberarsi dalla cupidigia<sup>66</sup>. In questa linea, al ricco è preclusa la salvezza

<sup>61</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, 6.8.1993, n. 17.

<sup>62</sup> Cfr. Ivi, n. 18-19.22-24.

<sup>63</sup> Voce *Iperbole*, in ALDO DURO (diretto da), *Vocabolario della lingua italiana*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da Giovanni Treccani, Roma 1987, vol. 2, p. 967.

<sup>64</sup> Cfr., ad esempio, G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, cit., p. 654.

<sup>65</sup> Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata. Note di vera filosofia*, introduzione, traduzione e note di Giovanni Pini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, p. 389-390 (III, 6,55-56).

<sup>66</sup> Cfr. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, p. 184-185 (libro IV,12,5).



esattamente come è impossibile per un cammello attraversare la cruna di un ago. Ma il brano presenta molte insidie ad iniziare dagli stessi vocaboli utilizzati.

Stando alla descrizione dei tre sinottici, terminato l'incontro nel modo che ben si conosce, Gesù si rivolse ai suoi discepoli (precisa Marco: «Gesù, volgendo lo sguardo attorno», *Mc* 10,23) commentando l'accaduto: «“quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel regno di Dio!”. I discepoli rimasero stupefatti a queste sue parole; ma Gesù riprese: “figlioli, com'è difficile entrare nel regno di Dio! È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio» (*Mc* 10,22-25). È questa la seconda parte della pericope; sono questi i versetti di essa che vengono ordinariamente introdotti come “il pericolo delle ricchezze”<sup>67</sup>. È questa l'annotazione alle parole rivolte al giovane che Gesù stesso offre ai suoi discepoli.

La prima osservazione riguarda la sostanziale assenza di differenze tra i sinottici («è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli», *Mt* 19, 24; «è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli», *Mc* 10,23-25; «è più facile per un cammello passare per la cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno di Dio», *Lc* 18,25). Dicevamo, però, che gli stessi termini utilizzati sono fonte di incertezze. L'immagine del cammello è inevitabilmente di grande effetto, ma anche di difficile esegesi.

Le insidie si concentrano intorno al sostantivo *kámelos* che è parola greca e che, però, potrebbe anche non indicare il “cammello” (l'animale del deserto con le tipiche gobbe), bensì la corda da barca (in greco: *kámilos*), la fune per i natanti, la gomina di nave, perciò molto spessa per assolvere la sua funzione di assicurare i battelli ai moli<sup>68</sup>. Potrebbe avere questa origine etimologica il termine “camallo” con cui anche oggi vengono chiamati i lavoratori portuali. Si è anche supposto che la cruna di un ago alludesse ad una porta di accesso a Gerusalemme dalle ridotte dimensioni e che, pertanto, rendesse difficoltoso il transito degli alti ed ingombranti cammelli.

<sup>67</sup> Così ha spiegato il momento papa Giovanni Paolo II: «Amara è la conclusione del colloquio di Gesù con il giovane ricco: “Udito questo, il giovane se ne andò triste; poiché aveva molte ricchezze” (*Mt* 19,22). Non solo l'uomo ricco, ma anche gli stessi discepoli sono spaventati dall'appello di Gesù alla sequela, le cui esigenze superano le aspirazioni e le forze umane: “A queste parole i discepoli rimasero costernati e chiesero: ‘Chi si potrà dunque salvare?’” (*Mt* 19,25). Ma il Maestro rimanda alla potenza di Dio: “Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile” (*Mt* 19,26)» (GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, cit., n. 22).

<sup>68</sup> Cfr. *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, a cura di Maria Grazia Mara, Città nuova, Roma 1998, p. 28.

Per quanto l'idea di una fune da barca meglio si accorderebbe, sotto il profilo logico, al richiamo della cruna di un ago e l'idea di una porta di città meglio si combinerebbe al richiamo ad un animale da trasporto come il cammello, queste ipotesi non hanno trovato molto credito. Infatti sono state abbandonate sia dall'analisi testuale (la quasi totalità dei codici antichi concordano sul termine *kámelos*) sia dalla lettura spirituale. Ne è prova l'affermazione di un noto biblista che stronca le varianti in questo modo: «si è fatto di tutto, anche da parte di qualche esegeta, per ridimensionarne la forza del paradosso ago-cammello, ricorrendo a un'inesistente porta minuscola a foggia di cruna d'ago a Gerusalemme o a un nodo marinaro»<sup>69</sup>.

Se non è da escludere una particolarità polisemica (cioè il caso di una parola che possa esprimere più significati), è anche vero che il riferimento al caratteristico animale del deserto è presente in un'altra immagine evangelica (sebbene riportata dal solo Matteo), quella che Gesù utilizza per condannare il comportamento degli scribi e dei farisei: «guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello!» (Mt 23,24).

Oltretutto nella letteratura rabbinica sono presenti raffronti analoghi o anche molto somiglianti. Nel *Talmud* – la principale opera del giudaismo composta a partire dall'inizio della Diaspora<sup>70</sup> e che raccoglieva dottrine e precetti religiosi – vengono riportate espressioni assonanti alle parole di Gesù<sup>71</sup>. Così che nel cosiddetto *Talmud Babilonese* si legge sia «Chi può far passare un elefante per la cruna di un ago?» (*Baba Mesia* 38b)<sup>72</sup> sia «Non mostrano una palma d'oro, nemmeno un elefante passante per la cruna di un ago» (*Berakoth*, 55b)<sup>73</sup>.

È vero che, in questo modo, si dimostra che «il giudaismo conosceva il contrasto metaforico ago-elefante per indicare un impossibile connubio»<sup>74</sup>, ma è anche vero che non si può escludere che essendo tardiva la stesura del *Talmud* rispetto ai racconti dei vangeli, sia stato questo importante testo dell'ebraismo ad aver recepito il detto riportato dai sinottici<sup>75</sup>.

All'iperbole enunciata da Gesù seguì la sbalordita osservazione dei discepoli: «a queste parole i discepoli rimasero costernati e chiesero: "Chi si potrà dunque

<sup>69</sup> GIANFRANCO RAVASI, *Le parole del mattino*, Mondadori, Milano 2011, p. 201.

<sup>70</sup> Nell'anno 70 d.C. con la distruzione, ad opera di Tito, del secondo Tempio di Gerusalemme ebbe inizio la dispersione ("Diaspora") del popolo ebraico.

<sup>71</sup> Cfr. HERMANN L. STRACK, PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1922-1928, vol. 1, p. 828.

<sup>72</sup> GÜNTER STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1989, p. 157 (*Talmud Babilonese, Baba Mesia*, 38b).

<sup>73</sup> *Talmud. Il trattato delle benedizioni (Berakhot)*, a cura di Sofia Cavalletti, UTET, Torino 2003, p. 329 (*Talmud Babilonese, Berakhot*, 55b).

<sup>74</sup> G. RAVASI, *Le parole del mattino*, cit., p. 201.

<sup>75</sup> Cfr. E. DAL COVOLO, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene*, cit., p. 79-108.

salvare?» (Mt 19,25). Tranne Luca che si limita a riferire la domanda degli astanti («quelli che ascoltavano dissero...», Lc 18,26), sia Matteo (per il quale i discepoli «rimasero costernati», Mt 19,25) sia Marco (per il quale «rimasero stupefatti a queste sue parole», Mc 10,24) sottolineano uno sbigottimento. Questa grande meraviglia indica che si sono trovati dinanzi ad un atteggiamento nuovo da parte del Maestro o dinanzi ad un comando sino a quel momento inedito. Questo conferma che ciò che venne suggerito al giovane ricco non era stato né chiesto né imposto neanche ai più stretti collaboratori, che risultano benestanti e possidenti<sup>76</sup>. Essi, al contrario, alle parole di Gesù rimasero sconcertati. Si direbbe che «la reazione dei discepoli lascia chiaramente intendere che il discorso verte su qualcosa di più che la ricchezza economica: essi stessi fanno parte dei ricchi»<sup>77</sup>.

Al disorientamento dei discepoli segue la replica di Gesù. Anch'essa non è superflua per il nostro tema perché sembra indicare una rapida attenuazione del precetto prescritto al giovane poc'anzi. «E Gesù, fissando su di loro lo sguardo, disse: “Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile”» (Mt 19,26). A riguardo ci sono due rapide osservazioni da fare.

La prima collega questa ultima affermazione di Gesù ad una di quelle precedenti. Avviando il commento su quanto accaduto con il giovane, Gesù si era voltato verso i discepoli ed aveva loro detto che *difficilmente* un ricco sarebbe riuscito ad entrare nel regno dei cieli («difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli», Mt 19,23; cfr. Mc 10,23; cfr. Lc 18,24). È palese che *difficile* non significa *impossibile*, mentre l'abbandono dei beni era stato prefigurato come il presupposto per la sequela o, secondo gli intendimenti del richiedente, la condizione «per avere la vita eterna» (Mc 10,23).

La seconda osservazione riguarda direttamente la conclusione della pericope, che sembra trasferire l'attenzione dalla ricchezza in quanto tale al rapporto con Dio – o, se si preferisce, alla sua onnipotenza («tutto è possibile presso Dio», Mc 10,27) o alla sua misericordia. Si nota, cioè, se non un'attenuazione dell'iniziale rigorismo, almeno uno spostamento di centralità: dall'ipotetica assolutizzazione della povertà al primato dell'azione di Dio.

A conclusione e a pura modalità di appendice vale la pena porsi un altro paio di domande. La prima riguarda l'età del personaggio in questione. Se le ricchezze provenissero direttamente dalle sue attività, ci sarebbe da chiedersi come sia possibile che un giovane sia già possidente e nella misura adombrata dalle stesse parole del commento («il giovane se ne andò triste; poiché aveva molte ricchezze», Mt 19,22). Non potendo essere il diretto frutto del suo lavo-

<sup>76</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 80-84.85-88.

<sup>77</sup> *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1339.

ro, è da supporre che il giovane fosse ricco a causa della famiglia (e qui veniamo al secondo interrogativo). In questo caso, come il giovane avrebbe mai potuto vendere i beni del padre per soddisfare la richiesta del «Maestro buono» (Mc 10,17; Lc 18,18) che proveniva da Nazaret? Entrambe queste due questioni starebbero a confermare il carattere più “provocatorio” che imperativo o assertorio delle lapidarie parole di Gesù.

### *Le rinunce dei discepoli*

Come già ricordavamo, i tre sinottici sono concordi nella sequenza degli episodi intorno alla pericope del giovane ricco. La narrazione dell'incontro con questi è, infatti, preceduta dalla benedizione di Gesù ai bambini (cfr. Mt 19,13-15; Mc 10,13-16; Lc 18,15-17) ed è seguita dalle parole in merito alla ricompensa promessa ai discepoli (cfr. Mt 19,27-30; Mc 10,28-31; Lc 18,28-30).

A Gesù vennero presentati alcuni bambini e il Maestro ne approfittò per dichiarare che se non si accoglie il regno dei cieli come bambini non si avrà parte in esso<sup>78</sup>. Questo insegnamento può essere stato deliberatamente posto immediatamente prima dell'incontro con il giovane ricco? Non è da escludere una scelta del genere se, con essa, si fosse voluto sottolineare che il regno di Dio appartiene ai bambini (Gesù li benedice) e ai poveri (Gesù dichiara che un ricco non può entrare nel regno dei cieli)<sup>79</sup>. Questa sottolineatura è più forte in Luca che ha inteso rimarcare un esplicito collegamento tra il momento in cui Gesù si intrattiene con i bambini e l'incontro con il giovane ricco. Lo fa – a differenza degli altri due evangelisti – aggiungendo la congiunzione (il *kai* greco) che lega il secondo incontro al primo momento<sup>80</sup>.

Anche ciò che segue il colloquio con il giovane ricco può essere messo in relazione non occasionale, ma causale, con l'insegnamento sulla ricchezza. Sia Matteo che Marco e Luca, con una scelta che sembra voluta, aggiungono, a questo punto, la domanda, che Pietro avanza a nome di tutti, circa le conse-

<sup>78</sup> Questa la versione di Marco: «<sup>13</sup>Gli presentavano dei bambini perché li accarezzasse, ma i discepoli li sgridavano. <sup>14</sup>Gesù, al vedere questo, s'indignò e disse loro: «Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite, perché a chi è come loro appartiene il regno di Dio. <sup>15</sup>In verità vi dico: Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso». <sup>16</sup>E prendendoli fra le braccia e ponendo le mani sopra di loro li benediceva» (Mc 10,13-16).

<sup>79</sup> Cfr. S. A. PANIMOLLE, voce *Regno di Dio*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1308.

<sup>80</sup> «<sup>17</sup>In verità vi dico: Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà». <sup>18</sup>E un notevole lo interrogò: Maestro buono, che devo fare per ottenere la vita eterna?» (Lc. 18,17-18). Il testo corrente in italiano non riporta la congiunzione “e” che, però, è presente nel testo greco.

guenze su chi ha lasciato ogni cosa per seguire il Maestro<sup>81</sup>. Se Matteo e Marco riportano le parole dell'apostolo come di chi ha «lasciato tutto» (*Mt* 19,27; *Mc* 10,28), Luca esplicita ciò che è stato lasciato: «tutte le nostre cose [cioè tutti i nostri beni] e ti abbiamo seguito» (*Lc* 18,28). Da notare ancora che il verbo “lasciato” traduce il greco *aféntes* che negli altri contesti (cfr. *Mc* 1,18.20; 10,28; *Mt* 4,20.22; 19,27; *Lc* 5,11; 5,28) indica non un abbandono definitivo, ma un temporaneo allontanamento<sup>82</sup>.

La questione sollevata da Pietro circa la ricompensa che attende chi ha rinunciato a «tutto» (e ai propri beni in particolare) richiama il tema della povertà<sup>83</sup>. La promessa ai discepoli di una ricompensa per le rinunce sembrerebbe riproporre l'invito che Gesù indirizza al giovane ricco in termini universali e generali. Anche in altri contesti evangelici, l'esortazione ad abbandonare ogni cosa per poter seguire Gesù non pare essere un invito rivolto solo ad alcuni “privilegiati”. Sembrerebbe, piuttosto, un obbligo per ogni seguace del maestro di Nazaret. Meritano, a riguardo, di essere ricordati due passi, entrambi – sintomaticamente – riportati solo da Luca.

Il primo si inquadra in un discorso di Gesù dinanzi a «molta gente [che] andava con lui» e che aveva a tema le necessarie rinunce di chi avesse voluto seguirlo («se uno viene a me...», *Lc* 14,25). Il versetto che più richiama il nostro interesse è quello che conclude l'insegnamento e nel quale si dice: «chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo» (*Lc* 14,33).

Allargando lo sguardo all'insieme, si devono cogliere alcune concatenazioni rese più chiare dalla strutturazione del brano. Si può provare a schematizzare la pericope intravedendo una introduzione narrativa (cfr. *Lc* 14,25), una prima affermazione circa la sequela che comporta sia l'“odio” verso gli affetti sia il peso della croce (v. 26-27: due versetti con una formulazione in negativo ed una struttura simile), due paragoni (uno di costruzione, v. 28-30; uno di guerra, v. 31-32) articolati quasi in parallelo, la lapidaria esortazione in relazione ai beni (v. 33) e la “sapida” metafora del sale (v. 34-35). Quanto alle concatenazioni, occorre tener presente ciò che attraversa le due allegorie. È stato fatto notare anche che i paragoni che vengono utilizzati danno il senso dell'importanza di

<sup>81</sup> Questa la versione di Matteo: «<sup>27</sup>Allora Pietro prendendo la parola disse: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito; che cosa dunque ne otterremo?». <sup>28</sup>E Gesù disse loro: «In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele. <sup>29</sup>Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna. <sup>30</sup>Molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi i primi» (*Mt* 19,27-30).

<sup>82</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 82.

<sup>83</sup> Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1996, p. 128.

queste parole di Cristo<sup>84</sup>. Per costruire la torre occorrono i mezzi per sostenere la spesa; per vincere l'esercito nemico occorrono più soldati. Come, quindi, vi è una condizione indispensabile per poter compiere la propria impresa, così la *conditio sine qua non* per essere discepolo sembra essere la «rinunzia a tutti i [propri] averi» (Lc 14,33).

Se il detto metaforico del sale è anche degli altri sinottici (cfr. Mt 5,13; Mc 9,50), la rinunzia a tutti i beni è una peculiarità di Luca. E, come vedremo tra breve, ciò richiama la vocazione a lasciare «tutto» (Lc 5,11.28) che solo l'evangelista ha registrato nell'incontro, prima, tra Gesù e Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni (cfr. Lc 5,11) e, poi, tra Gesù e Matteo (cfr. Lc 5,28).

Questa connessione solleva un annoso interrogativo, così pressante già nell'esegesi dell'esortazione lanciata al giovane ricco: a chi è rivolto questo invito a rinunciare a tutto? Un appello così sconvolgente ha interlocutori selezionati o è rivolto a tutti gli uomini? Già la premessa posta dall'evangelista – che precisa come il discorso di Gesù avvenne dinanzi a «molta gente» (Lc 14,25) – orienta la risposta nella seconda direzione. Gli studiosi, oltretutto, preferiscono pensare che l'invito sia rivolto a tutti perché, almeno in questo caso, «non sembra che si stabilisca una distinzione tra tipi diversi di discepoli»<sup>85</sup>.

Anche in questo caso (al pari dell'ermeneutica dell'episodio del giovane ricco), nel corso dei secoli cristiani, la drasticità della regola è stata attenuata dall'averla attribuita alla ristretta cerchia dei consacrati. Stando al testo, questa interpretazione costituirebbe una forzatura dato che il termine *matetés* (discepolo) usato da Luca – sia nel vangelo sia nel libro degli *Atti degli Apostoli* – indica tutti coloro che hanno aderito alla fede e non i soli Dodici (così, invece, avviene in Matteo).

Abbiamo precisato come il passo di Luca – quel versetto 33 che non ha similitudini né nei vangeli né negli altri libri del Nuovo Testamento (eccezion fatta per le parole indirizzate al giovane ricco) – sia inserito in un discorso strutturato (Lc 14,25-35). Questo si apre con una forma chiaramente iperbolica: «se uno ... non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita...» (Lc 14,26). Anche in questo caso, Luca accentua ciò che Matteo ha preferito riportare in modalità positiva: «chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me» (Mt 10,37). Si noti che Luca aggiunge la figura della moglie, delle sorelle e dei fratelli a quelle degli altri parenti menzionati (padre, madre, figli).

<sup>84</sup> Cfr. RICHARD GUTZWILLER, *Meditazioni su Luca*, Edizioni Paoline, Roma 1970, p. 353-354.

<sup>85</sup> CÉSAR MORA PAZ, ARMANDO J. LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, in ARMANDO J. LEVORATTI (diretto da), *Nuovo commentario biblico. I vangeli*, Borla-Città nuova, Roma 2005, p. 811.

Ai fini strettamente esegetici, quindi, non va trascurato come il ricorso al linguaggio iperbolico – tra l'altro in avvio del discorso – contestualizza l'insegnamento sulla rinuncia in una prospettiva più intenzionale che prescrittiva. A tale proposito, ci riserviamo di riportare più avanti alcune autorevoli opinioni.

Ciò non toglie che per le sue accentuazioni, quello di Luca abbia meritato di essere definito il “vangelo dell'assoluta rinuncia”<sup>86</sup>. Riassumeremo tra breve i passi in cui questa enfasi è presente, ma è opportuno, nell'ambito del riferimento al versetto 33 del dodicesimo capitolo, anticipare con un solo cenno come Luca suggerisca la totalità dell'abbandono di ogni cosa sin dalla narrazione della chiamata degli apostoli (cfr. *Lc* 5,11 e 5,28) con una particolarità rispetto agli altri sinottici (cfr. *Mt* 4,20.22 e 9,9; cfr. *Mc* 1,18.20 e 2,14). Ma la puntualizzazione di Luca merita uno spazio maggiore che ci concederemo in appresso.

In tema di rinunce, accanto a questo primo importante richiamo (*Lc* 14,33) – come anticipavamo – vi è da tenere in considerazione un secondo passo. Ci riferiamo ad un altro versetto che possiamo trarre dallo stesso Luca, quello in cui Gesù disse: «vendete 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» (*Lc* 12,33). Le parole del Maestro si inseriscono in un più ampio contesto parenetico – che Luca allarga con la parabola del ricco insensato (cfr. *Lc* 12,13-21) – presente anche in Matteo. In Matteo, infatti, l'affermazione in oggetto viene riproposta in termini assai simili: «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).

Per quanto il legame con l'invito ad abbandonare i propri beni (cfr. *Lc* 14,33) sia molto forte, pensiamo, tuttavia, che l'esortazione a vendere i propri beni in favore dell'elemosina (cfr. *Lc* 14,33; *Mt* 6,19-20), – esortazione emersa al termine di una serie di affermazioni sulla opportunità di non affannarsi per la ricerca dei beni materiali<sup>87</sup> – sia preferibile che venga analizzata in un altro prossimo contesto, quello in cui si raggruppano i testi che presentano la ricchezza, più che come un male in sé, come un peso da cui alleggerirsi e come un gravame di cui disfarsi.

---

<sup>86</sup> Cfr. CARROLL STUHLMUELLER, *Il Vangelo secondo Luca*, in *Nuovo Grande commentario biblico*, cit., p. 972.

<sup>87</sup> Cfr. l'intera pericope: *Mt* 6,25-34 e *Lc* 12,22-31.

*Lazzaro e l'epulone*

Consideriamo, invece, la parabola del ricco epulone (cfr. *Lc* 16,19-31) appartenente a questo primo gruppo di testi identificati in nome di un rifiuto netto per la ricchezza. La pericope è tra quelle riportate solo dall'“evangelista dei poveri” e si colloca nell'ambito di altre affermazioni che hanno sovente a tema la ricchezza. Nello stesso sedicesimo capitolo del vangelo di Luca, infatti, è presente la parabola dell'amministratore disonesto (cfr. *Lc* 16,1-8), l'invito a fare buon uso del denaro (cfr. *Lc* 16,9-13), un'invettiva contro i farisei «attaccati al denaro» (cfr. *Lc* 16,14-15) ed alcuni versetti sul regno, la legge e il matrimonio (cfr. *Lc* 16,16-18). Il capitolo, poi, si chiude proprio con la parabola altresì definita del ricco e del povero Lazzaro<sup>88</sup>.

Il brano può essere interamente interpretato a partire dalle questioni sulla fede sollevate dagli ultimi versetti. Ora, senza escludere ulteriori possibili riletture che tengano conto di altre prospettive, è naturale che l'attenzione di ogni lettore o di ogni ascoltatore viene catturata dal giudizio sul ricco e dal premio per il povero.

Già l'esordio è posto in modo tale che il ricco sia messo in una luce sinistra e il povero sia guardato con naturale compassione. E non è certamente un caso che la parabola abbia preso denominazione in base alla condizione delle due figure menzionate (il “ricco epulone” e il “povero Lazzaro”).

A proposito di questi due attori e del giudizio morale positivo che si attribuisce al mendicante, occorre considerare come ciò vada a demolire la cosiddetta dottrina della “retribuzione”. Con questo termine si intende quella concezione, tipicamente veterotestamentaria, secondo cui la prosperità anche ma-

---

<sup>88</sup> Va tenuto presente l'intero brano: «<sup>19</sup>C'era un uomo ricco, che vestiva di porpora e di bisso e tutti i giorni banchettava lautamente. <sup>20</sup>Un mendicante, di nome Lazzaro, giaceva alla sua porta, coperto di piaghe, <sup>21</sup>bramoso di sfamarsi di quello che cadeva dalla mensa del ricco. Perfino i cani venivano a leccare le sue piaghe. <sup>22</sup>Un giorno il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto. <sup>23</sup>Stando nell'inferno tra i tormenti, levò gli occhi e vide di lontano Abramo e Lazzaro accanto a lui. <sup>24</sup>Allora gridando disse: “Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e bagnarmi la lingua, perché questa fiamma mi tortura”. <sup>25</sup>Ma Abramo rispose: “Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti. <sup>26</sup>Per di più, tra noi e voi è stabilito un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, né di costì si può attraversare fino a noi”. <sup>27</sup>E quegli replicò: “Allora, padre, ti prego di mandarlo a casa di mio padre, <sup>28</sup>perché ho cinque fratelli. Li ammonisca, perché non vengano anch'essi in questo luogo di tormento”. <sup>29</sup>Ma Abramo rispose: “Hanno Mosè e i Profeti; ascoltino loro”. <sup>30</sup>E lui: “No, padre Abramo, ma se qualcuno dai morti andrà da loro, si ravvederanno”. <sup>31</sup>Abramo rispose: “Se non ascoltano Mosè e i Profeti, neanche se uno risuscitasse dai morti saranno persuasi”».



teriale e il successo terreno sarebbero la diretta conseguenza della fedeltà a Dio<sup>89</sup>. Per la mentalità degli ascoltatori di Gesù non doveva essere facile digerire questa sorta di immediata stima morale che calava su un mendicante, stima che è attestata dalla sua sorte eterna («il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo», Lc 16,22) ed, ancor prima, la sua penosa situazione spontaneamente percepita come ingiusta («...giaceva alla sua porta, coperto di piaghe, bramoso di sfamarsi di quello che cadeva dalla mensa del ricco. Perfino i cani venivano a leccare le sue piaghe», Lc 16,20-21).

Dinanzi a questa propensione a considerare meritevole di disprezzo il ricco epulone e degno di apprezzamento il povero Lazzaro è pressoché inevitabile scivolare verso il tipo di giudizio eterno che attende i due personaggi dopo la morte. E qui arriviamo al vero *punctum dolens* della pericope. Le parole della parabola sembrano indicare, da un lato, che la condanna eterna dell'epulone sia correlata alla sua ricchezza e, dall'altro, che la salvezza eterna di Lazzaro sia dovuta alla sua indigenza.

Il messaggio contenuto nell'allegoria non sembra riguardare le virtù personali dei due attori come causa del rispettivo destino ultraterreno, ma la condizione del ricco (di ogni ricco, quindi) e del povero (di ogni povero, quindi). In altri termini: il ricco va in inferno non perché cattivo, ma *in quanto ricco* e il mendicante va in paradiso non perché buono, ma *in quanto povero*. È ciò che si evince dall'interpretazione letterale di due passi della parabola. Infatti già nei versetti 22-23 è ravvisabile questo automatismo («<sup>22</sup>Un giorno il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto. <sup>23</sup>Stando nell'inferno tra i tormenti, levò gli occhi e vide di lontano Abramo e Lazzaro accanto a lui»). Ancor più, nel versetto 25 vi è come la lettura della sentenza con la motivazione del giudizio: «...Abramo rispose: “Figlio, ricordati che *hai ricevuto i tuoi beni durante la vita* e Lazzaro parimenti i suoi mali; *ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti*”». Quindi: il povero è in paradiso *solamente* perché povero e il ricco è in inferno *unicamente* perché ricco.

Si tratta di un insegnamento assai problematico perché sposterebbe l'appello evangelico dalla risposta della persona alla classe sociale di appartenenza. In questo caso, il Vangelo potrebbe essere accolto solo dai bisognosi e dai nullatenenti. Scrive, a commento di ciò, Tosato: «Da questo brano evangelico sembra doversi dedurre non soltanto la legittimità della “scelta preferenziale per i poveri” da parte della Chiesa, ma anche e più ancora la necessità per la Chiesa di es-

<sup>89</sup> Cfr. ANTONIO BONORA, voce *Retribuzione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1322-1335; cfr. MARIO CIMOSA, FRANCESCO MOSETTO, *Parola e vita. Una introduzione alla Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1983, p. 179s.; cfr. ENRICO GALBATI, ALESSANDRO PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia (Antico Testamento)*, Massimo, Milano 1986, p. 312s.; cfr. ALFRED LÄPPLE, *Messaggio biblico per il nostro tempo*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 358.

sere “Chiesa dei poveri”. Infatti, se il Regno è dei poveri, anche la Chiesa deve esserlo, dal momento che la Chiesa costituisce la primazia del Regno»<sup>90</sup>.

