

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

1

www.StoriaLibera.it

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

www.StoriaLibera.it
info@StoriaLibera.it

Anno I (2015) - N. 1
ISSN 2421-0269

Direttore
Beniamino Di Martino

Capo Redattore
Rosa Castellano
rosacastellano@StoriaLibera.it

Redazione
Luigi Aversa (sito web)
Rosa Castellano (capo redattore)
Giovanni Chierchia (servizi tecnici)
Gianandrea de Antonellis (metodologia e recensioni)
Andrea Di Martino (sito web)
Lucia Sorrentino (redattore)

Il Comitato Scientifico della Rivista
è in fase di costituzione.

Direzione ed Amministrazione:
Via Plinio il Vecchio, 47
80053 Castellammare di Stabia (Napoli)
info@StoriaLibera.it

Editore:
Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Progetto grafico
Attilio Conte

Gli articoli e i saggi pubblicati su «StoriaLibera» sono sottoposti a controllo di qualità secondo la procedura della *peer review* in doppio cieco.

I contenuti degli articoli sono di esclusiva responsabilità degli autori.

Gli autori cedono i propri contributi alla rivista gratuitamente.

Anche ogni altro tipo di collaborazione alla rivista è offerta a titolo totalmente volontario e gratuito.

I fascicoli della rivista vengono preparati con cadenza semestrale e vengono diffusi *on line* a febbraio (numero invernale) e ad agosto (numero estivo). La data di uscita di ciascun numero è riportata nell'ultima pagina del fascicolo.

I testi contenuti nei fascicoli della rivista sono protetti da *copyright*. La riproduzione, anche parziale, deve essere svolta citando con precisione la fonte.

La rivista è gratuita e liberamente scaricabile in formato digitale.

Il regolamento della rivista può essere visionato sul sito <www.StoriaLibera.it>.

Indice

Editoriale	5
Saggi e articoli	
GIOVANNI FORMICOLA, <i>Libertà religiosa e diritto di resistenza: il caso della guerra cristera</i>	9
BENIAMINO DI MARTINO, <i>La povertà di Cristo. Un approccio puramente fattuale</i>	43
GUGLIELMO PIOMBINI, <i>I benefici della bassa tassazione</i>	101
CARLO LOTTIERI, <i>L'oro e la civiltà dell'Occidente</i>	109
MURRAY N. ROTHBARD, <i>Moneta, Banca e Libero Mercato</i> (a cura di Piero Vernaglione)	119
AUGUSTO DEL NOCE, <i>L'Impero è sacro</i> (a cura di Matteo Candido)	149
Recensioni e segnalazioni	159
ROBERTO DE MATTEI, <i>Il ralliement di Leone XIII. Il fallimento di un progetto pastorale</i> (Gianandrea de Antonellis); LJUDMILA SARASKINA, <i>Solzenicyn</i> (Giovanni Formicola); ORESTE BAZZICHI, <i>Giuseppe Toniolo. Alle origini della dottrina sociale della Chiesa</i> (Beniamino Di Martino); <i>Manhès. Un generale contro i briganti. Antologia di fonti</i> (G. de A.); EDOARDO RIALTI, <i>La lunga sconfitta, la grande vittoria. La vita e le opere di J. R. R. Tolkien</i> (G. de A.); <i>Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)</i> (G. de A.)	
<i>A ricordo del vecchio portale web...</i>	185

Editoriale

La nuova rivista «StoriaLibera»

L'ANNO 2015 dell'era cristiana, per chi scrive, inizia all'insegna di un nuovo e rilevante impegno: la fondazione e la direzione di questa rivista.

Debbo immediatamente ringraziare alcuni amici che, dopo alcune settimane in cui mi hanno affiancato anche per un'attenta valutazione, si sono resi generosamente disponibili a dividere lo sforzo per questa nuova *impresa* che avvio, sin da subito, insieme a quanti vorranno collaborarvi.

In questo primo saluto ai nostri lettori è opportuno che presenti almeno due caratteristiche di questa iniziativa nel campo delle pubblicazioni scientifiche: il nome e il *background*. Per comprendere meglio la scelta del primo, partiamo dal richiamo ad una preziosa esperienza pregressa.

La rivista che prende avvio con questo primo fascicolo ha, infatti, alle spalle un'opera più che decennale. Mi riferisco al portale web www.StoriaLibera.it che, dal settembre 2003 ai primi giorni del 2015, ha costituito un'importante presenza nella rete delle reti, Internet, e una fonte documentale per tanti lettori, spesso affezionati. Un imponente sito di storia e di attualità con varie centinaia di capitoli e dossier, con migliaia di pagine e che ha avuto milioni di accessi (in media, mezzo milione l'anno). È, quella del portale web, una magnifica eredità che è giunta l'ora di riformulare completamente e di rilanciare decisamente verso altri destinatari. Pur rivendicandone la continuità, quel patrimonio, perciò, ora assume una nuova dimensione, una nuova caratteristica, una nuova modalità.

A questo punto, è facile giustificare il nome che la nuova rivista assume; se questo risulta comprensibile sotto

l'aspetto della continuità, non di meno, deve essere spiegato sotto quello programmatico. *StoriaLibera*: un nome che in realtà ne comprende due e contiene il proposito di mettere insieme l'interesse per il passato (la storia), la passione per il presente e il desiderio per il futuro (la libertà). Se la prima parola ci induce a studiare il passato, la seconda ci impone di riflettere sul presente e sul futuro perché se senza consapevolezza della storia non c'è futuro, senza libertà anche le radici più profonde si essiccano in poco tempo. Una storia che non sia libera non è storia, così come una libertà che non si radichi nella concretezza della storia umana non è libertà, ma libertinismo senza prospettive.

Due termini – Storia e Libertà – che sono un programma e che come titolo e come proposta continueranno ad accompagnarci sia offrendo una presentazione al nostro impegno sia dando una sintesi al nostro sforzo. È questa la ragione per cui la nostra rivista si affaccia nel panorama scientifico nella sua duplice e complementare competenza nelle scienze storiche e nelle scienze sociali.

Avrei altri aspetti da presentare ai lettori. Primo tra tutti quello della scelta di pubblicare esclusivamente *on line*, poi quello della periodicità semestrale, poi quello delle sezioni in cui si articola ciascun fascicolo. Insieme alla spiegazione del peculiare carattere “scientifico” che caratterizzerà la testata, saranno questi, elementi da esporre nei prossimi editoriali. Al momento mi limito alle indicazioni offerte, dandovi già appuntamento alla prossima uscita prevista per gli inizi di agosto.

Che Dio benedica questa nostra *impresa*.

IL DIRETTORE

Saggi e articoli

GIOVANNI FORMICOLA

Libertà religiosa e diritto di resistenza: il caso della guerra *cristera*

Abstract

La *Cristiada* – l’epica insorgenza armata dei cattolici messicani contro un potere che considerava la Chiesa nemica del popolo e il cattolicesimo un male sociale – dura tre anni, dal 1926 al 1929. Essa è poco nota – anche se un film omonimo finalmente in programmazione in Italia dal 2014 sta contribuendo, raccontandola con fedeltà storica, a liberarla dalla crosta di silenzio che ne soffoca la memoria – sebbene sia stato un episodio unico della storia del XX secolo. Infatti, diversamente da altri accadimenti con i quali sembra avere rapporti di forte analogia, come la guerra civile spagnola, combattuta esattamente dieci anni dopo (1936-1939), è stata un puro fenomeno di popolo e di popolo credente. Qui non s’intende tanto raccontarla, quanto cercare di coglierne le radici remote e le cause prossime – al di là della leggenda nera sulla scoperta, conquista ed evangelizzazione del Messico –, e discutere le questioni della sua legittimità morale e della sua efficacia storica.

Parole chiave: Cristiada, cattolicesimo, Messico, diritto di difesa, libertà religiosa

The *Cristiada* – the epic armed insurgency of Mexican Catholics against a government that considered the Church as a enemy of the people and Catholicism as a social evil – goes from 1926 to 1929. It has been a unique episode in the XX century, yet it still remains little known, even if a historically faithful movie eventually available in Italy from 2014 is contributing to break the crust of silence that overshadows the memory. Unlike other events presenting strong analogies, like the Spanish Civil war fought precisely ten years later (1936-1939), it has been a purely popular phenomenon, regarding a people of believers. Our aim is not so much to recount the story as to seek its remote

roots and proximate causes – beyond the black legend of Mexican discovery, conquest and evangelization – and discuss questions related to its moral legitimacy and historical effectiveness.

Keywords: Cristiada, Catholicism, Mexico, right of defence, religious freedom

L'autore

Giovanni Formicola (1957). Avvocato penalista napoletano. Socio fondatore di Alleanza Cattolica. È stato componente del Comitato regionale campano per la bioetica. Ha collaborato in modo indipendente a varie testate cartacee e online, tra le quali *Cristianità*, *Catolicismo*, *Il Secolo d'Italia*, *l'Indipendente*, *Il Roma*, *il Giornale del Sud*, *il Corriere del Sud*, *l'Occidentale* e la rivista di studi conservatori *Cultura & Identità*. Impegnato nell'ambito della formazione storico-politica, ha al suo attivo circa duemila tra riunioni e seminari di studio nonché oltre trecento conferenze pubbliche in Italia e all'estero su temi religiosi, storici, politici, giuridici, bioetici e più in generale di Dottrina Sociale della Chiesa.

GIOVANNI FORMICOLA

Libertà religiosa e diritto di resistenza: il caso della guerra *cristera*

O. DELLA *CRISTIADA* E DEI *CRISTEROS*¹ si sa poco, per non dire nulla. Non è facile incontrare non dico chi l'abbia letta, ma anche solo conosca l'esistenza di questa pagina della storia. Lo storico franco-messicano Jean Meyer (1942- viv.)² nel corso delle sue ricerche "incontrò" l'ignoranza totale di essa proprio là dove fu scritta. «Sono arrivato in Messico nel 1965, avevo 22 anni; in quel momento il conflitto religioso nella sua tappa armata – che ebbe l'apice tra il 1926 e il 1929 – era un avvenimento ancora recente. Se poi si tiene conto che una piccola guerriglia continuò fino al 1940, quando la Chiesa delegittimò ogni sollevazione armata per motivi religiosi, beh, si capisce che il tema *Cristiada* era ancora molto sensibile nella memoria di tutti. [...] Non solo la Chiesa non ne parlava in pubblico, ma non ne parlava neppure nei seminari; nella stessa storia della Chiesa messicana il capitolo *Cristiada* era evitato, o toccato con una prudenza tale che si cadeva nel ridicolo storico. Ricordo la mia sorpresa, nel 1968, a Pontegrande, nel Jalisco; lì, in questo Stato che divenne l'epicentro della sollevazione armata, c'era il seminario della Compagnia di Gesù dove io andavo a lavorare, perché era dotato di un

¹ Semplificazione di *crístoreyes*, appellativo con il quale veniva designato il loro grido di guerra e di morte, «*Viva Cristo Rey!*».

² Francese naturalizzato messicano nel 1979, può essere considerato lo storico della guerra *cristera*, di cui ha contemporaneamente svelato e custodito la memoria con la sua monumentale opera, iniziata come tesi di dottorato e pubblicata dieci anni dopo in tre volumi, *La Cristiada*, Tusquets Editores, Mexico 1975, che fino al 2000 ha avuto venti edizioni, ma mai tradotta in italiano.

grande archivio, che i gesuiti mi avevano aperto molto generosamente, diversamente dal Governo, che allora non mi aveva permesso di vedere nessun archivio, e diversamente anche dalla Chiesa nei suoi livelli di ufficialità. Un giorno si sono avvicinati dei giovani studenti e mi hanno chiesto perché passavo tutti i fine settimana chiuso, lavorando su testi, fogli, documenti. Cominciai a parlare con loro raccontandogli del mio lavoro di ricerca sulla *Cristiada* e mi sono accorto che non sapevano assolutamente nulla, nulla, pur vivendo in una regione che è stata uno degli epicentri di questa eruzione armata. Allora, con il permesso del prefetto, ho fatto una conferenza per i seminaristi. Anche in questa occasione sono rimasto esterrefatto della loro totale ignoranza dell'argomento. Questo per dirle come erano le cose trent'anni fa. [...] in Messico, la Chiesa ha manifestato una prudenza esagerata, al punto da non rimettere mai sul tappeto la nuova situazione. Il risultato è stato quasi all'altezza delle direttive del delegato apostolico, nel 1929, a proposito degli accordi: "Proibizione per i cattolici di scrivere, parlare e pensare sulla questione"»³.

Eppure la "questione" costituisce un *unicum* nella storia del XX secolo e forse nell'intera storia della cristianità, intesa come famiglia di nazioni, cristiane per cultura e civiltà, pur nella differenziazione etnica, linguistica, di costume, istituzionale, sociale ed economica.

Infatti, diversamente dall'analoga esperienza spagnola, che seguirà esattamente di un decennio quella messicana e che pure interesserà un triennio (1936-1939)⁴, unico attore

³ JEAN MEYER, *Quando la storia è scritta dai vincitori. Insurrezione vandeana e rivolta dei cristeros messicani: due sollevazioni popolari escluse dalla storia ufficiale e dalla memoria nazionale*, in *La Vandea*, Corbaccio, Milano 1995, p. 239.

⁴ In entrambi i casi s'insorge in armi contro un potere ostile, che intende negare e impedire alla Chiesa e al cristianesimo, nonché l'influenza, la mera presenza sociale, non esitando allo scopo a ricorrere anche alla persecuzione violenta. Ma l'analogia finisce lì: nel conflitto in Spagna le motivazioni politiche ed economiche hanno un peso

è in realtà il popolo messicano, il popolo credente. Né l'esercito, né formazioni politiche strutturate, né fronti culturali e politici contrapposti, e neppure la Chiesa e la sua gerarchia vi giocano un ruolo significativo, come invece accade in Spagna. L'unico precedente davvero assimilabile, quale insorgenza cattolica spontanea contro un governo tirannico e persecutore, è quello vandeano⁵, che però ha avuto dimensione regionale e non nazionale.

Inoltre, costitutiva dell'assoluta peculiarità di quanto allora accaduto in Messico nella storia della cristianità è, come vedremo, la volontaria sospensione, da parte

tutt'altro che irrilevante. Cfr., tra i tanti studi di cui è costituita una sterminata bibliografia, ESTANISLAO CANTERO NUÑEZ, 1936. «L'assalto al cielo»: la guerra civile spagnola. Le cause dell'«alzamiento», in «Cristianità», 24 (1996), ottobre, n. 258, p. 19-26.; GABRIELE RANZATO, *La Guerra di Spagna*, Giunti, Firenze 1995; IDEM, *La grande paura del 1936. Come la Spagna precipitò nella guerra civile*, Laterza, Roma-Bari 2011; LUIS PIO MOA RODRIGUEZ, *Le origini della guerra civile spagnola*, trad. it. Edizioni della Meridiana, Firenze 2006. Più specificamente sulla persecuzione religiosa, i cui martiri riconosciuti dalla Chiesa, tra beati e santi, sono quasi duemila, oltre la classica opera di mons. ANTONIO MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, BAC, Madrid 2004, si possono consultare di VICENTE CÀRCEL ORTÌ, *La Gran Persecución. España, 1931-1939. Historia de cómo intentaron aniquilar a la Iglesia católica*, Editorial Planeta, Barcelona 2000, ed una sua versione ridotta, tradotta in italiano, *Buio sull'altare. 1931-1939: la persecuzione della Chiesa in Spagna*, Città Nuova, Roma 1999. Mi permetto di rinviare anche ai miei *Spagna 1936: l'«assalto al cielo»*, in «[Annali Italiani on line](#)», 14 dicembre 2007, (visitato il 29 gennaio 2015), e *A guerra civil española 70 años después*, intervista a «Catolicismo», 58 (2008), gennaio, n. 685, p. 20-24.