Abbiamo detto che la parabola è un’originalità del racconto lucano. Il contenuto, infatti, è perfettamente coerente con la “teologia dei poveri” dell’evangelista. Si potrebbe dire che il contenuto della parabola si sposa perfettamente con la versione di Luca della prima beatitudine che è diretta ai materialmente poveri, lì dove Matteo dichiara beati i “poveri *di spirito*” (cfr. *Mt* 5,3).

Il mendicante Lazzaro che viene accolto nel seno di Abramo in quanto materialmente povero realizza, quindi, nel modo più lineare e coerente, l’affermazione lucana delle beatitudini: «beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio» (*Lc* 6,20). Basterebbe, quindi, questa indigenza per possedere il regno di Dio ed essere accolti in cielo.

Accanto agli altri Padri della Chiesa, san Giovanni Crisostomo (350 circa - 407), originario di Antiochia e patriarca di Costantinopoli, dedicò alla parabola una serie di omelie raccolte ne *I discorsi sul povero Lazzaro*. Rivolgendosi ai cristiani di Antiochia, il futuro vescovo della nuova capitale commentava la pericope con il consueto tono di chi si scaglia contro la diseguale distribuzione dei beni fra gli uomini. Come la gran parte degli altri autori dei primi secoli cristiani, il Crisostomo lanciava terribili strali contro la figura dei ricchi: «sono una sorta di ladri in agguato, pronti a rapinare i passanti e a seppellire i beni altrui nelle loro case, come in grotte e nascondigli. Pertanto non li diciamo felici per le vicende presenti, ma infelici per quelle future, per quel tribunale temibile, per il rendiconto inesorabile, per le tenebre che li attendono fuori»<sup>91</sup>.

A questo punto, lo slittamento dal rapporto con Dio alla questione sociale è inesorabile e si comprende come la parabola sia stata adottata, in chiave teologica, come esempio di rivendicazione di classe e di emancipazione popolare. Sin dai primi secoli, questa vena sociale ha trovato patrocinatori e promotori, basta considerare come anche la traduzione latina del IV secolo – la cosiddetta *Volgata* – calca particolarmente il contrasto tra la mensa del ricco e la penuria del mendicante prendendosi l’arbitrio di aggiungere alcune parole al versetto 21: «*et nemo illi dabat*» («ma nessuno gliene dava») <sup>92</sup>.

<sup>90</sup> A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza*, cit., p. 352.

<sup>91</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO (S.), *Discorsi sul povero Lazzaro*, a cura di Massimiliano Signifredi, Città Nuova, Roma 2009, p. 55 (Primo discorso, 12).

<sup>92</sup> Secondo la traduzione di Girolamo i versetti procederebbero, dunque, così: «...Lazzaro, giaceva alla sua porta, coperto di piaghe, bramoso di sfamarsi di quello che cadeva dalla mensa del ricco, *ma nessuno gliene dava*».

*Il Magnificat*

Un'eco della parabola del ricco epulone è ravvisabile in altri passi del vangelo (ed anche nei passi della lettera di Giacomo); è rintracciabile dove si percepisce una sorta di maledizione lanciata verso i ricchi a causa della loro agiatezza.

Il caso più moderato di questo atteggiamento è costituito dalle parole del cosiddetto Cantico di Maria presente nel primo capitolo del vangelo di Luca (cfr. *Lc* 1,46-55). Sono ben note le espressioni del *Magnificat*: «<sup>51</sup>ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; <sup>52</sup>ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; <sup>53</sup>ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato a mani vuote i ricchi».

Un'eco di queste parole è presente anche nella missione del precursore Giovanni (cfr. soprattutto *Lc* 3,2-20, ma anche *Mt* 3,1-12; 14,1-12; 21,23-32; *Mc* 1,1-14; 11,27-33; *Gv* 1,6s.19-34); il termine "povero" è da Gesù messo in relazione all'avvento messianico (*Mt* 11,5; *Lc* 7,22) che Giovanni attendeva. D'altra parte

nella predicazione del Battista, ricca di accenti sociali, come lascia ancora intendere la tradizione rudimentale, il vocabolo *ptokós* non è rimasto, ma c'è tuttavia una terminologia che gli è strettamente imparentata. La supposizione che l'indirizzarsi ai *ptokoi* fosse abituale nel linguaggio del Precursore è ben fondata e l'interesse che in certi circoli del Battista si avverte per una teologia pauperista può essere fatto risalire ad un impulso dato dal maestro.<sup>93</sup>

Ma torniamo al *Magnificat*. Non è certamente questa la sede per un'analisi approfondita del testo del cantico<sup>94</sup> che, invece, viene ora richiamato solo per quanto utile allo sviluppo del nostro tema. Ma è opportuno, proprio in relazione al nostro scopo, ribadire la non originalità dell'inno messo sulla bocca di Maria. L'analogia è, infatti, molto marcata non solo con altri passi dell'Antico Testamento (cfr. *Ab* 3,18; *1Sam* 1,11; 11,27; *Gen* 30,13; *Sal* 111,9; 103,17; 89,11; *Gb* 12,19; 5,11, ecc.), ma soprattutto con un altro cantico, quello di Anna, presente nel secondo libro di Samuele<sup>95</sup>.

Anna, madre di Samuele, esultò con queste parole: «il mio cuore esulta nel Signore, la mia fronte s'innalza grazie al mio Dio» (*1Sam* 2,1). E Maria, madre di Gesù, gioì con parole simili: «l'anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore» (*Lc* 1,46-47). Ma sono i versetti successivi dei due cantici che meritano, in particolare, la nostra attenzione. Anche qui l'analogia è

<sup>93</sup> ERNST BAMMEL, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. XI coll. 770-771.

<sup>94</sup> Cfr. ALBERTO VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegesi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987.

<sup>95</sup> Cfr. JOSEPH RATZINGER (BENEDETTO XVI), *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli - Libreria Editrice Vaticana, Milano - Città del Vaticano 2012, p. 121.146.

netta. Queste le parole di Anna: «l'arco dei forti s'è spezzato, ma i deboli sono rivestiti di vigore. I sazi sono andati a giornata per un pane, mentre gli affamati han cessato di faticare. [...]. Il Signore rende povero e arricchisce, abbassa ed esalta. Solleva dalla polvere il misero, innalza il povero dalle immondizie, per farli sedere insieme con i capi del popolo e assegnar loro un seggio di gloria» (1Sam 2,4-8). Queste quelle di Maria: «ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato a mani vuote i ricchi» (Lc 1,51-53).

Più avanti avremo modo di soffermarci su Maria quale autentica “povera di Jahvè”; in altra sede abbiamo considerato Maria in relazione ad una povertà che appare tutt'altro che assoluta, in una famiglia non propriamente sprovvista di beni e di titolo sociale<sup>96</sup>. Ora resta da fare qualche brevissima considerazione esegetica su cosa emerge nel *Magnificat* in rapporto alla ricchezza<sup>97</sup>.

È certamente vero che le affermazioni contenute nell'inno di Maria possono essere intese in chiave propriamente religiosa e la povertà può anche essere interpretata in senso spirituale<sup>98</sup>. È sicuramente possibile anche leggere l'essere affamati come desiderio di Dio e l'essere ricchi come autosufficienza nei confronti di Jahvè («ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato a mani vuote i ricchi», Lc 1,53). È pur vero, però, che le parole del *Magnificat* possono simultaneamente essere adottate come programma di rivendicazione sociale e neanche è un caso che movimenti, che anche recentemente si sono mossi in questa linea, abbiano volentieri tratto ispirazione proprio dalle parole del cantico di Maria. Il *Magnificat* “riletto politicamente” darebbe, così, adito a trasformarsi in un manifesto della lotta di classe<sup>99</sup>. Da questa prospettiva pauperista ed ideologica, i versetti del vangelo di Luca finirebbero facilmente con l'essere considerati un'anticipata affermazione della moderna “teologia della liberazione”<sup>100</sup>. A tutto ciò ha risposto un documento magisteriale che ha rettificato letture non propriamente in sintonia con la dottrina cattolica:

una teologia della libertà e della liberazione, come eco fedele del *Magnificat* di Maria conservato nella memoria della Chiesa, costituisce un'esigenza del nostro tempo. Ma sarebbe una grave perversione appropriarsi delle energie della religiosità popolare per dirottarle verso un progetto di liberazione puramente terrena, che si rivelerebbe ben presto

<sup>96</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 52-56.

<sup>97</sup> Cfr. E. BAMEL, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. XI coll. 770.

<sup>98</sup> Cfr. RICHARD GUTZWILLER, *Meditazioni su Luca*, Edizioni Paoline, Roma 1970, p. 57-58.

<sup>99</sup> Cfr. JOSÉ MIGUEL IBANEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa. Itinerario testuale dalla Rerum novarum alla Sollicitudo rei socialis*, Ares, Milano 1989, p. 45.

<sup>100</sup> Cfr. OLIVIER CLÉMENT, *I visionari. Saggi sul superamento del nichilismo*, Jaca Book, Milano 1987, p. 143s.

come una illusione e una causa di nuove schiavitù. Coloro che così cedono alle ideologie del mondo e alla presunta necessità della violenza non sono più fedeli alla speranza, al suo ardimento e al suo coraggio, come li esalta quell'inno al Dio della misericordia che la Vergine c'insegna.<sup>101</sup>

«*Guai a voi, ricchi...*»

Quanto vi sia spazio, però, per un'interpretazione contraria, stanno a dimostrarlo altri passi. Se i versetti del richiamato Cantico di Maria rappresentano il caso moderato dell'atteggiamento di biasimo nei confronti dei ricchi a causa del benessere che li contraddistingue, altri testi evangelici e neotestamentari confermano e aggravano questo orientamento.

Il caso estremo di questa prospettiva è rappresentato dalla conclusione luca delle beatitudini. Se, nel contesto del cosiddetto "discorso della montagna", ai poveri è riservato il regno di Dio, una vera e propria *maledizione* viene fatta ricadere sui ricchi. Siamo nel sesto capitolo di Luca: «<sup>24</sup>Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione. <sup>25</sup>Guai a voi che ora siete sazi, perché avrete fame. Guai a voi che ora ridete, perché sarete afflitti e piangerete. <sup>26</sup>Guai quando tutti gli uomini diranno bene di voi. Allo stesso modo infatti facevano i loro padri con i falsi profeti». Difficilmente si sarebbe potuta ipotizzare una minaccia più grave di quella lanciata dalle parole di Gesù: «guai a voi, ricchi...». Per ben tre volte Cristo scaglia questa "maledizione" rivolta ai ricchi (un'eco della quale si ritrova nelle espressioni che Abramo rivolge al ricco, ormai tra le fiamme, nella parabola dell'epulone; cfr. *Lc* 16,25).

Negli altri evangelisti questa invettiva nei confronti dei ricchi non è presente. In Matteo vi è qualcosa di simile, ma la similitudine riguarda la durezza delle parole, non i destinatari. Agli scribi e ai farisei, Gesù lancia una serie di maledizioni. Il brano è riportato sia da Luca sia da Matteo. In quest'ultimo l'invettiva «guai a voi, scribi e farisei...» si ripete ben sette volte di fila (cfr. *Mt* 23,13-32); in Luca il medesimo improprio viene lanciato quattro volte di seguito (cfr. *Lc* 11,42-52). Quelle contro scribi, farisei e dottori della Legge non sono le uniche maledizioni che escono dalla bocca di Gesù. Ancora Matteo (cfr. *Mt* 11,20-24) e Luca (cfr. *Lc* 10,13-15) riportano il duro rimprovero contro le località della Galilea: «guai a te, Corazin! guai a te, Betsàida...». Sempre Matteo (cfr. *Mt* 18,6-8) e Luca (cfr. *Lc* 17,1-3) riportano la maledizione del Maestro contro gli operatori di scandali: «è inevitabile che avvengano scandali, ma guai a colui per cui avvengono». Sia Matteo sia Marco riportano l'episodio della maledizione del fico (cfr. *Mt* 21,18-19; *Mc* 11,12-14.20-21; *Lc* 22,22). Mentre è il solo Matteo che, proponendo l'immagine del giudizio finale e la distinzione tra le pecore e i

<sup>101</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis conscientia* sulla libertà cristiana e la liberazione, 22.3.1986, n. 98.

capri, riporta la maledizione ai reprobri (cfr. *Mt* 25,41). Sono, invece, comuni ai tre sinottici le parole di condanna verso il traditore Giuda (cfr. *Mt* 26,25; *Mc* 14,21; *Lc* 22,22).

Tornando alla definizione del sentimento espresso dalle parole di Gesù riportate nel vangelo di Luca, per quanto problematico, bisogna, onestamente, prendere innanzitutto atto che esso esiste<sup>102</sup>: «il profeta di Nazaret minaccia severamente i ricchi e insegna che essi molto difficilmente potranno partecipare alla gloria del regno celeste»<sup>103</sup>. In questa linea radicale, la prosperità è *tout court* sinonimo di disonestà o, almeno, di assenza di generosità e la ricchezza non può che essere condannata in sé. Al contempo, si comprende bene lo sconcerto degli economisti per i quali «le parole di Gesù sono piene di risentimento contro i ricchi, e su questo punto gli apostoli non sono più teneri di lui. Il ricco è condannato perché è ricco, il mendicante viene esaltato perché è povero»<sup>104</sup>.

Se è vero, come meglio vedremo, che il benessere materiale non è certamente estraneo alla teologia dell'Antico Testamento quale realtà apprezzata nell'esperienza del popolo eletto, è pur vero che la condanna di Gesù trova non poche anticipazioni nelle pagine dei libri della prima parte della Scrittura. In esse le maledizioni verso i ricchi non sono da poco conto<sup>105</sup>. Ripercorriamo alcune di queste. Nel Salmo 49 è scritto:

<sup>7</sup>Essi confidano nella loro forza, si vantano della loro grande ricchezza. [...] <sup>11</sup>Vedrà morire i sapienti; lo stolto e l'insensato periranno insieme e lasceranno ad altri le loro ricchezze. <sup>12</sup>Il sepolcro sarà loro casa per sempre, loro dimora per tutte le generazioni, eppure hanno dato il loro nome alla terra. <sup>13</sup>Ma l'uomo nella prosperità non comprende, è come gli animali che periscono.<sup>106</sup>

Pur nella pluralità dei contenuti dei libri sapienziali, in essi troviamo anche detto: «dolce è il sonno del lavoratore, poco o molto che mangi; ma la sazietà del ricco non lo lascia dormire» (*Qo* 5,11). Non può mancare almeno una citazione dei libri profetici. Nel cosiddetto “canto della vigna” di Isaia troviamo questa maledizione: «Guai a voi, che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio, e così restate soli ad abitare nel paese» (*Is* 5,8).

<sup>102</sup> Cfr. A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza*, cit., p. 401.

<sup>103</sup> S. A. PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1206.

<sup>104</sup> LUDWIG VON MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano 1990, p. 464.

<sup>105</sup> Cfr. FRANCESCO VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, Ancora, Milano 1966, p. 75-96.

<sup>106</sup> Il salmo così continua: «<sup>17</sup>Se vedi un uomo arricchirsi, non temere, se aumenta la gloria della sua casa. <sup>18</sup>Quando muore con sé non porta nulla, né scende con lui la sua gloria. <sup>19</sup>Nella sua vita si diceva fortunato: “Ti loderanno, perché ti sei procurato del bene”. <sup>20</sup>Andrà con la generazione dei suoi padri che non vedranno mai più la luce. <sup>21</sup>L'uomo nella prosperità non comprende, è come gli animali che periscono».

Bisogna precisare che non sono meno numerosi i passi dell'Antica Legge che testimoniano ben differente orientamento. Tuttavia, dinanzi alla latente diffidenza per la ricchezza e per il benestante espressa da non poche attestazioni, soprattutto nella Nuova Alleanza, i poveri sono sovente riconosciuti «vera élite morale della nazione»<sup>107</sup>.

Andrebbe aggiunta un'ultima considerazione dinanzi alle “maledizioni” riportate nel vangelo di Luca («guai a voi, ricchi...», *Lc* 6,24-26). Sappiamo che esse seguono quelle beatitudini che, a loro volta, al primo posto posizionano i poveri (cfr. *Mt* 5,3; *Lc* 6,20). Affronteremo la sostanziale diversità tra la locuzione di Matteo e quella di Luca in ordine al significato da dare alla povertà. Al momento ci sia consentito solo avanzare l'idea di una ricchezza che sia “in spirito” e che finirebbe con l'essere inversamente proporzionale a quella povertà identicamente qualificata tale da Matteo. Se, cioè, la povertà deve essere apprezzata in quanto spirituale, la ricchezza da disprezzare potrebbe essere non quella materiale, ma quella che rende l'uomo autonomo da Dio ed autosufficiente verso Jahvè. Da temere, in questa prospettiva, sarebbe, dunque, quella ricchezza “in spirito” che sembra ritenersi condannabile anche nelle espressioni del *Magnificat*: «ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato a mani vuote i ricchi» (*Lc* 1,51-53).

Non danno luogo a più modalità di interpretazioni, invece, le affermazioni contenute nella lettera di Giacomo<sup>108</sup>, sovente ricordata proprio per gli strali contro i ricchi, oltre che per il rapporto tra fede ed opere che rese questo breve testo neotestamentario particolarmente invisato al riformatore Martin Lutero.

Nello scritto attribuito tradizionalmente all'apostolo figlio di Alfeo (cfr. *Mt* 10,2) ritornano le esaltazioni dei poveri<sup>109</sup>, ma è soprattutto la maledizione ver-

<sup>107</sup> *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, a cura di Enrico Galbiati, Massimo, Milano 1986, p. 596.

<sup>108</sup> Cfr. BRUNO MAGGIONI, *La lettera di Giacomo*, Cittadella, Assisi (Perugia) 2006; cfr. ROSARIO CHIARAZZO, *Lettera di Giacomo. Nuovo Testamento. Commento esegetico e spirituale*, Città Nuova, Roma 2011; cfr. RINALDO FABRIS, *Lettera di Giacomo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004; cfr. MARIDA NICOLACI, *Lettera di Giacomo. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.

<sup>109</sup> Così nel primo capitolo: «<sup>9</sup>Il fratello di umili condizioni si rallegrì della sua elevazione <sup>10</sup>e il ricco della sua umiliazione, perché passerà come fiore d'erba. <sup>11</sup>Si leva il sole col suo ardore e fa seccare l'erba e il suo fiore cade, e la bellezza del suo aspetto svanisce. Così anche il ricco appassirà nelle sue imprese». Ancora nel primo capitolo: «<sup>27</sup>Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo». Poi al secondo capitolo: «<sup>1</sup>Fratelli miei, non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo, Signore del-

so i ricchi che acuisce la distanza tra fede cristiana e prosperità materiale. Questi i versetti all'inizio del quinto ed ultimo capitolo:

<sup>1</sup>E ora a voi, ricchi: piangete e gridate per le sciagure che vi sovrastano! <sup>2</sup>Le vostre ricchezze sono imputridite, <sup>3</sup>le vostre vesti sono state divorate dalle tarme; il vostro oro e il vostro argento sono consumati dalla ruggine, la loro ruggine si leverà a testimonianza contro di voi e divorerà le vostre carni come un fuoco. Avete accumulato tesori per gli ultimi giorni! <sup>4</sup>Ecco, il salario da voi defraudato ai lavoratori che hanno mietuto le vostre terre grida; e le proteste dei mietitori sono giunte alle orecchie del Signore degli eserciti. <sup>5</sup>Avete gozzovigliato sulla terra e vi siete saziati di piaceri, vi siete ingrassati per il giorno della strage. <sup>6</sup>Avete condannato e ucciso il giusto ed egli non può opporre resistenza.

L'insegnamento pauperista della lettera di Giacomo si muove, quindi, tra la predilezione per i poveri («Dio non ha forse scelto i poveri...», *Gc* 2,5) e la maledizione per i ricchi («E ora a voi, ricchi: piangete e gridate per le sciagure che vi sovrastano!», *Gc* 5,1). Senza attenuanti di sorta, il benestante viene respinto e il misero viene accolto; al primo vengono prospettate le sciagure in cui incorrerà e al secondo vengono aperti gli orizzonti di un'imminente trasformazione del mondo. I facoltosi sono considerati, semplicemente, ingiusti e gli indigenti vengono ritenuti, per il solo fatto di esserlo, gli eletti.

Tutto ciò con un linguaggio duro ed inappellabile proprio del profeta che si crede convinto di dover fustigare i colpevoli e di voler lenire la sofferenza delle vittime. In una parola: «la Lettera di Giacomo è tutta pervasa da un'accesa polemica contro i ricchi dentro e fuori la comunità»<sup>110</sup>.

---

la gloria. <sup>2</sup>Supponiamo che entri in una vostra adunanza qualcuno con un anello d'oro al dito, vestito splendidamente, ed entri anche un povero con un vestito logoro. <sup>3</sup>Se voi guardate a colui che è vestito splendidamente e gli dite: "Tu siediti qui comodamente", e al povero dite: "Tu mettiti in piedi lì", oppure: "Siediti qui ai piedi del mio sgabello", <sup>4</sup>non fate in voi stessi preferenze e non siete giudici dai giudizi perversi? <sup>5</sup>Ascoltate, fratelli miei carissimi: Dio non ha forse scelto i poveri nel mondo per farli ricchi con la fede ed eredi del regno che ha promesso a quelli che lo amano? <sup>6</sup>Voi invece avete disprezzato il povero! Non sono forse i ricchi che vi tiranneggiano e vi trascinano davanti ai tribunali? <sup>7</sup>Non sono essi che bestemmiano il bel nome che è stato invocato sopra di voi? <sup>8</sup>Certo, se adempite il più importante dei comandamenti secondo la Scrittura: amerai il prossimo tuo come te stesso, fate bene; <sup>9</sup>ma se fate distinzione di persone, commettete un peccato e siete accusati dalla legge come trasgressori». Poi al quarto capitolo: «<sup>13</sup>E ora a voi, che dite: "Oggi o domani andremo nella tal città e vi passeremo un anno e faremo affari e guadagni", <sup>14</sup>mentre non sapete cosa sarà domani! Ma che è mai la vostra vita? Siete come vapore che appare per un istante e poi scompare. <sup>15</sup>Dovreste dire invece: Se il Signore vorrà, vivremo e faremo questo o quello. <sup>16</sup>Ora invece vi vantate nella vostra arroganza; ogni vanto di questo genere è iniquo. <sup>17</sup>Chi dunque sa fare il bene e non lo compie, commette peccato».

<sup>110</sup> ERNST BAMMEL, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. XI coll. 776.



*I mercanti del tempio*

Quale ulteriore sostegno a questa linea interpretativa, infine, si può citare anche l'episodio dello scontro di Gesù con i mercanti del tempio di Gerusalemme. L'episodio viene riportato da tutti gli evangelisti (cfr. *Mt* 21,12-13; *Mc* 11,15-17; *Lc* 20,45-20; *Gv* 2,13-16). Il Maestro è nella città santa per la Pasqua; ma se per i sinottici si tratta dei giorni che preludono alla passione, per Giovanni, invece, il momento è collocato indietro di due anni, durante la prima Pasqua che Gesù trascorse con i suoi discepoli, poco dopo, quindi, l'avvio del suo ministero pubblico. Questa scelta del quarto evangelista potrebbe avere motivazioni squisitamente teologiche<sup>111</sup>: unire le nozze messianiche a Cana (cfr. *Gv* 2,1-11) con la cacciata dei mercanti dal tempio (cfr. *Gv* 2,13-22). A Cana viene inaugurata la Nuova Alleanza; a Gerusalemme viene proclamato il nuovo tempio<sup>112</sup>. La cacciata dei venditori dal tempio, quindi, assumerebbe quasi un aspetto simbolico (o anche simbolico): la fustigazione dei mercanti indicherebbe il superamento del giudaismo e l'avvento del santuario messianico ed escatologico nell'umanità del Verbo che è il nuovo e indistruttibile tempio. Val la pena notare come le testimonianze dinanzi al Sinedrio contro Gesù riguarderanno esattamente le parole del Maestro in merito al tempio (cfr. *Mt* 26,61; *Mc* 14,58) proferite proprio in occasione delle invettive contro i mercanti (cfr. *Gv* 2,18-22).

Anche l'espressione «pasqua dei giudei» (cfr. *Gv* 2,13)<sup>113</sup>, tipicamente giovannea, potrebbe, forse, essere stata adottata in modo intenzionalmente spregiativo<sup>114</sup>: può darsi che, in questo modo, l'evangelista abbia voluto, quasi polemicamente, sottolinearne lo scadimento, la riduzione della pasqua a pura "festa di mercato"<sup>115</sup>. Se così fosse, il confronto tra la vecchia religione, che aveva il suo centro nel santuario di Gerusalemme, e il nuovo culto, che avrebbe avuto il suo tempio nel corpo del Risorto, sarebbe stato aggravato da una concezione negativamente pregiudiziale nei confronti del lavoro dei commercianti.

Al di là di questa prevenzione, la scena che Gesù ebbe dinanzi agli occhi dovette presentare qualcosa di assai distante da quella «casa di preghiera» (*Mt* 21,13) già preconizzata dal profeta Isaia (cfr. *Is* 56,7). Non occorre soffermarci

<sup>111</sup> Cfr. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 2000, vol. 1, p. 509.

<sup>112</sup> Cfr. ANNALISA GUIDA, *Tra segno ed evento. L'episodio del tempio nel Vangelo di Giovanni*, in *Giovanni e il giudaismo. Luoghi, tempi, protagonisti*, a cura di Dario Garribba e Annalisa Guida, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, p. 78.

<sup>113</sup> Cfr. RENZO INFANTE, *Il Quarto Vangelo e le feste d'Israele*, in *Giovanni e il giudaismo*, cit., p. 57s., 72-73.

<sup>114</sup> Cfr. MICHELE MAZZEO, *Vangelo e Lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Milano 2007, p. 244.

<sup>115</sup> Cfr. GIORGIO ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009, p. 121.

né sulla composizione della grande costruzione sacra con i suoi cortili e i suoi edifici<sup>116</sup>, né sugli spazi appositamente lasciati sia ai mercanti che vendevano gli animali destinati al sacrificio sia ai cambiavalute che si occupavano della conversione delle monete<sup>117</sup>. Occorre, però, non dimenticare che, per quanto decadente, la prassi del commercio in prossimità del tempio è incontestabilmente da ricondurre ai riti giudaici ed alle prescrizioni religiose da cui ogni pio israelita non si esimeva; ogni ebreo aveva, quindi, bisogno sia di quei mercanti sia di quei cambiamonete. Sant'Agostino così introduceva il suo commento alla pericope:

quel tempio era ancora una figura, e pur tuttavia da esso il Signore cacciò tutti coloro che erano venuti a fare i loro interessi, come a un mercato. Che cosa vendevano costoro? Le vittime di cui gli uomini avevano bisogno per i sacrifici di quel tempo. Sapete bene che i sacrifici rituali dati a quel popolo, e per la sua mentalità carnale e per il suo cuore ancora di pietra, erano tali che lo trattenessero dal precipitare nell'idolatria; e nel tempio questo popolo immolava i suoi sacrifici, buoi, pecore e colombe. [...] Non era, quindi, un gran peccato vendere nel tempio ciò che si acquistava per essere offerto nel tempio stesso; eppure, Gesù li cacciò.<sup>118</sup>

Come intendere, dunque, la ragione della dura ed addirittura violenta azione del Maestro?

Non passa certo inosservata la sensibile differenza esistente tra il racconto dell'accusa mossa da Gesù reso dalla tradizione sinottica e quello reso dalla descrizione giovannea. Mentre, infatti, per il quarto evangelista la denuncia di Gesù è motivata dall'aver trasformato la casa del Padre in «un luogo di mercato» (Gv 2,16), per i sinottici, invece, questa denuncia è provocata dall'averne fatto «una spelonca di ladri!» (Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46). Questo secondo caso trova nel profeta Geremia la sua citazione<sup>119</sup>.

I venditori avrebbero potuto essere banditi in quanto profanatori, sacrileghi o simoniaci, ma nessuna di queste condizioni sembra essere ricorrente nell'episodio: ai commercianti erano concessi luoghi adeguati<sup>120</sup>, sufficientemente distanti dai cortili interni del santuario; niente di religiosamente sconveniente veniva praticato (almeno apparentemente) ed anche la compravendita di

<sup>116</sup> Cfr. ALFRED LÄPPLE, *Messaggio biblico per il nostro tempo*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 297s.414s.

<sup>117</sup> Le monete romane, dagli ebrei, non potevano essere utilizzate per i sacrifici a causa dell'effigie imperiale; occorreva, quindi, cambiare queste monete con altre (ad esempio quelle di Tiro) che non riportassero immagini.

<sup>118</sup> AGOSTINO (S.), *Commento al vangelo di s. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1984, vol. 1, p. 167.

<sup>119</sup> «Forse è una spelonca di ladri ai vostri occhi questo tempio che prende il nome da me? Anch'io, ecco, vedo tutto questo. Parola del Signore» (Ger 7,11).

<sup>120</sup> Cfr. SANTI GRASSO, *Il vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, p. 128s.

beni sacri non pare applicarsi al caso. Continuava, perciò, Sant'Agostino domandandosi perché «cacciò coloro che vendevano ciò che era lecito e non era contro giustizia (infatti, è lecito vendere ciò che è lecito comprare)»<sup>121</sup>. Il commento dei Padri può essere suggestivo per tanti motivi, ma la lettura spirituale dei testi non riesce a dipanare le questioni esegetiche più intricate.

L'esposizione del Dottore di Ippona non cadeva in un'interpretazione anti-mercantile che, invece, era destinata a farsi strada ed è, presto, divenuta comune. È l'interpretazione che induce a ritenere che il gesto di Gesù sia diretto contro l'attività commerciale per il semplice fatto di essere compiuta intorno al tempio o, addirittura, contro l'attività commerciale in quanto tale. San Girolamo faceva propria questa prospettiva quando scriveva: «il Cristo povero scaccia dal tempio i ricchi mercanti giudei. Scaccia ugualmente chi vende e chi compra»<sup>122</sup>. Addirittura aggiungendo che «non è colpevole soltanto chi vende, ma anche chi compra»<sup>123</sup>.

Se così fosse bisognerebbe includere nel numero dei colpevoli anche Giuseppe e Maria. L'episodio della presentazione di Gesù al tempio e della contestuale purificazione di Maria secondo il rito giudaico (cfr. 2,21-24) ci consente un'ulteriore considerazione<sup>124</sup>. I genitori di Gesù, come la gran parte dei pellegrini che avevano bisogno di animali per il sacrificio, potrebbero aver acquistato tortore o colombe dai mercanti, all'uopo collocati in prossimità del tempio. Servendosi, in questo modo, proprio dai colleghi di quei commercianti che il loro figlio, qualche decennio più tardi, cacerà via rovesciandone i banchi e rovinandone la mercanzia (*Mt* 21,12-13; *Mc* 11,15-17; *Lc* 19,45-46; *Gv* 2,13-16). Anche la parola "colombe" ricorre esplicitamente in tre testi dell'episodio (cfr. *Mt* 21,12; *Mc* 11,15; *Gv* 2,14), creando un involontario richiamo ad uno dei primi momenti della vita di Gesù. Se fosse stato immorale il commercio anche solo per il fatto di essere in prossimità di un luogo sacro, Giuseppe e Maria non avrebbero potuto acquistare nulla di ciò di cui in quel giorno avranno avuto bisogno. Un piccolo indizio in più per ritenere che il gesto del rabbi di Nazaret non fu compiuto contro la professione mercantile in quanto tale, ma, unicamente, contro la prassi della disonestà.

Pur tuttavia è innegabile che anche l'episodio dello scontro con i mercanti suggerisce l'idea di una incompatibilità morale tra fede e lucro. I testi degli evangelisti rimangono imprecisi riguardo al motivo del gesto di Gesù e ciò non ha potuto che alimentare il pregiudizio nei confronti del profitto economico.

---

<sup>121</sup> AGOSTINO (S.), *Commento al vangelo di s. Giovanni*, cit., vol. 1, p. 167.

<sup>122</sup> GIROLAMO (S.), *Commento al vangelo di s. Marco*, Città Nuova, Roma 1967, p. 91.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 66-67.

D'altra parte la repulsione per l'attività commerciale che si ritrova nel cristianesimo primitivo – ad esempio nell'Apocalisse (cfr. Ap 18,11s.), oltre che nella lettera di Giacomo (cfr. Giac 4,13) – era piuttosto consolidata sia in Israele sia nel tardivo rabinismo<sup>125</sup>. «Il commercio non gode[va] eccessiva simpatia e ha attirato molte invettive da parte dei profeti»<sup>126</sup>. Così, ad esempio, in Isaia (cfr. Is 23) o in Ezechiele (cfr. Ez 27). Anche nei libri sapienziali la diffidenza è ricorrente. Spesso questo atteggiamento è motivato dagli abusi che comporta la pratica mercantile; da qui la riprovazione verso l'uso dei pesi falsi<sup>127</sup>. Ma in altre circostanze l'assenza di stima sembra riguardare la natura stessa dell'attività di scambio<sup>128</sup>.

Torniamo all'esegesi del brano relativo al gesto di Gesù nei confronti dei mercanti nel tempio di Gerusalemme. Commenti come quello di san Girolamo non aiutano a comprendere come sia possibile che Cristo abbia inteso condannare l'attività lucrativa (quindi il lavoro in se stesso). Anche riguardo all'episodio in questione, l'interrogativo, quindi, rimane in piedi. Rimane in piedi la domanda circa il motivo della condanna: i venditori sono cacciati perché hanno trasformato il tempio in «un luogo di mercato» (Gv 2,16) o perché ne hanno fatto «una spelunca di ladri»? (Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46). In altri termini: perché erano mercanti o semplicemente perché erano ladri? solo perché guadagnavano o, invece, perché truffavano? Ragionevolmente bisognerebbe, con sicurezza, concludere nella seconda direzione, ma sono troppi gli elementi che sostengono un radicato pregiudizio che indurrebbe a pensare diversamente.

<sup>125</sup> Cfr. EMIL SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, Paideia, Brescia 1987, vol. 1, p. 106s.

<sup>126</sup> VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, Ancora, Milano 1966, p. 371.

<sup>127</sup> Così, ad esempio: «La bilancia falsa è in abominio al Signore, ma del peso esatto egli si compiace» (Prov 11,1); «La stadera e le bilance giuste appartengono al Signore, sono opera sua tutti i pesi del sacchetto» (Prov 16,11); «Doppio peso e doppia misura sono due cose in abominio al Signore» (Prov 20,10.23); «...dell'esattezza della bilancia e dei pesi, dell'acquisto di molte o poche cose...» (Sir 42,4); «Non commetterete ingiustizie nei giudizi, nelle misure di lunghezza, nei pesi o nelle misure di capacità. Avrete bilance giuste, pesi giusti, efa giusto, hin giusto» (Lev 19,35-36); «Non avrai nel tuo sacco due pesi diversi, uno grande e uno piccolo. Non avrai in casa due tipi di efa, una grande e una piccola. Terrai un peso completo e giusto, terrai un'efa completa e giusta, perché tu possa aver lunga vita nel paese che il Signore tuo Dio sta per darti. Poiché chiunque compie tali cose, chiunque commette ingiustizia è in abominio al Signore tuo Dio» (Dt 25,13-16).

<sup>128</sup> Così, ad esempio: «A stento un commerciante sarà esente da colpe, un rivenditore non sarà immune dal peccato» (Sir 26,20); «Per amor del denaro molti peccano, chi cerca di arricchire procede senza scrupoli. Fra le giunture delle pietre si conficca un piuolo, tra la compra e la vendita si insinua il peccato» (Sir, 27,1-2).

*Le radicalizzazioni di Luca*

E, proprio a proposito di pregiudizi, è il caso richiamare la prospettiva dell'evangelista Luca quasi a conclusione dell'analisi di questo primo gruppo di testimonianze che spingerebbe a pensare esserci un'avversione biblica e cristiana alla ricchezza.

Come è ben noto, «la povertà è una questione centrale nel vangelo di Luca»<sup>129</sup>. Tutti i commentatori, antichi e recenti, del terzo vangelo hanno messo in rilievo questa peculiarità<sup>130</sup>, tanto che assai spesso la narrazione di Luca è stata anche definita il “vangelo dei poveri”<sup>131</sup>.

L'attenzione al tema della povertà, in Luca ha innanzitutto una dimensione quantitativa – dicevamo già che il termine *ptokós* (povero/poveri) viene utilizzato ben 10 volte da Luca, mentre sia Matteo che Marco lo adottano 5 volte ciascuno<sup>132</sup>. Ma il ricorrente richiamo, nella teologia lucana, ha essenzialmente una dimensione qualitativa: essa rappresenta una precisa scelta e costituisce un motivo conduttore di natura esortativa ed ammonitrice. Evidenziamo alcuni passaggi in cui questa caratteristica viene chiaramente allo scoperto.

Scorrendo il testo lucano, ci si imbatte nei capitoli dedicati alla nascita ed alla vita nascosta di Gesù (cfr. *Lc* 1-2). Ma come facevamo già notare altrove<sup>133</sup>, se Luca – pur pronto a sottolineare ogni possibile occasione in tema di povertà – non ha potuto definire indigente la famiglia di Nazaret, significa che all'evangelista sono mancati elementi, anche minimi, per poter ascrivere Giuseppe e Maria tra i tanto a lui prediletti poveri. L'unico vero indizio sarebbe costituito dal tipo di offerta utilizzata per la presentazione del bambino e per la purificazione della madre (*Lc* 2,24). Ma anche in questo caso ci sarebbe qualche elemento da puntualizzare<sup>134</sup>.

Andiamo oltre. Per le sue vistose sottolineature, il racconto di Luca è stato anche definito il “vangelo dell'assoluta rinuncia”<sup>135</sup>. La totalità dell'abbandono di ogni cosa chiesta ai discepoli è fatta, vieppiù, risaltare in alcuni passi.

Innanzitutto nella descrizione della chiamata degli apostoli. Nel caso di Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni, tanto Matteo (cfr. *Mt* 4,20.22) quanto Marco

<sup>129</sup> CÉSAR MORA PAZ, ARMANDO J. LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, in ARMANDO J. LEVORATTI (diretto da), *Nuovo commentario biblico. I vangeli*, Borla-Città nuova, Roma 2005, p. 679.

<sup>130</sup> Una sola citazione tra le tante utilizzabili: cfr. VITTORIO FUSCO, PRIMO GIRONI, voce *Luca*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni cit., p. 849-850.855.

<sup>131</sup> Ad esempio, cfr. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca. Il vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1982.

<sup>132</sup> ERNST BAMEL, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. XI coll. 754.

<sup>133</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 58-61.

<sup>134</sup> Cfr. *Ivi*, p. 66-67.

<sup>135</sup> Cfr. CARROLL STUHLMUELLER, *Il Vangelo secondo Luca*, in *Nuovo Grande commentario biblico*, cit., p. 972.

(cfr. *Mc* 1,18.20) si limitano a riferire che essi lasciarono le reti e il padre. Luca, invece, annota che i pescatori lasciarono «tutto» (*Lc* 5,11). Anche nel caso di Levi, mentre Matteo (cfr. *Mt* 9,9) e Marco (cfr. *Mc* 2,14) si limitano a riferire che l'esattore si alzò per seguire il Maestro, Luca, invece, non trascura di aggiungere che ciò avvenne lasciando «ogni cosa» (*Lc* 5,28). Ci siamo, tra l'altro, già soffermati su quel verbo utilizzato (*aféntes*: cfr. *Mc* 1,18.20; 10,28; *Mt* 4,20.22; 19,27; *Lc* 5,11; 5,28) che, invero, indica non l'abbandono definitivo, ma solo un temporaneo allontanamento.

Il tema della rinuncia radicale, nel racconto lucano, non si limita alla chiamata degli apostoli, ma si estende ad ogni possibile seguace di Gesù. Non è il caso di ripeterci dopo quanto già scritto in precedenza. È sufficiente solo riassumere la specifica insistenza di Luca sull'argomento. Se per Matteo è sufficiente invitare a «non accumulare tesori sulla terra...» (*Mt* 6,19), il terzo evangelista chiede di più scrivendo: «vendete 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» (*Lc* 12,33). È solo di Luca, poi, l'esplicitazione della «rinuncia a tutti i [propri] averi» (*Lc* 14,33) come condizione indispensabile per la sequela. Infine, nell'episodio del giovane ricco, mentre negli altri sinottici è presente l'invito a vendere i propri beni, il «vangelo dell'assoluta rinuncia» richiede anche di più: impone di venderli *tutti* (cfr. *Lc* 18,22).

Possiamo sintetizzare le particolarità del racconto lucano in base a ciò che l'evangelista ha inteso omettere o ha voluto aggiungere rispetto agli altri vangeli.

Certamente l'omissione più rilevante è quella che impedisce di distinguere il senso della povertà materiale da quella spirituale. A proposito della beatitudine che spetta ai «poveri *in spirito*» (*Mt* 5,3), infatti, Luca si limita a riportare: «beati voi, poveri, perché vostro è il regno di Dio» (*Lc* 6,24-26), come meglio vedremo in appresso. Anche la spiegazione della parabola del seminatore, nella versione lucana, comporta una sottrazione di non poco conto. Infatti, mentre per Matteo e Marco il seme caduto tra le spine simboleggia colui che si lascia sopraffare dalla «preoccupazione del mondo e dalle seduzioni della ricchezza» (*Mt* 13,22; cfr. *Mc* 4,19), Luca ha scritto semplicemente «si lasciano sopraffare dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e dai piaceri della vita» (*Lc* 8,14). Quindi, non dalla ricchezza nel suo aspetto seducente, ma dalla ricchezza in quanto tale. Un'altra assai significativa singolarità è costituita dall'assenza della risposta – che è invece riportata anche da Giovanni – con la quale Gesù mise fine alle mormorazioni contro la donna che aveva cosperso il capo del Maestro con del prezioso profumo: «i poveri [...] li avete sempre con voi, ma non sempre avete me» (*Mt* 26,11; cfr. *Mc* 14,7 e *Gv* 12,8). È un caso che questa omissione sia dell'evangelista che ripetutamente sottolinea il dovere verso i miseri? Se così

non fosse, si sarebbe potuto trattare di una deliberata censura ai danni di un'affermazione che avrebbe messo in crisi il pauperismo serpeggiante nelle prime comunità cristiane<sup>136</sup>.

Non meno rivelative sono, poi, quelle parti che si trovano nel solo vangelo secondo Luca. Alcune di esse abbiamo avuto già la possibilità di passare in rassegna. Così la sottolineatura che riguarda sia Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni sia Matteo-Levi che, al passaggio di Gesù, lasciarono «ogni cosa» (Lc 5,11; 5,28). Poi la sorprendente serie delle maledizioni (cfr. Lc 6,24-26) che l'evangelista aggiunge ai versetti delle beatitudini. Infine le due affermazioni che riguardano la rinuncia ai beni che deve caratterizzare chi vuole essere discepolo di Cristo (cfr. Lc 12,33; 14,33). Vi sono poi le ampie parabole che appartengono alla sola tradizione lucana e che ruotano – esplicitamente o anche solo indirettamente – intorno ai temi della ricchezza e della povertà. Così la parabola del buon samaritano (cfr. Lc 10,29-37), la parabola del ricco insensato (cfr. Lc 12,13-21), la parabola della scelta degli invitati (cfr. Lc 14,12-14) e soprattutto la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (cfr. Lc 16,19-31).

In questo contesto può avere rilievo un dato quasi “tecnico”: tra i nove contesti in cui Luca parla della povertà, ben cinque di essi sono esclusivi del suo racconto. Anche da ciò si comprende quanta importanza il terzo evangelista abbia voluto dare alla questione. Ma si tratta di un'accentuazione che, diventando un'esasperazione, non mette al riparo da inconvenienti e rischi e che ha portato il biblista Tosato addirittura a parlare di «radicalismo fondamentalista di Luca (*di Luca*, non di Gesù)<sup>137</sup>. Sono quelle radicalizzazioni che – si potrebbe dire – vanno attribuite ai singoli *evangelisti* e non al *Vangelo* e che in Luca raggiunge il suo apice nelle questioni riguardanti, appunto, la povertà. In questo modo si riesce a comprendere la condanna che l'evangelista muove non ai vizi del “ricco”, ma al ricco in quanto tale (cfr., ad esempio, Lc 16,19-31) e alla “ricchezza” in sé (cfr. Lc 8,14)<sup>138</sup>.

*In sintesi...*

Al termine di lunghi anni di studio, Tosato concludeva scrivendo che questo «risentimento contro i ricchi[...] va addebitato a Luca (a Luca soltanto tra gli evangelisti), e non a Gesù<sup>139</sup>. Cionondimeno, non si può negare che questo atteggiamento di condanna nei confronti del benessere e della prosperità esiste anche oltre la specifica radicalizzazione del terzo evangelista.

---

<sup>136</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 89-93.

<sup>137</sup> A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza*, cit., p. 293.

<sup>138</sup> Cfr. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1340.

<sup>139</sup> A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza*, cit., p. 281.

Se, di questo orientamento, esistono radici remote anticotestamentarie (di ciò ci occuperemo più in avanti), è anche vero che questa netta e decisa avversione nei confronti della ricchezza ha in alcuni passi evangelici la sua legittimazione più potente, il suo detonatore più dirompente, il suo innesco più vigoroso.

Questa interpretazione pauperista si è subito accreditata con una sorta di dimensione ufficiale. Complice sarà la forte tensione escatologica propria del contesto della comunità cristiana delle origini dove veemente era l'attesa per l'imminente avvento del regno. È, infatti, questo l'orientamento che, pur con alcune inevitabili contraddizioni, viene spesso a caratterizzare la chiesa apostolica: «la tendenza ascetica nella chiesa primitiva condusse ad un atteggiamento di rifiuto della proprietà senza che peraltro ne nascesse un maggior interessamento e impegno a favore dei poveri. La situazione è analoga nell'ambiente gnostico»<sup>140</sup>.

Per quanto controverso sia il caso della comunione dei beni tra i credenti di Gerusalemme<sup>141</sup>, pur tuttavia, anche nella letteratura specialistica, quella circostanza viene sovente presentata come paradigmatica e prescrittiva:

la prima comunità cristiana ha vissuto alla lettera l'esigenza della scelta della povertà radicale, perché Luca nei primi sommari degli Atti annota che i neoconvertiti vendevano quanto possedevano per portarne il ricavato agli apostoli, i quali lo distribuivano secondo il bisogno (*At* 2,44s.; 4,32s.). Il levita Barnaba è presentato come un modello di spogliamento totale dei propri beni, perché vendette il campo di sua proprietà e ne consegnò l'importo agli apostoli (*At* 4,36s.).<sup>142</sup>

È, questa, la linea prevalente negli scritti e nella predicazione dei Padri della Chiesa, come già ricordavamo. Come esempio si può citare Ireneo di Lione che, a riguardo della ricchezza e della proprietà, così si esprime:

da dove ci vengono infatti le case in cui abitiamo, i vestiti che indossiamo, gli oggetti che usiamo, e tutte le altre cose che ci servono per la nostra vita quotidiana, se non da quello che noi abbiamo acquisito con la nostra cupidigia, quando eravamo pagani, o che abbiamo ricevuto dai nostri genitori, parenti e amici pagani, che l'avevano acquisito con l'ingiustizia, per non dir nulla di ciò che noi acquisteremo ancora adesso...<sup>143</sup>

Questo rigorismo trova nei passi che abbiamo richiamato in questo primo raggruppamento il proprio fondamento. Come vedremo, tale radicalismo è in contrasto con altri insegnamenti neotestamentari e, soprattutto, con la prassi

<sup>140</sup> ERNST BAMMEL, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. XI coll. 787.

<sup>141</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La povertà di Cristo*, cit., p. 83-84.

<sup>142</sup> S. A. PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1214.

<sup>143</sup> IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, vol. 2, p. 249 (libro IV,30,1).



della Chiesa che si consoliderà a partire dalla fine dell'epoca delle persecuzioni. Tuttavia la tendenza a diffidare dei beni in quanto tali è rimasta molto tenace proprio perché biblicamente dimostrabile. Il rifiuto della ricchezza rimane uno degli orientamenti che caratterizzano il filone "evangelico" della storia della Chiesa. È quella componente che, facendo ricorso alle pericopi che abbiamo delineato, vede la ricchezza come qualcosa di intrinsecamente perverso: «la ricchezza spinge a riporre in essa ogni fiducia e costituisce così un grosso impedimento sul cammino verso il regno di Dio (Mc 10,23s.)»<sup>144</sup>.

Nella vita cristiana ritorna, come un costante avvertimento, l'immagine della cruna attraverso cui non riesce a passare il cammello per indicare quanto sia difficile per un ricco entrare nel regno di Dio. In questa prospettiva non si dovrebbe e «neppure è il caso di attenuare la forza di questo paragone; Gesù se ne serve per adombrare, non una grande difficoltà, ma una vera impossibilità»<sup>145</sup>. Il ricco non può entrare nel regno di Dio per la stessa ragione per cui un grande animale come il cammello non potrà mai riuscire a penetrare nella cruna di un piccolo ago.

La serie di testi evangelici che si riconducono al detto di Gesù o alla parabola del povero Lazzaro non dà spazio ad alcuna mitigazione:

l'evangelo prende le distanze dal ricco – finché resta tale – e dalle ricchezze. Queste sono un pericolo persistente in rapporto all'ascolto della parola (Mt 13,22), alla costruzione del regno di Dio (Mt 6,24; Lc 12,21; 14,33), alla salvezza messianica medesima (Mt 6,19-21; Mc 10,23-25), tanto che solo Dio può salvare il ricco, miracolosamente (Mt 19,23-26; Lc 16,9).<sup>146</sup>

Nessuna attenuante, quindi, per il possidente e per il benestante, indipendentemente dalle sue disposizioni interiori. In questa lettura del vangelo, la ricchezza rimane incompatibile con la professione di fede: «nell'ideale della chiesa-fraternità il ricco dovrebbe essere una figura di transizione, non una classe definitiva: se egli è un autentico convertito all'evangelo, si espropria di ricchezze e di sicurezze per seguire, come un nomade dello spirito, la voce di Cristo»<sup>147</sup>.

Dinanzi a pagine del Vangelo così impegnative e ad interpreti così decisi, non sono stati pochi coloro che hanno provato a spiegare i precetti più duri di Gesù (come: «chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo», Lc 14,33) non in chiave "materiale", ma "spirituale". Il Signore, cioè, non richiederebbe un abbandono effettivo, ma la disponibilità a farlo. In questo modo si scava, però, un'ulteriore distanza tra l'esegesi e l'ermeneutica.

<sup>144</sup> Cfr. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1340.

<sup>145</sup> GIUSEPPE RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Milano 1999, p. 533.

<sup>146</sup> L. DE CANDIDO, voce *Povero*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, cit., p. 1247.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 1248.

Agli ermeneuti, per la loro opera di saggia attualizzazione, sembra di poter suggerire di ricondurre la singolarissima, anomala regola lucana – questa della rinuncia completa – nell'alveo della comunissima, normale regola etica (umana prima che biblica) della disponibilità alla rinuncia completa, nel caso in cui lo richieda l'obbedienza agli imperativi della coscienza. Sulla presenza nell'ambito degli scritti evangelici e neotestamentari di questa seconda regola (che non è meno esigente della prima, e che non ha un valore puramente formale, ma pienamente sostanziale)<sup>148</sup>

ha preso posizione anche Jacques Dupont. Per il noto biblista certosino, infatti, le parole di Gesù suggeriscono più un'attitudine dello spirito che un obbligo alla rinuncia materiale<sup>149</sup>. Ma anche questa considerazione, per quanto conclusiva di lunghi studi, appartiene più al campo morale che a quello esegetico.

Sta di fatto che affermazioni come quella rivolta al giovane ricco («vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo», *Mt* 19,21) esprimono tutta la radicalità di un messaggio spirituale, ma sono altresì cariche di problematicità per la normale vita dell'uomo nella sua dimensione sociale, familiare, interpersonale.

Consideriamo cosa scrive Ireneo a proposito dell'attività commerciale: «chi è che quando vende non vuole lucrare da colui che compra? E chi è colui che compra che non vuole che colui che vende agisca con lui vantaggiosamente? E chi è il commerciante che non si dà al commercio per trarne il suo nutrimento?»<sup>150</sup>.

L'avversione nei confronti della ricchezza, dello scambio mercantile, della proprietà – non solo nei confronti dei vizi che possono essere generati da queste indispensabili attività – è sicuramente un muro contro cui si imbatte ogni domanda di razionalità circa le scelte religiose. Non è questa la sede per affrontare le questioni relative al rapporto tra l'insegnamento di Cristo e l'ordine economico, ma è certo che il tipo di dichiarazioni evangeliche che abbiamo inteso passare in rassegna in questo primo raggruppamento di testi pone non pochi problemi alla scienza economica<sup>151</sup>.

Il risentimento contro il ricco in quanto ricco (e perciò cattivo e meritevole di essere «nell'inferno tra i tormenti», *Lc* 16,23) e l'ammirazione verso l'indigente per il solo fatto di essere povero (e perciò buono e meritevole di essere «portato dagli angeli nel seno di Abramo», *Lc* 16,22) è un inciampo di non poco conto per ogni serio approccio razionale. Scrive, a riguardo, Tosato:

<sup>148</sup> A: TOSATO, *Vangelo e ricchezza*, cit., p. 406.

<sup>149</sup> Cfr. JACQUES DUPONT, *Il messaggio delle beatitudini*, Gribaudi, Torino 1979, p. 59s.

<sup>150</sup> IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, cit., vol. 2, p. 250 (libro IV,30,1).

<sup>151</sup> Cfr. LUDWIG VON MISES, *Liberalismo*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 93.

una siffatta condanna dei ricchi risulta problematica ad ogni essere pensante: perché mai chi gode del “benessere” nell’era presente dovrebbe, solo per questo, venir punito da Dio con il “malessere” nell’era futura? Si comprende dunque che gli interpreti cristiani (quelli più responsabili) cerchino di rimediare alla lettera del testo. Prendendo spunto da un dettaglio della parabola del ricco epulone, si sostiene che in tutti questi passi la condanna s’abbatte sui ricchi non già perché ricchi, ma perché insensibili alle sofferenze degli indigenti. Si sottolinea che, mentre il ricco banchettava lautamente, il povero Lazzaro “giaceva alla sua porta, piagato e ansioso di sfamarsi con quello che cadeva dalla mensa del ricco; ma erano piuttosto i cani che venivano a leccargli le piaghe” (Lc 16,20-21). Le buone intenzioni di questi interpreti sono certamente da apprezzare. Ma onestà vuole che i rimedi da loro proposti vadano rigettati come piccoli sotterfugi, e che ci si affidi invece al rigore dell’esegesi scientifica.<sup>152</sup>

Per quanto i «piccoli sotterfugi» non siano mancati e per quanto non sia sempre facile affidarsi al «rigore dell’esegesi scientifica», le spiegazioni più immediate ordinariamente prevalgono. È anche ovvio che sia così, per rispettare il primo dato di ogni interpretazione che non può che muovere dall’ineludibile livello letterale. Un esempio autorevole è fornito dalla seguente citazione che riportiamo come sintesi esplicativa di questo primo atteggiamento che emerge dall’analisi dei passi ora raggruppati:

nel detto del Signore [...] il profeta di Nazaret esige dal suo seguace la condivisione della sua povertà più assoluta, per cui non può disporre né di un luogo di riparo, né di un guanciaie o di un letto. Al ricco desideroso di ereditare la vita eterna, Gesù insegna la necessità di vendere tutti i suoi beni e di distribuirne il ricavato ai poveri (cfr. Mc 10,21 e par.), dopo averlo ammaestrato sul dovere religioso di osservare i comandamenti di Dio (cfr. Mc 10,17s. e par.). Nel *lóghion* di Lc 12,33 Gesù esorta a vendere tutte le ricchezze per esercitare la beneficenza verso i poveri. Inoltre dai suoi missionari Cristo esige l’esercizio della povertà più completa e radicale (cfr. Mc 6,8s. e par.).<sup>153</sup>

*Stationis primae finis sed non itineris nec investigationis.*

La lunghezza del saggio ha reso necessaria la suddivisione dello stesso in due parti. Nel prossimo numero della rivista sarà proposto il completamento del contributo che va considerato unitariamente e non separabilmente. Si precisa che le successive conclusioni sono indispensabili per poter interpretare anche la presente prima parte.