⁵ Cfr. *La Vandea*, cit. e soprattutto lo studio dello storico francese Reynald Secher (1955-viv.), tradotto in italiano, *Il genocidio vandeano*, con una prefazione di Jean Meyer e una presentazione di Pierre Chaunu (Effedieffe, Milano 1989). Secher ha anche curato con Jean-Joël Brégeon (1946-viv.) la riedizione di un *pamphlet* di Gracchus (François Noël) Babeuf (1760-1797), *La guerra della Vandea e il Sistema dello Spopolamento* (Effedieffe, Milano 1989), cui ha premesso un lungo saggio introduttivo intitolato anch'esso *Il genocidio vandeano*.

dell'autorità ecclesiastica messicana d'ogni celebrazione di culto pubblica: Messa, amministrazione dei sacramenti, funerali. Una sorta d'inaudita "serrata" ecclesiastica, che sarà la causa "prossima" dell'insorgenza del popolo cattolico e della conseguente *Cristiada*.

Ma come spesso accade, prima o poi anche la più spessa crosta del silenzio e dell'oblio può essere spezzata. E non solo per gli specialisti o i cultori d'un certo *topos* della storia. Nel 2012 ha visto la luce un film, *For a greater glory*⁶, che ha contribuito non poco a far conoscere la *Cristiada* e i *cristeros*. Dopo due anni d'inspiegabile assenza, nell'autunno del 2014, grazie ad uno sforzo che non è esagerato definire eroico d'una casa cinematografica indipendente, la Dominus Productions, che ne ha curato il doppiaggio professionale in italiano, è finalmente programmato nelle nostre sale cinematografiche con il titolo di *Cristiada*⁷. Il successo di pubblico, non pronosticabile per un *film* non promosso dalla grande distribuzione e dai consueti *trailer* pubblicitari, ha attirato così l'attenzione per la guerra *cristera* e soprattutto alla repressione anche cruenta della libertà religiosa in Messico.

Non sembra perciò esercizio puramente accademico fornire qualche contributo per articolare e rendere più consapevole quest'attenzione.

Sembrerà strano al lettore informato non trovare nell'apparato critico riferimenti alla citata opera di Meyer

⁶ Il titolo richiama quello del romanzo dello scrittore inglese Graham Greene (1904-1991), *The power and the glory* (trad. it. *Il potere e la gloria*, Mondadori, Milano 1971), la drammatica storia, nel Messico della persecuzione anticattolica successiva alla *Cristiada*, d'un sacerdote alcolista e peccatore in fuga da un tenente dell'esercito federale che gli dà la caccia, e che si riscatta con un atto di fedeltà al suo ministero pur nella consapevolezza che gli sarebbe costato, come effettivamente gli costerà, la vita. L'opera ha ispirato la sceneggiatura de *La croce di fuoco*, film diretto da John Ford (1894-1973) nel 1947 con Henry Fonda (1905-1982) in veste di attore protagonista.

⁷ Regia di Tim Wright. Tra gl'interpreti: Peter O'Toole, Andy Garcia, Eduardo Verástegui.

nonché ad altre dello stesso autore, e neppure al pregevole saggio di Mario Arturo Iannaccone di recente pubblicazione⁸. Ma scopo di questo scritto non è tanto quello di narrare la *Cristiada* – per la quale appunto si rimanda alle opere appena menzionate, che si danno come cornice –, quanto quello di cercare il fondamento del fatto storico, cioè le sue radici, remote e prossime, e il suo significato profondo, discuterne la legittimità in rapporto alla causa che gl'insorgenti intendevano difendere, e cioè la sua coerenza morale con la fede per la quale dicevano di battersi, e infine cercare di capire se il sangue versato è scorso inutilmente.

1. IL PRIMO E FONDAMENTALE SFORZO, allora, è fare unità tra fatto e fondamento, cioè il suo “significato”⁹. Perché nella ricerca del suo “senso” – che non è il “senso della storia” delle filosofie costruttivistiche e storiciste, ma l’insegnamento che da essa si può trarre come “deposito di esperienze per la politica” – la storia possa essere effettivamente *magistra*. Affinché lo sia, occorre però trovarle allievi disciplinati e diligenti, consapevoli che «chi sbaglia storia, sbaglia politica» (Giovanni Cantoni, 1938-viv.), in quanto la storia è «politica sperimentale»¹⁰, come recentemente ha confermato con l'autorevolezza del suo magistero pontificio, ma anche culturale, Benedetto XVI (2005-2013). «Come voi ben sapete, fu Leone XIII che, di fronte a una storiografia orientata dallo spirito del suo tempo e ostile alla Chiesa, pronunciò la nota frase: “Non abbiamo

⁸ Cfr. MARIO ARTURO IANNACCONI, *Cristiada. L'epopea dei Cristeros in Messico*, Lindau, Torino 2013.

⁹ «È urgente [...] che [...] ci si interroghi sul rapporto che intercorre tra il fatto e il suo significato; rapporto che costituisce il senso specifico della storia» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14 settembre 1998, n. 94).

¹⁰ Cfr. JOSEPH DE MAISTRE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, trad. it. Società Editrice Il Falco, Milano 1982, p. 23.

paura della pubblicità dei documenti” e rese accessibile alla ricerca l’archivio della Santa Sede. [...] Leone XIII era convinto del fatto che lo studio e la descrizione della storia autentica della Chiesa non potessero che rivelarsi favorevoli ad essa. Da allora il contesto culturale ha vissuto un profondo cambiamento. Non si tratta più solo di affrontare una storiografia ostile al cristianesimo e alla Chiesa. Oggi è la storiografia stessa ad attraversare una crisi più seria, dovendo lottare per la propria esistenza in una società plasmata dal positivismo e dal materialismo. Entrambe queste ideologie hanno condotto a uno sfrenato entusiasmo per il progresso [...] Il passato appare, così, solo come uno sfondo buio, sul quale il presente e il futuro risplendono con ammiccanti promesse. A ciò è legata ancora l’utopia di un paradiso sulla terra, a dispetto del fatto che tale utopia si sia dimostrata fallace. Tipico di questa mentalità è il disinteresse per la storia, che si traduce nell’emarginazione delle scienze storiche. [...] Ciò produce una società che, dimentica del proprio passato e quindi sprovvista di criteri acquisiti attraverso l’esperienza, [...] si presenta particolarmente vulnerabile alla manipolazione ideologica. [...] Prodotto inevitabile di tale sviluppo è una società ignara del proprio passato e quindi priva di memoria storica. Non è chi non veda la gravità di una simile conseguenza: come la perdita della memoria provoca nell’individuo la perdita dell’identità, in modo analogo questo fenomeno si verifica per la società nel suo complesso. [...] La Chiesa, chiamata da Dio Creatore ad adempiere al dovere di difendere l’uomo e la sua umanità, ha a cuore una cultura storica autentica, un effettivo progresso delle scienze storiche. La ricerca storica ad alto livello rientra infatti anche in senso più stretto nello specifico interesse della Chiesa. Pur quando non riguarda la storia propriamente ecclesiastica, l’analisi storica concorre comunque alla descrizione di quello spazio vitale in cui la Chiesa ha svolto e svolge la sua missione attraverso i secoli. Indubbiamente la vita e l’azione ecclesiali sono sempre state determinate, facilitate

o rese più difficili dai diversi contesti storici. La Chiesa non è di questo mondo ma vive in esso e per esso»¹¹. La citazione è lunga, ma non fuori tema. Anzi. In essa è la chiave critica dell'attenzione alla "questione" *cristera*, al suo fondamento e significato.

L'auto-comprensione della Chiesa – mandata dal suo Fondatore a proseguirne la presenza nella storia, cioè ad evangelizzare –, com'è espressa da Benedetto XVI in questo discorso, non ignora la sua collocazione nel tempo, nella storia, ed il condizionamento che ne deriva. Inoltre, essa non può mutilare la sua missione dimenticando che Gesù, nel drammatico dialogo con Ponzio Pilato s'è proclamato Re di tutta la storia. Il che significa, da un lato, che la libertà per la Chiesa sia tutt'altro che un accessorio superfluo, anzi le è essenziale e quindi è irrinunciabile; dall'altro che non può accontentarsi della conversione e della devozione dei singoli, cioè che Cristo regni solo sui cuori, ma deve adoperarsi affinché il suo regno sia anche sociale¹².

Così, quando e ovunque la missione sia impedita o anche solo ostacolata nell'ordine temporale – che è come dire nell'ordine politico e civile – è doveroso adoperarsi per rimuovere tali ostacoli e impedimenti; ma la stessa rimozione poi non può accontentarsi di se stessa: una volta liberata, la missione tende all'instaurazione anche sociale della regalità di Cristo. L'uno e l'altro passo – *libertas Ecclesiae* e *exaltatio Ecclesiae* (in quanto Corpo mistico di Cristo, Sua presenza nella storia) – non possono essere compiuti senza un popolo cattolico, un laicato fedele e consapevole della propria fede – consapevolezza che non si riduce a quella alfabetizzata –, che ha questa specifica missione nella più ampia missione ecclesiale¹³.

¹¹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri del pontificio comitato di scienze storiche*, 7 marzo 2008.

¹² Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Quas primas* sull'istituzione della festa di Gesù Cristo Re, 11 dicembre 1925.

¹³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18 novembre 1965.

Non si può perciò comprendere il fondamento e il significato della *Cristiada* senza conoscerne le radici storiche remote: essa può essere stata un'opera della fede – e quindi il richiamo a Cristo Re non un mero pretesto – solo se a compierla è un popolo cattolico. E se un popolo è cattolico ce lo dice la sua storia. La storia dei *Cristeros* e della *Cristiada* non può essere dunque ben compresa senza delinearne il rapporto – se c'è, naturalmente – con una storia più ampia, persino remota e non solo messicana.

1.1. Primo ideale capitolo di questa storia è la *Reconquista*: la terra iberica contesa all'islam per quasi otto secoli come impresa cattolica che forma una nazione. Essa idealmente inizia a Covadonga, dal latino *Cova dominica*, “Grotta della Madonna”, insignificante luogo delle Asturie, nella Spagna nord-occidentale, fra le montagne dei Picos de Europa, dove il mitico nobile Pelayo (690?-737) con alcuni suoi baroni e un vescovo decide di non varcare i Pirenei per sfuggire alle armi musulmane e di affrontarle in battaglia. Nel 722, dopo una serie innumerevole di sconfitte dei cristiani, gli arabi vengono battuti. Se è vero che le fonti storiche non danno alcuna certezza sullo svolgimento degli eventi e sullo stesso esito della battaglia, tuttavia è un fatto che il 2 gennaio 1492, settecentosettanta anni dopo, il re moro Boabdil (1459-1528) firma la capitolazione di Granada e la consegna libera ai re cattolici, Ferdinando III d'Aragona (1452-1516) e Isabella I di Castiglia (1451-1504)¹⁴. La *Reconquista* è compiuta¹⁵.

1.2. Da questa, quasi prendendo slancio – e non è difficile riconoscere lo stesso spirito e le stesse motivazioni (ovviamente tra altre) –, corona e gente di Spagna iniziano un'altra avventura cattolica e nazionale: la *Conquista* (e

¹⁴ Cfr. JEAN DUMONT, *La regina diffamata. La verità su Isabella la Cattolica*, trad. it. SEI, Torino 2003.

¹⁵ Cfr. CÉSAR VIDAL MANZANARES, *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, La Esfera de los Libros, Madrid 2004, in particolare i capitoli I-XIII (p. 19-229).

l'evangelizzazione) delle Americhe¹⁶. È nello stesso 1492 che l'italiano Cristoforo Colombo (1451-1506)¹⁷, sostenuto dai medesimi *Reyes catolicos*, porta anche la croce di Cristo nel Nuovo Mondo¹⁸. Hernàn Cortés (Monroy Pizarro Altamirano, 1485-1547) nel 1521, due anni dopo ch'era sbarcato nel Messico, la porterà a Tenochtitlàn, l'odierna Città del Messico.

Raramente si riscontra una *Leyenda Negra* come quella che grava su questa impresa e sui suoi storici risultati. Ad essa va opposta la verità, non un'altrettanto falsa "legghenda rosa". Tuttavia, prim'ancora di provare a restituirle un po' di verità, ancorché in modo rapido e necessariamente schematico, va osservato che se la conquista e l'evangelizzazione del Messico fossero state davvero quello che risulta dalla storiografia "legghendista", allora sarebbe semplicemente incomprensibile come il popolo messicano indio e meticcio, anche a oltre tre secoli di distanza, non abbia steso tappeti di fiori innanzi a chi gli prometteva di liberarlo dalla Chiesa cattolica e da tutti i suoi agenti d'oppressione, ascrivendosi in massa alla massoneria. Giammai lo ha fatto.

Una pagina di uno storico francese, riportata da Giovanni Cantoni, fornisce un prezioso e forse decisivo contributo di verità, anche se non sembra aver trovato sin qui discepoli attenti. Dunque, «[...] vi sono, tanto nei paesi democratici d'America come d'Europa, due modi di scrive-

¹⁶ Cfr. GIOVANNI CANTONI, *La Conquista dell'Iberoamerica (1493-1573): i protagonisti, le modalità e i problemi*, in *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*, a cura di Giovanni Cantoni e Francesco Pappalardo, D'Ettoris editori, Crotone 2006, p. 139-181; JEAN DUMONT, *Il Vangelo nelle Americhe. Dalla barbarie alla civiltà*, prefazione di Marco Tangheroni, trad. it. Effedieffe, Milano 1992.

¹⁷ Cfr. MARCO TANGHERONI - MAURIZIO PARENTI, *Cristoforo Colombo, ammiraglio genovese e «defensor fidei»*, in «Cristianità», 20 (1992), marzo, n. 203, p. 11-17.

¹⁸ Cfr. ALBERTO CATURELLI, *Il Nuovo Mondo riscoperto. La scoperta, l'evangelizzazione dell'America e la cultura occidentale*, trad. it. Ares, Milano 1992.

re la Storia. Vi sono due Storie: la falsa e la vera – affermava nel 1927 lo storico francese Marius André (1868-1927) –. La prima è destinata ai bambini delle scuole primarie, al popolo, e a quei borghesi che, terminati i loro studi all'età di circa sedici anni, non li proseguono e si accontentano di leggere opere dette di volgarizzazione. Insomma, si tratta della Storia dalla quale la gran massa degli elettori attinge idee, opinioni, amori e odi, quella del suffragio universale. L'altra ha un carattere quasi confidenziale, tanto è ristretta l'*élite* alla quale si rivolge; ne viene insegnata una parte ai candidati alla licenza e all'associazione in storia, soltanto una parte perché, anche nelle più alte sfere dell'università, l'insegnamento pubblico commette errori spesso volontari imposti dall'interesse a difendere, in questo modo, una dottrina o un regime. Infatti, vi sono regimi che non durebbero più di trent'anni se s'insegnasse la Storia vera nelle scuole primarie e nei licei. La separazione fra le due categorie è così netta che si è potuto vedere, in Francia, un illustre professore pubblicare due opere di Storia, l'una per l'insegnamento primario, l'altra per l'insegnamento superiore, che, a proposito di diversi episodi, sono in contraddizione formale, essendo l'una la negazione dell'altra. Per la Storia dell'America, in Francia non vi è nessuna differenza fra i due insegnamenti: è, con l'aggiunta di un gran numero di errori incoerenti relativi ai fatti e alle date, la Storia ufficiale insegnata ai bambini delle scuole primarie d'America, e questa Storia costituisce il capolavoro – se è permesso usare questo termine –, il peggior capolavoro della mistica rivoluzionaria. Secondo la quale gl'indiani, i neri, i meticci e i bianchi dell'America spagnola sono vissuti più di trecento anni sotto un regime oscurantistico, assolutistico e tirannico, martirizzati dai viceré e dai loro adepti, e dall'Inquisizione; gl'indigeni, i creoli [gl'ibero-america nati o discendenti da genitori spagnoli] anche di puro sangue spagnolo erano esclusi da ogni funzione pubblica; tutte le attività industriali erano vietate, la fabbricazione del più piccolo strumento era punito con la morte

dall'Inquisizione, e così via. Nel 1810, edotto e trascinato dall'esempio della Rivoluzione francese, il Popolo si solleva, dal Rio de la Plata fino alla frontiera degli Stati Uniti settentrionali, spezza le proprie catene e proclama la Repubblica. Il re di Spagna manda eserciti per riportarli sotto il proprio giogo. Dopo quindici anni di guerra, la Libertà trionfa, l'America è libera e il Popolo sovrano»¹⁹.

Ma le cose stanno diversamente, quando non in modo diametralmente opposto: «La Storia vera, quella che viene nascosta a questo Popolo, quella della quale è assolutamente impossibile ogni confutazione, dice: l'amministrazione spagnola in America non fu perfetta, ma potrebbe venire anche proposta come un modello in numerosi punti. Essa fu soprattutto paterna nei confronti degli indigeni. L'Inquisizione, alla quale si rimprovera, in versi e in prosa, di aver bruciato centinaia di migliaia d'indiani, *non ne ha bruciato neppure uno*; quanto ai bianchi ne ha condannati, per delitto d'eresia, meno su un intero continente e nel corso di duecentocinquanta anni che certi tribunali laici d'Europa in un anno e in una sola città. Vi erano in America libertà e franchigie municipali non più esistenti in nessuna Repubblica del Vecchio e del Nuovo Mondo. Non era proibita nessuna attività industriale; alcune erano più prospere di oggi. Gli americani non erano esclusi dalle funzioni pubbliche; i creoli alti funzionari erano più numerosi di quanto non siano i funzionari nativi in molte colonie europee del secolo XX. Gli autori di manuali forniscono come prova dell'asservimento dell'America da parte della monarchia spagnola il fatto che vi sono stati solo diciotto viceré o governatori creoli. Ebbene, quanti viceré o governatori generali nativi del paese vi sono stati in India e in Algeria?

¹⁹ MARIUS ANDRÉ, *Préface* a LAUREANO VALLENILLA LANZ, *Césarisme démocratique en Amérique*, trad. franc., Éditions de la Revue de l'Amérique latine, Chez Exprinter, Paris 1927, p. 7-8, cit. in GIOVANNI CANTONI, *L'indipendenza politica iberoamericana (1808-1826): dalla «reazione istituzionale» alla guerra civile*, in *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*, cit. p. 387-388.

Questa indignazione è tanto più risibile per il fatto che i promotori della Rivoluzione emancipatrice furono, in maggioranza, ufficiali e alti funzionari creoli»²⁰.

Non manca però chi, pur riconoscendo che la *Conquista* non fu genocida e che non tutta la storia dell'America ispanica, fino all'indipendenza, sia stata caratterizzata da uno spietato regime di tirannia e sfruttamento delle popolazioni autoctone, ne contesta la legittimità.

Sotto questo profilo, fin da subito, l'autorità ecclesiastica – all'epoca l'unica autorità dottrinale e morale riconosciuta – s'è espressa in termini positivi. «Il problema della legittimità della colonizzazione viene affrontato con l'appello alla Santa Sede da parte della Corona di Castiglia e con la richiesta di arbitrato, e risolto dalle cosiddette tre Bolle Alessandrine – le prime due intitolate entrambe *Inter coetera* ma emanate rispettivamente il 3 e il 4 maggio 1493, e la terza *Eximiae devotionis*, pure del 4 maggio, seguite dai brevi *Pii fidelium*, del 23 giugno dello stesso anno, e *Dudum siquidem*, del 25 settembre –, cioè dai documenti con i quali Papa Alessandro VI (1492-1503) anzitutto concede il patronato per l'evangelizzazione a tale Corona, poi suddivide le aree d'influenza delle Corone spagnola e portoghese»²¹.

1.3. I frutti della *Conquista*. Una civiltà indo-cristiana, “meticcias” nel senso più alto, cioè nel senso d'inculturazione rispettosa di quanto v'era di rispettabile nella cultura e nella civiltà “innestate”. Una civiltà ricca ben presto di scuole (si arrivò, nel 1540, ad avere anche mille allievi indios nelle scuole istituite presso i circa trecento [!] monasteri nel Messico del XVI secolo!), di ospedali, di chiese, di monumenti, di un proprio stile architett-

²⁰ Ivi, p. 9-10 (p. 388-389).

²¹ CANTONI, *La conquista dell'Iberoamerica*, cit., p. 169.

tonico e urbano, del meticcio etnico (nessuna forma di razzismo)²².

Mi piace inoltre ricordare, tra i frutti indiretti dell'avventura iberoamericana, le basi teoriche del moderno diritto internazionale, elaborate soprattutto nella così detta "Scuola di Salamanca" proprio a partire dagli interrogativi etico-giuridici che ponevano la *Conquista* e l'evangelizzazione dopo la "scoperta".

Non ci si sbaglia, dunque, a ritenere che *quel* mondo non era certamente divenuto perfetto, ma altrettanto certamente era divenuto migliore, se non altro perché erano cessate le ecatombi umane e il cannibalismo rituali. E ciò grazie all'opera dei missionari, soprattutto domenicani e francescani, ma anche alla tanto demonizzata civiltà degli spagnoli e agli orientamenti dati fin da subito dalla Corona spagnola alla *Conquista* e all'evangelizzazione²³, non da tutti e non sempre rispettati, ma certamente – e la riflessione dei giuristi, confluita nella legislazione di Carlo V, lo testimonia abbondantemente – neppure rimasti lettera morta, come vorrebbe la letteratura antispagnola modellata sulle esagerazioni e gli unilateralismi del frate domenicano Bartolomé de la Casas.

²² Cfr. DUMONT, *Il Vangelo nelle Americhe*, cit., soprattutto p. 75-83.

²³ Per Isabella di Castiglia, gl'indigeni del Nuovo Mondo vanno trattati «bene e con amore, senza far loro il minimo torto, in maniera tale da avere con loro molto dialogo e familiarità» (Istruzione a Cristoforo Colombo del 29 maggio 1493, cit. in DUMONT, *La regina diffamata*, cit., p. 121-22). E ancora: «È necessario informare gl'Indiani sulla nostra santa fede affinché ne giungano a conoscenza, senza esercitare su di loro alcuna costrizione» (Istruzione al Governatore delle Indie, Nicolas de Ovando, del 16 settembre 1501, cit. in *ivi*, p. 125). Nel suo testamento raccomanda di «non permettere che gl'indigeni [...] subiscano il minimo torto nelle loro persone e nei loro beni. Al contrario, bisogna ordinare che siano trattati con giustizia e umanità, riparando ai torti che essi possono aver subito», allo scopo di «indurre e portare [quei] popoli convertiti alla nostra santa fede cattolica» (cit. in *ivi*, p. 128).

Se le cose non stessero così, non ci sarebbe stata la *Cristiada*. Ma la *Cristiada* c'è stata.

2. DOPO TRE SECOLI CIRCA DI VICE-REGNO ISPANICO, all'inizio del XIX secolo anche il Messico, nel corso del più ampio processo che riguarda l'intera Iberoamerica, si rende indipendente²⁴. Ma, contrariamente all'opinione diffusa, tale processo, almeno all'inizio, non ha un carattere rivoluzionario, non vuole cioè essere un momento di rottura con la tradizione religiosa, culturale, politica e civile dei popoli e delle nazioni ispano-americane. Anzi, scaturisce dalla volontà di difendere e preservare gl'istituti, soprattutto politici, che provenivano direttamente dalla civilizzazione cristiana dell'Europa, e della Spagna in particolare, pur in fase di decadenza e lenta corruzione. L'indipendenza, è più motivata dal rifiuto delle tendenze centraliste-assolutistiche metropolitane e della "francesizzazione" della Spagna, nel senso della sua contaminazione rivoluzionaria (Costituzione di Cadice, 1812), che da un'intenzione progressistico-democratica.

Alle sue origini, dunque, l'indipendenza è il modo per provare a restaurare e conservare le antiche libertà spagnole e nuovo-spagnole, e soprattutto per tenere lontana la Rivoluzione, almeno nella sua versione francese. Si può dire che, come accaduto nelle colonie inglesi dell'America settentrionale²⁵, l'indipendenza ha uno scopo in certo senso contro-rivoluzionario. Lo testimoniano numerosi autori e soprattutto fonti.

Purtroppo, il processo dell'indipendenza iberoamericana, e specialmente di quella messicana, viene caratterizza-

²⁴ Devo tutte le mie informazioni sul processo dell'indipendenza messicana e della sua evoluzione politica all'insuperabile sintesi di CANTONI, *L'indipendenza politica iberoamericana*, cit.

²⁵ Cfr. FRIEDRICH VON GENTZ, *L'origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese*, introduzione di Russel Amos Kirk, prefazione di John Quincy Adams, trad. it., Sugarco, Milano 2011.

to da una grave crisi di potere, della quale approfittano i liberali rivoluzionari e anti-cristiani, che ne risultano, seppure largamente minoritari, i veri vincitori e beneficiari.

3. SONO FINALMENTE GIUNTO AGLI EVENTI PROSSIMI alla *Cristiada*. E non ho percorso quest'ultimo tratto della storia più velocemente perché *motus in fine velocior*, e nemmeno perché è più breve. Bensì e semplicemente perché è un periodo storiograficamente meno controverso. Tutt'al più se ne tace o minimizza la curvatura anti-clericale, cioè ostile alla presenza pubblica della Chiesa cattolica.

A Porfirio Diaz Mory (1830-1915), che, pur lasciandole in formale vigore, di fatto disapplicherà le «leggi di riforma», garantendo alla Chiesa e ai cattolici – cioè ai messicani – un periodo di relativa pace sociale, di «tolleranza»²⁶, succedono Francisco Ignacio Madero González (1873-1913), che muore assassinato, José Victoriano Huerta Marquez (1850-1916) e José Venustiano Carranza Garza (1859-1929). Quest'ultimo, tra il 1914 e il 1920, promuove la persecuzione detta “carranzista”²⁷ – non più solo liberale, ma alleata alle correnti socialiste marxiste –, che inizia con l'espulsione dei gesuiti e dei sacerdoti stranieri dallo Stato del Nuevo León (1914). Essa si accanisce anche contro le prime formazioni politiche cattoliche – fino ad allora i partiti erano prerogativa del notabilato massonico –, costituite all'inizio del nuovo secolo, come il Partito Cattolico Nazionale, naturalmente contro le chiese e gli edifici religiosi, nonché contro il clero cattolico vessato in ogni modo (non mancheranno gli oltraggiosi disseppellimenti di ca-

²⁶ Mi sono avvalso, per questa ultima rapida ricostruzione soprattutto dell'articolo di EMILIO MARTÍNEZ ALBESA, *Messico, dal Regno cattolico alla Repubblica laicista. Verso la guerra dei cristeros*, in «Nova Historica. Rivista internazionale di storia», 7 (2008), n. 25, p. 9-31.

²⁷ Cfr. LUIS ALFONSO OROZCO MARTÍNEZ, *Il Messico dal 1914 al 1940 e la guerra cristera*, in «Nova Historica. Rivista internazionale di storia», 7 (2008), n. 25, p. 38-39.

daveri di vescovi e religiosi, i cui resti venivano gettati per le strade). Avrà il suo culmine nella promulgazione della “terribile” Costituzione del 1917, che sviluppa e condensa giuridicamente la “Rivoluzione messicana”, anticipando in molti punti la Costituzione sovietica.

Questa Costituzione – tutt’ora vigente –, in particolare con cinque articoli, separa radicalmente la Chiesa dallo Stato, costringendola ad uno *status* giuridicamente inferiore anche a quello di comuni associazioni private: l’intento è precisamente di reciderne le radici sociali, confinando la fede e le sue manifestazioni in una dimensione, più che privata, “nascosta” e comunque soggetta a controlli e autorizzazioni amministrative particolarmente vessatori. L’art. 3 esclude la religione da ogni programma scolastico e vieta alla Chiesa, al clero e alle “corporazioni religiose” qualsiasi tipo d’insegnamento. L’art. 5 proibisce ordini e voti religiosi. L’art. 24 impone che ogni atto di culto si svolga nei “templi” o nei domicili privati, e comunque sotto la sorveglianza dell’autorità. L’art. 27 dichiara la nazionalizzazione dei “templi” e di ogni edificio ecclesiastico o religioso, dai vescovadi ai seminari, e nega alle chiese ogni diritto e capacità patrimoniale ed economica (vendere e comprare). L’art. 130 instaura un giurisdizionalismo stretto e rigoroso, vieta ai religiosi ogni espressione e attività che possa essere intesa come “politica” e critica nei confronti dello Stato e delle sue leggi, proibisce i partiti “confessionali”, nega ogni diritto elettorale ai “ministri del culto”, stabilisce un numero chiuso per il clero (in alcuni Stati, in esecuzione di tale disposizione, viene ammesso un sacerdote ogni centomila abitanti), che può essere solo di nazionalità messicana, istituendone un’anagrafe civile.

Inizialmente, sotto la breve presidenza di Alvaro Obregón Salido (1880-1928), queste norme ed indirizzi non vengono attuati se non blandamente; dopo la *Cristiada* saranno progressivamente “dimenticati”; solo nel 1992, comunque, le norme più ostili vengono emendate per attenuarne il tono anticlericale, nel rispetto del quale, tuttavia,

papa Giovanni Paolo II, durante il suo primo viaggio in Messico, fu chiamato dalle autorità *señor Wojtyła*.

Intanto se sotto la presidenza Obregòn si allenta la persecuzione dall'alto, s'intensificano le violenze di "base", che culminano nel sacrilego attentato alla Madonna di Guadalupe: la *tilma* solo per miracolo rimane integra.

La svolta decisiva si avrà con la presidenza Calles. Nel 1925 egli tenta di promuovere la costituzione di una scismatica "Chiesa Nazionale Messicana" di disobbedienza romana e di obbedienza governativa, un autentico classico della Rivoluzione anticristiana. In poche settimane il tentativo abortisce per mancanza di fedeli.

Il 12 maggio 1926 viene espulso il Nunzio Apostolico.

Gli sforzi del presidente di applicazione letterale e rigorosa del dettato costituzionale contro la Chiesa in Messico culminano nell'approvazione il 14 giugno 1926 della così detta *Ley Calles*, promulgata il 2 luglio. Una delle disposizioni insieme più ridicole epperò rappresentative dello spirito della legge, è l'obbligo di battezzare con acqua corrente per ragioni igieniche. La situazione della Chiesa e del culto cattolico diventa impossibile. Nel giro di un mese dalla sua promulgazione si pongono in atto le misure amministrative e di polizia per eseguirne le disposizioni – che non sono né più né meno quelle della Costituzione applicate nel modo più restrittivo – contro ogni realtà e manifestazione di vita religiosa. Il semplice possesso di un'immagine religiosa può costare la libertà, se non la vita, come avverrà sistematicamente durante l'insorgenza *cristera*.

La goccia che fa traboccare il vaso della pazienza e della mitezza cristiane è l'esecuzione forzata della nazionalizzazione delle chiese, dei conventi e di ogni edificio religioso. Il popolo cattolico, prevalentemente contadino, reagisce e si solleva in (poche e rudimentali) armi nell'agosto 1926.

Intanto, alla persecuzione esso aveva reagito costituendo una serie di associazioni e organizzazioni, nelle quali si studiava il magistero sociale, le opere degli studiosi catto-

lici, le vite e le imprese delle più nobili figure del cattolicesimo ibero-americano come Augustín de Iturbide²⁸ e García Moreno²⁹.

²⁸ «Il militare e uomo politico Augustín de Iturbide (1783-1824) – imperatore del Messico dal 1823 al 1824 – proclama l'indipendenza della Nuova Spagna il 24 febbraio 1821, pubblicando nella città di Iguala – oggi Iguala de la Independencia, nello Stato di Guerrero, a 120 chilometri da Città del Messico – appunto il *Plan de Iguala*, un programma politico secondo cui “1° La religione della Nuova Spagna è e sarà quella cattolica, apostolica, romana, senza titolo giuridico per nessun'altra. 2° La Nuova Spagna è indipendente dalla vecchia e da ogni altra potenza, anche del nostro continente. 3° Il suo governo sarà una monarchia moderata, in accordo con la costituzione peculiare e confacente del regno. 4° Il suo imperatore sarà il signor don Ferdinando VII, e, se non si presenterà personalmente in Messico a prestare il giuramento entro il termine che verrà indicato dalle Cortes, saranno chiamati in tal caso il serenissimo signor infante don Carlo [di Borbone (1788-1855)], il signor don Francesco di Paola [di Borbone (1794-1865)], l'arciduca Carlo [Ludovico di Borbone (1799-1883)] o un altro membro di casa regnante che il Congresso giudichi adeguato” [...]; inoltre “12° Tutti gli abitanti della Nuova Spagna, senza distinzione alcuna fra europei, africani e indios, sono cittadini di questa monarchia con la possibilità di svolgere ogni funzione, secondo i propri merito e capacità” [...]; infine 16° “Si formerà un esercito protettore che si denominerà delle Tre Garanzie, perché prende sotto la sua protezione, in primo luogo, il mantenimento della religione cattolica, apostolica, romana, collaborando con ogni mezzo alla sua portata affinché non vi sia mescolanza alcuna con nessuna setta e vengano attaccati opportunamente i nemici che la possono danneggiare; in secondo luogo, l'indipendenza sotto il sistema descritto; in terzo luogo, l'unione strutturale di americani e di europei; così, garantendo basi tanto fondamentali di una condizione felice della Nuova Spagna, si sacrificherà dando la vita dal primo all'ultimo dei suoi membri prima di consentire la loro infrazione”» (CANTONI, *L'indipendenza politica iberoamericana*, cit., p. 419-420).