<sup>152</sup> A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza*, cit., p. 401.

<sup>153</sup> S. A. PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1214.



RUSSELL KIRK

## Può la virtù essere insegnata?

*Nota introduttiva di Marco Respinti<sup>1</sup>*

*Russell Kirk (1918-1994) è il padre della rinascita del pensiero conservatore che, dalla metà del secolo XX, ha segnato indelebilmente gli Stati Uniti d'America.*

*Nato nel 1918 a Plymouth, vicino a Detroit, in una famiglia di remote origini scozzesi e di netta impronta puritana, allievo, amico e biografo del poeta T.S. Eliot, di formazione letteraria e storica, Kirk sale alla ribalta nel 1953, pubblicando *The Conservative Mind: From Burke to Santayana – poi ampliato in From Burke to Eliot* –, la “bibbia” del conservatorismo. Al tempo “conservatore” era pressoché una parolaccia, ma Kirk cambiò davvero il corso degli eventi. Stilando una genealogia del tutto originale ma altamente significativa dell'identità culturale nordamericana, lo studioso propone infatti un viaggio lungo due secoli alla riscoperta degli “spiriti magni” che, sulle due sponde dell'Atlantico, hanno reso feconda l'eredità intellettuale del pensatore angloirlandese Edmund Burke (1712-1797). Vale a dire la prima e seminale opposizione netta e cosciente al mondo delle ideologie nato dalla Rivoluzione Francese (1789-1799).*

---

<sup>1</sup> Marco Respinti, nato a Milano, nel 1964, è giornalista professionista, saggista e traduttore. Collabora a diverse testate giornalistiche, tra cui *Liberio*, *l'intraprendente*, *Il Timone* e *La nuova Bussola Quotidiana*. Studioso del pensiero conservatore angloamericano, è Senior Fellow presso The Russell Kirk Center for Cultural Renewal di Mecosta, nel Michigan. Socio fondatore del Center for European Renewal de L'Aia, nei Paesi Bassi, nonché allievo e docente presso The Leadership Institute di Arlington, in Virginia, il 2 aprile 2010 ha ricevuto il Global Leadership Award assegnatogli congiuntamente da The Leadership Institute, The Bow Group e dal World Congress of Families/Howard Center for Family, Religion & Society per «la dedizione alla causa conservatrice, la professionalità e l'influenza esercitata a livello internazionale». Traduttore e/o curatore di opere di Edmund Burke, Charles Dickens, Thomas Stearns Eliot, Russell Kirk, John Ronald Reuel Tolkien, Colin Duriez, Alejandro Bermúdez, Régine Pernoud e Gustave Thibon, nonché di decine fra articoli e saggi di pensatori conservatori, ha firmato introduzioni a opere di Christopher Dawson e William A. Dembski. Oltre a saggi e contributi in opere collettanee, ha pubblicato *Processo a Darwin* (2007) e *Gli artigli del drago. Crimini, violazione dei diritti umani e cultura di morte nella Cina del Terzo millennio* (2008), entrambi editi da Piemme di Casale Monferrato (Alessandria)-Milano.

Grazie a Kirk esplose dunque una vera e propria “Burke Renaissance”, che resta ancora il tratto distintivo dell'autentico conservatorismo “tradizionalista” americano, incentrato sul concetto di “libertà ordinata” e sulla difesa del diritto naturale, e quindi rielaborato in una strategia anti-ideologica da opporre al “pensiero unico” dapprima comunista, poi liberal, infine relativista.

Così, mentre negli USA si sviluppa un movimento di popolo alternativo al pensiero progressista dominante capace d'influenzare sempre più anche la politica, e questo a partire dalle elezioni presidenziali del 1964 che il senatore Barry Goldwater (1909-1998) perse trasformando però in maniera incontrovertibile il Partito Repubblicano in una formazione di destra, Kirk non smette di approfondirne filosofica del conservatorismo. Anzitutto, Kirk rovescia su se stessa l'idea corrente sulla “rivoluzione americana”, scoppiata in realtà per conservare e non per sovvertire, riscoprendo il diplomatico Friedrich von Gentz (1764-1832) (prussiano di nascita, asburgico di vocazione) e ponendolo virtuosamente la riflessione accanto al pensiero dei Padri fondatori degli USA (molto citati e poco compresi). Poi, senza mai operare sconti indebiti o negazionismi ipocriti, contribuisce a lenire le ferite lasciate dalla Guerra Civile (1861-1865) ricuperando il pensiero politico dell'aristocrazia “sudista” rappresentata da John Randolph di Roanoke (1773-1833) e da John C. Calhoun (1782-1850). Quindi, rilanciando le meditazioni del cattolico Orestes A. Brownson (1803-1876) sulla natura originaria della nazione americana, segna la rotta per comprendere finalmente sul serio gli Stati Uniti, ossia il Paese più invadente ma meno davvero conosciuto del mondo. E con *Le radici dell'ordine americano* (1974), tradotto in italiano nel 1996, aggancia gli USA all'Occidente di matrice greca, romana, giudeo-cristiana e medioevale.

Convertitosi al cattolicesimo nel 1964, sposatosi nello stesso anno e padre di quattro figlie, consigliere informale di un paio di presidenti americani, Kirk primeggia al fianco di pensatori come Eric Voegelin, Christopher Dawson e C.S. Lewis. Si sentiva un cavaliere, e nel villaggio di Mecosta fra i boschi del Michigan dove ha speso tutta la vita (450 anime all'ultimo censimento) era contagioso. Impegnato a “riscoprire” una tradizione (ma anche a seminare conifere, pagaiare lungo ruscelli, raccontare leggende a lume di candela fra sherry e sigari) ha generato la comunità umana protagonista dell'autobiografia *The Sword of Imagination: Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict* (1995). Si sentiva come Elrond Mezzelfo ne *Il Signore degli Anelli*, castellano dell'ultima resistenza al male. Alcune delle più belle ghost-story del Novecento sono sue. Un solo uomo non può cambiare la coscienza di una nazione; Russell Kirk c'è andato vicino.

Marco Respinti

Nota al testo: *Virtue: Can It Be Taught?* è stato pubblicato la prima volta sulla rivista «Modern Age: A Quarterly Review», vol. 23 n. 3-4, (Summer/Fall 1982), p. 343-349, allora edita a Bryn Mawr, in Pennsylvania.

La traduzione e le note sono di Maurizio Brunetti.

## I

**E**'sistono ancora oggi, negli Stati Uniti d'America, uomini e donne che posseggano virtù a sufficienza da resistere e respingere le forze del disordine? Oppure, come popolo, siamo ormai diventati troppo amanti delle comodità e di un vano quieto vivere per mettere a rischio per una causa, quale che sia, le nostre vite, la nostra ricchezza, il nostro sacro onore<sup>1</sup>? «L'uomo superiore ha sempre in mente la virtù – insegnava Confucio [551-479 a.C.] ai suoi discepoli – l'uomo dappoco, invece, il suo benessere»<sup>2</sup>. Di recente, queste considerazioni hanno rispolverato questa vecchia parola, “virtù”, che nella prima metà del nostro secolo XX sembrava quasi del tutto sprofondata nell'oblio.

In questo saggio, mi propongo innanzitutto di offrire al lettore una riflessione aggiornata sul significato della parola “virtù” e, poi, di stabilire quanto siamo lontani dal poter ripristinare una virtù attiva e operante nella vita sia pubblica che privata. Con la perdita della virtù, del resto, anche il nostro presente benessere diventa a rischio, giacché il Gigante Ideologia e il Gigante Invidia<sup>3</sup> si aggirano minacciosi per il mondo.

La nozione di virtù, come la maggior parte delle cose che, nel tempo, si sono dimostrate meritevoli di encomio e lo restano tuttora, ci è stata tramandata dai Greci e dagli Ebrei. Nel suo significato classico, “virtù” significa potenzialità posseduta da qualcosa di assolvere la sua funzione specifica; una capacità di produrre certi effetti; una forza, un vigore, una potenza. In questo senso, si

---

<sup>1</sup> La mente del lettore statunitense va, qui, immediatamente alle parole che concludono la Dichiarazione d'Indipendenza del 1776: «*E a sostegno della presente Dichiarazione, con ferma fiducia nella protezione della Divina Provvidenza, noi offriamo reciprocamente in pegno le nostre vite, i nostri averi ed il nostro sacro onore*». Una traduzione italiana della Dichiarazione di Indipendenza si trova in *La storia moderna attraverso i documenti*, a cura di Adriano Prosperi, Zanichelli, Bologna 1974, pp. 104-106.

<sup>2</sup> CONFUCIO, *Dialoghi*, IV, 11.

<sup>3</sup> Sulla «Giant Ideology» e, più in generale, sull'ideologia, figlia della modernità e causa di fanatismo e utopismo politico, cfr. RUSSELL KIRK, *Le aporie dell'ideologia* in IDEM, *La prudenza come criterio politico*, trad. it., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 19-28. Segnaliamo pure il passo che segue: «I rivoluzionari francesi [a differenza dei patrioti americani che avevano difeso diritti ereditati], sperando di trasformare completamente la società e perfino la natura umana, avevano rotto con il passato, sfidato la storia, abbracciato dei dogmi teorici, ed erano caduti sotto il dominio crudele del Gigante Ideologia» (IDEM, *Le radici dell'ordine americano*, trad. it., a cura di Marco Respinti, Mondadori, Milano 1996, pp. 414-415).

parla della “virtù mortifera” della cicuta. La parola può quindi significare un potere, un’energia misteriosa, proprio come nel Vangelo di Marco: «*E subito Gesù, essendosi reso conto della forza [virtue] che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: “Chi ha toccato le mie vesti?”*» (Mc 5,30). È lecito chiedersi se non sia stata proprio quella virtù di Gesù ad aver lasciato l’impronta sulla Sindone di Torino.

“Virtù”, quindi, denotava originariamente una qualche facoltà non del tutto ordinaria. La parola era applicata a quel tipo di persona che oggi chiameremmo “*leader carismatico*”. Per estensione, si iniziò a usare il termine “virtù” per riferirsi alle qualità di piena umanità: forza, coraggio, capacità di fare, valore, virilità, eccellenza morale. Al presente, “virtù” è sinonimo di onestà morale: l’abitudine ad assolvere gli obblighi morali e a conformare la vita alla legge morale; rettitudine, dirittura morale.

Negli ultimi decenni, sembra proprio che la parola imbarazzi un numero crescente di persone; cui, forse, va un po’ troppo stretta. Pare che costoro si sentano più a loro agio usando “integrità” al suo posto. Ora, “integrità” significa interezza, completezza; assenza di corruzione; solidità di principio e di carattere. Si riconoscerà che “integrità” ha soprattutto una qualità passiva; non vi è in essa tutto il vigore insito nella nozione di “virtù”. Persone integre potrebbero certamente essere il sale della terra; tuttavia un’epoca di disordini ha bisogno di persone in possesso di una virtù energica.

Che cosa intendiamo quando diciamo che un uomo o una donna sono virtuosi? Platone (428/427-348/347 a.C.) sosteneva che vi fossero quattro virtù principali nell’anima: la giustizia, la prudenza, la fortezza e la temperanza. Di queste – osservava Platone – la virtù maggiormente necessaria a un uomo di Stato è la prudenza. A queste, che provenivano dal mondo classico, san Paolo aggiunse le virtù teologali: fede, speranza e carità. Ecco elencate le sette virtù degli Scolastici. Ad esse si oppongono i sette vizi capitali: l’orgoglio, l’avarizia, la lussuria, l’ira, l’invidia, la gola e l’accidia. Per inciso, ricordo che circolava nel Medioevo anche un elenco di peccati “che gridano vendetta al cospetto di Dio”: l’oppressione del povero, l’omicidio volontario, la sodomia e la frode nella mercede agli operai.

Tale enunciazione delle quattro virtù cardinali e delle tre teologali si sono impresse nella memoria di molti di noi grazie o agli insegnamenti religiosi o agli studi umanistici. Resta il fatto che la virtù è qualcosa di più della somma delle sue sette parti. Dal secolo VI a. C. fino a tutt’oggi, la parola “virtù” è gravida di suggestioni riguardanti la guida della cosa pubblica. L’uomo veramente virtuoso – così la pensavano gli antichi – non avrebbe potuto non ricoprire cariche pubbliche. Si consideri questo passo tratto dal *De re publica* di Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.):



Che cosa vi può essere di più nobile di uno Stato che abbia per fondamento la virtù? E questo avviene quando chi comanda gli altri non è schiavo di alcuna cupidigia e, praticando egli stesso tutte le virtù alle quali educa ed esorta gli altri, non impone leggi che poi non osservi, ma propone come legge la propria vita ai suoi concittadini.<sup>4</sup>

Gli scrittori dell'antichità classica avrebbero usato l'espressione "uomo virtuoso" per riferirsi a un modello nell'arte del buon governo e della guerra, un uomo al di sopra dei suoi concittadini, una persona il cui coraggio, saggezza, padronanza di sé, onestà fossero manifeste; un essere pieno di energia e di vigore, quasi mosso da una forza che non proveniva da lui.

Con quali modalità uomini e donne riuscivano a fare propria questa virtù, questa notevole dote e propensione al comando? Fu la questione che diede origine al famoso dibattito tra Socrate (470/469-399 a.C.) e Aristofane (445 ca.-385 ca. a.C.). Secondo Socrate, la virtù e la saggezza erano in fondo la stessa cosa. Quando m'imbattei nel ragionamento di Socrate per la prima volta, ero appena arrivato al *college* e mi sembrava una tesi insostenibile: tutti noi conosciamo esseri umani di considerevole intelligenza e bravura che sono tetri e spenti. Dopo aver avuto un bel po' esperienza del mondo – sono passati più di quarant'anni da allora –, l'argomento di Socrate mi sembra oggi ancora più debole.

E tale sembrava anche ad Aristofane. I sofisti – coloro, cioè, che, come Socrate, insegnavano retorica e prudenza – dicevano di essere in grado di insegnare la virtù alle nuove generazioni. Attraverso lo sviluppo della razionalità individuale – dichiaravano questi maestri – avrebbero formato *leader* di talento all'interno dello Stato: uomini virtuosi, dal potere carismatico, dotati di tutte le potenzialità per avere successo nel pubblico e nel privato.

Al grande poeta, autore di commedie, ciò sembrava una pericolosa assurdità. Non saranno precettori stipendiati a formare la magnanimità e un buon carattere. Aristofane rimaneva convinto che la virtù fosse "naturale", non il frutto artificiale di un determinato tirocinio. Chi possiede la virtù? Guarda un po', non un'*élite* di giovani presuntuosi che si trascinano mollemente al seguito di qualche sofista o di altri. I veri possessori della virtù sono uomini di antiche famiglie, allevati nell'ossequio dell'onestà e del coraggio, di sane abitudini morali, educati alla disciplina e all'adempimento del dovere dai loro anni più teneri. È la loro prudenza e la loro audacia a difendere lo Stato.

Non potremo mai sapere in quale misura, per il nostro Aristofane, la virtù potesse essere ereditata e quanto nutrita dagli esempi e dalla tradizione familiare. Certo è che Aristofane si faceva beffe della tesi secondo cui la virtù potesse essere insegnata dai pedagoghi.

---

<sup>4</sup> MARCO TULLIO CICERONE, *De Re Publica* I, 34.

Comunque, coloro che, nell'antica Grecia, insegnavano la filosofia, primi tra tutti Platone e Aristotele (384/383-322 a. C.), non smisero di provare a impartire la virtù tramite appelli alla ragione. L'*Etica* di Aristotele propone una forma di compromesso. Qui Aristotele dice che la virtù può essere di due tipi: morale e intellettuale. La virtù morale cresce con i costumi (*ethos*); non è naturale ma neanche si oppone alla natura. La virtù intellettuale, d'altro canto, si può sviluppare e migliorare tramite l'istruzione sistematica che, naturalmente, richiede tempo. In altre parole, la virtù morale risulta il frutto delle abitudini acquisite sin da piccoli in famiglia, nella classe sociale di appartenenza e grazie alle persone che ci circondano; la virtù intellettuale, invece, può essere trasmessa mediante insegnamenti di filosofia, letteratura, storia e discipline analoghe.

L'esperienza dei Romani durante i secoli della Repubblica potrebbero essere utili a illustrare meglio questi due tipi di virtù. In un'era già tarda come ai tempi di Polibio (200-120 ca. a.C.), i cittadini romani serbavano la "nobile virtù della Roma antica", frutto della tradizione e della deferenza nei riguardi dell'esempio, dei costumi tramandati in famiglia da una generazione all'altra. I Romani conservavano, tra le altre, le virtù dell'essere rispettosi, della serietà, dell'equanimità, del mantenersi fermi in un proposito, della tenacia, del lavoro duro, della costanza, della frugalità, dell'altruismo, del dominio di sé. Si trattava di costumi che, radicandosi, si trasformavano in virtù.

Fino al giorno in cui arrivarono a Roma i filosofi greci, che parlavano delle virtù in un modo molto più astratto. Quanto più i sofisti predicarono la virtù astratta, tanto più i *mores maiorum*, i costumi dell'antica Roma, caddero nel dimenticatoio. I valori atavici persero autorevolezza, mentre speculazioni sull'etica si propagavano in lungo e in largo. Anche se la nobile virtù della Roma antica non si estinguerà mai del tutto prima del collasso finale della *romanitas* causato dalle migrazioni barbariche, ai tempi di Nerone (37-68 d.C.) e di Seneca (4 d.C.-65) coesistevano, a fianco a fianco, tutta una schiera di dottrine morali di origine greca e una generale decadenza della moralità pubblica e individuale, dalla più alta alla più misera delle classi sociali.

L'esperienza romana sembrerebbe dar ragione ad Aristofane quando diceva che la virtù non si può insegnare nelle scuole. Piuttosto, il virgulto della virtù si nutre nel terreno del sano pregiudizio, andando così a formare costumi salutari e valorosi e, infine, con le parole di Edmund Burke (1729-1797), «il costume di un uomo diventa la sua virtù»<sup>5</sup>. È così che si forma un carattere risoluto e audace, giusto e ligio al dovere.

---

<sup>5</sup> La citazione esatta è «Il pregiudizio fa della virtù dell'uomo la sua virtù e non una serie di gesti slegati» (Edmund Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, trad. it., a cura di Marco Respinti, Ideazione, Roma 1998, p. 110).

Durante la guerra di Corea, solo un soldato americano, tra quelli fatti prigionieri e portati nella Corea del Nord, riuscì a fuggire e a fare ritorno alle sue linee. Era un sergente di nome Pate, classificato, nei documenti di chi l'aveva catturato, come "reazionario". Il sergente Pate non aveva fatto chissà quali studi, ma era comunque in possesso delle virtù romane di *disciplina*, *firmitas*, *constantia* e *frugalitas*. Suo padre, dichiarava Pate, gli aveva insegnato solo due principi: se un uomo ti chiama bugiardo, stendilo; se ti chiama figlio di puttana, ammazzalo. Un'istruzione etica basata sulla casistica avrebbe reso il sergente Pate meno resistente all'indottrinamento comunista e meno risoluto nella sua fuga audace: in una parola, l'avrebbe reso meno virtuoso. Infatti, la virtù – ricordiamolo – è energia dell'anima impiegata per il bene comune.

La virtù intellettuale che divorzia dalla virtù morale può avvizzirsi fino a trasformarsi in qualcosa di ripugnante. Maximilien de Robespierre (1758-1794) era chiamato dai suoi ammiratori "la voce della virtù"; certamente Robespierre (che, mandando al macello tutti i suoi oppositori, si schermiva con un aforisma di sua invenzione: «Non si può fare una frittata senza rompere le uova») era uno che parlava continuamente, e a sproposito, di virtù. «La virtù fu sempre in minoranza sulla terra»<sup>6</sup> diceva quel piccolo saccentello omicida, l'"incorruttibile e senza macchia". Una virtù intellettuale di tal fatta, un aspetto di ciò che io definisco "razionalità defecata", continua a lievitare a Parigi e viene esportata in Etiopia, in Cambogia, in ogni nazione che sembra arata a puntino per accogliere il suo seme avvelenato<sup>7</sup>. Una virtù intellettuale alla Robespierre, si traduce in uno snobismo etico ingannevole, feroce e malizioso, pronto a eliminare gli esseri umani ordinari perché non sono angeli.

La virtù intellettuale astratta tipica dell'intellettuale da Caffè parigino è, a mio parere, mille miglia lontano dalla consueta nobile virtù della Roma antica. Le virtù degli uomini di Stato e dei soldati dell'appena nata Repubblica Americana non era per nulla amica della "virtù" fanatica e sanguinaria che sarebbe sorta con la Rivoluzione Francese. Perciò, se noi aspiriamo a rinverdire la virtù americana in questa fine del secolo XX, faremo bene a guardare con scetticismo a ogni proposta riguardante un qualche tipo di astratta "religione civile". Un'arida virtù che è soltanto intellettuale è, quando va bene, inaffidabile, ed è, il più delle volte, pericolosa. Di quando in quando, nel recente passato, progressisti e specialisti del mondo dell'istruzione sono andati perorando

<sup>6</sup> MAXIMILIEN DE ROBESPIERRE, *Secondo discorso del 28-12-1792 al processo di re Luigi XVI*, cit. in ALPHONSE DE LAMARTINE, *Storia dei Girondini*, vol. 2, trad. it., Stamperia dell'Omnibus, Napoli 1851, p. 29.

<sup>7</sup> Kirk cita Paesi che, ai tempi della stesura di questo saggio la Cambogia erano dominati da regimi comunisti. Si noti come Kirk riconosce il filo rosso che lega marxismo-leninismo e giacobinismo.

l'insegnamento nelle scuole pubbliche di una "religione della democrazia" – cioè di un'etica pubblica fondata su premesse ideologiche. Un tale artificiale marchingegno intellettuale, non meglio fondato, avrebbe conseguenze nocive. È preferibile l'assenza di virtù a una che sia maliziosa, falsa e velenosa. Agli Stati Uniti, in questo scorcio di secolo, urge una virtù che sorga dai buoni costumi e dall'amorevolezza, piuttosto che dalle prediche ideologiche. Senza una tale virtù genuina e rigenerata, la nostra comunità di Stati rischia di non durare. Mi vengono in mente le parole di Simone Weil (1909-1943) concernenti l'epoca nostra nelle sue *Riflessioni sulla Teoria dei Quanti*:

È come se fossimo tornati all'età di Protagora [486-411 a.C.] e dei sofisti, quando l'arte della persuasione – che ha come equivalente moderno la reclamizzazione di slogan, pubblicità, incontri di propaganda, la stampa, il cinema e la radio – prendeva il posto della riflessione, controllava i destini delle città e realizzava colpi di Stato. Sembra quasi che il nono libro della Repubblica di Platone descriva eventi a noi contemporanei. L'unica differenza, oggi, è che non è solo in gioco il destino della Grecia, ma quello del mondo intero. Inoltre, non abbiamo in giro un Socrate, un Platone o un Eudosso [408-355 a.C.], né la tradizione pitagorica, né chi insegni culti misterici. Abbiamo la tradizione cristiana, che, però, salvo che non torni a vivere in noi, non potrà fare nulla per aiutarci.<sup>8</sup>

Proprio così. Non è la propaganda, né la produttività, né l'*intelligentsia* ad avere il potere di irrobustire gli Stati Uniti d'America nella crisi che deciderà il destino della nazione. Questo ruolo spetta alla virtù che, in questa nostra terra, pare non sia mai stata a un livello così basso. Gli strumenti della falsa persuasione elencati da Simone Weil – in mano ai filodossi e a chi orienta in maniera ingannevole l'opinione pubblica – si sono perfezionati rispetto ai suoi tempi, grazie al trionfo della televisione. In nessuna delle epoche passate l'influenza della famiglia, i sani pregiudizi e i buoni costumi di un tempo sono mai stati così messi in discussione e a rischio da una forza esterna. La virtù morale tra le giovani generazioni è frustrata dalla vacuità della televisione, dalla pornografia, e dal culto, tipico del nostro secolo, del "gruppo fra pari". Fino a poco tempo fa, tramite l'esempio e l'ammaestramento, nonni e genitori trasmettevano a molti giovani, se non a tutti, una qualche idea della virtù, anche quando la parola in sé non venisse pienamente compresa. Tutto ciò è stato potentemente ridimensionato dal decadimento della famiglia, causato dall'opulenza e dall'instabilità moderne. La stessa cosa è successa all'ascendente delle Chiese. Sicuramente il peso che queste hanno rimane più alto negli Stati Uniti che nella maggior parte degli altri Paesi, eppure nelle Chiese *mainstream* un umanitarismo

<sup>8</sup> SIMONE WEIL, *Réflexion à propos de la théorie des quanta*, in EADEM, *Sur la science*, Gallimard, Parigi 1966, pp. 130-146 (p. 145).

amorfo ha soppiantato quell'enfasi sulla virtù tipica di tutta la tradizione cristiana del passato.

E così, stabilito che ci troviamo in una situazione molto simile a quella dei greci del secolo V, ritorniamo alla questione antica: "Può la virtù essere insegnata?"

## II

**N**on sono in grado – lo confesso apertamente – di fornire una formula semplice e d'immediata applicazione che possa innescare un diffuso rilancio del perseguimento della virtù. Secondo qualcuno, basterebbe che le scuole si occupassero sistematicamente e con serietà del problema, perché questo venisse in tempi brevi risolto. Magari le cose stessero così!

Ritengo, infatti, che avesse ragione Aristofane nell'affermare, ne *Le nuvole* e altrove, che la virtù morale non è il frutto di un'istruzione scolastica. Ove mai si riesca ad acquisire buoni costumi morali, ciò avverrà per il clima respirato in famiglia, tra le persone che ti circondano, nella cerchia più stretta degli amici di gioventù; spesso le inclinazioni morali, sia quelle buone che quelle cattive, si fissano già all'età di sette anni e, di solito, a quell'età la scuola è iniziata da appena un anno.

Gli anni dell'infanzia trascorsi nell'ambiente familiare e le primissime esperienze in strada contano moltissimo; non è necessario che io metta alla prova la vostra pazienza col dilungarmi sul tipo di carattere che formano (e che *non* formano) le associazioni per l'infanzia e l'impatto dei nostri contesti urbani o, per l'aspetto che stiamo analizzando, di quelli suburbani. Non mi riferisco solamente ai bassifondi<sup>9</sup>. Anche nelle famiglie agiate, dove la visione continuata della televisione finisce per determinare i gusti e le opinioni dei genitori, non c'è da sorprendersi che i bambini imparino il prezzo di ogni cosa e il valore di nessuna.

Ragazzi e ragazze cercano di assomigliare a coloro che prendono a modello. Ma quali sono questi modelli? La scelta di una miriade di giovani americani, negli anni più importanti della propria formazione, cade su *rock star* o su personaggi inventati delle *soap opera*. Reali o inventate che siano, capita raramente che queste persone appaiano mentori eccellenti.

---

<sup>9</sup> Gli «*ADC slums*» citati nel testo, sono probabilmente i quartieri abitati dalle famiglie destinate dei fondi previsti dal programma federale *Aid to Dependent Children*, attivo dal 1935 al 1996, e pensato inizialmente per soccorrere le madri *single*.

Ho avuto la fortuna di diventare adulto prima dell'avvento della televisione. Da ragazzo, avevo, perciò, un modello di altro tipo che mi ha insegnato la virtù tramite l'esempio, e, in misura minore, tramite ammaestramenti: si tratta di mio nonno, che morì all'età che ho io adesso<sup>10</sup>. Era un dirigente di banca generoso e popolare, un uomo, almeno a livello locale, pubblico che, diverse volte, ebbe a che fare con rapinatori di banche. Possedeva e leggeva libri importanti e buone riviste, e mi aiutò a sviluppare il gusto per la lettura. Sicuramente mio nonno era provvisto delle virtù cardinali e di quelle teologali (anche se, queste ultime, in una forma alquanto eterodossa e tinte di scetticismo). Conversando con lui, o semplicemente guardandolo (era probabilmente ignaro di quanto grande fosse la sua influenza su di me), imparai che cosa significa essere un uomo.

Non è che ci sia stato un tempo in cui ogni famiglia potesse fornire un modello parimenti esemplare; certamente però è esistito un tempo in cui l'emulazione all'interno della famiglia era più frequente di quanto non lo sia oggi. Il rapporto con mio nonno mi ha aiutato a comprendere l'argomento implicito di Aristofane, secondo il quale la virtù emerge con facilità, sebbene misteriosamente, all'interno della famiglia. Mio nonno aveva molte virtù e nessun vizio. Davo per scontato, allora, che il nostro paese avesse, e avrebbe sempre avuto, un buon numero di *leader* che gli assomigliassero e che contribuissero a plasmare l'opinione pubblica.

Ma, forse, sto divagando. Ciò che voglio dire è: il rinvenimento della virtù in negli Stati Uniti d'America dipenderà in gran parte da un rinvigorismento della famiglia. Questo è un altro tema, sufficientemente vasto di per sé; magari mi sarà permesso di trattarlo in un'altra lezione alla Heritage Foundation. Sarebbe vano pretendere che le scuole e i *college* possano fare ammenda per lo stato di abbandono in cui versa il carattere, dovuto alle carenze della famiglia americana in questi anni Ottanta. Salvo poche eccezioni, uomini e donne acquisiscono le proprie virtù al di fuori delle aule scolastiche. Qui mi torna in mente l'episodio riguardante un gruppo di studenti cattolici in una scuola retta da gesuiti che, proprio nel corso di un esame su "La verità" di Tommaso d'Aquino (1225-1274), copiava spudoratamente!

Se la famiglia, non assolvendo più le sue funzioni, continuerà il suo declino, la stessa cosa succederà, nella nostra società, alla virtù. Non vi offrirò alcun placebo, nel suo significato sia liturgico – *Placebo Domino in regione vivorum?*<sup>11</sup> – sia medico; nossignore! Comunque è certo che l'uomo e la donna cresciuti privi di virtù morale non saranno graditi al Signore nella terra dei viventi.

---

<sup>10</sup> Russell Kirk pubblicò questo saggio nel 1982, a 64 anni.

<sup>11</sup> «Io camminerò alla presenza del Signore nella terra dei viventi» (*Sal* 116,9)

Essendomi spostato sul liturgico per un istante, mi permetterò di dire due parole sulle Chiese. Come ci sono quelli che fanno troppo affidamento sulle scuole per ciò che concerne la virtù, ci sono pure quelli che sovrastimano le Chiese e i pastori nel ruolo di formatori di un carattere virtuoso. Con buona pace di Jeremy Bentham (1748-1832), la Chiesa non è una forza di polizia morale. Ciò che dalle Chiese ci si aspetta è che offrano paradigmi per mettere ordine nell'anima del credente, e che aprano una finestra sul regno del soprannaturale. La padronanza delle virtù teologali, questo è vero, si acquisisce solo se si ha una fede sincera e, talvolta, quella scaturisce proprio da questa. Sicuramente, ci sarebbe ben poca virtù nella nostra civiltà anzi, una civiltà moderna, forse, non esisterebbe per nulla, se non fosse per la predicazione cristiana delle virtù teologali. Di quando in quando, l'esercizio delle virtù teologali produce santi, esattamente come quello delle cardinali produce eroi. E tuttavia, non s'immagini che il prete o il ministro di culto possano riempire il vuoto lasciato dalla scomparsa del mentore o di chi, nell'ambiente familiare, assurgeva ad esempio.

È pur vero che le Chiese negli Stati Uniti d'America potrebbero fare meglio per il rilancio del valore della virtù tra i propri fedeli. Non auspico che la Chiesa ritorni censoria come ai tempi di John Knox (1514 ca.-1572) in Scozia, o come lo era nel New England quando il mio bis-bis-bis-bis-bis-bisnonno viveva a Plymouth. Intendo dire che la Chiesa dovrebbe preoccuparsi di meno di intervenire con considerazioni prudenziali sulla politica del momento – in tali affari la Chiesa dimostra quasi sempre scarsa competenza – e sforzarsi, piuttosto, di mostrare quanto l'attuale scontento, pubblico e privato, abbia a che fare con l'abbandono delle virtù teologali. La piega che sta prendendo la situazione, qua e là all'interno delle università teologiche, mi induce a pensare che un mutamento in tal senso sia già in corso. Ed è anche possibile che, nei prossimi anni, assisteremo a un generale e diffuso rilancio della fede cristiana nei suoi aspetti trascendenti e soprannaturali; sarà un fenomeno dalla portata più dirompente del Grande Risveglio cui John Wesley (1703-1791), due secoli fa, diede inizio. Se volessi continuare a parlarvi di questo possibile scenario, il discorso mi porterebbe fino ai misteri della Sindone di Torino; preferisco tornare, invece, a dove ero rimasto.

Qualunque sia la sua effettiva entità, l'attuale influenza delle Chiese cristiane non sembra cooperare al *revival* del concetto o della pratica delle virtù, siano esse teologali o cardinali. La maggior parte di coloro che terminano gli studi in seminario non è in grado di dibattere sulla virtù, o su virtù particolari, con la dovuta profondità storica o filosofica. Almeno per il momento, non dovremo attenderci dalle denominazioni cristiane istituzionali un contributo decisivo per un risveglio della virtù morale; come Simone Weil suggerisce nel passaggio che

ho sopra citato, oggi la tradizione relativa alla morale cristiana (nella migliore delle ipotesi) giace dormiente nei cuori; se mai essa tornerà in vita, sarà grazie a una qualche energia che proviene dall'esterno.

Posto che, nella nostra epoca, la virtù morale che deriva dai buoni costumi sembra inarrivabile, le persone si concentrano sulla virtù intellettuale. Proprio quello che accadde tra il quinto e il quarto secolo avanti Cristo. Le enormi conquiste filosofiche di Socrate, Platone e Aristotele, furono tutte il frutto di uno sforzo atto a impartire la virtù intellettuale alle nuove generazioni, essendosi la virtù morale inaridita in un'epoca in cui "il figlio violento colpirà a morte il padre"<sup>12</sup>. Lontano dall'aver un effetto pratico immediato sui giovani del loro tempo, l'impresa di Socrate, di Platone e di Aristotele si rivelò un fallimento (il fatto che Aristotele avesse istruito in filosofia un futuro grande re non produsse un cambiamento generalizzato di menti e di cuori). Una volta riscontrato che la moralità e la religiosità degli antichi greci si erano indebolite, e i costumi morali peggiorati, Socrate provò a rimpiazzare la consueta virtù morale identificando la virtù con la sapienza; dunque con la virtù intellettuale. Quest'impresa non diede luogo a benefici visibili immediati: Alcibiade (450-404 a.c.) e Crizia (460-403 a.C.) erano tra i discepoli di Socrate più brillanti. Certamente guadagnarono qualche dote, ma non certo virtù di natura morale.

Ci sono stati tempi, però, in cui si riuscì a impartire con successo almeno la virtù intellettuale. Mi riferisco alla seconda metà del secolo XVIII nel Nord-America britannico, dove si formò un'intera classe di persone capaci, (esistita, come tale, fino al 1830 o giù di lì) che conoscevano il significato della virtù. La loro era la tipica istruzione impartita al *gentleman* di quell'epoca; deliberatamente intesa a trasfondere la virtù, come ideale e nella sua concretezza, in quei membri della nuova generazione destinati presumibilmente a diventare classe dirigente della loro società – divisi, nella terminologia di Burke, tra "uomini di virtù acclarata" e "uomini di virtù presuntiva", cioè tra gli "intraprendenti di talento" e coloro che il rango nobiliare e la ricchezza l'avevano ereditata.

In che modo questi giovani venivano istruiti sulla virtù? Era loro richiesto di leggere con attenzione le grandi opere dell'antichità classica (molto spesso in latino) che trattavano della virtù. Tra gli antichi, essi studiavano in particolare Cicerone, Virgilio (70-19 a.c.) e Plutarco (46/48 d.C.-125/127). Mandavano a memoria l'elogio di Cicerone rivolto ai romani virtuosi; arrivavano a comprendere il *labor*, la *pietas* e il *fatum* virgiliani; si immergevano nella lettura delle vite di Plutarco, una selezione di greci e di romani di "eccellente virtù" – uomini nei quali l'energia della virtù era divampata con estremo vigore.

---

<sup>12</sup> Il verso è tratto da WILLIAM SHAKESPEARE, *Troilo e Cressida*, Atto I, Scena III.



Purtroppo, se pure riuscissimo a spazzare via dai tipici *curriculum* scolastici americani tutto il ciarpame e tutti i progetti che fanno perdere tempo e denaro, lezioni di guida comprese, e potessimo sostituirli con le letture prescritte, diciamo, nei programmi del 1775, non riusciremmo comunque a formare una classe dirigente paragonabile a quella che firmò la *Dichiarazione d'Indipendenza* e la Costituzione. Infatti, lo studio e la riflessione necessari a conseguire quella virtù intellettuale non può, senza altri aiuti, restituire carne alle ossa della virtù, quando queste siano ormai inaridite. Perché la virtù intellettuale diventi una virtù attiva – alla George Washington (1732-1799) o alla Robespierre – occorrono alcune circostanze favorevoli. Nelle Tredici Colonie, le mutate relazioni tra la Corona e il Parlamento britannici da una parte e le classi dirigenti negli Stati Uniti dall'altra diedero l'opportunità agli americani istruiti al valore della virtù – in particolare, ma non esclusivamente, agli uomini “di virtù acclarata” – di assumere il potere nelle proprie mani. Entro il 1832, gli ultimi superstiti formati alla scuola americana della virtù intellettuale nei decenni precedenti (penso, in particolare a John Quincy Adams (1767-1848)) saranno tutti messi da parte e sostituiti da uomini di tutt'altra pasta. Le scuole di virtù intellettuale possono durare un bel pezzo e continuare a esercitare una forte influenza nella vita pratica. Nella loro essenza, le famose scuole pubbliche inglesi (accanto a molti ottimi collegi privati) sono state per secoli centri che impartivano la virtù intellettuale a ragazzi che, per la maggior parte, avevano già fatto propria una buona dose di virtù morale all'interno delle proprie famiglie. Per lo meno erano queste le aspirazioni delle scuole pubbliche inglesi, che, nella loro parte migliore, si ispiravano alle idee e ai metodi del dottor Thomas Arnold (1795-1842). Oggi, è probabile che, in Inghilterra, i giorni delle scuole pubbliche e dei collegi siano contati. La loro lunga storia induce a pensare che l'insegnamento della virtù intellettuale abbia avuto più successo in Inghilterra che in Grecia. Fino a pochi decenni fa, nelle scuole inglesi, Cicerone, Virgilio, Plutarco e, in generale, la letteratura classica ancora costituivano il nucleo dell'*iter* didattico che preparava alla virtù intellettuale.

Non credo che, attualmente, negli Stati Uniti rimanga una sola scuola dove la virtù intellettuale sia presa in qualche considerazione. Nondimeno, nei corsi di storia e di letteratura delle scuole superiori americane, viene solitamente proposta una discreta porzione del contenuto di quegli studi. Il resto è stato buttato via, e non solo negli Stati Uniti. Clive Staple Lewis (1898-1963), quaranta anni fa, denunciava il peggioramento dei corsi di materie umanistiche nelle scuole inglesi, e notava che i nuovi manuali tendevano a schernire ogni qualunque forma di virtù. A proposito della grande letteratura che soleva educare al controllo delle emozioni, Lewis scriveva: «Senza l'ausilio del controllo sulle emozioni, l'intelletto è impotente dinanzi all'organismo animale. Potendo sce-

gliere contro chi giocare a carte, preferirei fronteggiare un uomo magari scettico sul valore dell'etica, ma cresciuto nella convinzione che "un gentiluomo non bara", piuttosto che un filosofo morale irreprensibile che sia stato, però, allevato tra imbroglioni. In battaglia, arrivati alla terza ora consecutiva di bombardamenti, non saranno i sillogismi a tenere nervi e muscoli a bada. [...] E per tutto questo tempo – in ciò consiste l'aspetto tragicomico della situazione – noi stessi sbarriamo la strada a quei valori di cui invociamo a gran voce il ritorno. Basta sfogliare una rivista qualunque per leggervi che è l'"energia", o la dinamicità, o l'abnegazione, o, la "creatività" ciò di cui la nostra civiltà ha più bisogno. Con una sinistra semplicità, noi asportiamo l'organo pretendendo la funzione. Creiamo uomini senza spina dorsale e ci aspettiamo da loro virtù e spirito di iniziativa. Deridiamo il senso dell'onore e poi ci scandalizziamo se in mezzo a noi vi sono dei traditori. Dopo averlo castrato, pretendiamo che il cavallo sia fertile»<sup>13</sup>.

In questi anni Ottanta, viviamo una situazione ancora peggiore. I tentativi fatti sinora negli Stati Uniti per tornare a impartire la virtù consistono sostanzialmente nei "progetti di ricerca" (normalmente finanziati con un bel po' di denaro pubblico) su quella ripugnante bufala chiamata "chiarimento sui valori" .. Scusatemi: sono sceso dal sublime al ridicolo.

Può la virtù essere insegnata? Ebbene, diciamo che può essere imparata tramite una procedura in qualche modo indiretta, piuttosto che attraverso un programma codificato di studi. Sicuramente non può essere insegnata da quegli intellettuali incompetenti e camaleontici che Aleksandr Isaevic Solzenicyn (1918-2008) chiamava «*tribù istruita*»<sup>14</sup>. Al giorno d'oggi, nel nostro paese, pochi sembrano adatti a insegnare la virtù, e sono anche relativamente poche le pecorelle che sembrano desiderose di essere civate in tal senso.

Comunque, le avversità – e in questo decennio, noi americani sembra dovremo affrontarne di acute e di improvvise – aprono la strada a un nuovo impulso verso la virtù. Le persistenti avversità patite in Unione Sovietica dalla gente perbene hanno forgiato la virtù di un Solzenicyn, un vero eroe della nostra epoca. Dell'antica virtù morale, al trionfo di Lenin (1870-1924) e di Stalin (1878-1953) sopravvissero in Russia solo stracci e brandelli; Solzenicyn e altri russi di forte concezione morale reputarono necessario far risorgere la virtù intellettuale dalle ceneri della rivoluzione. E vi riuscirono, nello stesso senso di Socrate e di Platone; se poi la loro riedificazione della virtù prenderà corpo più celermente di quella dei greci, non lo possiamo ancora stabilire.

<sup>13</sup> Il brano è tratto dal primo capitolo di *The abolition of Man*. Cfr. CLIVE STAPLE LEWIS, *L'abolizione dell'uomo*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1979).

<sup>14</sup> ALEXANDER SOLGENITSYN, *Voci da sotto le macerie*, trad. it. Mondadori, Milano 1981, p. 221.

«Sfamali, e poi pretendi la virtù» è lo slogan sulle bandiere dell'Anticristo nel racconto di Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853-1900)<sup>15</sup>. Dalla Seconda Guerra Mondiale in avanti, nel nostro Paese, sembriamo seguire quel programma alla lettera. Siamo venuti su ben pasciuti, noi americani; in quanto a virtù, tuttavia, rimaniamo molto malnutriti. Basta guardare che cosa succede a Washington per convincersene. Che la virtù possa essere insegnata oppure no, non è il caso di sbatterci troppo la testa o il nostro cuore. Chiediamoci piuttosto se, quando la rozza Bestia avanzerà verso di noi minacciosa<sup>16</sup>, ci sarà un Teseo o un Perseo che, sfolgorante di quell'energia che discende dalla virtù, sia pronto a sguainare la spada.

---

<sup>15</sup> Si tratta di un lapsus dell'autore: lo slogan è tratto da *Il grande Inquisitore*, parte II, Libro V, Cap. 5 de *I fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij e non dal *Racconto dell'Anticristo* di Vladimir Soloviev.

<sup>16</sup> Qui Kirk allude a un verso del poeta irlandese WILLIAM BUTLER YEATS in *Il secondo avvento*: «E quale rozza bestia, giunto infine il suo tempo, avanza verso Betlemme per essere partorita?».



GIANANDREA DE ANTONELLIS

## Sade o della coerenza

Nel 2014 è caduto il bicentenario della morte del Marchese di Sade<sup>1</sup>. Molte sono state le pubblicazioni che lo hanno riguardato<sup>2</sup>, ma sostanzialmente invariato è rimasto il giudizio della critica sullo scrittore libertino, considerato (tuttora) come un precursore delle teorie pansessuali di Freud e come tale esaltato. Una volta spentosi il clamore su detto anniversario, è opportuno ripensare ad essa con maggior serenità.

Donatien-Alfonse-François, conte e marchese di Sade<sup>3</sup>, è stato un individuo certamente singolare: odiato da tutti in vita, demonizzato ed esaltato dopo la

<sup>1</sup> Poiché la locuzione “Marquis de Sade” dovrebbe essere tradotta in “Marchese di Sade” e non “de Sade”, ritengo corretto riferirsi allo scrittore chiamandolo o Marchese di Sade o, più semplicemente, Sade. Del resto, anche il cardinale Armand-Jean du Plessis, duca di Richelieu, è noto semplicemente come Richelieu.

<sup>2</sup> Citiamo soltanto, tra i lavori critici, GILBERT LÉLY, *Il profeta dell'erotismo: vita del Marchese De Sade. Lo spirito libero di un eterno prigioniero, le sue opere, gli scandali, la trasgressione, la follia*, Pi Greco, Milano 2012 (ma la prima edizione risale al 1952); FAUSTO CURI, *Struttura del risveglio. Sade, Benjamin, Sanguineti. Teoria e modi della modernità letteraria*, Mimesis, Sesto San Giovanni (Milano) 2013; GUILLAUME APOLLINAIRE, *Sade*, Elliot, Roma 2014; *La filosofia del marchese De Sade*, a cura di Natale Sansone, Mimesis, Sesto San Giovanni (Milano) 2014; GUIDO BRIVIO, *Il labirinto di Narciso. Sade e Nietzsche nei simulacri di Pierre Klossowski*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015. Tra le numerose ristampe delle opere di Sade spiccano le ben tre edizioni de *Le centoventi giornate di Sodoma* (Feltrinelli, Milano 2014; Rizzoli, Milano 2014; Es, Milano 2014) che si affiancano alle tre preesistenti (Guanda, Milano 2007 e Newton Compton, Roma 2010 – quest'ultima in duplice edizione, singola e con altri lavori), per tacere delle varie riproposizioni di *Justine* (Edizioni Clandestine, Marina di Massa (Massa Carrara) 2014; Newton Compton, Roma 2011) e della *Nuova Justine* (Guanda, Milano 2013; Newton Compton, Roma 2010 e 2012), delle *Storielle, racconti e fabliaux* (Lindau, Torino 2015; Elliot, Roma 2014) nonché delle opere “filosofiche” minori, come il *Dialogo tra un prete e un moribondo*, proposto con altri scritti sia da Artetetra Edizioni (Capua, 2015) che da Castelvechchi (Roma 2014).

<sup>3</sup> Donatien-Alphonse-François marchese di Sade (Parigi 1740 - Charenton-le-Pont 1814) apparteneva ad una nobile famiglia ed era imparentato per parte di madre con i Condé. Giovanissimo, partecipò alla guerra dei Sette anni (1756-1763). Nel 1763 sposò Renée-Pelagie de Montreuil, che gli restò sempre molto affezionata; ma presto prese la vita del libertinaggio,

morte. Nella sua permanenza in questo mondo, passata per la più parte in carcere, egli si attirò le ire dei familiari, acquisiti e consanguinei: la suocera si adoperò in tutti i modi affinché finisse – e restasse – in prigione, il figlio fece addirittura bruciare le sue opere. Il cambio dei vari regimi, in quella burrascosa epoca rivoluzionaria, non gli servì ad alcunché: in carcere sotto l'*Ancien Régime*, rimase imprigionato alla Bastiglia fino ai primi giorni del luglio 1789, ma quel

---

subendo alcuni processi in seguito a una serie di scandali lo condussero in carcere, al soggiorno obbligato e alla condanna a morte. Se ne sottrasse con la fuga in Italia (1772), insieme alla cognata, sua amante (in Italia tornò nel 1775-1776, descrivendola nel suo *Voyage d'Italie*). In seguito a un nuovo scandalo, fu arrestato a Parigi nel 1777, imprigionato a Vincennes, quindi alla Bastiglia (1784-1789, da cui fomentò la rivolta del 14 luglio) e nel manicomio di Charenton-le-Pont. In questi anni si consacrò alla letteratura e scrisse opere impregnate di nichilismo e di un materialismo integrale, tra cui: *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (postumo, 1926), difesa dell'ateismo che rivela l'influsso di Fontenelle e Helvétius; l'incompiuto *Les 120 journées de Sodome*, trascrizione ossessiva di 600 perversioni (il manoscritto, perso nell'assalto alla Bastiglia, fu creduto distrutto per vari decenni e fu pubblicato integralmente da Maurice Heine solo nel 1935); il racconto *Les infortunes de la vertu* (pubblicato postumo nel 1930), che, rimaneggiato, sarebbe divenuto il romanzo *Justine, ou les malheurs de la vertu* (2 vol., 1791). Liberato nel 1790, scrisse per il teatro (*Oxtiern, ou les malheurs du libertinage*, 1791) e prese parte al fervore rivoluzionario anche con numerosi scritti (tra cui un *Discours aux mânes de Marat et de Pelletier*, 1793), ma fu imprigionato durante il Terrore e rischiò la ghigliottina. Liberato nuovamente alla caduta di Robespierre, si dedicò alla pubblicazione delle sue opere più importanti: il romanzo epistolare e d'avventure *Aline et Valcour* (8 vol., 1795); *La philosophie dans le boudoir* (2 vol., 1795), descrizione dell'educazione erotica di una giovinetta contenente il *pamphlet* politico *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*; la gigantesca epopea del male *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu, suivie de l'histoire de Juliette sa soeur, ou les prospérités du vice* (10 vol., 1797-1801); la raccolta di undici novelle *Les crimes de l'amour* (1800). Individuato come l'autore di *Justine e Juliette*, giudicate "opere infami", fu nuovamente incarcerato (1801) e quindi internato a Charenton, dove organizzò spettacoli per i pazzi e scrisse le sue ultime opere: *Les journées de Florbelle, ou la nature dévoilée*, lavoro mastodontico, fatta distruggere dal figlio; *La marquise de Gange* (1813); *Histoire secrète d'Isabelle de Bavière, reine de France* (postumo, 1953). Ignorata o proibita per oltre un secolo, riscoperta nel Novecento, l'opera del "Divin Marchese" dette nome alla perversione nota come "sadismo" o "algolagnia": provare piacere attraverso il dolore inflitto a sé e/o ad altri.

Tra le principali biografie in lingua italiana, oltre al classico (ma quasi "agiografico") lavoro di GILBERT LÉLY, *Il profeta dell'erotismo: vita del Marchese De Sade. Lo spirito libero di un eterno prigioniero, le sue opere, gli scandali, la trasgressione, la follia*, Pi Greco, Milano 2012 (ma la prima edizione risale al 1952), va segnalato l'ottimo (e demistificatorio) lavoro dello studioso italiano LUIGI BACCOLO, *Biografia del Marchese di Sade*, Garzanti, Milano 1986 e di un saggio intitolato *Che cosa ha veramente detto de Sade*, Ubaldini, Roma 1970. Baccolo è stato definito «tra i pochi che in Italia non parlano di Sade ad orecchio» (*Interpretazioni di Sade*, a cura di Vincenzo Barba, Savelli, Roma 1979, p. 208).

famigerato 14 luglio era già stato trasferito per essersi reso troppo turbolento<sup>4</sup>; né il Terrore né il Direttorio gli furono favorevoli; l'ascesa di Napoleone non servì che a dargli pochi giorni di libertà e c'è da credere che, se fosse vissuto fino alla Restaurazione la situazione per lui non avrebbe preso una piega migliore. Dopo la morte nasce il mito. È contro un Ugo Foscolo che non voleva nemmeno sporcarsi nel pronunziarne il nome<sup>5</sup>, sorgono numerosi coloro che vedono in lui lo strenuo difensore delle ideologie libertine (oggi si direbbe *progressiste*) piuttosto che il feroce dissacratore del corrotto *Ancien Régime*, per giungere ai surrealisti che lo definiranno addirittura *divino*.

Ma la consacrazione definitiva avviene nel 1931 con l'inizio della pubblicazione, da parte di Maurice Heine, primo grande studioso dell'opera letteraria di Sade, de *Le centoventi giornate di Sodoma, o la scuola del libertinaggio*<sup>6</sup>, opera inedita scoperta agli inizi del secolo da uno psichiatra di Berlino nella quale, tra le 600 perversioni descritte (cinque per ogni giornata) se ne trovavano alcune che il medico aveva riscontrato tra i propri pazienti. Apoteosi! Quale merito maggiore poteva esserci, per la laicista società dell'epoca, che essere un precursore della psicanalisi freudiana? Aggiungiamo inoltre che si trattava, se non proprio di un diseredato, certo di un perseguitato, ed il gioco era fatto.

Certo, ad una prima lettura, soprattutto se superficiale, sembrerebbe non trattarsi altro che di un pornografo, un autore di romanzi libertini come tanti suoi contemporanei, che si differenzia unicamente per il fatto di essere dotato

---

<sup>4</sup> Negli ultimi giorni di giugno il Marchese si affacciò ripetutamente alla finestra della propria cella per gridare che venivano torturati i prigionieri (ma alcune fonti riportano che il Marchese fece riferimento solo alla propria persona, e ciò è molto più credibile). Ciò spinse il governatore Bernard René Jourdan, marchese di Launay, a chiederne il trasferimento, richiesta che fu accolta il 4 luglio. Forse fu proprio a causa di quelle grida che la plebe decise di assalire la Bastiglia, nella quale erano detenuti solo altri sette prigionieri. Ad ogni modo, nella loro furia selvaggia che li portò a massacrare la guarnigione, composta di veterani invalidi, e lo stesso Lunay, i rivoluzionari non rispettarono la cella del Marchese, distruggendo i «quindici volumi pronti per essere stampati» e rubando il rotolo delle *Centoventi giornate*, cui Sade teneva particolarmente. *En passant*, la richiesta del Marchese di Launay, che con Sade condivideva non solo il titolo nobiliare, ma anche l'anno di nascita, il 1740, di far allontanare il prigioniero molesto, anziché trasferirlo in una cella interna o, più semplicemente, farlo tacere a suon di bastonate, la dice lunga sui metodi coercitivi esistenti nell'*Ancien Régime* in generale e alla "tetra" Bastiglia in particolare... Per una interpretazione ideologica della giornata del 14 luglio, cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Faccio, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 65-74.

<sup>5</sup> UGO FOSCOLO, *Lettere scritte dall'Inghilterra (Gazzettino del bel mondo)*, Mursia, Milano 1978, p. 99-101, cit. in *Interpretazioni di Sade*, a cura di Vincenzo Barba, Savelli, Roma 1979, p. 53-54.