²⁹ Gabriel Gregorio García y Moreno y Morán de Buitrón (1821-1875) due volte presidente dell'Ecuador (1859-1865 e 1869-1875). Viene assassinato il 6 agosto 1875, durante il suo secondo mandato, per mano dei sicari della Massoneria. Crivellato di colpi, al loro grido: «Muori, carnefice della libertà!», egli ebbe ancora la forza di rispondere: «Dios no muere!» (Dio non muore!). È ricordato per la sua prospettiva di fede solidamente allineata con la tradizione della Chiesa

Quando la crisi si fa più acuta, i diversi organismi confluiscono nella Lega Nazionale per la Difesa della Libertà Religiosa, che risponde alla promulgazione della Legge proclamando l'OLB, la strategia dell'*Oración*, del *Luto* (i cattolici indossano il lutto per la morte della libertà religiosa), del *Boicote* (boicottaggio economico di tutto quanto fosse statale, dalle lotterie ai monopoli del fumo e dell'alcol, ai mezzi di trasporto, alle banche di proprietà pubblica dalle quali ritirano i propri risparmi). Vengono raccolte in poche settimane due milioni di firme (una cifra immensa in un Paese di diciassette milioni di abitanti con un alto tasso di analfabetismo) in calce ad una petizione motivata, redatta da eminenti giuristi, con la quale si chiede al Parlamento di sospendere l'esecuzione della Legge. Il Parlamento la dichiara irricevibile con un solo voto contrario. Che cosa rimane ai cattolici per difendere la libertà di vivere la fede?

Papa Pio XI interviene prima con una lettera apostolica, poi con un'enciclica, cui nel tempo seguiranno altre due, e il "caso messicano" sarebbe stato da lui portato ad esempio del male di cui è capace la Rivoluzione atea e anticristiana, e della "congiura del silenzio" che la copre, nell'enciclica contro il comunismo *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937).

I vescovi messicani ancora presenti nelle loro diocesi dopo una lunga serie di proteste e di appelli perché fosse rispettata la libertà religiosa, alla fine proclamano dal 31 luglio 1926, alla vigilia dell'entrata in vigore della *Ley calles*, la sospensione pubblica del culto cattolico su tutto il territorio nazionale. Misura inaudita, mai adottata prima, mai finora replicata, in tutta la storia della cristianità. Non più messe, non più sacramenti, non più cerimonie religiose dai matrimoni ai funerali, i tabernacoli vengono svuotati, le chiese serrate. Difficile col senno di poi valutare que-

cattolica. Sotto la sua amministrazione, l'Ecuador divenne la nazione leader nel campo della scienza e dell'educazione superiore nell'America Latina.

sta decisione, che appare come un estremo grido di dolore, una provocazione per smascherare, concentrandoli nel tempo e nello spazio, gli effetti della legislazione radicalmente anticristiana, e rendere evidente a tutti quanto desolato fosse il panorama cui tende la Rivoluzione e così suscitare una presa di coscienza, una respiscenza o una reazione civile.

Quello che è certo, però, è che né i vescovi, né tanto meno la Santa Sede, vogliono, e neppure incoraggiano o velatamente suggeriscono, l'insorgenza armata – la cui legittimità morale fu a lungo tema di discussione tra la gerarchia ecclesiastica³⁰ –, che è un'iniziativa propria ed esclusiva del popolo cattolico.

Sono le autorità sociali³¹ a giudicare l'estremo rimedio l'unica possibile risposta ad un'intollerabile tirannia, alla quale non è lecito rassegnarsi perché nega diritti fondamentali e il principale bene civile, la libertà di vivere e praticare la fede nella propria patria³². Tale giudizio è

³⁰ Cfr. JUAN GONZÁLEZ MORFÍN, «L'Osservatore Romano» e la guerra cristera, in «Nova Historica. Rivista internazionale di storia», 7 (2008), n. 25, p. 74-87 e IDEM, *La liceità morale della guerra dei cristeros (1926-1929)*, in «Cultura & Identità», 3 (2011), n. 9, p. 74-87.

³¹ Per autorità sociale intendo chiunque, pur non rivestendo cariche istituzionali o di rappresentanza, cioè non essendo titolare di potere formale, trovi séguito nel popolo. «La valutazione delle condizioni che giustificano una rivoluzione dev'essere fatta dagli uomini migliori per virtù, prudenza e competenza, che s. Tommaso [1225-1274] chiama "homines virtuosus" [«oggi questi uomini si potrebbero chiamare leaders»], realmente mossi dal bene comune» (REGINALDO MARIA PIZZORNI, *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Lateranense-Città Nuova Editrice, Roma 1982, p. 407, la citazione tra parentesi quadra è *ibidem*, nota 35).

³² Sul diritto di resistenza e d'insorgenza anche armata, cfr. PIZZORNI, *Filosofia del diritto*, cit., p. 396-427, con specifico riferimento al "caso messicano". «[...] In teoria la resistenza armata è lecita soltanto come ultima *ratio*, quando non vi sia altro mezzo per la salvezza della società. In pratica però la sua legittimità dipende dalle particolari e molteplici circostanze storiche ed ambientali, dalle quali si dovrà giudicare dell'opportunità di ricorrervi. Al riguardo notiamo come i

inoltre confortato da una ragionevole speranza di successo – ed infatti sul campo i *cristeros* non sono stati mai sconfitti – e dalla convinzione che la situazione era giunta ad un punto tale che non v'era più alcuna pace sociale che meritasse di essere comunque conservata. E nemmeno sembra loro di dover paventare un peggioramento delle condizioni di vita della Chiesa e dei cattolici a causa dell'insorgenza armata (ed infatti, dopo la *Cristiada*, sia pur lentamente, le cose sono andate sempre migliorando), che è ormai l'unica alternativa alla resa e quindi allo sradicamento forzoso del culto cristiano dal Messico³³.

4. INIZIA DUNQUE LA GUERRA CRISTERA, la *Cristiada*. I suoi attori si considerano membri di un Esercito Liberatore o Guardia Nazionale, la cui insegna è, con il Cuore di Gesù e l'immagine della Madonna di Guadalupe, *Dios, Patria y Libertad*. E *Cristiada* viene chiamata la loro epopea, con riferimento al classico poema epico di Marco Gerolamo Vida da Cremona (1485-1566) in sei cantiche sulla vita di Gesù Cristo *La Cristiade*, che ebbe largo corso nel mondo ispanico nel secolo XVI e nei successivi.

Vescovi messicani evitando di pronunciarsi direttamente per la rivoluzione l'approvarono implicitamente dichiarando che i laici "hanno il diritto di difendere con la forza i diritti inalienabili che non possono difendere con mezzi pacifici" [Cfr. *Déclaration des évêques au président Calles*, in «America», 14 maggio 1927, p. 99]» (*Ibid.*, p. 419, il riferimento tra parentesi quadra è *ibidem*, nota 54).

³³ Sono queste le altre condizioni di legittimità dell'insorgenza armata, che in loro presenza diventa addirittura doverosa secondo il migliore insegnamento della teologia morale sociale. «[...] *si ista concurrerent quod haberent causam iustam et potentiam, et non esset detrimentum boni communis, moverent seditionem rationabiliter, et peccarent si non moverent*» [«se tutte queste condizioni concorressero, cioè che la causa sia giusta e si abbia la forza per difenderla, e che non ci sia detrimento per il bene comune, ragionevolmente s'insorgerebbe contro il potere costituito, e anzi si peccerebbe se non s'insorgesse»] (PETRUS DE ALVERNIA, *Continuatio Sancti Thomae in Politicam*, liber V, l. 1, n. 4, consultabile sul sito [Corpus Thomisticum](http://www.corpus-thomisticum.org), visitato il 29 gennaio 2015).

Lo spirito che li anima è ben illustrato dal loro giuramento: «Io, N. N., prometto solennemente, sulla mia parola di uomo e sul mio onore di cavaliere, e giuro davanti a Dio, Giudice Supremo, che terrà conto di tutti i miei atti, e davanti a nostra Madre e Regina Santa Maria di Guadalupe, Patrona dell'Esercito Liberatore: di operare con ogni entusiasmo per la nobile causa di Dio e della Patria e di lottare fino a vincere o a morire, nell'adesione al piano del Movimento liberatore. Giuro anche obbedienza e subordinazione ai miei superiori e di evitare ogni difficoltà con i miei fratelli nella lotta, dimenticando rancori personali, affinché agiamo d'accordo in tutto fino a ottenere la vittoria. Giuro inoltre che per nessun motivo o circostanza rivelerò qualcosa che possa compromettere i miei fratelli nella lotta, ma preferirò morire piuttosto che tradire la santa Causa. Prometto e giuro, infine, per la salvezza eterna della mia anima, di comportarmi da vero cristiano e di non macchiare la santa Causa che difendiamo, con atti indegni»³⁴.

Sul piano logistico, l'Esercito Liberatore – sempre comunque carente di mezzi: si calcola che ognuno dei circa cinquantamila armati che alla fine annovera non avesse mai contemporaneamente più di una decina di proiettili – sarà sostenuto dalle Brigate Femminili intitolate a Santa Giovanna d'Arco, che svolgeranno un preziosissimo lavoro nelle retrovie e nelle città. I *cristeros* suppliscono alla mancanza di clero (non tutti, dei pochi sacerdoti e vescovi rimasti in Messico, li seguono) per la celebrazione della Messa con la quotidiana recita del Rosario.

Teatro dell'insorgenza è di fatto l'intero territorio della Repubblica Federale, ma essa viene combattuta soprattutto negli Stati centro-occidentali, dove maggiore è il radicamento della Chiesa e più forte la devozione dei fedeli,

³⁴ Cit. in LUIS ALFONSO OROZCO MARTINEZ, *Jesùs Degollado Guizar; l'ultimo generale cristero*, in «Nova Historica. Rivista internazionale di storia», 7 (2008), p. 64, n. 25.

come il Jalisco, il Michoacàn, il Guanajuato, il Querétaro, il Durango, la Colima, lo Zacatecas. In altri termini, la *Cristiada* – come la Vandeia – avviene dov'è più alta l'intensità religiosa, dove l'evangelizzazione è stata più profonda o dov'è stata "ripresa", come nel caso vandeiano grazie alla predicazione di S. Luigi Grignon de Montfort (1613-1716) in Vandeia e Bretagna.

Non mancano gli episodi di eroismo, di martirio e neppure veri e propri miracoli. L'*impasse* militare in cui presto si trova l'esercito federale spinge ad una repressione violenta nei confronti della popolazione civile rimasta nei villaggi e nelle città: il minimo segno esteriore di appartenenza alla Chiesa, come qualsiasi atto di culto e di amministrazione (clandestina) dei sacramenti da parte dei pochi sacerdoti non fuggiti né uniti ai combattenti, costa la vita. «L'esercito federale» scrive il generale Luis Garfias «ha condotto una guerra senza pietà. Non faceva prigionieri, i civili venivano presi in ostaggio e molti fra loro fucilati. La tortura era sistematica, molti villaggi furono rasi al suolo» [...] uno stato che esponeva i cadaveri e fotografava con compiacimento i propri orrori [...] i rivoluzionari ritenevano che tutto fosse permesso contro il nemico della Rivoluzione»³⁵.

Dopo circa un anno di "spontaneismo armato" e di guerra di guerriglia, combattuta da gruppi poco o punto collegati tra loro, nell'estate del 1927, viene "assunto" e nominato capo dell'Esercito Liberatore – il cui comando, le cui operazioni e la cui struttura vengono così unificate – il generale Enrique Gorostieta y Velarde (1890-1929), ufficiale di carriera, che si unisce ai *cristeros* non per fede ma per rancore nei confronti del Governo, che non ne avrebbe premiato i meriti. Durante la guerra si convertirà al catto-

³⁵ MEYER, *Quando la storia è scritta dai vincitori. Insurrezione vandeiana e rivolta dei cristeros messicani: due sollevazioni popolari escluse dalla storia ufficiale e dalla memoria nazionale*, cit., p. 243. «Rivoluzionari» per Meyer – e più correttamente rispetto a p. Pizzorni – sono i detentori del potere tirannico, e non gl'insorgenti.

licesimo e condividerà fino in fondo la fede e le ragioni dei suoi soldati, portando sulla camicia un grande e ben visibile crocifisso, segno delle sue nuove e profonde convinzioni. Alla sua morte, il 2 giugno 1929, gli succede per qualche settimana Jesus Degollado Guìzar, fratello della madre del fondatore dei Legionari di Cristo, p. Marcial Maciel Degollado (1920-2008).

Tornando per un momento alla questione della liceità morale della decisione d'insorgere e della conseguente guerra, va osservato ch'esse vanno valutate col senno *ex ante*, sebbene quello "di poi" aiuti a capire meglio. Da questo punto di vista, rivelatore dello spirito dominante nei *cristeros* è il fatto che nessuno di essi si sia trasformato, dopo la guerra, in bandito di strada: dall'Esercito Liberatore non sono usciti briganti, come spesso accade in simili circostanze agli "sconfitti" (le virgolette significano la peculiarità della sconfitta *cristera*, non avvenuta sul campo). La loro devozione e il loro spirito di crociata erano autentici. Ed è con questo spirito che prendono quella che è una "decisione in prima persona", come sopra descritta. Fu proprio prudente? Si può discutere, ma certamente non fu avventata, né priva di ragioni. I vescovi messicani e la Santa Sede non hanno mai condannato l'insorgenza, ma non l'hanno neppure formalmente benedetta, come sarebbe accaduto dieci anni dopo per l'*alzamiento* spagnolo con la famosa *Lettera collettiva* dell'episcopato dell'1 luglio 1937³⁶. Sta di fatto, però, che se il vescovo di Durango, José Maria González y Valencia (1884-1959), pur senza mai pubblicizzare la sua opinione, condivide le ragioni degli insorgenti e dell'insorgenza, sostenendole presso i suoi confratelli, certamente pubbliche sono le prese di posizione dell'«Osservatore Romano», che segue praticamente giorno per giorno la guerra *cristera*, non dissimu-

³⁶ Cfr., per una nuova traduzione italiana, «Nova Historica. Rivista Internazionale di Storia», 6 (2007), p. 64, n. 23.

lando le proprie opinioni, e quelle dei principali teologi morali del tempo.

«Né si dica che potrebbero i cattolici unirsi e organizzarsi a tentare una difesa per le vie legali; perché ogni associazione di fedeli per un tale fine è strettamente vietata dalla legge Calles con le pene più gravi (artt. 10-16); sicché non resta alle masse che non vogliono sottostare alla tirannia o non sono più frenate dalla pacifica predicazione del clero, che la ribellione violenta»³⁷.

«La Lega nazionale per la difesa della libertà religiosa al Messico, in nome di tutti i messicani che lottano per la santa libertà di coscienza, e per le istituzioni sacre della famiglia, della proprietà e della religione; in nome di questa patria afflitta, in nome del sangue generoso, versato a fiotti sui campi da battaglia dai nostri eroici liberatori; in nome del sangue benedetto dei nostri martiri, che sono morti per la fede di Cristo nostro Re, invia un voto caloroso di riconoscenza e di gratitudine agli illustri intellettuali europei che, di fronte al mondo, e seguendo l'esempio di Sua Santità il Papa, e di Bernard Shaw [1856-1950], hanno denunciato l'infame "cospirazione del silenzio" con cui la sedicente stampa d'informazione ha raccolto le iniquità compiute ogni giorno nella persecuzione religiosa intrapresa contro di noi»³⁸.