<sup>6</sup> In realtà il contenuto delle *Centoventi giornate di Sodoma* era stato riversato, secondo una tecnica propria dello scrittore, in un voluminosissimo – ben dieci volumi – romanzo intitolato *Le giornate di Florbelle*, a noi mai pervenuto a causa del sequestro e della distruzione operati dal figlio Donatien-Claude-Armand.

di un gusto particolarmente crudele nel far soffrire le proprie eroine. Tale particolarità gli dona uno speciale scanno nel consesso degli scrittori: Mario Praz gli ha dedicato un interessante capitolo nella sua analisi della letteratura romantica<sup>7</sup>, ritenendolo quasi un antesignano, sia pur di poco, dei romanzi neri; ma la commistione horror-pornografia, degna di un film di “serie B”, continuerebbe ad essere comunque troppo stretta per inquadrarlo (a parte il fatto che ben difficilmente anche la pagina più tenebrosa di una sua opera potrebbe reggere il paragone con quelle de *Il monaco* o de *L’Italiano*<sup>8</sup>).

Dunque altrove deve essere cercato il senso della sua opera, per analizzare la quale dobbiamo innanzi tutto compiere una distinzione, separando le sue opere *morali*, quelle che gli sarebbero dovute servire (senza successo) a creargli uno schermo di ipocrita perbenismo<sup>9</sup>, un’aura di moralità tale da permettergli la pubblicazione del *corpus*, ben più consistente, delle opere *filosofiche* (una specie di Gioacchino Belli, ma senza aspettare il trapasso<sup>10</sup>).

Lasciamo dunque da parte i quattordici noiosi lavori teatrali, la raccolta di novelle *I crimini dell’amore*, permeati di un perbenismo stucchevole (con l’eccezione di *Florville e Courval*, baciato dall’ironia), i romanzi “moralisti” *Aline e Valcour*, «grosso come un romanzo d’appendice e noioso come un trattato utopistico senza genio»<sup>11</sup>, *La marchesa di Gange*, *Adelaide di Brunswick* e *Storia segreta di Isabella di Baviera*, *Regina di Francia*. A metà strada troviamo *Historiettes*, *Contes et Fabliaux*, che dovevano formare una sorta di “Boccaccio francese”: non da in-

<sup>7</sup> MARIO PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Milano 1976, cap. III, *All’insegna del Divin Marchese*.

<sup>8</sup> MATTHEW GREGORY LEWIS, *Il monaco* (1796); ANN RADCLIFFE, *L’italiano, o il confessionale dei penitenti neri* (1797). Consideriamo, ad esempio, la scena dell’arrivo di Justine al convento di Santa Maria del Bosco (*La nuova Justine*, cap. VII): nonostante l’atmosfera decisamente orrificica (una foresta spettrale che circonda una cupa chiesa rischiarata da qualche tremula candela nella quale si muovono personaggi che ricordano satiri o boia...) oppure quella in cui l’eroina viene a sapere della condanna decretata nei suoi confronti dai monaci (una notte oscura, la finestra di un sotterraneo illuminata dalla quale giungono le minacciose voci dei carnefici – *Idem*, cap. XII) si comprende come le intenzioni dell’autore, per quel che concerne le emozioni da suscitare nel lettore, siano diverse da quella di creare angoscia riguardo la sorte della protagonista del romanzo (oltre che – più prosaicamente – di come sia chiaro che non possa morire in quel momento la protagonista di un romanzo che deve durare altri tredici capitoli – più quelli della *Storia di Juliette*).

<sup>9</sup> Basti pensare al fatto che egli cerchi di farsi passare per il semplice copista, e non già per il demoniaco autore, de *La nuova Justine*.

<sup>10</sup> Giuseppe Gioacchino Belli (Roma, 1791-1863) non pubblicò mai in vita alcuno dei suoi sferzanti 2279 *Sonetti romaneschi*, che dispose addirittura di bruciare dopo la morte, mentre dette alle stampe altre opere che gli assicurarono (o consolidarono) la piena rispettabilità.

<sup>11</sup> LUIGI BACCOLO, *Biografia del Marchese di Sade*, Garzanti, Milano 1986, p. 149.



tendersi come racconti puramente licenziosi bensì raccolta di brevi storie, per lo più di sapore comico.

Considereremo dunque, ai fini della nostra breve analisi, solamente le opere maggiori, vale a dire *La filosofia nel boudoir* (1795), *Le centoventi giornate di Sodoma* (1785 – ma pubblicato la prima volta e solo in parte nel 1904) e *La nuova Justine* (1797), ritenendo comprese in quest'ultima le due precedenti versioni *Le disavventure della virtù* (1787-88) e *Justine, o le sventure della virtù* (1791), seguito dalla *Storia di Juliette, ovvero le prosperità del vizio* (1801).

Per quel che attiene all'ultima opera filosofica di Sade, quel mastodontico *Le giornate di Florbelle*, fatto bruciare dal figlio, possiamo ripetere la efficace espressione usata da Luigi Baccolo: «In mancanza di cibo fresco, [Sade] divorava instancabilmente i propri escrementi»<sup>12</sup>. In fondo si può affermare che il Divino Marchese scriva, anzi riscriva, continuamente la stessa opera: *Justine* gli crea tanti problemi da fargliene negare la paternità, *Le centoventi giornate* rimangono un semplice manoscritto che egli ritiene irrimediabilmente perduto, *Florbelle* viene distrutto. Ma il demone della perversità che lo spinge a propagandare le proprie idee, a far giungere la sua opera alle future generazioni<sup>13</sup> non gli permette di assistere inoperoso a tale scempio: e dalle ceneri dell'una nasce l'opera successiva, ambientata in un inaccessibile castello nelle alpi svizzere piuttosto che in una villa appena fuori Parigi, ma contenente sempre lo stesso tipo di personaggi che amano, odiano e, soprattutto, *ragionano* allo stesso modo.

Ed eccoci dunque al punto cruciale: ciò che distingue Sade da un qualsiasi Rétif de La Bretonne<sup>14</sup> sta nei dialoghi dei personaggi. Qui non assistiamo difatti ad una noiosa serie di più o meno leciti accoppiamenti ferini, ma alle azioni di personaggi che discutono, magari nel corso di un'orgia, di filosofia, teologia, morale, politica... Da tutti questi discorsi, più o meno diluiti nelle varie opere, possiamo trarre un sistema ben preciso e coerente (chi non ha troppo tempo da perdere può leggersi direttamente la sola *Filosofia nel boudoir* per trovarlo esposto nella maniera più sintetica possibile). Ma tale sistema non è basa-

<sup>12</sup> Ivi, p. 130.

<sup>13</sup> «È, a questo proposito, come quei perversi scrittori dalla corruzione così pernicioso, così attiva, il cui unico scopo, stampando i loro orrendi sistemi, è quello di estendere al di là della loro stessa vita ogni loro crimine: non possono più commetterne, ma i loro maledetti scritti ne fanno commettere; e tale dolce pensiero, che si porteranno nella tomba, li consola della necessità, imposta dalla morte, di rinuncia al male» (*La nuova Justine*, cap. X).

<sup>14</sup> È interessante notare come RESTIF DE LA BRETONNE (1734-1806), con il suo *L'Anti-Justine, ou les Délices de l'amour* (1798), non rovesci le tesi sadiane esaltando "la fortuna della virtù", ma soltanto il piacere dell'amore fisico, sottraendolo alla crudeltà di cui sono piene le varie versioni di *Justine*. Il suo è uno stucchevole romanzo pornografico, in cui peraltro non tralascia un capitolo commercialmente (e astutamente) dedicato alla violenza ed indirizzato «ai lettori che apprezzano *Justine*».

to, come si vuole seguendo la scia delle ipotesi freudiane, sulla sessualità sfrenata, sul dominio dell'Es, bensì su di un principio che si potrebbe definire dell'*egoismo assoluto*.

Nei confronti di Sade la maggior parte dei critici è incorsa nell'errore che ha fuorviato Marx e i suoi epigoni nell'analisi storica, invertendo il rapporto tra struttura e sovrastruttura. Per usare termini marxiani potremmo dire che la sessualità in generale e la violenza sessuale (più precisamente, del piacere sessuale stimolato mediante l'infliggere dolore ad altri o a se stessi [algolagnia]) in particolare, a torto ritenuta *struttura* del pensiero sadiano, non è, invece, altro che semplice *s sovrastruttura*, come lo sono l'omicidio, il furto, l'incesto, il sacrilegio...

Il nucleo centrale del pensiero sadiano consiste invece nella soddisfazione del proprio piacere, *qualunque esso sia*, non necessariamente essendo quello sessuale; nel considerare il prossimo come un semplice strumento e mai come un fine del proprio agire (rovesciando la massima kantiana); nell'affermare l'inesistenza di una morale oggettiva (il concetto «quello che è considerato un crimine da noi è lecito in Cina»<sup>15</sup> viene ribadito più volte) riducendo la norma etica ad un semplice dettato del gusto di ciascuno: banalizzando, non si può affermare che il risotto sia più buono della pastasciutta, possiamo solo scegliere, singolarmente, con che cosa meglio soddisfare il nostro appetito<sup>16</sup>.

In questo consiste dunque la *struttura* del pensiero sadiano, il resto segue come mera conseguenza, come semplice effetto.

Ma non è difficile vedere a quali conseguenze può portare (ed ha portato) una simile posizione.

In queste pagine è descritto l'uomo svincolato dai legami religiosi, l'uomo pienamente padrone di se stesso, l'Uomo con la *U* maiuscola, padrone assoluto dell'universo. Senza fede in un futuro soprannaturale, oltremondano, quale che esso sia, è giusto che egli cerchi piena soddisfazione su questa terra e, seguendo la Natura, sia violento. Sade, dunque, può venire considerato come un precursore dei massacri del *Terrore*, ma anche degli stermini di massa, dei bombardamenti atomici<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> In fondo, è quello che viene applicato nella odierna società democratica che, negando di fatto l'esistenza del diritto naturale, sottomette la legge all'arbitrio della maggioranza dei votanti in un determinato momento.

<sup>16</sup> «La giustizia o l'ingiustizia di un'azione, dice Hobbes, dipende dal solo giudizio di colui che l'ha compiuta» (*La nuova Justine*, cap XII).

<sup>17</sup> THOMAS MOLNAR, nel suo illuminante saggio *La politica di Sade* (in «Intervento», n. 10, agosto-settembre 1973, p. 53-79) pone in luce come «Sade sia più lucido [...] dei *philosophes* quando fa notare che il nuovo governo richiederà non solo nuove strutture e nuove istituzioni, ma anche nuove abitudini» (p. 70).

Ma si faccia ben attenzione: abbiamo parlato di precursore, di previsore, non di ideologo (e quindi appare del tutto superfluo lo sforzo compiuto da Léopold Ducloux per «assolvere» lo scrittore dall'accusa di essere stato addirittura un antesignano del nazismo<sup>18</sup> – quanto amore per il defunto Sade!); chi ha voluto vedere in lui il disgustato fustigatore dei corrotti costumi del proprio secolo non si è sbagliato di molto: noi però non parleremmo tanto di *disgusto* quanto di *compiacimento* nel descrivere le aberrazioni cui può giungere l'umanità e l'ambito dell'*Ancien Régime* si può considerare senza dubbio troppo angusto. Sade non voleva colpire solo un regime che lo aveva incarcerato per colpe, da un certo punto di vista – si pensi al caso Rose Keller<sup>19</sup> – che non giustificavano le lunghe detenzioni cui fu sottoposto. Solo la miope o interessata presa di posizione di qualche critico marxista ha potuto vedere in lui l'espressione della rivolta contro la “feudalità”<sup>20</sup>. L'obiettivo di Sade non fu certo quello di fustigare i costumi, quanto quello di mostrare, di svelare a quali eccessi può portare una totale mancanza di freni<sup>21</sup>. Si va ben oltre un mero soddisfacimento sensuale o, più restrittivamente, sessuale, si supera immediatamente lo sterile piacere dello scandalo iconoclasta<sup>22</sup>.

Come non accorgersi che si tratta sempre di qualcosa di esteriore, concepito tra le mura di una cella da un uomo che odiava la società che lo aveva rinchiuso, da un nobile che veniva incarcerato per aver frustato una prostituta e che non trovava modo migliore per offendere quella società ipocrita, che lo circondava

<sup>18</sup> Cfr. LÉOPOLD DOULOUX, *Sade: ambiguïtés d'une apothéose*, in « La nouvelle critique », n. 181, gennaio 1967, cit. in *Interpretazioni di Sade*, cit., p. 202-205.

<sup>19</sup> Rose Keller era una prostituta che Sade aveva assoldato e fustigato, dopo averle fatto ingerire un po' di afrodisiaco. Ella, dopo l'incontro, lo denunciò per tentato avvelenamento, facendolo finire in prigione per la prima volta (1768).

<sup>20</sup> Naturalmente, in questo caso, si cerca di nascondere che Sade fu, in periodo rivoluzionario, duramente osteggiato dalle frange più estremiste in quanto «elemento aristocratico» (lo stesso Marat lo aveva inserito in una lista di nobili destinati al patibolo ed alla fine del 1793 finì nuovamente in carcere, dopo esser stato Presidente della Sezione di Picche, a causa del proprio moderatismo).

<sup>21</sup> Con molta coerenza, Sade si scagliò contro il culto della Dea Ragione voluto da Robespierre, in un *pamphlet* intitolato *Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani*, inserito successivamente in *La filosofia nel boudoir*. Si noti la deliziosa ironia dell'autore che fa sì che i personaggi allontanino dal *boudoir* del titolo il rozzo giardiniere, fino ad un momento prima oggetto della loro lussuria, all'atto della lettura del *pamphlet*: «Esci, Augustin, questo non fa per te. Ma non allontanarti; suoneremo quando dovrai tornare».

<sup>22</sup> È stato fatto notare, sulla scorta del Klossowski de *Il filosofo scellerato* (SugarCo, Milano 1970), come in vero libertino, perfettamente ateo, sia cosa ridicola il sacrilegio: quale piacere si potrebbe provare nel profanare un'ostia, se la si considera un qualsiasi pezzo di pane? La risposta sta nell'*immaginare lo scandalo* che si provocherebbe in un credente qualora assistesse all'atto.

e lo additava quale elemento perturbatore, che esaltare quei peccati che tanto scandalizzavano. Non si comporta diversamente un bambino che dice le parolacce o un intellettuale *à la page* col gusto dell'*épater le bourgeois*.

Ma come l'essenza e la gravità dell'azione di un brigante arrestato non stanno certo negli impropri da lui lanciati, bensì nei delitti dallo stesso commessi in precedenza, così non ci si deve fermare ad incensare o a criminalizzare Sade per le seicento perversioni enumerate nelle *Centoventi giornate*, bensì cogliere come dietro ognuna di queste non vi sia semplicemente il modo di eccitare la fantasia per raggiungere il soddisfacimento fisico bensì, assai più in alto, il desiderio dell'autore di assaporare con l'immaginazione quella libertà assoluta che gli era negata nella realtà e di indicare al lettore non solo la strada da percorrere, ma addirittura la meta da raggiungere.

Sade da scrittore libertino a profeta di libertà, dunque? Forse. Comunque quello che si deve certamente ammirare in lui è il coraggio di aver portato all'estremo i propri assunti<sup>23</sup>. Quello che lo distingue dai *philosophés* della sua epoca (si pensi allo pseudo-Diderot di *Teresa filosofa*) è il non fermarsi al semplice enunciato libertino – quasi sempre riguardante la sfera dei costumi sessuali – ma il giungere, in ogni campo, fino alle estreme conseguenze. Così egli è profeta delle violenze che non ci devono apparire come frutto di un momentaneo sonno della ragione, ma, al contrario, come la razionalizzazione assoluta delle virtù speculative dell'uomo<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> L'amore per l'estremizzazione è reso evidente in questo pensiero di Sade: «la bellezza appartiene a ciò che è semplice, la bruttezza a ciò che è eccessivo, e tutti gli animi ardenti preferiscono, nella lascivia, l'eccesso alla semplicità» (*Le centoventi giornate di Sodoma, Introduzione*). Ancora Molnar, dopo aver affermato che «Sade appartenne alla corrente filosofica dell'Illuminismo», sostiene che «egli spinse ad estremi patologici, *ma logici*, alcuni dei concetti più importanti dei suoi contemporanei» (TH. MOLNAR, *op. cit.*, p. 60 – il corsivo è nostro).

<sup>24</sup> Limitandoci al nostro secolo, si è spesso voluto vedere nel movimento che, nel bene e nel male, gli ha dato un'impronta indelebile, il nazionalismo hitleriano, una esplosione dell'irrazionale. Ma basterebbe pensare a come sarebbero state previste, secondo le discusse confessioni di Höss, comandante di Auschwitz, le "gasazioni" degli internati per rendersi conto di quanta razionalità permeasse le menti dei carcerieri. Inoltre – ammesso e non concesso che nazismo e fascismo siano ombra e comunismo e capitalismo siano luce – come giustificare i massacri stalinisti, titini, maoisti, dei viet-cong, dei khmer rossi, dei bombardieri americani sul Giappone (considerati un ottimo metodo per *razionalizzare* la guerra e ridurre le vittime)? Abbiamo in passato sempre sostenuto che la eventuale barbarie dei *lager* non è dovuto certo ad una popolazione ma ad una ideologia, che non è quella nazionalsocialista e meno che mai fascista, bensì quella illuminista: il frutto della "liberazione" dai vincoli della religione, intesa come sciocca superstizione, non può essere che l'uomo preconizzato da Sade. Come un corpo senza testa, impazzito, la rivoluzione divorca i propri figli, porta la morte volendo donare la vita, uccide per eliminare la schiavitù. Considera "pazzo" chi non accetta le sue conclusioni e tutto questo in nome della libertà di pensiero.

Da notare, nel citato *pamphlet* in cui si scaglia contro il culto della Dea Ragione, giustificando tutti i crimini, dovuti alla passione umana, come Sade si batta per l'abolizione della pena di morte, «perché la legge che attenta alla vita di un uomo è impraticabile, ingiusta, inammissibile. Esistono infiniti casi in cui, come spiegherò tra poco, senza oltraggiare la natura (e lo dimostrerò), gli uomini hanno avuto dalla loro madre comune [la Natura] l'assoluta libertà di attentare alla vita altrui, ma è impossibile che la legge possa avere lo stesso privilegio, perché la legge, fredda di per se stessa, non riuscirebbe a compenetrare quelle passioni che rendono *legittima* nell'uomo la crudele azione dell'omicidio»<sup>25</sup>.

Si potrebbe affermare che la grandezza di Sade non consista nell'essere un proto-psicanalista, ma piuttosto una sorta di sociologo: la sua opera può essere letta principalmente come un discorso sugli effetti della libertà assoluta sull'uomo in quanto essere sociale, sintetizzabile nella massima hobbesiana *homo homini lupus*. E da parte del carcerato del carcere della Bastiglia o del manicomio di Charenton non c'è disgusto o condanna per la classe dirigente che si permette di dedicarsi al libertinaggio e di continuare a passeggiare liberamente in carrozza per le vie di Parigi o per le strade della campagna francese, felice ed impunita. C'è soltanto invidia.

---

<sup>25</sup> D.A.F. SADE, *La filosofia nel boudoir*, in *Opere complete*, Newton Compton, Roma 1993, p. 136. Corsivo nostro. Poco dopo Sade parlerà di «diritto» all'omicidio, motivato dagli impulsi della natura e quindi inaccettabile in una legge che «non avendo gli stessi motivi, è impossibile che abbia gli stessi *diritti*» (*ibid.*)



## Recensioni

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

Al drammaturgo, narratore e saggista milanese Enrico Annibale Butti (1868-1912) è capitata una sorte analoga a quella del commediografo latino Cecilio Stazio, vissuto a cavallo tra Plauto e Terenzio, ossia la sventura di vivere a fianco di due giganti del teatro, quali d'Annunzio e Pirandello, che schiacciarono Butti e tanti altri autori in un'epoca di grande fioritura del teatro italiano, quale è quella compresa tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. A Gianandrea de Antonellis va il merito di aver riscoperto l'opera di Butti, dopo quasi un secolo di silenzio, interrotto solo da qualche sporadica edizione di singoli drammi o romanzi o da qualche saggio critico.

Gianandrea de Antonellis, dopo aver già riproposto dello scrittore milanese il dramma *L'utopia* (in «Quaerere Deum», n. 5, 2011) e il romanzo *L'anima* (Keres 2012), ha di recente dato alla luce una corposa e accurata monografia, che nel panorama della bibliografia buttiana è senza dubbio la più completa ed acuta indagine critica finora pubblicata sullo scrittore milanese.

Il saggio di de Antonellis, dopo un capitolo introduttivo di carattere biografico, presenta l'intera produzione letteraria buttiana divisa per generi: *Le opere narrative. I romanzi, I racconti; Le opere teatrali; Libretti per musica ed opere incomplete o di dubbia attribuzione*. Segue un'appendice contenente l'elenco di tutte le opere dello scrittore milanese ordinate cronologicamente, comprese quelle incomplete o soltanto progettate. Molto ricca la bibliografia, dalla cui lettura emerge come l'interesse per Butti da parte della critica, dopo gli anni Trenta del secolo scorso, abbia conosciuto una sorprendente battuta d'arresto.

Nato a Milano il 19 febbraio 1868, Butti iniziò con serietà gli studi matematici, poi seguì quelli di giurisprudenza per soddisfare il desiderio del padre, ma dopo la laurea esercitò una sola volta la professione legale, dedicandosi invece alla letteratura e alla musica. L'interesse per i problemi dello spirito lo rivolse anche allo studio della filosofia e lo aprì alle suggestioni del teatro ibseniano. Da una iniziale formazione marcatamente materialistica e positivista, egli approdò gradualmente ad una prospettiva di grande apertura alla dimensione spirituale e religiosa, tuttavia senza mai arrivare a posizioni definitive, nonostante l'evidente propensione per il messag-

gio evangelico. L'esperienza dolorosa della perdita dei genitori incise profondamente sulla sua visione della vita e lo indusse a fare della meditazione sulla morte una delle tematiche costanti della sua produzione. Dal 1885 al 1912, anno della morte, la sua vita fu segnata anche dalla lotta inesausta contro il morbo della tisi, che lo consumò a poco a poco, accomunandolo all'esperienza di sofferenza patita da poeti crepuscolari come Gozzano, alla cui sensibilità il filosofo e critico letterario Adriano Tilgher volle accostarlo. Nel periodo che va dal 1892 al 1897 scrisse per lo più romanzi psicologici. Il primo, *L'automa* (1892), tradotto anche in francese e tedesco, narra la storia di un pittore ammalato di abulia e di agnosticismo, Attilio Valda, a cui una delle sue amanti, Lavinia, colpita dal suo muoversi a volte a scatti, affibbia il soprannome che dà il titolo al romanzo. «Il concetto di automa – osserva de Antonellis – cioè di persona priva di una propria volontà, rispecchia l'essenza di Attilio Valda, un debole che si comporta bene o male a seconda delle compagnie che frequenta, senza una propria scelta» (p. 24). Si tratta, quindi, di una condizione di inettitudine, che accomuna il protagonista dell'opera buttiana allo sveviano Alfonso Nitti, protagonista di *Senilità*. Il romanzo, nonostante alcune aperture, appartiene ancora al periodo in cui lo scrittore era dominato dalle dottrine positivistiche spenceriane e dallo scetticismo di Gaetano Trezza.

Molto più complesso e suggestivo è il successivo romanzo, *L'anima*, pubblicato nel 1893, che si «inserisce nell'alveo delle discussioni sui temi religiosi esistenti in campo letterario (so-

prattutto in Francia) a fine secolo XIX» (p. 33). Esso narra la storia di uno studente universitario di medicina prossimo alla laurea, Alberto Sarcori, che prima di innamorarsi di una bellissima fanciulla di nome Giovanna, si considerava perfettamente pago delle sue certezze positivistiche e scientiste. L'incontro con Giovanna sconvolge l'esistenza di Alberto, che in un primo tempo pensa ad una fugace storia d'amore da concludere con una salutare "ritirata strategica" nella natia Milano, dopo l'avvenuta seduzione. La vicenda del suo amore, invece, ha uno sviluppo inaspettato, perché Alberto viene completamente soggiogato dalla passione per Giovanna, passione che si intensifica allorché la fanciulla comincia da assumere comportamenti misteriosamente evitanti. Egli arriva poi a scoprire che Giovanna è perseguitata dal fantasma di un pretendente respinto morto suicida. Quest'esperienza, che il giovane medico in un primo tempo cerca in tutti modi di spiegare alla luce delle sue categorie razionalistiche e scientiste, gli fa intravedere l'esistenza di un mondo, quello degli spiriti, al quale fino ad allora non si era mai accostato. D'altra parte, ammettere l'esistenza di un fantasma significa ammettere l'esistenza dell'anima e di una vita dopo la morte, in un universo concepito come frutto dell'azione creatrice di un Dio. Alla base del romanzo, rileva de Antonellis, vi è «il desiderio spasmodico di dare ai quesiti dell'esistenza una risposta diversa che quella "fredda ed essiccante" della scienza» (p. 30).

Ne *L'immorale* (1894) Butti traccia la vita di un dissoluto arrivista, Paolo Ermoli, i cui tratti superomistici lo av-



vicinano ai dannunziani Andrea Spirelli e Tullio Hermil, mentre ne *L'incantesimo* (1897) espone la sua concezione politico-sociale, caratterizzata dal rifiuto sia della prospettiva rivoluzionaria di matrice socialista, sia della concezione borghese della democrazia. Butti in quest'opera dichiara apertamente di essersi ispirato alle idee politiche e sociali di Alberto Soriani.

Tra i racconti, molto significativa risulta la novella *L'anima divisa*, la cui protagonista, Attilia, ha l'anima divisa tra l'amore intenso, ma non manifestato, per Mauro Ardenza e l'affetto sereno e privo di qualsiasi coinvolgimento sentimentale, per Adolfo Rocca, che invece è profondamente innamorato di lei. In questa novella, osserva de Antonellis, «l'attenzione a descrivere minuziosamente ogni singolo gesto, a riportare ogni singolo pensiero permette all'autore di scandagliare i più profondi recessi dell'anima candida di Attilia, che può passare dalla passione alla preghiera senza contraddizioni e senza salti narrativi» (p. 52). L'opera, inoltre, è un significativo documento, come d'altra parte quasi tutta la produzione buttiana, della crisi della cultura di fine Ottocento, caratterizzata dal contrasto tra positivismo-verismo da un lato e idealismo-decadentismo dall'altro.

Nella sua narrativa, quindi, Butti affronta fin dall'inizio temi di carattere etico e religioso, in una superiore posizione conciliativa che rifiuta l'opposizione di arte e morale. Si tratta di una prospettiva che, secondo alcuni critici, avvicinerrebbe la sua narrativa ai romanzi psicologici del grande romanziere francese Paul Bourget, anch'esso riscoperto di recente in Italia.

Dopo *L'incantesimo* Butti abbandona l'attività narrativa per dedicarsi quasi esclusivamente al teatro, che è senza dubbio il genere al quale egli ha maggiormente legato la sua fama letteraria e che ha affrontato con maggiore passione e costanza: nell'ambito della sua ricca produzione drammatica, si segnalano per originalità e modernità *Il vortice*, *L'utopia*, *Lucifero*, *Fiamme nell'ombra*, *Il gigante e i pigmei*, *Il crepuscolo degli amanti*.

*Il vortice* (1892) narra del travagliato e infelice matrimonio tra Amalia e Augusto: Amalia ha sposato Augusto, ma la loro unione presto va in crisi, perché Amalia scopre che il marito l'ha sposata per interesse e che ha avuto in precedenza una relazione con sua madre. Augusto, per la sua spregiudicatezza e sprovvedutezza, è sull'orlo di un tracollo finanziario e rischia la prigione. Per salvarsi dalla rovina si adatterebbe a consentire che la moglie lo tradisca col suo maggior creditore, ma Amalia, onesta, lascia che la rovina travolga tutta la famiglia. Si tratta di una vicenda, nota de Antonellis, «contemporanea, molto borghese ed in essa la parte più interessante riguarda il percorso del protagonista, che mai si riesce a comprendere se sia sulla via della redenzione o continui involontariamente a cadere» (p. 81). Inoltre, «ben dipinta è la vuotezza di tutti i personaggi, tutti utili a disegnare la vanità e l'ipocrisia di un mondo borghese» (ivi).