«Fanno molto male quelli che, credendo, di difendere la dottrina cristiana, disapprovano il movimento armato dei cattolici messicani. Per difendere la morale cristiana non è necessario ricorrere alle menzogne di certe false dottrine

³⁷ «L'Osservatore Romano», 11 agosto 1926, cit. in GONZÁLEZ MORFÍN, «L'Osservatore Romano» e la guerra cristera, cit., p. 75-76.

³⁸ Lettera di ringraziamento della Lega di Difesa della Libertà religiosa, in «L'Osservatore Romano», 28 settembre 1928, cit. in *ibid.*, p. 86.

pacifiste. I cattolici messicani stanno usando di un diritto e compiendo un dovere»³⁹.

Anche la «Civiltà Cattolica» ne avrebbe poi esaltato le gesta⁴⁰. Quanto al Pontefice Pio XI, per lui parlano le encicliche dedicate al Messico in quegli anni, che tolgono ogni fondamento alla tesi di una sua presa di distanza dal movimento *cristero*, che risulterebbe da una certa nota comparsa su «L'Osservatore». «C'è chi crede e vuol far credere che circoli nel Messico e altrove la voce che lo stesso Sommo Pontefice ha impartito una speciale benedizione dell'insurrezione armata ed ha perfino concesso indulgenze speciali ai combattenti, incoraggiando quindi (viene da sé) anche la raccolta di denaro destinato ai combattenti. Consta da numerosi e noti documenti del Santo Padre si è sempre schierato dalla parte dei suoi figli messicani perseguitati e sofferenti per la fede dei loro padri, ma è pure documentato che nulla vi è di vero nella voce di cui sopra»⁴¹.

È tuttavia vero che la Santa Sede e buona parte dell'episcopato vivono con un certo disagio e persino imbarazzo la guerra *cristera*, e si potrebbe dire che non vedano l'ora che essa finisca. E così, non appena se ne presenta l'occasione e nonostante che l'armata cattolica sia in una posizione di forza, impongono gli accordi (*arreglos*) con il governo, cui con grandissimo e sofferto spirito di obbedienza i comandanti, i soldati e il popolo *cristero* si sottomettono. (Forse perché ammaestrate da questa esperienza, dieci anni dopo le gerarchie ecclesiastiche si sarebbero regolate diversamente circa la *cruzada* spagnola).

Gli *arreglos* si rivelano una vera trappola. Alla Chiesa non viene concesso giuridicamente nulla, tanto è vero che i vescovi che partecipano alle trattative devono presentarsi

³⁹ P. Arthur Veermersch SJ [docente di teologia a Lovanio e alla Gregoriana, 1858-1936], 1927, cit. in GONZÁLEZ MORFÍN, *La liceità morale della guerra dei cristeros (1926-1929)*, cit., p. 80.

⁴⁰ «La Civiltà Cattolica», 1931, vol. 2, p. 78.

⁴¹ «L'Osservatore Romano», 8/9 giugno 1928, cit. in GONZÁLEZ MORFÍN, «L'Osservatore Romano» e la guerra *cristera*, cit., p. 83.

ai colloqui con gli esponenti del governo e dell'esercito federale in abiti civili, in obbedienza al permanente divieto di usare gli abiti religiosi fuori dai luoghi di culto autorizzati.

È veramente singolare come, pure in mancanza di qualsivoglia garanzia da parte del governo, gli accordi di pace vengano firmati il 21 giugno 1929. Gli scontri armati durano ancora qualche settimana, ma poi, in obbedienza alle loro autorità ecclesiastiche, i *cristeros* smobilitano. Essi però non si fidano troppo dei federali (e forse anche delle capacità di discernimento dei loro pastori), e ritirandosi invitti, dei circa cinquantamila armati, solo quattordicimila consegnano il proprio fucile. E avevano ragione i diffidenti. Inizia subito una repressione durissima e feroce. I più ingenui tra ufficiali e soldati cattolici vengono presi casa per casa: si calcolano in circa millecinquecento gli uccisi dopo gli *arreglos*, a guerra finita. Il generale Degollado è tra i diffidenti e presto espatria, salvando così la sua vita. «In effetti poco dopo gli accordi del luglio 1929, il governo Portes Gil [Emilio, 1890-1978], dando prova di quello “spirito di buona volontà e di rispetto” assicurato ai vescovi negoziatori degli *arreglos*, mons. Leopoldo Ruiz y Flòres [1865-1941] e mons. Pascual Díaz Barreto [1876-1936], diede inizio per mezzo di sicari prezzolati allo sterminio sistematico e premeditato dei *cristeros* che avevano depresso le armi, al fine di ostacolare qualunque rinascita del movimento. La caccia all'uomo fu efficace e crudele: si può calcolare, appoggiandosi sulle testimonianze di *cristeros* che si salvarono, come, appunto, i capi Jesùs Degollado e Josè Gutiérrez, una cifra di almeno 1.500 vittime, delle quali quasi cinquecento erano capi militari, dal grado di tenente a quello di generale. Furono ammazzati più capi *cristeros* dopo gli *arreglos* che non durante la guerra. Questo lascia intendere quanto lunga e dura sia stata la prova di fede sostenuta dai *cristeros*, i quali ciononostante si mantennero fedeli alla Chiesa e alla loro promessa a Cristo

Re, aiutati soprattutto dagli stessi sacerdoti che li avevano assistiti spiritualmente durante la guerra»⁴².

Così sullo stesso argomento ritiene di esprimersi il generale Degollado in una lettera ai *cristeros*: «In realtà, il nascente accomodamento concertato fra l'Ecc.mo Delegato Apostolico e il presidente Portes Gil ci ha strappato la cosa più nobile, la cosa più sacra che figurasse nella nostra bandiera [ma abbiamo obbedito], poiché la Chiesa ha dichiarato che, per il momento, si rassegnava ad accettare ciò che era riuscita a ottenere, sperando di arrivare con altri mezzi alla conquista delle libertà di cui necessita e alle quali ha pieno diritto. In conseguenza, la Guardia Nazionale ha assunto tutta la responsabilità del conflitto, ma quella responsabilità non le sarà imputabile a partire dal 21 giugno scorso: l'attuale situazione non è stata né voluta né gradita da parte sua [...]. Dobbiamo [...] rispettare con riverenza i decreti ineluttabili della Provvidenza: è certo che non abbiamo avuto vittoria completa, ma vi è per noi come cristiani una soddisfazione intima molto più ricca per l'anima: il compimento del dovere e l'offerta alla Chiesa e a Cristo del più prezioso dei nostri olocausti: quello di vedere infranti davanti al mondo i nostri ideali, ma conservare – sì vivaddio! – la convinzione sovranaturale, che la nostra fede mantiene e alimenta, che finalmente Cristo Re regnerà in Messico, non a metà, bensì come Sovrano assoluto [...] la Guardia Nazionale sparisce, non perché vinta dai suoi nemici, bensì, in realtà, perché abbandonata da quelli che dovevano ricevere, per primi, il frutto prezioso dei suoi sacrifici e abnegazioni [...]. Città del Messico, agosto 1929 [...]. Jesùs Degollado Guìzar, Soldato di Cristo Re»⁴³.

La situazione così determinatasi, comunque e nonostante tutto complessivamente migliore di quella sotto Cal-

⁴² OROZCO MARTINEZ, *Jesùs Degollado Guìzar; l'ultimo generale cristero*, cit., p. 71.

⁴³ Cit. in *ibid.*, p. 70-71.

les (che nel frattempo era stato destituito, pur conservando una certa influenza sul governo), avrebbe portato ad un'altra insorgenza armata, la cosiddetta *Segunda* (1934-38), certamente di dimensioni minori sia per intensità che per estensione. In essa si distinguono per furore anti-cattolico le *Camisas Rojas*, un gruppo dichiaratamente garibaldino-fascista, fondato e guidato da Tomàs Garrido Canabal (1891-1943), governatore dello stato di Tabasco e nel 1934 ministro dell'Agricoltura. Egli invierà una bottiglia di champagne in carcere ai militanti che il 30 dicembre 1934 avranno sparato sui fedeli all'uscita dalla Messa, uccidendone cinque. Questa organizzazione evidenzia connessioni ideologiche dell'odio anti-cattolico rivoluzionario tanto interessanti quanto intenzionalmente ignorate.

5. PROVO ORA A TIRARE LE FILA DEL DISCORSO, di fare unità tra i fatti e il loro significato, affinché possano dirci, se ne hanno da dire, qualcosa per il nostro oggi.

La guerra *cristera* fu guerra "religiosa"⁴⁴ e non di classe⁴⁵, come qualcuno sostiene, ritenendo quella religiosa una mera sovrastruttura di un conflitto che opponeva il popolo contadino alla borghesia cittadina. In realtà, le guide del movimento *cristero* erano tutti socialmente borghesi – come il beato martire⁴⁶ Anacleto González Flores (1888-1927)⁴⁷ avvocato e dirigente della Lega nazionale

⁴⁴ Sebbene d'un tipo particolare: per difendere la propria religione, la libertà di professarla e viverla, e la sua rilevanza anche sociale, non per imporla.

⁴⁵ Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *I cristeros: fu davvero guerra di religione. Una recensione di Matthew Butler, Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacán, 1927-29*, in «Cristianità», 33 (2005), luglio-ottobre, n. 330-331, p. 30-32.

⁴⁶ Il 22 giugno 2004 viene dichiarato servo di Dio da S. Giovanni Paolo II, ed il 20 novembre 2005 beato da Benedetto XVI.

⁴⁷ Secondo di dodici figli nati dalla famiglia povera di Valentín González Sanitiz e Maria Flores Navaho, fondatore e capo dell'Associazione cattolica della gioventù messicana e del giornale *La Palabra*, dal quale attaccava l'anticlericalismo del governo di Plutarco

per la Difesa della Libertà Religiosa, ucciso dai governativi dopo essere stato torturato –, e le motivazioni religiose o anti-religiose furono praticamente sincere da entrambe le parti.

Una di queste era costituita dal popolo messicano, articolato in tutte le sue classi, come risultato dalla *Conquista* e dalla successiva evangelizzazione, come erede della realtà della civiltà indo-cristiana e del suo effettivo radicamento, popolo che voleva rimanere fedele a tale eredità ed identità, nelle quali riconosceva la propria patria.

Dall'altra, c'era una potente minoranza liberal-massonica, sempre più radicale fino ad assumere tratti giacobini e quindi filo-socialisti, che invece riteneva l'identità cattolica e la presenza della Chiesa fattori di arretratezza e impedimento allo sviluppo e al progresso della patria. Questa minoranza cercò d'imporre con la forza – era la temperie dell'epoca – al popolo messicano quella “riforma” che tanti si attardano a rimpiangere come obiettivo mancato da tutte le “rivoluzioni” italiane, da quella umanistica non cristiana a quella risorgimentale, fino alla Resistenza.

In Messico, dunque, si svolge con la modalità accelerata e cruenta, un episodio forse periferico – ben altra centralità avrà quello, già richiamato per la sua analogia ma anche per la sua diversità, che interesserà dieci anni dopo la già

Elías Calles. Era anche il fondatore ed il presidente dell'Unione Popolare, istituita per organizzare i cattolici nella resistenza alle persecuzioni contro la Chiesa. Inizialmente, Anacleto sostenne la resistenza passiva contro il governo, venendo definito il “Gandhi messicano”. Nel 1926, tuttavia, avendo appreso dell'omicidio di quattro membri dell'associazione cattolica della gioventù messicana, entrò a far parte della Lega Nazionale per la Difesa della Libertà Religiosa, sostenendo così la ribellione dei *cristeros*. Anacleto non imbracciava le armi, ma faceva discorsi di incoraggiamento e scriveva opuscoli di propaganda e difesa delle ragioni della Chiesa e dei cattolici perseguitati contro il governo anticlericale; dava anche sostegno economico, vitto, alloggio e vestiti a chi lo richiedeva.

madre patria spagnola – della Rivoluzione anti-cristiana⁴⁸, la cui cifra è sempre, in ultima analisi, religiosa, anche quando assume tratti politici, o socio-economici, o morali e culturali. Come già osservato, la principale differenza tra le due vicende è l'assenza nei *cristeros* di un qualsivoglia progetto politico specifico. Essi chiedevano soltanto la piena libertà religiosa, mentre in Spagna, come pure s'è già detto, si sarebbero scontrate anche due ben distinte idee dell'ordine civile, che all'interno dei due fronti in lotta presentavano accentuazioni e sfumature di posizioni diverse, quando non difficilmente compatibili, fermo restando il carattere esplicitamente cattolico di uno di essi.

⁴⁸ Cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Edizione del cinquantenario (1959-2009) con materiali della «fabbrica» del testo e documenti integrativi*, presentazione e cura di Giovanni Cantoni, Sugarco, Milano 2009.

BENIAMINO DI MARTINO

La povertà di Cristo Un approccio puramente fattuale

Abstract

Tralasciando ogni argomentazione teologica o ermeneutica, il saggio vuole ancorarsi unicamente a ciò che dalle fonti storiche conosciamo della condizione economica di Gesù e della sua famiglia. Il riferimento fondamentale ed imprescindibile è quello delle narrazioni evangeliche, luogo principale da cui traiamo le notizie sulla vita e sulla persona di Gesù. I testi dei quattro evangelisti sono stati, però, avvicinati con metodo storico e con il distacco proprio di chi a questo metodo vuole rimanere fedele. E proprio da questo genere di ricerca, libera da ogni tipo di prevenzione o di suggestione, si delinea una figura umana che dispone di un certo benessere e che gode certamente di molti più beni materiali di quanto potessero goderne i suoi conterranei e i suoi contemporanei. La disamina, incrociando le testimonianze di Matteo, Marco Luca e Giovanni, pone in luce molti indizi e non poche prove che indurrebbero a rivedere l'immagine romantica che molta predicazione religiosa ha fatto propria nel corso dei secoli.

Parole chiave: povertà e ricchezza; Gesù Cristo; vangelo; lavoro; economia.

The thesis put forth in this essay, though recognising the importance of theological arguments and biblical hermeneutics, is solidly grounded on historical sources related to the financial profile of Jesus and his family. The primary and indispensable Gospel narratives represent the fundamental source to gain factual information around the life and the figure of Jesus Christ. Methodologically, the texts of the four evangelists have been examined with rigorousness and with a detached historical scrutiny. This allows for a research free from any sort of bias or personal inclination. The thesis defended in this essay outlines a

human figure with a good degree of prosperity and that certainly has a lot more material goods than most of his countrymen contemporaries could enjoy. The analysis, by cross-examining the testimony of Matthew, Mark, Luke and John, will shed some light on many clues that lead to revise the romantic image of Jesus that has been perpetrated by many religious preaching over the last centuries.

Keywords: poverty and richness; Jesus Christ; gospel; work; economics.

L'autore

Beniamino Di Martino è sacerdote della diocesi di Sorrento-Castellammare (in provincia di Napoli). È direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» (www.StoriaLibera.it). Insegna Dottrina Sociale e Storia della Chiesa in alcuni Istituti Superiori di Scienze Religiose della Campania ed è docente invitato presso l'Istituto "Claretianum" di Roma, Istituto di Specializzazione incorporato nella Pontificia Università Lateranense. I suoi ambiti di ricerca riguardano l'insegnamento sociale della Chiesa, la storia del Movimento Cattolico ed il pensiero politico ed economico, in particolare i rapporti tra cattolicesimo e liberalismo. Ha approfondito le tematiche antropologiche collegate al *Welfare State* e le tematiche morali collegate alle crisi economiche. Tra le sue pubblicazioni: *Note sulla proprietà privata* (2009), *Il volto dello Stato del Benessere* (2013) *I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII* (2014) e *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale* (2015).

BENIAMINO DI MARTINO

La povertà di Cristo Un approccio puramente fattuale

1. LA QUESTIONE

La povertà di Cristo è sempre stata una *quaestio disputata*. Tutt'altro che una pacata analisi della teologia Scolastica, essa è stata, al contrario, una questione che ha infiammato dibattiti e discussioni, che ha suscitato acri polemiche e confronti serrati, che ha creato contese e prodotto divisioni. Da tutto ciò prende subito le distanze il presente lavoro il cui intento – preferiamo dichiararlo immediatamente – non è certo quello di rinfocolare vecchie tensioni ed alimentare vetusti contrasti. Anzi, il proposito di questo contributo è quello di provare a prescindere, nel modo più netto possibile, da ogni diatriba (antica e moderna).

L'unico scopo di questo lavoro è scovare nei testi evangelici gli elementi utili a comprendere in che modo Gesù Cristo sia vissuto in relazione ai beni materiali. Per poter svolgere ogni ricerca che meriti il carattere della scientificità è assolutamente necessario tenersi al di fuori di quei contenziosi che, quasi inesorabilmente, comportano conclusioni già pregiudizialmente assunte e risultati che prevengono l'analisi. Non vorremmo incorrere in questi limiti che compromettono ogni studio e rendono ideologico ciò che, invece, dovrebbe essere lasciato al campo della serietà intellettuale e dell'onestà scientifica.

Quanto al metodo ed alla prospettiva, questo esame deve essere considerato di natura prevalentemente storica. Un approfondimento sicuramente più storico che teologi-

co. Si è provato, cioè, a capire in che modo Gesù ha utilizzato i beni materiali riferendoci ai vangeli quale fonte storica considerata attendibile. La prospettiva storica – e non teologica – pone questo studio alla ricerca dei fatti e non alla ricerca dell'interpretazione (e tanto meno dell'attualizzazione) di essi; questo contributo, quindi, è teso all'indagine di ciò che emerge del rabbi di Nazaret e non di ciò che si deve credere del Figlio di Dio.

Chi scrive non è un biblista, ma non crediamo che ciò possa compromettere la correttezza delle conclusioni e la precisione dei singoli passaggi. Innanzitutto perché il biblista, nel suo lavoro, è, essenzialmente, un teologo, mentre la nostra prospettiva – abbiamo detto – è, in modo preponderante, storico-fattuale. Oltretutto, spesso capita che proprio i biblisti siano tentati a ripiegarsi su un dato particolare tanto da smarrire la visione generale. Questo lavoro, invece, mettendo insieme diversi pezzi, vuole giungere ad una visione complessiva che consenta di capire se Gesù sia vissuto nella precarietà economica o in un relativo benessere. In secondo luogo perché la correttezza delle conclusioni di uno studio storico si fonda sulla qualità e sulla “eloquenza” delle fonti. Il presente esame, quindi, deve essere giudicato fondamentalmente per il modo con cui sono stati selezionati i dati delle scienze bibliche e per come questi dati sono stati forniti quali elementi utili per una conclusione di natura squisitamente storica.

Il metodo o, meglio, la prospettiva storica ha fatto, quindi, in modo che dal lavoro dei biblisti si ricevesse e si recuperasse il materiale utile per una sintesi di diversa natura (certamente più storica che teologica). L'intento, quindi, è di sintetizzare e utilizzare i risultati raggiunti dai biblisti in funzione di una risposta da dare alla domanda circa la condizione economica di Gesù di Nazaret. Occorre capire cosa possiamo sapere o cosa ci dicono i vangeli circa la situazione censitaria di Gesù. Il risultato raggiunto in questo “riassunto” richiederà, poi, di essere completato

almeno con due altri approfondimenti, uno teologico-esegetico, l'altro teologico-sociale.

Il primo di questi, di natura – questo sì – teologico-esegetico, dovrebbe consentire di avvicinare l'insegnamento di Gesù sulla povertà e sulla ricchezza. Per onestà procedurale sarà il caso tenere sufficientemente distinto l'aspetto storico (oggetto del presente lavoro) e l'aspetto teologico (oggetto di un successivo elaborato). Nell'attuale lavoro (storico) ci si occupa dello status economico di Gesù e della sua famiglia, in quello prossimo (teologico-esegetico) ci si dovrà occupare dell'atteggiamento teorico e dottrinale che il maestro della Galilea ha espresso in relazione diretta o meno al tema della ricchezza e della povertà. Come i due aspetti non devono essere confusi nelle rispettive prospettive disciplinari, neanche deve essere dato per scontato che il modo con cui Gesù si è rapportato ai beni materiali coincida con il modo con cui lo stesso Gesù ha parlato di questi beni materiali o con il modo con cui, a riguardo, le parole del Maestro sono state recepite dalla comunità delle origini. Questa distinzione è imposta dall'onestà con cui bisogna esaminare i dati a nostra disposizione.

Il secondo futuro approfondimento che ci attenderebbe è – si direbbe – di natura teologico-sociale e, a differenza del primo che avrebbe un taglio esegetico, questo non potrebbe che coltivare un approccio teoretico (e, perciò, più congeniale a chi scrive) perché riguarderebbe una possibile identificazione dell'ordine sociale ed economico che emerge dal pensiero, dall'insegnamento e dalle parole di Gesù.

Sono questi – quello teologico-esegetico e quello teologico-sociale – gli altri approfondimenti a cui sin da ora rimandiamo, contributi destinati a completarsi reciprocamente, insieme al presente, e chiamati ad integrarsi l'uno con l'altro.

Non è questa la sede per distinguere la povertà in senso “materiale” dalla povertà in senso “spirituale”, una diffe-

renza che non è certamente una sottigliezza se dal significato che si dà alla povertà dipende così tanto della vita cristiana, come Gesù stesso lascia presagire quando dichiara “beati” i poveri. Ma chi sono i poveri che Cristo definisce “beati”? Gli uomini che non possiedono beni come sembrerebbe alludere il testo dell’evangelista Luca per il quale Gesù avrebbe assicurato «beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20) oppure gli uomini che si affidano a Dio come, invece, sembrerebbe specificare il testo dell’evangelista Matteo per il quale Gesù si sarebbe rivolto a coloro che sono beati “in spirito” («beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli», Mt 5,3)?

Per rispondere a questo interrogativo occorre un’altra analisi. Dicevamo che questo diverso tipo di approfondimento dovrebbe collocarsi su un altro piano, quello teologico-esegetico, che, però, non rappresenta la peculiare prospettiva del presente contributo. A questo, invece, spetta solo accertare, sulla base della documentazione storica fornita dalle testimonianze dei quattro vangeli¹, se Cristo sia o meno stato povero; “povero” nel senso più ordinario, cioè povero “materialmente”.

Per poter accertare ciò vi è una lunga serie di indizi e un sufficiente numero di prove che possono essere tratti dai testi che meglio ci narrano le vicende del rabbi nazareno e che, per eccellenza, sono il riferimento della sua missione e, cioè, i racconti di Matteo², Marco³, Luca⁴ e Giovanni⁵.

¹ Cfr. BRUNO CORSANI, *Introduzione al Nuovo Testamento. I Vangeli e Atti*, Claudiana, Torino 1991; cfr. RENÉ LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli. Storia ed ermeneutica*, Editrice Cittadella, Assisi, 1989; cfr. GÉRARD ROSSÉ, *I vangeli. Chi li ha scritti, perché, come leggerli*, Città Nuova, Roma 1997; cfr. GIUSEPPE SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.

² 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.

Da questi racconti, storicamente attendibili⁶, apprendiamo che:

Fitzmyer, Roland E. Murphy, edizione italiana a cura di Flavio Dalla Vecchia, Giuseppe Segalla, Marco Virona, 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.

³ 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.

⁴ Cfr. CÉSAR MORA PAZ, ARMANDO J. LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, in *Nuovo commentario biblico. I vangeli*, a cura di Armando J. Levoratti, 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 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.

⁵ Cfr. IGNACE DE LA POTTERIE, *Storia e mistero. Esegesi 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.

⁶ 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 ROSSÉ, *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.

- a. le origini di Gesù si direbbero “aristocratiche”: il Nazareno apparteneva non ad una famiglia qualsiasi, bensì al più nobile lignaggio giudaico, quello davidico (cfr. Mt 1,20; Lc 1,27);
- b. Maria ebbe senz’altro una dote matrimoniale (cfr. Mt 1,18-20) ed un successivo sostegno nella vedovanza;
- c. Cristo, nonostante ogni compassione verso i derelitti, gli ultimi e gli infermi, non nacque né schiavo né malato;
- d. contrariamente all’immagine tradizionale, la nascita di Gesù (cfr. Lc 2,7) non sembra essere particolarmente contrassegnata da indigenza e miseria (cfr. Mt 2,11);
- e. anzi, la famiglia di Gesù potrebbe aver goduto di proprietà proprio a Betlemme (cfr. Lc 2,4);
- f. pur tuttavia, nell’episodio della purificazione di Maria al tempio, l’evangelista Luca sembra presentare la famiglia di Nazaret come indigente (cfr. Lc 2,24);
- g. Gesù e la sua famiglia non dovettero mancare di una loro casa a Nazaret (cfr. Mt 2,23);
- h. il lavoro di artigiano doveva consentire a Gesù di guadagnarsi da vivere (cfr. Mc 6,3; Mt 13,55) e di mantenere la madre, senza escludere ciò che Giuseppe aveva dovuto lasciare in eredità;
- i. la partecipazione allo sposalizio di Cana (cfr. Gv 2,1-11) indicava l’approvazione della festa ed anche l’accondiscendenza nei confronti di un certo lusso;
- j. a quanto pare, nessuno tra gli stretti collaboratori di Gesù (gli apostoli) risulta povero; anzi i Dodici sembrano essere tutti relativamente benestanti: non solo Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni, Levi-Matteo e gli altri, ma anche Saulo-Paolo;
- k. Gesù non disdegnò il sostegno economico delle donne che lo seguivano; esse erano facoltose e, perciò, potevano assistere lui e i suoi discepoli con le loro risorse (cfr. Lc 8,3);

- l. oltretutto nessuno tra i discepoli – neanche tra quelli più stretti (gli apostoli) – ha dovuto abbandonare la famiglia (cfr. Mt 8,14-15) – se non temporaneamente (cfr. Mt 4,20) – o liquidare i propri beni (cfr. Mc 1,29);
- m. Gesù non ha rifiutato gli inviti e la partecipazione ai banchetti anche a costo di essere considerato «un mangione e un beone» (Mt 11,19); in ciò il Nazareno sottolinea la differenza tra sé e gli esseni o anche tra sé e il Battista (cfr. Mt 11,18-19);
- n. sebbene Gesù avesse invitato a privilegiare coloro che non hanno da contraccambiare (cfr. Lc 14,12), i suoi amici erano persone ragguardevoli e ricche come lo erano coloro che spesso frequenta;
- o. Gesù non ha rifiutato l'uso di strumenti e di beni messi a disposizione (le barche, la casa di Simone, ecc.), alcuni di questi erano considerati di lusso (l'asina per l'ingresso in Gerusalemme, la sala grande e ben arredata per la celebrazione della Pasqua, un giardino in cui spesso si recava, posto alle porte della Città);
- p. Gesù si è compiaciuto del gesto di una donna considerato di spreco e di sottrazione di risorse ai poveri: a Betania non solo ricevette un'unzione con un olio «profumato molto prezioso» (Mt 26,7), ma contestò lo sdegno di coloro – e tra questi, *in primis*, Giuda (cfr. Gv 12,4-5) – che avrebbero voluto devolvere ai poveri il prezzo del materiale assai pregiato (cfr. Mt 26,11; Mc 14,5; Gv 12,6); né è da trascurare che il modo con cui Cristo giustificò l'atto della donna rendeva la sua persona più apprezzabile della carità che pur si deve ai bisognosi: «i poveri infatti li avete sempre con voi, non sempre, invece, avete me» (Mt 26,11);
- q. Gesù non ha rigettato l'uso del denaro (e il richiamo alla moneta tornava anche in alcune parabole) e con gli apostoli ha posseduto una cassa per le necessità che, come sappiamo, era affidata a Giuda;

- r. dalla narrazione della passione sappiamo sia che Gesù vestiva con abiti di valore – tanto che i soldati preferirono non strappare la tunica per dividersela, ma decisero di aggiudicarla a sorte –, sia che il sepolcro nel quale il corpo del Maestro è stato deposto era particolare e sontuoso, sia che il corpo del Nazareno è stato trattato senza badare a spese.

2. CRISTO POVERO?

Scendiamo in qualche dettaglio ed esaminiamo con maggiore pazienza i singoli aspetti appena sommariamente elencati.

a. *La stirpe regale*

Innanzitutto le origini domestiche di Gesù sono tutt'altro che di basso rango. La famiglia di Gesù deve essere considerata appartenente alla "aristocrazia" davidica. Il padre, Giuseppe, era «figlio di Davide» (Mt 1,20) e la madre, Maria, era, molto probabilmente, appartenente alla stirpe di Aronne⁷ per la sua stretta parentela con Elisabetta⁸ senza dover escludere antenati davidici⁹. In ogni caso, fu Giuseppe – «uomo della casa di Davide» (Lc 1,27) – che, avendo la legale paternità di Gesù, conferì la titolarità del casato¹⁰. Due evangelisti (Matteo e Luca) si premurano di ripercorrere l'intera discendenza (cfr. Mt 1,1-17.20; Lc

⁷ Cfr. CARSTEN PETER THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, Edizioni Messaggero, Padova 2009, p. 20.50; cfr. AGOSTINO TRAPÈ, *Introduzione a AGOSTINO (S.), Maria, «Dignitas terrae»*, Città Nuova, Roma 1995, p. 14-15.

⁸ Data la consanguineità con Elisabetta (cfr. Lc 1,36), anche Maria poteva essere discendente di Aronne; secondo il diritto ebraico. Elisabetta era della stirpe di Aronne (cfr. Lc 1,5); ciò forniva al figlio Giovanni una genealogia sacerdotale.

⁹ Cfr. THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 50-51.

¹⁰ Secondo la prassi giuridica giudaica, per rendere qualcuno proprio discendente era sufficiente l'adozione legale.

3,23-38) del figlio di Giuseppe: segno, questo, dell'importanza attribuita al riferimento agli ascendenti in ordine al titolo messianico. Isaia aveva, infatti, scritto: «un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici» (Is 11,1). Sin dal concepimento, i richiami alla genealogia¹¹ sono un marchio ben riconoscibile per accertare cosa spettasse a Gesù: «il trono di Davide suo padre» (Lc 1,32) e la sovranità «sulla casa di Giacobbe» (Lc 1,33). Quanto, poi, alla dimora a Nazaret (cfr. Gv 7,40-43), essa non solo non costituisce un ostacolo a riconoscere l'appartenenza alla tribù di Giuda, ma, vieppiù, conferma la profezia di Michea (cfr. Mi 5,1). Per questo motivo, Giuseppe «che era della casa e della famiglia di Davide» (Lc 2,4), a causa del censimento di Quirino (cfr. Lc 2,2) che imponeva la registrazione presso la propria terra di origine (cfr. Lc 2,3), fu costretto a recarsi a Betlemme.

Il legame con la stirpe davidica è una costante che attraversa la missione e l'identità del Nazareno: Gesù viene riconosciuto più volte come «figlio di Davide»¹². E questo appellativo equivale quasi ad un'attestazione messianica¹³. Certamente questo sfondo messianico è ben evidente nelle acclamazioni dell'ingresso pasquale di Gesù in Gerusalemme quando la folla festante gridava: «osanna al figlio di Davide!» (cfr. Mt 21,9.15; Mc 11,10). Ciò che è, però, direttamente utile al nostro tema è sottolineare un duplice aspetto. Da un lato, come le origini di Gesù non siano “po-

¹¹ Cfr. BRUNO MAGGIONI, *L'infanzia di Gesù secondo Luca*, in «Communio», 32 (2004), gennaio-febbraio, n. 193, p. 8-10; cfr. RICHARD ROHR, *Grandi temi della Bibbia. Antico e Nuovo Testamento*, presentazione di Bruno Maggioni, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1993, p. 189-191.

¹² Sono numerosi gli episodi in cui Gesù viene chiamato «figlio di Davide»: cfr Mt 9,27; Mt 12,22; Mt 15,22; Mt 20,30-31; Mc 10,47-48; Lc 18,38-39.