Al tema dell'eugenetica è invece dedicato il "dramma satirico" *L'utopia* (1894), che narra la vicenda di Andrea Serchi, un giovane medico convinto sostenitore della selezione genetica e dell'abolizione del matrimonio. Egli, tuttavia, a causa dei clamorosi insuc-

cessi riportati nell'azione di propaganda delle sue tesi eugenetiche e a seguito della nascita di un figlio deforme, abbandona le sue pericolose utopie, per condurre una normale vita di lavoro e di dedizione alla compagna Annita e al figlio segnato dalla minorità fisica. Con quest'opera per la prima volta viene affrontato in un testo teatrale il tema dell'eugenetica, verso le cui aberrazioni l'autore manifesta un'evidente riserva, in nome dell'intangibilità della vita umana e del rifiuto di ogni pretesa prometeica di controllo sui processi generativi.

Grande successo anche europeo ebbe *Lucifero* (1900). Esso narra la storia del professor Alessandro Alberini, detto "Lucifero", ex sacerdote che, sposatosi e diventato ateo convinto, ha educato i figli Guido ed Irene all'ateismo e allo scientismo. Guido, però, si innamora della figlia del professor Tommaso Senardi, fervente cattolico e vecchio compagno di seminario di "Lucifero", e per sposarla fugge con lei. Presto la moglie si ammala mortalmente e Guido si rifugia nella fede. E il professor Alberini, commosso, si chiede: "Chi sa?". «Difficile – rileva de Antonellis – interpretare quel reiterato "Chi sa?". Un dubbio sul proprio ateismo? Sulle proprie teorie educative? Un riconoscere la proprietà anestetizzante (se non curativa) della religione o addirittura la verità di essa? Quale che sia l'interpretazione per cui si propenda, rimane evidente il riconoscimento, da parte del protagonista, della sconfitta dei propri ideali – un tema costante in Butti – e l'inizio della demolizione delle sue granitiche certezze» (p. 117).

Problematiche religiose emergono anche dal dramma *Fiamme nell'ombra*

(1904), i cui tre atti, che rispettano l'unità di luogo, sono intitolati *Crisantemi*, *Rose* e *Gigli*, poiché in ognuno di essi, davanti ad una sacra immagine, compare un mazzo dei fiori nominati, a seconda della stagione in cui si svolge la scena. Protagonista è un sacerdote, don Antonio Giustieri, che è costretto a rinunciare alla prospettiva di diventare vescovo a causa della cattiva fama di una sorella dissoluta, che tuttavia egli alla fine accoglie e perdona con spirito autenticamente cristiano e sacerdotale.

Numerose polemiche suscitò invece *Il gigante e i pigmei*, commedia scritta nel 1902. Protagonista è un anziano poeta, Amedeo d'Ascoli, un "gigante" della letteratura, circondato di "pigmei" che sciamano intorno a lui vivendo di luce riflessa. Egli è così immerso nei suoi interessi letterari da non accorgersi del tradimento della moglie. Molti ritennero di poter ravvisare nella figura di questo letterato completamente assorbito dal suo "oltremondo" poetico la personalità di Giosuè Carducci e accusarono Butti di aver mancato di rispetto al grande vate dell'Italia unita. L'autore in più occasioni negò di essersi ispirato alla figura di Carducci e chiarì che con quest'opera aveva «cercato di dimostrare che i grandi uomini vivono, per fortuna, come in un'atmosfera particolare, nella quale non si proiettano le ombre delle piccole miserie umane e non pervengono gli echi dei bassi pettegolezzi, delle viltà volgari e dei miserevoli intrighi femminili» (p. 14).

È evidente, da quanto sommariamente riportato, che il teatro di Butti è "un teatro di idee" che, salvo in qualche caso, rifiuta la banalità dell'intratteni-

mento anche a costo di cadere nel rischio opposto della staticità analitica, della irrisolutezza delle risposte finali ai quesiti che il testo propone, della schematicità di certi personaggi.

Molto complesso e denso di valori simbolici risulta *Il Castello del Sogno*, poema tragico in quattro canti composto tra il 1902 e il 1908 e pubblicato nel 1910 dall'editore Treves. L'opera, ambientata in un castello delle Alpi Liguri durante la fase terminale della Rivoluzione Francese, racconta del Principe Fantasio prigioniero di un sogno di solitudine di cui rende partecipe anche la sorella Ebe. Tuttavia, dopo anni di isolamento, arriva al castello un ospite, Angelo, che infrange l'illusione di questo mondo che sembra sottratto allo scorrere del tempo e alle tempeste della vita, trascinando Ebe in un'intensa relazione amorosa e facendole avvertire la tristezza e disumanità di una così assoluta solitudine. Fantasio, che vede minacciata da questa passione la sua rarefatta felicità, con l'aiuto del medico Logo imprigiona Angelo, facendo morire Ebe di dolore. Ma Ebe non è realmente morta, torna dunque in vita per fuggire a cavallo con Angelo, mentre viene intonata la Marsigliese dall'esercito francese che avanza, e i servi fuggono dal castello dove restano solo «un Poeta, un Sapiete e un ubriaco». *Il Castello del Sogno* è l'opera a cui Butti teneva di più, come risulta anche dalla gestazione ben più lunga rispetto agli altri suoi prodotti letterari. Anche in questo poema ritroviamo uno dei motivi ricorrenti della produzione dello scrittore milanese, ossia quello della sconfitta degli ideali. Tuttavia, osserva de Antonellis, se in altri testi «il fulcro dell'azione era

basato sul fallimento di un innovatore, in questo caso consiste nella disfatta di un restauratore; l'astrazione dalla realtà, vista come unica via di salvezza, si rivela come un'utopia senza alcun fondamento ed il principe verrà abbandonato da tutti, dall'amico come dal servitore e, soprattutto, dalla amatissima sorella. Rimarranno con lui altri due sconfitti: Logo e Metiste» (p. 223).

Nell'ambito della produzione letteraria di Butti, degno di interesse è anche un romanzo incompleto, *L'ombra della Croce* (1905-1906), fin ad ora trascurato dalla critica, ma che a giudizio di Giannandrea de Antonellis costituisce una testimonianza significativa dell'evoluzione spirituale dell'autore e della sua apertura al cristianesimo. Alcune analisi dei travagli interiori del protagonista, don Verrès, sembrano anticipare pagine del *Diario di un curato di campagna* dello scrittore francese Georges Bernanos.

Dalle poche opere citate e succintamente presentate emerge chiaramente l'originalità e l'interesse di questo scrittore oggi inspiegabilmente dimenticato. Eppure, come ha riconosciuto Giuliano Manacorda, pochi scrittori in Italia, con altrettanta efficacia e puntualità, hanno dato voce alla crisi delle posizioni positivistiche e scientiste e all'aspirazione a un nuovo spiritualismo che, se in Butti non giunse mai a identificarsi con una precisa fede religiosa, proprio in questa indeterminatezza rispecchiò una tendenza tipica di quella fase della cultura italiana ed europea. Tra i numerosi meriti del presente saggio c'è l'attenzione ai risvolti ideologici delle opere di Butti, che in un panorama drammaturgico caratterizzato dalla centralità del binomio

“borsa&corna”, quale era quello dell'Italia della *Belle Époque*, affronta per primo nel teatro problematiche di carattere etico-religioso.

Marco Di Matteo

WALTER KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana 2012, 2013<sup>4</sup>, p. 331, € 26

Che la misericordia sia non uno dei molti predicati di Dio, ma il suo predicato fondamentale, quello da cui tutti gli altri provengono e cui anche rimandano è un concetto su cui ha insistito il pensiero teologico cristiano degli ultimi cinquant'anni. Già nelle parole inaugurali del Concilio Vaticano II, dell'11 ottobre 1962, Giovanni XXIII avviava una nuova era della Chiesa, che proprio dal perdono e dalla misericordia avrebbe dovuto esser illuminata – quella stessa misericordia ch'è, in seguito, diventata il cuore pulsante prima della seconda enciclica di Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, del 1980, poi delle due encicliche di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, del 2006, e *Caritas in veritate*, del 2009. Eppure, sebbene si sia a lungo insistito sulla necessità di un rinnovamento della Chiesa alla luce di quella radicale riformulazione dell'esperienza di Dio che solo il concetto di misericordia consente, questo stesso concetto non ha mai abitato finora una sistematica riflessione filosofico-teologica.

E proprio questa riflessione Walter Kasper intende tentare. Mai l'idea della divina misericordia è stata indagata con lo stesso rigore e la stessa profondità che attraversano le pagine di Ka-

sper. Mai il sentiero che ad essa conduce è stato percorso fino in fondo, le tracce di quei pochi che su di esso hanno osato incamminarsi si perdono nel tempo. E proprio da queste tracce principia il lavoro di Kasper, cercandole qua e là, seguitandole fino ad imboccare ora sentieri interrotti, ora strade che portano ad altre strade, bivi che costringono a decidere, a scegliere dove andare. A un bivio, infatti, porta il concetto stesso di misericordia, bivio intransitabile, tanto più che i due sentieri che da esso dipartono non sono separati, ma s'intrecciano inevitabilmente: da una parte, la misericordia divina a nient'altro rimanda se non a quell'infinita, illimitata *onnipotenza* di Dio che sembra essere ciò che dal mortale più lo distingue, sola fonte del perdono divino; dall'altra parte, difficile è conciliare la bontà e l'attenzione misericordiosa di Dio per la creazione con la giustizia. Il rischio è di pensare o un Dio che tutto può, ma ingiusto, o un Dio giusto, ma impotente dinanzi alla legge che dà a ciascuno il proprio, dinanzi a *dikē*. Come sciogliere, allora, queste due contraddizioni? Come evitare Scilla, senza nel contempo precipitare nelle fauci di Cariddi? Agostino e Karl Barth vengono in soccorso. Quando pretendiamo che Dio sia *giusto*, gli attribuiamo, in verità, un concetto di giustizia ch'appartiene all'uomo, non a Dio; che a ciascuno sia dato secondo il proprio merito è una logica del mondo, non di Dio, «sapienza del mondo», non «dello Spirito». Vera giustizia in Dio, autentica giustizia del divino giudizio, *dikaíosyne*, nient'altro è che ciò che l'infinita sua potenza può: non esiste, dunque, nessuna contraddizione tra giustizia e di-

vina grazia misericordiosa, ma le due si appartengono dall'eternità (pp. 150ss). Bivio *magico* è, allora, quello davanti a cui Kasper si trova, quello cui il sentiero della misericordia, percorsolo, lo conduce; bivio che dipana altri due sentieri che sembrano dividersi, in realtà s'intrecciano. Misericordia e giustizia in Dio non si negano l'un l'altra: ciò ch'è giusto anche è ciò che a Dio è possibile. Un altro bivio dopo questo, ancora più problematico, conduce Kasper, e con lui il lettore, il concetto di divina misericordia. Una vera e propria abissale voragine del pensiero si spalanca, ciò di fronte a cui il pensiero non può che stupefare, restare attonito, ammutolire, ciò dinanzi a cui il *lógos* del mortale implode, violentemente si squarcia. Misericordia, infatti – Kasper avvisa il lettore di ciò sin dall'inizio (pp. 38ss) –, è un «avere il proprio cuore (*cor*) vicino ai poveri (*miseri*)», un «avere un cuore compassionevole»; la misericordia divina, allora, null'altro è che l'abitare di Dio accanto al più *miserero*, al più umile, a ciò che di divino non ha niente. Misericordia di Dio è l'assistere colui che è da Dio lontano, colui che ha perso Dio. E quale atto, evento più misericordioso da parte di Dio se non l'incarnazione del Figlio? Quale azione più misericordiosa è possibile pensare di quella per cui Dio rinuncia alla sua propria divinità, alla sua signoria per diventare il più umile, *miserero* dei servi? Cosa c'è – in definitiva – di più misericordioso da parte di Dio della *kénosi* di sé? Il sentiero che il concetto di divina misericordia pungola a percorrere conduce ad un'altra contraddizione, finanche più alta della precedente: se la misericordia di Dio per la creatura è talmente sconfinata da

rinunciare alla propria divinità e diventare Lui stesso *miserero*, l'ultimo dei servi, allora quale più radicale, vertiginosa contraddizione il pensare umano mai sarà costretto ad affrontare se non quella in cui il divino diventa, *'egéneto* (*Gv* 1,14), umano, in cui la divinità rinnega sé? In quale più alta contraddizione, in sostanza, il *lógos* incontraddittorio del mortale potrà mai imbattersi se non in quella che l'incarnazione del Figlio dischiude? Il pensiero mai potrà risolvere una simile contraddizione, mai potrà *logicamente* dedurre l'evento – impossibile alla ragione – per cui Dio si fa uomo, ma solamente sopportarlo, estaticamente tacere di fronte ad esso, restare in silenzio. La *kénosi* del Logos divino non è soltanto il più bel frutto della misericordia dell'uni-trina Divinità, ma è il vero e proprio «germoglio» – come lo dice Kasper (pp. 94ss) – che fiorisce dalle radici dell'Antico Testamento, compimento e suggello di quell'alleanza eterna che Jhwh ha iscritto nel destino di Israele, sin dalla sua prima creazione. Il nome con cui Dio parla di sé a Mosè (*Es* 3,14), che Kasper parafrasa con: «Io sono colui che è presente, colui che è qui», ossia «Io sono vicino a voi e con voi nelle vostre tribolazioni e lungo il vostro cammino» (p. 78), anticipa in verità ciò che il Cristo storicamente rivela, già in sé custodisce il mistero dell'incarnazione, allo stesso modo in cui già nella radice si custodisce il fiore, il «germoglio» a venire. Due sono, perciò, le contraddizioni, misteriose, eppure nello stesso tempo anche salvifiche, cui il sentiero della misericordia divina conduce lungo questo libro: da una parte, l'insolubile conflitto tra la giustizia divina, ch'è, in

verità, la stessa divina misericordia, e la giustizia umana, il *nómos* contraddittorio di colpa e pena che governa l'età dell'uomo; dall'altra parte, l'ancora più vertiginoso scandalo dell'incarnazione della Divinità, autentica primizia della misericordia di Dio, evento storico in cui divino ed umano sono lo *stesso*, pur essendo, in verità, l'uno altro dell'altro. E di fronte a questi due sentieri, non interrotti, ma piuttosto aperti su un baratro cui alla ragione non è concesso accedere, il *lógos* del mortale non può che tacere, non gli resta che ammutolire. Misericordia, però, non è soltanto l'amorevole approssimarsi di Dio all'umanità, il suo *patire* ciò che divino non è, non è cioè solo il *Si* della divina Trinità all'uomo, ma è anche – e deve anche essere – il *Si* dell'uomo a Colui da cui proviene, a Colui che ha amato ed ama a tal punto l'umanità da rinunciare a sé ed uguagliarsi ad essa. Questo motivo – che appunto la misericordia sia non soltanto l'amore salvifico di Dio per l'uomo, ma viceversa anche dell'uomo a Dio – è il tema dell'intera seconda parte del lavoro di Kasper.

Perché la salvezza sia compiuta non basta, infatti, il solo *Si* di Dio all'uomo, l'incarnazione della perfetta, eterna Trinità. Con la *kénosi*, infatti, Dio ricusa la sua propria divinità, sollevando l'uomo a dignità del divino, il *Si* di Dio salva l'umanità, la riporta a quella comunione di divinità ed umanità che precedeva la caduta. Basta, forse, solo il *Si* di Dio all'uomo, perché l'unità dei due sia ripristinata? O forse, assieme al *Si* di Dio che la *kénosi* dice, è necessario anche quello dell'uomo, della creatura per Dio?

L'esito del discorso di Kasper non può esser perciò che, nello stesso tempo, ecclesiologico e mariologico: quelle nozze antiche di Dio ed uomo possono continuare ad essere celebrate solo se la Chiesa tutta dice *Si* al suo Sposo (pp. 233-247), e suo modello sia colei che è vero «tipo della misericordia», Maria, il cui *Si* fu decisivo nella storia della salvezza, dell'uomo e di Dio (pp. 304ss).

Vito Limone

RAIMONDO LULLO, *Libro del gentile e dei tre Savi*, Paoline, Roma 2012, p. 354, € 36

*Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, a cura di Sara Muzzi, Antonianum, Roma 2010, p. 217, € 22

La vita del beato Raimondo Lullo (Palma di Maiorca, 1232-1315) si svolse in un periodo nel quale era impossibile sottrarsi al problema del confronto con l'Islam. Lullo ebbe una vocazione tardiva (sentì la chiamata a quasi trent'anni, ma divenne terziario francescano solo a sessantatre) e dedicò le proprie forze alla conversione dei musulmani. Per far ciò, volle imparare la lingua e la cultura araba, ritenendo fondamentale la conoscenza dell'arabo per poter affrontare il tentativo di conversione degli infedeli. La prima opera scritta in questo senso fu *Il libro del Gentile e dei tre Savi*, redatto tra il 1270 ed il 1271. Sara Muzzi, autrice di una pregevole introduzione e delle puntuali note, lo definisce «una storia comparata delle religioni monoteiste» (p. 26), notando come si distacchi da

altre simili opere, di impianto apologetico.

Nel *Libro* si narra in lingua volgare – e non in latino, perché Lullo si prefiggeva di essere alla portata di un pubblico non composto da soli specialisti – la vicenda di un Gentile (cioè di un pagano, vale a dire di uno di quegli “epicurei” “che l’anima col corpo morta fanno”), disperato perché sente avvicinarsi la morte e quindi la fine del piacere terreno. Vagando in preda all’ansia, giunge in un delizioso bosco dove, sotto cinque alberi le cui ramificazioni rappresentano le varie combinazioni di virtù create ed increate e di peccati intrecciati tra loro, incontra tre savi, rappresentanti le diverse religioni mosaiche. Questi, spinti dalla personificazione della Ragione a chiarire attraverso la contemplazione delle foglie (cioè delle combinazioni di virtù e di peccati) la realtà, dimostrano all’epicureo l’immortalità dell’anima (va detto che la bella e curata edizione, che vanta la scorrevole traduzione di Anna Baggiani, è completata dalla riproposizione di cinque tavole che illustrano i cinque alberi simbolici).

A questo punto il Gentile, conseguentemente, si dispera ancor più, perché è sicuro di essere atteso dalla condanna all’inferno. Ascolta quindi l’enunciazione dei principi delle tre religioni, in maniera da poter scegliere quale ritiene la migliore. In ordine “cronologico” prima l’Ebreo (ma la curatrice nota che «nonostante le origini più antiche della religione ebraica, è proprio nel medioevo che nascono i grandi codici rituali», p. 150n), poi il Cristiano e infine il “Saraceno” gli spiegano l’essenza delle proprie posizioni religiose. Finito l’insegnamento,

l’ex Gentile li assicura che essi non hanno parlato al vento, nonostante la complessità delle argomentazioni, specie di quelle del Cristiano e, per dimostrare di non aver ascoltato invano, vedendo giungere due altri epicurei, decide di raggiungerli per spiegare loro la Verità. I tre Savi si allontanano, non desiderando assistere alla prima opera di convinzione del nuovo adepto, il quale si stupisce che essi non vogliono assistere al suo discorso, non fosse altro per sapere quale religione egli ha scelto tra le tre che gli sono state illustrate.

«I tre Savi risposero e dissero che poiché ciascuno riteneva che avesse scelto la propria legge, non volevano sapere quale legge avesse scelto. “E tanto più in quanto sia per noi materia di discussione che disputiamo tra di noi per vedere, secondo forza di ragione e di natura di intendimento, quale deve essere la legge che scegliesti. E se tu dinanzi a noi manifestavi quella legge che tu più ami, non avremmo così bene materia di discussione cui disputare, né di trovare la verità”» (p. 329). Un finale forse inatteso, ma coerente con la cultura di Lullo che del resto, come specifica Sara Muzzi nel suo saggio introduttivo, «non si era prefisso di studiare scientificamente l’islam, ma vi si era accostato con uno scopo missionario, considerando soprattutto gli aspetti incompatibili con il credo cristiano e quelli utili, invece, per un possibile avvicinamento» (p. 28).

L’unico elemento che fa propendere per il prevalere del Cristianesimo è la maggiore lunghezza del discorso del Cristiano: 80 pagine, contro le 50 dell’Israelita e le sole 40 del Musulmano.

Sara Muzzi, Segretaria del Centro Italiano di Lullismo, situato presso l'Antonianum, ha anche curato un volume, *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale* (Antonianum, Roma 2010), che raccoglie alcuni interventi tenuti in svariate occasioni sul rapporto tra Raimondo Lullo e l'inquisitore Nicolas Eymerich (1320-1399). Quest'ultimo accusò Lullo di eresia, arrivando a modificare il senso di alcune opere del terziario francescano. In particolare, nel dialogo in poesia *Lo sconforto*, Eymerich attribuì a Lullo le proposizioni che, nell'originale, venivano espresse dall'avversario dell'autore, con cui egli discuteva della conversione degli infedeli e dei mezzi per raggiungerla.

Il testo principale di questa silloge è dato dal lungo e approfondito intervento di Josep Perarnau i Espelt, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Ars amativa de Llull, en còpia autografa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antil·lul·lianes del seu Directorium Inquisitorium*, un testo del 1997 che con le sue 134 pagine riempie gran parte del volume e al quale si affiancano altri due brevi interventi dello stesso autore (*El Rei Joan I dona força legal a le copie del dictamen de la Comissió Ermengol sobre el llibre de Ramon Llull, [Arbre] de filosofia d'amor*, 2009, e *Sintesi di un'inchiesta*, 2009).

Gli altri interventi sono la riproduzione degli Acta del processo inquisitorio tenutosi nel 1386 per giudicare su alcuni presunti errori in testi lulliani evidenziati da Eymerich, nella versione pubblicata a cura di Jaume de Puig i Oliver (in «Arxiu de Textos Catalans

Antics», n.19, anno 2000); uno studio storico-letterario di Amédée Pagès (*Le Desconort ou le Découragement de Ramon Llull*); di Benito Mendía (*La apologética y el arte lulliano a la luz del agostinismo medieval*) e della stessa Mussi, che realizza una tavola sinottica per confrontare le interpolazioni eimerichiane del testo lulliano. Non è ben chiaro il motivo che ha spinto le edizioni a lasciare nell'originale catalano, castigliano o francese tutti gli interventi, anziché proporle la traduzione, come avvenuto nel caso del terzo testo di Perarnau i Espelt, che chiude il volume, ma va detto che il catalano non risulta particolarmente ostico al lettore medio italiano, anzi forse è addirittura più scorrevole del castigliano. Inoltre una pubblicazione che raccoglie tutte le lingue del Mediterraneo occidentale si ammanta di ulteriore fascino.

Va però detto che, se pure certi attacchi dell'inquisitore Eymerich vengono respinti, rimane una certa aura di dubbio sulla perfetta ortodossia di Raimondo Lullo: tornando al *Libro del Gentile e dei tre Savi*, ci sono due passaggi che destano curiosità: nel primo libro la dimostrazione dell'immortalità dell'anima viene affidata ad uno dei tre Savi. Quale? «Volutamente Lullo non specifica quale dei tre Savi stia parlando; tale imprecisione ci introduce alla descrizione di quella sapienza che accomuna le tre leggi. Uno stratagemma efficace per iniziare nella concordia di un discorso che indurrà il Gentile a credere che i tre Savi appartengano alla medesima religione» (*Libro del Gentile...*, p. 112n)

Anche la già citata decisione di lasciare il Gentile senza voler conoscere quale delle tre religioni egli abbia scel-



to appare un indizio, come sopra accennato, del desiderio di voler realizzare una “storia comparata” delle tre religioni anziché un testo apologetico cristiano. In effetti Lullo, rifacendosi ad un passo di San Tommaso («Ogni vero, da chiunque sia detto, viene dallo Spirito Santo», cit. dalla Muzzi a pag. 49) cerca di superare il concetto di «*extra Ecclesia nulla salus*» (espresso prima dal Laterano IV nel 1215 e confermato nel 1302 dalla bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII).

Suggestionato sia dal sufismo che dalla scuola cabalistica presente (se non predominante, come suggerisce la Muzzi a p. 51) in Aragona ai suoi tempi, Lullo realizza immagini, come quella dei cinque alberi e delle sue numerose ramificazioni che possono richiamare le intersezioni delle *sephiroth* e, comunque, «riconosce le differenze tra le religioni, ma non ritiene che siano insormontabili; il dialogo costante, razionale, potrebbe realizzare l’obiettivo di avere una sola fede e una sola legge» (p. 52-53). Posizione, questa del terziario francescano, naturalmente in contrasto con l’ortodossia propugnata dal suo postumo avversario domenicano e che giustifica la decisione di Benedetto XIV di fermare la causa di canonizzazione di Raimondo Lullo finché non vi fosse stata una revisione dottrinale delle sue opere.

*Gianandrea de Antonellis*

MASSIMO VIGLIONE, “*Deus vult?*”. *Cambiamento e persistenza dell’idea di Crociata nella Chiesa. Dal II Concilio di Leone alla morte di Pio II (1274-1464)*, Nuova Cultura, Roma 2014, p. 144, € 14

Se gli storici generalmente individuano nel 1272 la fine delle Crociate, con la sconfitta nella nona spedizione per liberare il Santo Sepolcro, l’idea di una ulteriore Crociata pervade il mondo cristiano anche nei secoli successivi e Dante (*Inferno*, XVII, 85-90) condanna l’uso del termine per una lotta che non sia rivolta condotta «non con Saracini né con Giudei», bensì per lotte interne alla Cristianità.

Secondo alcuni studiosi è possibile individuare due correnti storiografiche: quella dei “pluralisti”, che sarebbero sostenitori del principio che può definirsi “crociata” qualsiasi spedizione armata, voluta, benedetta dal Papato; invece, per i “tradizionalisti” – e Dante sarebbe tra questi – “crociata” si può riferire unicamente ad una spedizione che abbia come fine ultimo la riconquista del Santo Sepolcro. In altre parole, per i “tradizionalisti” l’elemento cardine è l’obiettivo finale, per i “pluralisti” la natura della spedizione: in tal senso anche la *Reconquista* spagnola o le lotte contro gli eretici sarebbero giustamente definibili come “crociate” (infatti si parla di crociata anticatara).

Addirittura, se Raimondo Lullo proponeva di giungere al Santo Sepolcro passando per la Spagna (che doveva essere quindi definitivamente liberata) a *Reconquista* ultimata (e molti crociati dopo la caduta di Acri nel 1291 andarono a combattere per la Castiglia) la stessa spedizione di Colombo sostenu-

ta da Ferdinando e Isabella doveva servire anche a trovare una strada per giungere a Gerusalemme da Oriente, cogliendo alle spalle l'esercito islamico. L'autore, che ritiene ammissibile il termine di "crociata" anche per la spedizione di Lepanto, sostiene «in questo senso parlo di spirito e idea di Crociata, e in questo senso appare inaccettabile la "barriera" del 1291 [caduta di Acri]» (p. 16).

Di qui parte la ricerca di Viglione, indirizzata a vagliare la rinascita dell'ideale crociato dopo la perdita di *Outremer*, dei regni cristiani in Terra Santa. Con il tramonto della concezione feudale e cavalleresca della società da un lato e dall'altro l'affermazione dello spirito nazionalistico e della mentalità imprenditoriale e pragmatica dei liberi comuni, vittoriosi nello scontro con l'Impero degli Hohenstaufen, il principale obiettivo divenne il consolidamento della propria indipendenza assai più che la liberazione del Santo Sepolcro. Inoltre si introdusse il concetto di "crociata contro i cristiani" (ovviamente eretici) o contro i pagani (nel Nord-Est d'Europa): a parità di benefici (indulgenze, remissione dei peccati, etc.) si preferiva rimanere a combattere in Europa che affrontare anche un lungo viaggio verso la Terra Santa.

Inoltre la serie di sconfitte militare in Medio Oriente portò a chiedersi "*Deus vult?*", veramente "Dio lo vuole?". E allora perché tutti quei fallimenti? Nei secoli successivi – e l'autore fa notare che figure eccelse come quelle di Goffredo di Buglione, di San Bernardo, di Ugo di Payns o di Urbano II non si ripeterono nel Duecento e neppure successivamente... – si separò quindi l'idea di Crociata sia dalla riconquista

del Santo Sepolcro che di lotta armata: dal concetto di "crociata" si passò a quello di "missione", volta a convertire gli infedeli, più che a sconfiggerli. A questa visione si affianca il diffondersi del culto delle reliquie, la creazione del presepio (nato con San Francesco nel 1223) e l'adorazione eucaristica (il miracolo di Bolsena è del 1263) che misero in secondo piano Gerusalemme, aiutando a radicalizzare mete europee (Santiago, Monte Sant'Angelo, ma soprattutto Roma) per i pellegrinaggi dei fedeli.

«A dimostrazione di questa rinata volontà di affermazione dello spirito di crociata, al di là dei concreti, seppur fallimentari tentativi di riconquista di *Outremer*, esiste il grande sforzo di meditazione generale sui mezzi da utilizzare e sulle modalità da seguire per intraprendere la grande impresa della "Recuperazione della Terra Santa": si tratta della cosiddetta "Crociata di inchostro"» (p. 29). Già dal II concilio di Lione (1274) fu chiaro che riconquistare la Terra Santa non solo avrebbe permesso di risolvere gli altri due grandi problemi della Chiesa (corruzione del clero e scisma d'Oriente), ma che la conversione dei musulmani, che da quasi 700 aggredivano il cristianesimo, era di fatto impossibile, donde le missioni sarebbero state da considerare inutili (questo il pensiero espresso da Umberto di Romans, Generale dei Domenicani e consigliere di San Luigi IX, che proponeva la creazione di un esercito crociato permanente). Più volta verso il confronto pacifico ed il dialogo invece la posizione del terziario francescano Raimondo Lullo, che si recò più volte tra gli infedeli (e che morì martire, in seguito alle ferite ri-

portate durante la sua ultima predicazione). Ma quelli del frate predicatore e del frate minore sono solo due delle molteplici voci che trattarono l'argomento, creando una notevolissima quantità di scritti, tutti riportati e commentati.

E l'intero studio di Massimo Viglione si basa su una ponderosa ricerca bibliografica (l'apparato delle note, che riportano uno sterminato elenco di pubblicazioni sull'argomento, occupa circa metà dell'intero lavoro), anche se però l'autore è costretto a sottolineare l'assenza di questa mole di studi «dai manuali, dall'interesse mediatico e in buona parte anche scientifico, con la ovvia conseguenza dell'ignoranza che la grande massa dei non addetti ai lavori ha riguardo al fenomeno» (p. 7).

Verso il Quattrocento il problema si spostò dalla riconquista dei luoghi santi alla difesa dell'Europa dai Turchi: il condottiero albanese Giorgio Castriota Scanderbeg (1405-1468) e papa Pio II (1458-1468) furono i principali artefici della difesa delle terre balcaniche. Morto il "pontefice crociato", anche il condottiero «capi che tutto era perduto, ma non smise di combattere e con il suo eroismo mantenne libera l'Albania fino alla sua morte, nel 1468. Ma ora, a parte le ultime gesta di Mattia Corvino, per i Balcani era davvero tutto finito» (p. 81-82).

Sarebbe dovuto passare un altro secolo prima che un grandissimo Papa, anch'egli chiamato Pio, quinto di questo nome, riuscisse a raccogliere le principali bandiere della cristianità per indirizzarle alla guerra contro il Turco, culminata nella battaglia di Lepanto (1571). Ma Viglione non approfondisce questo aspetto, per rispetto del li-

mite temporale che si era preposto. C'è da augurarsi che dedichi ai secoli successivi un lavoro specifico.

Luigi Vinciguerra

Francisco Elías de Tejada, *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica*, introduzione e cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005

Ciò che immediatamente colpisce in Francisco Elías de Tejada (1917-1978) è l'organicità e l'unitarietà della sua personalità intellettuale. Storico, filosofo, giurista in una unità che è propria della formazione più squisitamente cattolica, tipica della *universitas* medioevale o, meglio, della *universitas* dell'epoca cristiana.

Formazione e cultura illuminate da quella fede cattolica che consente – pur nel rispetto della distinzione degli ambiti – di giudicare secondo un criterio unitario (non ideologicamente "unitaristico") che è, fondamentalmente, quello di attenersi alla realtà.

Bisogna dare merito a Giovanni Turco di aver compendiato questa "universalità" intorno a tre parole-chiave, quali sono: "tradizione", "Europa", "libertà". Innanzitutto, quindi, la "tradizione". L'attenzione alla realtà è ciò che dirige de Tejada alla osservazione ed, innanzitutto, alla osservazione della storia umana. La riflessione filosofica si alimenta della lezione della storia e ne trae insegnamento. Il punto di partenza, pertanto, è la realtà, la sua osservazione e la considerazione della storia soprattutto quando "la storia si fa tradizione". Dall'osservazione della real-

tà, in prospettiva antropologica, nasce la considerazione dell'uomo non astrattamente concepito – genericamente come “umanità” –, ma come ente concreto e storico. Come tale, egli è superiore agli altri viventi, per essere composto sostanziale di anima e corpo, per la caratteristica di proiettare “un'anima nei suoi atti” e nel fatto di essere legato ad una tradizione storica. In de Tejada, la tradizione è intesa come “storia condensata in risultati culturali”: «ogni esistenza umana forgia un tesoro che può essere trasmesso agli uomini che verranno poi, essendo infatti la qualità di eredi del tesoro accumulato dalle generazioni anteriori ciò che distingue l'uomo dagli animali [...] esistiamo grazie a ciò che siamo stati; o, se si vuole, grazie a ciò che sono stati gli altri. [...] Da una simile capacità di trasmissione sociologica del sapere nasce il concetto di tradizione» (*Introduzione* di Turco, p. 25).

La tradizione, così intesa, non è, quindi, qualcosa che riguarda il passato, ma, anzi, connota la vitalità di una comunità, a sua volta depositaria e custode di quanto ebbe forza vitale e validità tale da essere considerata tesoro da trasmettere. Essa è tanto più vitale quanto più consente ad ogni singolo uomo di raggiungere il fine suo proprio, che è fine di felicità. È la tradizione, la memoria storica vitale, il criterio e il principio specificatore per la personalità storica di un popolo, per la sua vitalità, ciò che consente, ad ogni suo membro, di godere dell'appartenenza ad esso.

Dalle considerazioni sulla tradizione e la sua efficacia, nasce il concetto di “ispanico”, di “Cristianità ispanica”, come civiltà incarnata in popoli diver-

si. Non si tratta di concetti legati alla geografia, ma alla storia: quella cultura cristiana, che ha reso unite realtà diverse, non omologandole, ma rispettandone le peculiarità (Cfr. *Introduzione* di Turco, p. 36s.).

Per questo, de Tejada parla di “Spagne” – al plurale – per indicare una unità di compagine sopra-nazionale; l'universalità di una tradizione che si rivela nelle sue concrete peculiarità, proprio perché rispettosa della realtà e non ideologicamente costruita.

Alla universalità ed unitarietà della civiltà delle Spagne, si contrappone il concetto di “Europa”, categoria astrattamente costruita, nel momento in cui veniva meno la Cristianità.

Di questa si disconosceva la storia e la tradizione – quindi la vita reale – dando luogo ad un nuovo concetto, quello, appunto, di “Europa”.

Per il nostro autore, la categoria di Europa è intesa come “modernità”, col suo mito del mondo nuovo, che crea il distacco doloroso dalle radici concrete dell'uomo, dal suo retaggio costitutivo. Per de Tejada, se si vuole delucidare che cosa sia Europa, bisogna intendere «la separazione tra la geografia e la storia d'Europa» (*Introduzione* di Turco, p. 42) che affonda le sue radici nella frantumazione dell'unità politico-religiosa del medioevo, della civiltà cristiana. «La Cristianità muore perché nasca l'Europa, quando questo perfetto organismo si infrange dal 1517 al 1648 con cinque fratture successive [...]: la frattura religiosa del protestantesimo luterano, la frattura etica con Machiavelli, la frattura politica per opera di Bodin, la frattura giuridica con Grozio e Hobbes, e la frattura definitiva del corpo mistico cristiano con i trattati di

Westfalia. Dal 1517 al 1648 l'Europa nasce e cresce, e nella misura in cui nasce e cresce l'Europa, la Cristianità si indebolisce e muore» (*Introduzione di Turco*, p. 43).

La prima frattura è quella apportata da Lutero, con il suo esasperante soggettivismo religioso, che spezza l'unità della fede e lascia l'uomo solo, pessimisticamente e definitivamente macchiato dal peccato originale.

La frattura introdotta dal pensiero di Machiavelli separa l'etica dal suo fondamento, il valore astratto dalla vita, separando l'etica dalla base cristiana. La virtù, pertanto, viene ridotta a capacità tutta mondana di dominare la "fortuna" e la volontà. Non più guidata dalla retta ragione, essa si tramuta in abilità della forza umana di fronte agli avvenimenti.

L'influenza di Bodin nella visione politica, si percepisce nella separazione dell'esercizio dell'autorità politica dal suo fondamento trascendente; il potere politico viene concepito come autoreferenziale, auto-fondato, e, come tale, capace di esigere una obbedienza senza limiti. Ne deriva l'assolutismo, che spezza l'armonica varietà del corpo sociale cristiano, e riduce la vita sociale ad una serie di relazioni rette da un equilibrio di forze meccaniche.

La filosofia giuridica di Grozio e di Hobbes teorizza il concetto di diritto naturale inteso come auto-fondato, un insieme di principi per consentire l'equilibrio tra forze meccanicisticamente contrastanti.

La politica intesa, quindi, come campo di rapporti meccanici tra forze concorrenti, sviluppa la teoria della divisione dei poteri, come attuazione di un equilibrio determinato tra i diversi poteri,

attraverso un sistema di pesi e contrappesi, senza alcun riferimento o criterio fondante, e senza alcun ricordo dell'armonia sociale e politica tipica della civiltà cristiana.

Insomma, per l'autore dei saggi, i «"Padri" dell'Europa sono radicalmente Lutero, Machiavelli, Bodin, Hobbes e Grozio» (*Introduzione di Turco*, p. 44); tutti costoro hanno contribuito alla nascita e alla crescita dell'Europa intesa come "Rivoluzione", come disconoscimento dell'unità dell'uomo e della sua concretezza. Con essa, la ragion di Stato assurge a criterio ultimo dei rapporti tra le nazioni e dal potere legislativo viene esclusa la ricerca di ogni fondamento.

L'europizzazione si sviluppa secondo diverse tappe segnate dall'assolutismo, dall'illuminismo e dal totalitarismo. Si tratta dell'attuazione dello "spirito europeo": vi è una profonda differenza tra le monarchie tradizionali, oggettivamente limitate e temperate da istanze religiose, morali, giuridiche, sociali e rappresentative, nel quadro di una società organica, e la monarchia assolutistica, con un potere regio libero da ogni limitazione e controllo.

Le diverse tappe nelle quali si dipana l'attuarsi dello spirito europeo trovano il loro punto di snodo nel razionalismo illuministico, dal quale derivano tanto il giacobinismo quanto il socialismo, tanto le teorie di Montesquieu quanto quelle di Rousseau, tanto l'affermazione della libertà astratta quanto quella della astratta uguaglianza in una dialettica che sfocia nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, contenente principi a cui si rifanno tanto il popolarismo quanto il democratismo.

Dal razionalismo illuministico al totalitarismo, il passo è segnato dalla teoria della “volontà generale” di Rousseau, che giunge alla identificazione totalizzante della volontà del popolo con la volontà incarnata nella minoranza al potere. Di fronte alla volontà generale, nessuna libertà e nessun diritto hanno una propria legittimità; la volontà del singolo si fonde in quella generale, fino a scomparire del tutto e l'uomo si annulla nello Stato.

Infine, la libertà. Ancora una volta, è il disconoscimento della realtà, della concretezza dell'uomo e della sua natura, a determinare la devastazione, con la repressione di ogni libertà. Ad ogni diversa concezione dell'uomo e del suo rapporto con Dio, corrisponde una diversa concezione della libertà. De Tejada distingue i concetti di “libertà concreta” e “libertà astratta”, cui corrisponde l'alternativa tra “uomo concreto” e “uomo astratto”, tra storia e utopia. Secondo la filosofia illuminista, l'uomo deriva i suoi diritti inalienabili dal riconoscimento politico (più che da sé e dalla propria condizione di uomo), avendo, di fatto, disconosciuto ogni rapporto della creatura col suo Creatore (il disconoscimento della storia, d'altra parte, non è altro che questo, perché la storia parla dell'intervento divino) e, con ciò, disconosce anche ogni rapporto con la realtà concreta.

Il giusnaturalismo protestante si fonda sulla concezione dell'uomo astratto. La teoria del “buon selvaggio” – per cui, nello stato di natura, l'uomo è perfetto e così dovrebbe essere lasciato – contribuì alla leggenda nera sui soprusi spagnoli tra gli indios, considerati puri, onesti e giusti per antonomasia, contrapposti agli europei, agli occidentali,

corrotti e perversi dalle società “civilizzate”. L'uomo storico, buono per natura, è posto ben al di sopra dell'uomo civilizzato. La trasposizione giuridica di questa concezione, sarà l'uguaglianza, l'equiparazione di tutti gli uomini di fronte alla natura, in contrapposizione alla società civilizzata, figlia della storia, che invece stima gli uomini secondo i meriti di ciascuno. La democrazia elaborata da Rousseau non è altro che l'eliminazione della storia dalla politica e l'esaltazione dell'uomo astratto dello stato di natura sull'uomo concreto; è l'esaltazione della libertà astratta del selvaggio, col disprezzo delle libertà concrete nelle quali si estrinsecano le molteplici attività umane. L'ottimismo antropologico portato fino alle estreme conseguenze, sostituisce il concreto con l'astratto, il reale con il nulla. La logica dell'ottimismo porta, ovviamente, al tradimento proprio di ciò che proclama, come è verificato nella storia, innanzitutto, nella storia della rivoluzione giacobina.

Lo stesso Rousseau, dovette fare i conti con la situazione concreta della Francia reale, e trovare una formula politica – il “contratto sociale” – che permise di conservare la perfezione dello stato ideale della natura, nell'ambito delle strutture istituzionali francesi del XVIII secolo. Nella democrazia rousseauiana i membri della società continuano a godere della loro innata bontà, rinunciando alla libertà di cui godono come individui isolati, ma, come elettori, essi contribuiscono alla “volontà generale”, decidendo della vita collettiva. La “volontà generale” incarna la sovranità inalienabile, al di sopra della quale nulla ha né potere né diritti e pertanto è l'unica deputata ad essere di fronte agli individui.

Nessuna associazione intermedia deve esistere tra Stato e individuo e questo spiega l'accanimento dei giacobini nei confronti dei cosiddetti "corpi intermedi", che avrebbero impedito il nudo dialogo dell'uomo (naturalmente isolato e buono) con lo Stato che incarna la "volontà generale". D'altra parte, i corpi intermedi costituivano una eredità della storia, non della natura: quindi andavano considerati intrinsecamente cattivi. Con la legislazione rivoluzionaria si distrugge il passato, trionfa l'idea dell'uomo astratto, si concepisce solo la libertà con la "L" maiuscola, nel «vuoto solenne e magniloquente di una libertà garantita dalla natura dell'uomo buono propria dell'ottimismo antropologico». Nella concezione cattolica e, più propriamente, nella concezione della filosofia scolastica, invece, si concepisce la libertà concreta, anzi si concepiscono "le" libertà dell'uomo concreto. Ancora una volta, il punto di partenza è la realtà nella sua complessità. E alla realtà in quanto tale si deve aggiungere la osservazione della stessa; in particolare, l'osservazione dell'uomo, che trova la sua perfezione nella realizzazione piena della sua essenza. La realtà dell'intero universo si sostiene secondo la diversità delle varie componenti che esistono e che trovano la loro manifestazione nell'operare. Posto che la natura specifica dell'uomo implica la sua naturale socievolezza, è parte della natura dell'essere umano la costruzione della società nel tempo con la conseguente edificazione della storia. L'uomo si caratterizza per la sua capacità di ricevere e trasmettere la storia, l'esperienza, la tradizione. Risultato della storia e della tradizione sono le libertà concrete e politiche, che si di-

stinguono dalla libertà astratta in diversi punti: 1) esse procedono dalla storia perché l'uomo è un essere concreto, non l'utopistico "buon selvaggio"; 2) si incarnano nei corpi intermedi, baluardi per difenderle nella concretezza della vita sociale; 3) non sono costruzioni sterili e vuote, incapaci di plasmare istituzioni convenienti, ma consistono in dati precisi, reali e vissuti; 4) sono al plurale, perché la storia è iscritta in fatti certi, come sono certe le attività umane.

Si tratta, in sintesi, di quelle concretizzazioni dei diritti, che l'uomo può esercitare nelle diverse circostanze della vita, e che vanno dal suo concepimento quale essere vivente concreto, alla sua famiglia, all'istruzione, all'esercizio dell'attività lavorativa, ai rapporti sociali e religiosi.

Su tali fondamenti fu edificata la serie di libertà concrete che chiamiamo *fueros*, proiezioni delle istituzioni politiche della visione dell'uomo concreto, figlia del giusnaturalismo cattolico, di cui la figura più grande fu san Tommaso d'Aquino. Il sistema dei *fueros* resistette in Spagna per molto tempo, nonostante l'imperversare degli assolutismi nelle varie "Spagne"; e dove resisteva, i popoli dimostrarono di comprendere la differenza tra "la" *liberté* propugnata dai giacobini e "le" libertà concrete cattolicamente intese e difese, spesso, con il sangue. Si trattava di leggi di origine consuetudinaria, tali da consentire una effettiva autonomia delle diverse comunità storiche, garanzia di libertà nei confronti dello Stato. Tra queste comunità vi sono le associazioni intermedie formate nel tempo e costituenti l'alveo nel quale l'uomo trovava

sia la sua libertà sia il modo con cui tutelare questa.

La parola castigliana *fuero* deriva da quella latina *forum*, luogo dove si amministra la giustizia, passando poi a designare le sentenze e, più tardi, le leggi speciali, particolari, di determinate città o di un ramo del corpo legislativo. Sono concretissime norme, che suppongono la visione dell'uomo concreto, con le sue libertà concretissime, che si esplicano nelle sue specifiche attività. I *fueros* sono la garanzia di libertà, cioè della sfera di azione dei diritti di ciascun uomo, secondo le proprie circostanze, e si inquadrano nell'ambito delle tradizioni del popolo. Questo sistema, che si fonda sulla concreta realtà degli uomini, tiene presente, appunto, la persona per quello che è e non l'uomo astratto della concezione ideologica e della concezione totalitaria. La prima vede l'uomo come individuo isolato dotato di una libertà astratta, che non trova difesa concreta perché nega la necessità di un alveo protettivo. Per quanto l'uomo ideologico

goda dell'uguaglianza con gli altri uomini, questa si risolve nel magro valore di essere elettori, nella ridicola facoltà di poter votare dopo aver perso ogni protezione reale di fronte al potere.

La seconda concezione – quella totalitaria – prevede l'uomo astratto, uguale a tutti gli altri nella comune omologazione; l'uomo astratto dotato di una volontà che, per essere accettata, deve integrarsi nella "volontà generale", esserne assorbita e, infine, scomparire. Così come è condannata a scomparire la sua libertà. Ad una visione dell'uomo ancorata alla realtà, corrisponde una politica che garantisce, effettivamente, l'esercizio delle libertà, perché non pretende di essere la salvezza per l'uomo, non pretende di definire e regolamentare tutti gli ambiti della vita umana, ma si limita a consentire, con le sue istituzioni spontanee, che ognuno eserciti le sue naturali libertà.

*Beniamino Di Martino*



## Segnalazioni

LUCETTA SCARAFFIA, *Per una storia dell'eugenetica. Il pericolo delle buone intenzioni*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 320, € 25

L'eugenetica (che con l'eutanasia condivide il prefisso "eu", cioè "buono") è una scienza che nel corso dell'ultimo secolo si è imposta anche grazie ad una sorta di "terremoto culturale". Lucetta Scaraffia ricostruisce il panorama delle élites culturali di molti Paesi occidentali che hanno inventato e diffuso questa nuova ideologia fra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX, un panorama che presenta delle curiose anomalie: inventata in Gran Bretagna, divulgata ideologicamente in Francia, fu applicata invece soprattutto negli Stati Uniti e in Svezia. L'unico Paese in cui coesisterono propaganda ideologica e realizzazione pratica fu la Germania hitleriana. In Italia l'eugenetica – a parte le teorizzazioni di Lombroso – non ha avuto realizzazioni pratiche, come del resto è avvenuto per tutti i Paesi a maggioranza cattolica. Va notato che tra i "danni collaterali" dell'eugenetica, sottolinea l'autrice, vanno annoverati il femminismo, l'aborto come tecnica selettiva, l'animalismo e, paradossalmente, ma non troppo, il razzismo: cioè nel contempo sia l'uguaglianza tra uomini ed animali che la differenziazione tra uomini più e meno dotati. «In sostanza,

quindi, l'eugenetica non è stata solo una teoria scientificamente superata, servita da motivazione a una pratica bio-politica perversa, ma anche il brodo di coltura di nuove ideologie e di nuove utopie, e ha costituito una trama culturale ancora viva al presente nella nostra contemporaneità, anche se molti preferiscono non vederla» (p. 6). La teorizzazione eugenetica nacque nel periodo della rivoluzione industriale: con il netto miglioramento delle condizioni di vita si stava determinando un costante aumento delle popolazioni dei Paesi occidentali, aumento dovuto anche ai progressi della medicina. Questo notevole incremento demografico venne visto dagli eugenisti come fonte di una «degenerazione» della società che, priva dei naturali filtri di selezione, si indeboliva e peggiorava dal punto di vista biologico: essi però concepivano la questione delle cattive condizioni di vita delle classi inferiori in termini di esclusiva dotazione ereditaria, trascurando i fattori ambientali, cioè le condizioni di vita. L'eugenismo si propose come una nuova morale, volta al sacrificio del singolo in vista del superiore bene comune, le cui fonti sono le leggi naturali studiate dalla biologia, e in particolare la legge darwiniana della selezione naturale che, eliminando i deboli, interviene nel miglioramento della specie. «L'eugenismo in sostanza vuole impedire la degene-

razione della razza, e riaccendere il processo normale di perfezionamento dell'uomo, spiegato dalla biologia e reso difettoso dalla civiltà» (p. 16). Nasce così una morale di tipo logico, completamente staccata dai sentimenti e dai principi, «una morale utilitarista, per cui non conta il giudizio morale sui comportamenti degli individui, ma la loro utilità per l'interesse della razza» (p. 17).

Curiosamente, di eugenetica si occupano anche romanzi di successo (che non volevano parlare di questo argomento e che non vengono percepiti come "eugenetici"): pensiamo alle figure di scienziati come i dottori Frankenstein, Jeckill e Moreau, animati dalle più nobili intenzioni. Ma vanno ricordati anche la *Vita delle api* di Maeterlink (1901), che valse al suo autore il premio Nobel, e *Il mondo nuovo* (1932) di Aldous Huxley, che avevano antecedenti illustri in Platone, nella cui città ideale i matrimoni dovevano essere i più sani possibili, ed in Tommaso Campanella, la cui *Città del Sole* prevedeva un apposito ministero dell'Amore per il controllo dei matrimoni. Insomma, senza quasi apparire, l'eugenetica è entrata – un po' come l'aborto – nella mentalità comune senza suscitare scalpore: è necessario pensare agli stermini dei lager e a certe politiche statunitensi e svedesi del secondo dopoguerra per cogliere l'orrore della sua applicazione pratica. (L. V.)

NAPOLEONE BONAPARTE, *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*, ESD, Bologna 2013, p. 90, € 8

Napoleone è sempre stato considerato come un politico abile e cinico: nei

confronti della religione mantenne un comportamento dettato soprattutto dall'interesse. Non era un fanatico come i giacobini, per cui fece cessare la politica di persecuzione anticristiana e comprese che per la pacificazione interna era necessario il riconoscimento del cattolicesimo come religione dello Stato, visto che era quella della maggioranza dei Francesi, e in campo internazionale volle giungere al Concordato con la Chiesa e pretese la presenza del Papa come suggello di riconoscimento spirituale alla propria incoronazione. Ciò non gli impedì, peraltro, di togliere la corona dalle mani del Pontefice, né di trattenerlo a Fontenbleau come proprio prigioniero, mentre incamerava i territori dello Stato Pontificio nei confini dell'Impero francese.

Insomma, un comportamento improntato alla concretezza ed a un sostanziale scetticismo nei confronti della religione, giudicata come mero "*instrumentum regni*".

Viene dunque a modificare radicalmente la concezione di un Napoleone ateo e disincantato la ripubblicazione di un interessantissimo documento-fonte, destinato a far rivedere il giudizio diffuso su Bonaparte: si tratta della trascrizione di conversazioni improvvisate dall'ex imperatore nel suo esilio nell'isoletta di Sant'Elena, dove fu relegato dal 15 ottobre 1815, dopo la sconfitta di Waterloo, fino alla morte, il 5 maggio (quale studente italiano, grazie all'omonima ode di Manzoni, lo ignora?) del 1821.

Napoleone, in quel periodo, parlò a lungo con generali e medici, francesi e inglesi, credenti e miscredenti, che lo assistettero durante i sei anni di esilio.

Ed il risultato di quelle conversazioni è a dir poco sorprendente.

Non sono le parole di uno scettico materialista, ma di un cattolico convinto che, giunto al termine della propria sfolgorante parabola politica, sembra aver maturato una fede seria e profonda. Napoleone elabora un'efficace prova dell'esistenza di Dio che si fonda anche sulla propria esperienza di vita, riflette con animo appassionato sulla persona e la vita di Gesù Cristo, sulla Croce, sull'Eucaristia, sui rapporti tra fede cristiana e religione islamica (che ritiene materiale, sensuale e distante dalla caritatevole spiritualità del cristianesimo), tra fede cattolica e protestantesimo. Lamenta che non gli abbiano dato subito un sacerdote e, quando finalmente gli viene concesso un abate per celebrare la messa esclama: «Se noi costruiamo un altare cattolico su quest'isola, avremo il diritto di esserne fieri, perché noi vi planteremo lo stendardo della Francia e di una vittoria eterna contro il nostro nemico. Sì, la religione sta per elevare una nuova barriera tra me e questi eretici». Il riferimento è, ovviamente, agli Inglesi, di fede anglicana, che lo tenevano prigioniero.

Nei confronti di Pio VII, trattato coi guanti, ma sempre come un prigioniero, ricorda: «Quando il papa era in Francia, gli assegnai un palazzo magnifico a Fontainebleau, e 100.000 corone al mese; avevo messo a sua disposizione 15 vetture per lui e per i cardinali, anche se non uscì mai». Fin qui niente di particolare. Ma una rivelazione è interessante: «Il papa era esausto per le calunnie in base alle quali si pretendeva che io lo avessi maltrattato, calunnie che il papa smentì pubblicamente».

Nella sua prefazione il Cardinal Giacomo Biffi sottolinea una frase in particolare, dicendo che lo trova "singolarmente consonante": «Tra il cristianesimo e qualsivoglia altra religione c'è la distanza dell'infinito».

Ed ecco come si esprime parlando con uno dei generali: «Esiste un Essere infinito, a paragone del quale voi non siete che un atomo; e a paragone del quale io, Napoleone, sono un vero niente, un puro nulla, mi capite? Lo sento questo Dio... lo vedo... ne ho bisogno, credo in lui». Insomma, ci voleva Waterloo per far comprendere bene a Napoleone che esisteva Qualcuno anche sopra di lui... (L. V.)



## Gli Autori

Filippo Ramondino

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

Beniamino Di Martino

*Istituto Teologico "Claretianum"  
(Pontificia Università Lateranense), Roma*

Franco Mauro

*Istituto Italiano per gli Studi Storici*

Maurizio Brunetti

*Università degli Studi di Napoli "Federico II"*

Marco Respinti

*Centro Studi "Russel Kirk" - Direttore*

Gianandrea de Antonellis

*Università degli Studi del Molise*