¹³ Cfr. CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, Jaca Book, Milano 2002, p. 105s.

polari” (al contrario, si direbbero “aristocratiche”¹⁴ benché solo “di sangue” e non di governo) perché il Nazareno non apparteneva ad una famiglia qualsiasi, bensì al più nobile lignaggio giudaico, quello davidico; dall’altro, Gesù non solo non rinnegò, ma rivendicò esplicitamente il titolo della regalità sia nella linea della tradizione veterotestamentaria davidica (cfr. Mt 22,42-43; Mc 12,35; Lc 20,41-42), sia in una nuova ed inedita dimensione – quella neotestamentaria – che si manifestò, ad esempio, dinanzi a Pilato (cfr. Gv 19,33-37), ma poi soprattutto sulla croce (cfr. Gv 12,32). Cristo, dunque, non ha ignorato le sue origini dinastiche né ha disdegnato la sua appartenenza regale; anzi ha richiamato le prime e ha proclamato la seconda in funzione dell’opera salvifica da compiere. «Gesù stesso – scriveva Agostino d’Ippona (354-430) – invocò questa testimonianza di fronte ai giudei, e con essa li costrinse al silenzio»¹⁵. D’altra parte sin dalla prima evangelizzazione (cfr. Ap 5,5; Ap 22,16) tutto ciò non venne affatto giudicato sconveniente in relazione all’umiltà del Signore tanto che anche Paolo ricorderà più volte che il Figlio di Dio è «nato dalla stirpe di Davide secondo la carne» (Rm 1,3; cfr. Rm 15,12; 2Tm 2,8).

b. Maria «promessa sposa» di Giuseppe

Il fidanzamento tra Giuseppe, «figlio di Davide» (Mt 1,20), e Maria, sua «promessa sposa» (Mt 1,18), aveva sicuramente rispettato tutte le consuetudini degli usi giudaici¹⁶. Alle trattative preliminari seguiva la cerimonia di fi-

¹⁴ Cfr. JOSÉ MIGUEL GARCÍA, *La vita di Gesù nel testo aramaico dei Vangeli*, Rizzoli, Milano 2005, p. 61.

¹⁵ AGOSTINO (S.), *Commento al vangelo di s. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1984, vol. 1, p. 147.

¹⁶ Cfr. ALFREDO MORDECHAI RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico: fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Giappichelli, Torino 2002, p. 157s.; cfr. ENRICA ORVIETO RICETTI, *La sposa e lo sposo. Il matrimonio nella tradizione ebraica*, Editrice La Giuntina, Firenze 2005, p. 22-23; cfr. GIUSEPPE RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Mila-

danzamento e le successive nozze con la coabitazione. Già con il fidanzamento l'uomo e la donna si consideravano giuridicamente legati; il fidanzamento non era una semplice promessa, ma un contratto già perfezionato. È questa la ragione per cui Giuseppe (già considerato sposo) pensò di licenziare Maria (Mt 1,19): il fidanzamento, infatti, dava luogo a tutti i doveri e a tutti i diritti perché valeva quanto il matrimonio stesso. E come tutti i patti di nozze degli ebrei, anche quello tra Giuseppe e Maria dovette comportare un aspetto pecuniario. Ma davvero Maria era «sprovista di beni di fortuna e d'ogni titolo sociale»¹⁷? La «promessa sposa» (Mt 1,18) di Giuseppe ebbe senz'altro una dote matrimoniale ed allo sposo era toccato versare un prezzo sponsale (stabilito nel contratto di unione) come deposito di credito per la donna in caso di vedovanza o di divorzio causato dalla colpa dell'uomo. «Possiamo ritenere per certo che Maria, andata sposa a Giuseppe in conformità ai dettami della Legge, ebbe anch'essa il suo *mamon*, e venne a disporne allorché, come sembra, restò vedova»¹⁸. Nulla può indurre a ritenere che il nuovo nucleo familiare si sia discostato dalle usanze giudaiche soprattutto considerando la scrupolosità di Giuseppe e Maria nei riguardi di

no 1999, p. 353; cfr. GÜNTER STEMBERGER, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico*, Città Nuova, Roma 1991, p. 177.182. Non potrebbero, a riguardo, essere dimenticati gli studi di Tosato, esperto di istituzioni matrimoniali antiche: ANGELO TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova, Roma 1976; ID., *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Biblical Institute Press, Roma 1982; ID., *Matrimonio e famiglia nell'antico Israele e nella Chiesa primitiva*, premessa di Gianfranco Ravasi, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013.

¹⁷ RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, cit., p. 251; cfr. SALVATORE ALBERTO PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, Antonio Girlanda, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 1211-1212.

¹⁸ 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. 393.

ogni prescrizione, soprattutto religiosa. A dimostrarlo c'è, di lì a poco, l'episodio della presentazione al tempio e del sacrificio di purificazione «come è scritto nella Legge del Signore» (Lc 2,23) e solo «quando ebbero tutto compiuto secondo la legge del Signore, fecero ritorno in Galilea, alla loro città di Nazaret» (Lc 2,39). Per Giuseppe e Maria sarebbe stato inconcepibile non adeguarsi agli usi religiosi tanto che la lettura tradizionale ha sempre visto «Cristo soggetto in tutto alla legge»¹⁹.

c. Né schiavo, né donna, né straniero; neanche zoppo o lebbroso

Se è vero che il contesto familiare di Gesù era certamente qualificato e carico di prestigio (almeno storico), un altro aspetto – per quanto possa apparire banale – non può non essere osservato. La teologia deve sempre riflettere sulla umiliazione, sull'abbassamento, sulla spoliatura a cui Dio si è sottoposto (*kenosis*) con l'incarnazione; tuttavia il Verbo non ha assunto nessuno status personale, culturalmente e legalmente, secondario o condizione umana imperfetta. Le parole di Paolo ai Galati ricordano la vera umanità del Verbo, indispensabile strada della redenzione: «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4-5). Il Figlio di Dio, per quanto «nato sotto la legge», tuttavia, è tra gli uomini fortunati che nascono giuridicamente liberi e fisicamente sani.

Per portare all'estremo lo “spogliamento” divino (la *kenosis*), il Verbo avrebbe potuto assumere, ad esempio, la condizione di schiavo. Erano almeno tre gli status personali che rendevano un essere umano inferiore sotto l'aspetto giuridico e culturale: la condizione dello schiavo, la condizione femminile e la condizione extra-giudaica.

¹⁹ RICHARD GUTZWILLER, *Meditazioni su Luca*, Edizioni Paoline, Roma 1970, p. 74.

«Erano precisamente queste tre, per giudizio universale e tradizionale, le povertà radicali presenti al mondo (per i greci, si capisce, la terza “miseria” era quella di nascere “barbaro”)»²⁰. Per quanto, quindi, il Figlio di Dio avrebbe potuto portare all’eccesso la propria *kenosis*, Cristo era nello stato di uomo libero, di maschio (e di maschio “primogenito”²¹) e di israelita (oltretutto della tribù di Davide). Identicamente per ciò che riguarda i difetti o le menomazioni fisiche, se è stata grande la compassione di Gesù verso i malati di ogni genere, tutto concorre a ritenere che Cristo doveva essere sano e integro, sfigurato – come fu – solo dalla sofferenza della croce²². Nonostante ogni pietà verso i derelitti, gli ultimi e i malati, il Figlio di Dio non nacque né zoppo o lebbroso né malformato o infermo. Anzi Cristo viene presentato come l’agnello perfetto, integro e senza alcun difetto. Ripercorrendo l’antico precetto veterotestamentario in cui si scorge la prefigurazione della vera vittima pasquale, agli ebrei era stato ingiunto di immolare un agnello che doveva essere «senza difetti» (Nm 28,3) e la prescrizione agli israeliti nel solo capitolo 28 del libro dei *Numeri* viene ripetuta ben cinque volte (cfr. versetti 3, 9, 11, 19, 31). Riguardo, poi, la nuova economia, a nessuno può sfuggire quanto l’icona dell’agnello sia evocativa nella liturgia cristiana²³ e, non di meno quindi, nella prima lettera di Pietro viene ancora presentata l’immagine di Cristo quale agnello senza macchia e «senza difetti» (1Pt 1,19).

²⁰ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 416.

²¹ Il termine viene utilizzato anche dall’evangelista Luca ed indica l’essere soggetto dei diritti familiari: Gesù non è solo unigenito, ma anche legalmente “primogenito”. Perciò Luca scrive che Maria «diede alla luce il suo figlio primogenito...» (Lc 2,7).

²² Ed anche tra i patimenti, gli osservatori annotano che nessun osso gli venne spezzato: «questo infatti avvenne perché si adempisse la Scrittura: *Non gli sarà spezzato alcun osso*» (Gv 19,36).

²³ Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *Il libro dell’Agnello. Sulla rivelazione di Giovanni*, Jaca Book, Milano 2007.

d. L'alloggio per la nascita

Gesù nacque a Betlemme, in Giudea, dove – com'è noto – Giuseppe e la sposa si trovavano a causa del censimento (cfr. Lc 2,1-6)²⁴. Non è, ovviamente, questa la sede per occuparci delle numerose questioni storiche che sorgono intorno all'evento della nascita di Cristo. Ci interessa, però, rilevare ciò che riguarda l'alloggio che la famiglia proveniente da Nazaret trovò nella contrada di Giuda. Nella lettura tradizionale, infatti, Giuseppe e Maria, da nullatenenti, si sistemarono alla men peggio e, in questa situazione assai disagiata, viene alla luce Gesù: «la scena della nascita di Gesù presentata da Luca è forse la più semplice e la più povera che si poteva immaginare: Maria e Giuseppe accanto al bambino depresso in una mangiatoia»²⁵.

Pur tuttavia la situazione merita di essere analizzata più compiutamente. L'evangelista Luca riporta che Maria avvolse Gesù «in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo» (Lc 2,7). Esulerebbero dalle competenze e dagli intendimenti di questo contributo analisi particolari di ordine filologico e linguistico, tuttavia non possiamo non recuperare gli studi del biblista e archeologo francese Pierre Maurice Benoit (1906-1987)²⁶

²⁴ Luca è l'unico evangelista a menzionare il provvedimento romano e lo fa in questo modo: «¹In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento di tutta la terra. ²Questo primo censimento fu fatto quando era governatore della Siria Quirinio. ³Andavano tutti a farsi registrare, ciascuno nella sua città. ⁴Anche Giuseppe, che era della casa e della famiglia di Davide, dalla città di Nazaret e dalla Galilea salì in Giudea alla città di Davide, chiamata Betlemme, ⁵per farsi registrare insieme con Maria sua sposa, che era incinta. ⁶Ora, mentre si trovavano in quel luogo, si compirono per lei i giorni del parto».

²⁵ VINCENZO PAGLIA, *Il Vangelo ogni giorno. Riflessioni sui quattro Vangeli*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, p. 413.

²⁶ PIERRE MAURICE BENOIT, «*Non erat eis locus in diversorio*» (Lc 2,7), in ALBERT DESCAMPS - ANDRE DE HALLEUX (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux 1970, p. 173-186.

sul versetto di Luca. Il termine greco *katályma* viene generalmente tradotto con “locanda” o “pensione” o “albergo”. Confrontando molti testi sia extra-biblici sia neotestamentari (cfr. Lc 22,11-12), il sostantivo greco – stando alle conclusioni del biblista francese – andrebbe più opportunamente tradotto con “camera” o “stanza” anche lussuosa (ed è ciò che avviene per l’episodio dell’allestimento della sala della cena della Pasqua di Gesù con i suoi discepoli; cfr. Lc 22,11-12)²⁷.

Il testo greco non fa alcun riferimento né a stalla né ad animali²⁸. E ciò rende la narrazione «non solo poco chiara, bensì alquanto sorprendente»²⁹ perché manca di correlazione. Diverso sarebbe stato se fosse stato scritto: «Maria avvolse il bambino in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non avendo trovato posto in albergo si erano adattati a sistemarsi in una stalla». L’unico riferimento atto a sostenere l’idea della stalla è quello della presenza della mangiatoia (del versetto 7 e che ritorna nel versetto 12). Ma se il sostantivo *katályma* indica una “stanza” (e non l’albergo) si apre la possibilità che si sia trattato di un alloggio, comune in quella zona, costituito «da un’unica grande stanza, dove le persone occupavano una specie di piattaforma rialzata, mentre in un’estremità si trovavano gli animali di cui la famiglia aveva bisogno»³⁰. Questa ipotesi di Benoit, oltretutto, getterebbe luce su due particolari rimasti oscuri (il secondo dei quali sarà richiamato poco più avanti, nel punto successivo).

²⁷ L’ipotesi di Benoit trova largo credito. Ad esempio, cfr. GÉRARD ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2006, p. 87-88.

²⁸ Solo il discutibile accostamento ad un passo del profeta Isaia («Il bue conosce il proprietario e l’asino la greppia del padrone», Is 1,3) ha tardivamente suggerito la presenza di un bue e di un asino.

²⁹ GARCÍA, *La vita di Gesù nel testo aramaico dei Vangeli*, cit., p. 64.

³⁰ *Ibidem*.

Il primo di questi particolari riguarda la precisazione che Luca aggiunge al mancato posto «in albergo» (Lc 2,7) o, meglio, *en to katálymati* (nella stanza). L'evangelista Luca puntualizza che non c'era posto «per loro» (Lc 2,7). Supporre un'ostilità mirata nei confronti degli sposi provenienti dalla Galilea non è sostenibile. Così come è difficile ritenere che non si sia trovato alcun alloggio in un periodo distante da quello dei grandi movimenti di persone per la Pasqua e in una zona abituata a tali movimenti perché direttamente coinvolta dal periodico afflusso di pellegrini a causa della festa annuale a Gerusalemme. Improbabile, quindi, immaginare un "tutto esaurito"³¹ attribuito agli spostamenti generati dal censimento. Oltretutto, a Giuseppe non saranno mancati, nella sua Betlemme, né parenti né conoscenti ben disposti ad ospitare lui e la sposa in prossimità del parto³². Sembra più sensato ritenere che, proprio a causa del parto, Maria e Giuseppe abbiano ricercato un angolo più riservato e discreto rispetto all'unico stanzone il cui spazio, per quanto ampio, era in comune³³. E che in un angolo, probabilmente destinato agli animali, i genitori di Gesù abbiano trovato una mangiatoia (certo sufficientemente pulita) nella quale adagiare il neonato³⁴.

Anche non dando credito a questa complessiva ipotesi lessicale e volendo arrestarsi alla traduzione tradizionale (quella della "locanda"), la considerazione circa l'indigenza della famiglia di Gesù non solo non ha elementi per consolidarsi, ma risulterebbe indebolita e, forse, ancor di più. Se la traduzione esatta fosse quella consueta («...lo avvolse in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era po-

³¹ Così, invece, suggerisce THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 28.

³² Non è certamente il caso esprimersi oltre circa il dovere all'ospitalità tipico della tradizione ebraica (cfr. Lev 19,33; Dt 10,18-19; Mt 25,35).

³³ Cfr. BENOIT, «*Non erat eis locus in diversorio*» (Lc 2,7), cit., p. 184.

³⁴ Cfr. Ivi, p. 183.

sto per loro nell'albergo», Lc 2,7), *a fortiori*, occorrerebbe concludere che la ricerca di un ricovero a pagamento sia possibile solo a chi abbia le possibilità di permetterselo. Che l'alloggio più confortevole non si sia reso, poi, possibile alla famigliola di Nazaret (per un improbabile "tutto esaurito" o per qualche altro più verosimile motivo) non toglierebbe nulla al fatto che Giuseppe abbia ricercato un riparo adeguato. E questa scelta lascia supporre un certo benessere.

La nascita di Gesù – con il viaggio che l'ha preceduto – è stata, nell'insieme, sicuramente accompagnata da ogni genere di disagi. Ma questi sono da imputare ben più alle condizioni generali proprie dell'epoca che non ad una situazione di specifica indigenza in cui si sarebbero trovati i membri della giovane famiglia proveniente da Nazaret.

e. Proprietà a Betlemme?

Il secondo particolare che la traduzione di Benoit consente (o consentirebbe) di chiarire è la ragione per cui Giuseppe si fece accompagnare da Maria in un viaggio lungo ed abbastanza impervio, senza, quindi, risparmiare alla sposa disagi, sofferenze e pericoli proprio negli ultimi giorni di gravidanza. Tutto potrebbe ruotare intorno al censimento e a cosa comportava il censimento romano. È certamente bene tralasciare le questioni storiche ad esso relative³⁵, tratteggiando solo ciò che riguarda il nostro te-

³⁵ Quella del censimento è una delle rilevanti questioni storiche utili ad inquadrare la vita di Gesù nel contesto dell'epoca. Occorre, anche in questo caso, rinviare agli studi specialistici. Tra questi: cfr. Raymond EDWARD BROWN, *The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York (N. Y.) 1993, p. 547-555; cfr. JEAN-MARIE GUILLAUME, *Al tempo di Gesù. Date, luoghi persone del Nuovo Testamento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 10s.; cfr. EMIL SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, Paideia, Brescia 1987, vol. 1, p. 489s.; cfr. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, cit., p. 170.182-189.

ma. Ebbene, il censimento in epoca imperiale implicava un aspetto “politico” ed un comprensibilmente preponderante aspetto fiscale. Entrambe queste correlate dimensioni potrebbero aiutarci a comprendere meglio la situazione familiare di Gesù.

Quanto all’aspetto, per così dire, “politico”, il censimento prevedeva un gesto di sottomissione all’imperatore, una sorta di giuramento di fedeltà. Sembrerebbe, questo, un particolare di scarsa rilevanza per gli studi biblici, ma a ben vedere esso costituirebbe un primo importante motivo che potrebbe aver indotto Giuseppe a non poter sottrarsi all’appuntamento. Il ruolo di Giuseppe potrebbe essere stato ben noto ai notabili di Betlemme che, nell’organizzare il giuramento, potrebbero aver insistito con Giuseppe perché il discendente di Davide assistesse alla cerimonia³⁶. Se così non fosse, non si capirebbe appieno perché l’evangelista abbia voluto scrivere: «Giuseppe, che era della casa e della famiglia di Davide, dalla città di Nazaret e dalla Galilea salì in Giudea alla città di Davide, chiamata Betlemme». Come spesso avviene, la traduzione letterale (come in questo caso) non è sufficiente: «per una lettura corretta dei testi, la filologia deve ricorrere a cose che le parole del testo non dicono, ma suppongono [...]: dietro il viaggio di Giuseppe e Maria ci sono le autorità di Betlemme»³⁷.

Il quadro si compone se ci si affaccia sull’altro e predominante aspetto che il censimento comportava: la tassazione. È oggi acclarato che lo scopo principale del censimento (o “iscrizione”: *apographe*) doveva essere la determinazione dell’imposizione fiscale. Ma ciò non avrebbe richiesto alcuno spostamento («ciascuno nella sua città», Lc 2,3) se Giuseppe e Maria non avessero avuto dei possedimenti nella zona di Betlemme.

³⁶ Cfr. GARCÍA, *La vita di Gesù nel testo aramaico dei Vangeli*, cit., p. 64.

³⁷ *Ibidem*.

A dare inaspettata luce alla prassi fiscale dell'area è sopraggiunta una scoperta archeologica risalente al 1961 quando, nella cosiddetta "caverna delle lettere" a Nachal Augot a nord di Masada, nella zona centro-occidentale del Mar Morto, venne rinvenuto un intero archivio familiare di una donna ebrea di nome Babata (o Babta)³⁸. A seguito della rivolta di Bar Kochba – protrattasi dal 132 al 135 d.C. – la donna dovette portare con sé questo materiale lasciandolo nelle caverne in cui i ribelli si erano barricati. Nell'archivio di Babata – di grande importanza per la conoscenza delle prassi amministrative del periodo e dell'area neotestamentaria – fu rinvenuta anche una dichiarazione fiscale risalente all'anno 127 (quindi nel tempo dell'imperatore Adriano). Come i vangeli, questa dichiarazione è stata redatta in greco (sebbene sia una copia autentica, traduzione di un originale in lingua aramaica) e presenta informazioni preziose per cogliere il possibile motivo per cui non solo Giuseppe, ma anche Maria non poté non sottoporsi al viaggio verso Betlemme. L'ipotesi – che per il papirologo tedesco di fama internazionale Carsten Peter Thiede (1952-2004) è ben più che solo un'ipotesi³⁹ – è che Maria doveva necessariamente mettersi in viaggio, benché in prossimità del parto, perché obbligata a registrare una proprietà, atto che – come avverrà per l'altra donna, Babata⁴⁰ – non avrebbe potuto delegare neanche allo sposo.

³⁸ Cfr. MICHAEL AVI-YONAH, *Ancient Scrolls. Introduction to Archaeology*, Palphot, Jerusalem 2004, p. 74s.; cfr. RICHARD A. FREUND, *Secrets of the Cave of Letters. Rediscovering a Dead Sea Mystery*, Humanity Books, Amherst (New York) 2004; cfr. CARSTEN PETER THIEDE, *The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*, Palgrave, New York (N. Y.) 2000, p. 85-88; cfr. CARSTEN PETER THIEDE, *The Cosmopolitan World of Jesus. New Light from Archaeology*, SPCK, London 2004, p. 18-19.

³⁹ Cfr. THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 23-28.

⁴⁰ Non è certo questo il solo elemento utile tratto dalla dichiarazione fiscale di Babata. Gli altri possono essere ricavati dalla bibliografia

Ma è probabile che anche Giuseppe avesse dei possedimenti nella zona di Betlemme dato che il testo di Luca offre due sottolineature (il richiamato versetto 3 e il versetto 4 del secondo capitolo). L'evangelista, infatti, precisa che il viaggio si rese necessario perché ad ognuno si rendeva necessario farsi registrare, ma «ciascuno nella sua città» (Lc 2,3). «Sappiamo, però, da diverse fonti, che gli interessati dovevano presentarsi là dove avevano proprietà terriere. Conformemente, possiamo supporre che Giuseppe della casa di Davide disponesse di una proprietà terriera a Betlemme così che, per la riscossione delle imposte, doveva recarsi lì»⁴¹. Oltretutto il testo greco dell'evangelista Luca, scrivendo che Giuseppe doveva portarsi a Betlemme perché «era della casa e della famiglia di Davide» (Lc 2,4), utilizza il sostantivo *oikos* («casa») ed, in questo modo, «anche se l'evangelista qui non si esprime con formule strettamente giuridiche, bensì seguendo i modelli linguistici presi dalla Bibbia, ogni lettore di Luca comprendeva che Giuseppe aveva ereditato [una proprietà] a Betlemme o in quei dintorni»⁴².

Il biblista Beinot, che avanzava le sue ipotesi nel 1970, non poteva conoscere il contenuto dei manoscritti di Babata che furono, invece, analizzati solo nel 1995⁴³. Tuttavia giungeva, attraverso la più accurata ricerca del significato delle parole del versetto 7 del secondo capitolo del vangelo

enunciata a cui la presente trattazione, mantenendo il carattere di sintesi, rinvia per gli approfondimenti del caso.

⁴¹ JOSEPH RATZINGER - BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli - Libreria Editrice Vaticana, Milano - Città del Vaticano 2012, p. 30. La citazione viene riportata non per autorevolezza dell'autore, ma per la documentazione cui attinge.

⁴² THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 26.

⁴³ La straordinaria rilevanza dell'archivio di Babata, a lungo trascurata a causa della maggiore attenzione rivolta ai testi e alle lettere che si riferivano al protagonista della rivolta (Bar Kochba), solo nel 1995, grazie al papirologo tedesco Klaus Rosen, è stata adeguatamente compresa (cfr. THIEDE, *The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*, cit., p. 85).

di Luca, ad identificare la stanza (*katályma*) menzionata con la casa paterna di Giuseppe che l'«uomo della casa di Davide» (Lc 1,27) avrebbe potuto avere in comproprietà con altri membri della famiglia⁴⁴.

La conclusione cui arrivava Beinot trova nelle successive scoperte papirologiche e nelle ulteriori acquisizioni storiche un nuovo slancio: Giuseppe e Maria, che saranno dovuti tornare a Betlemme più volte nel corso della loro vita, nella circostanza del censimento fiscale non avrebbero potuto esimersi dal recarvisi anche e soprattutto per ragioni fiscali. Thiede, quindi, ritiene che a tutto ciò «consegue, in modo non vincolante, che Maria e Giuseppe avevano rispettivamente un possedimento terriero nella località di Betlemme dove veniva riscosso il censo»⁴⁵.

D'altra parte non va dimenticato l'episodio nel quale l'evangelista Matteo descrive la visita dei saggi provenienti dall'Oriente, i quali trovarono il neonato Gesù in «casa» (Mt 2,11). Scrive Matteo: «entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono. Poi aprirono i loro scrigni e gli offrirono in dono oro, incenso e mirra» (Mt 2,11). Se i ricchi doni di questi illustri e singolari visitatori non risultano essere stati rifiutati da Maria, manteniamo l'attenzione sui beni immobili della famiglia, Il termine greco utilizzato è *oikía* (*tès oikian*) che significa «abitazione», ma che nei testi del Nuovo Testamento viene adoperato senza significative differenze con il vocabolo *oikos* che indica la «casa»⁴⁶. Oltre, allo stato delle conoscenze, non si può dire se non per ritenere esserci più motivi per abbandonare l'immagine di una famiglia povera, quasi «senzatetto» (come si usa dire oggi), che non avrebbe avuto dove alloggiare.

⁴⁴ Cfr. BENOIT, «*Non erat eis locus in diversorio*» (Lc 2,7), cit., p. 183.

⁴⁵ THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 27.

⁴⁶ Cfr. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980, p. 213.

f. La presentazione al tempio: la questione delle offerte dei poveri

Nei tempi prescritti per la circoncisione (cfr Lc 2,21) e per la purificazione della madre (cfr Lc 2,22), «come è scritto nella Legge del Signore» (Lc 2,23), Giuseppe e Maria salirono al tempio di Gerusalemme. La purificazione della donna prevedeva un sacrificio di animali normato con precisione sin dal libro del *Levitico* (cfr. Lv 12,1-8) dove è anche scritto che se non fosse stato possibile procurarsi un agnello, la famiglia avrebbe potuto optare per un sacrificio meno costoso offrendo due tortore o due colombi⁴⁷. L'evangelista Luca, che è l'unico a riportare l'episodio, lascia intendere che l'offerta di Giuseppe e di Maria fu di «una coppia di tortore o di giovani colombi» (Lc 2,24).

Tutti i commenti hanno sempre scorto in questa scelta della famigliola di Nazaret una necessità dovuta all'indigenza⁴⁸. Anche di recente, i Papi hanno ribadito autorevolmente questa lettura⁴⁹. Però ciò non convince pienamente perché è, in qualche modo, incoerente con la situazione economica familiare che viene fuori dal quadro generale. È difficile pensare che Giuseppe e Maria abbiano pensato di economizzare – seppure per necessità – proprio dinanzi ad un dovere cultuale così importante per la loro vita e per quella del loro figlio, “primogenito” e perciò «sa-

⁴⁷ «Se non ha mezzi per procurarsi una pecora o una capra, porterà al Signore, come riparazione della sua colpa per il suo peccato, due tortore o due colombi: uno come sacrificio espiatorio, l'altro come olocausto» (Lv 5,7). «Se non ha mezzi da offrire un agnello, prenderà due tortore o due colombi: uno per l'olocausto e l'altro per il sacrificio espiatorio. Il sacerdote farà il rito espiatorio per lei ed essa sarà monda» (Lv 12,8).

⁴⁸ Cfr. RICHARD GUTZWILLER, *Meditazioni su Luca*, Edizioni Paoline, Roma 1970, p. 73; cfr. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, cit., p. 265.266; cfr. THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 28.

⁴⁹ Cfr. JOSEPH RATZINGER - BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli - Libreria Editrice Vaticana, Milano - Città del Vaticano 2012, p. 96; cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 197

cro al Signore» (Lc 2,23). È difficile pensare che Giuseppe e Maria siano stati superati in zelo religioso da quella vedova che Gesù esaltò per aver versato come obolo tutto ciò che aveva per vivere (cfr. Mc 12,41-44; Lc 21,1-4).

Ma c'è una prova che mette in discussione l'interpretazione tradizionale consolidata che vuole la famiglia di Nazaret povera sino al punto di non poter permettersi l'agnello. Se anche fossero stati sempre indigenti, Giuseppe e Maria, proprio in quei giorni, non potevano esserlo più. E ciò grazie ai ricchi doni ricevuti dai saggi provenienti da Levante. Con la mirra, l'incenso, ma soprattutto con l'oro ricevuto (cfr. Mt 2,11) la famiglia di Nazaret ormai deteneva un capitale inatteso e solido.

A margine dell'episodio della purificazione di Maria, aggiungiamo un'ulteriore considerazione. Riguarda ancora gli uccelli (tortore o colombi) adibiti per il sacrificio. Giuseppe e Maria, come la gran parte dei pellegrini, potrebbero aver acquistato i volatili dai mercanti, all'uopo collocati in prossimità del tempio. Servendosi, in questo modo, proprio dai colleghi di quei commercianti che il loro bambino, 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 rabbì di Nazaret non fu compiuto contro la professione mercantile in quanto tale, ma, unicamente, contro la prassi della disonestà.

g. La casa di Nazaret

Non abbiamo indicazioni per comprendere se, oltre questi possibili possedimenti betlemiti, la famiglia di Gesù

possedesse una dimora di proprietà a Nazaret. Ancora da Matteo sappiamo che, dopo il periodo trascorso in Egitto (Mt 2,13s.), la famiglia poté “rincasare” nella borgata della Galilea⁵⁰. Ma non viene fatto cenno a qualcosa che possa dare soluzione all’interrogativo. Il solo versetto di Matteo (Mt 2,23) non offre indicazioni utili. Informazioni di primaria importanza sono, invece, pervenute, sin dalla metà degli anni Cinquanta, dai lunghi e meticolosi lavori di scavo condotti dall’archeologo francescano Bellarmino Bagatti (1905-1990) a Nazaret: le ricognizioni archeologiche che hanno consentito di identificare il sito della casa di Maria⁵¹.

Allo stato attuale, nulla farebbe escludere che la famiglia di Nazaret abbia avuto il possesso dell’abitazione in cui dimorava e se è vero che gli scavi ne dimostrano la semplicità, questa è una caratteristica comune alle dimore della zona. D’altronde, supporre una casa di proprietà appare vieppiù giustificato dal lavoro svolto da Giuseppe che non potrà non aver avuto un’officina e un deposito, spazi indispensabili per esercitare la professione di artigiano. In più, proprio il mestiere di Giuseppe – che sia stato quello di carpentiere o che sia stato quello di costruttore –, così collegato ai lavori per l’edificazione degli edifici, rende ancora più probabile che questa professionalità sia stata utilizzata e posta in essere innanzitutto per la propria famiglia e per offrire ad essa il migliore conforto.

⁵⁰ Matteo, nella sua narrazione (a differenza di Luca), non menziona Nazaret se non per indicare il ritorno in Galilea (capitolo 2): «²²Avendo però saputo che era re della Giudea Archelào al posto di suo padre Erode, ebbe paura di andarvi. Avvertito poi in sogno, si ritirò nelle regioni della Galilea ²³e, appena giunto, andò ad abitare in una città chiamata Nazaret, perché si adempisse ciò che era stato detto dai profeti: “Sarà chiamato Nazareno”».

⁵¹ Cfr. BELLARMINO BAGATTI, *L’archeologia cristiana in Palestina*, La Nuova Italia, Firenze 1962; cfr. *Vangelo e storicità*, cit., p. 355s.

h. Il lavoro di Giuseppe e di Gesù

Tutta la tradizione cristiana ha costantemente ritenuto che l'attività di Giuseppe e di Gesù fosse quella della carpenteria. Così lasciano intendere le traduzioni, sempre invalse, della parola greca *tektion* che appare in due versetti dei vangeli. Matteo e Marco riportano in modo simile lo stupore dei compaesani di Gesù dinanzi al suo insegnamento nella sinagoga di Nazaret in una consueta assemblea in giorno di sabato. Marco scrive: «non è costui il carpentiere (*o tektion*), il figlio di Maria...?» (Mc 6,3). Mentre Matteo precisa: «non è egli forse il figlio del carpentiere (*o tou tektionos uios*)? sua madre non si chiama Maria...?» (Mt 13,55)⁵².

La meraviglia dei nazareni non va intesa come disappunto verso chi si dava aria di maestro ed, invece, era solo un artigiano. «Sappiamo dalle fonti ebraiche che proprio i *tektônes*, come viene chiamato il suo mestiere nel Nuovo Testamento, cioè i muratori che costruivano edifici con legno e pietra, venivano rispettati come uomini particolarmente pii ed esperti della Bibbia»⁵³. E da altre fonti del tempo sappiamo anche che l'esercizio di una professione non rendeva certo impossibile l'attività di insegnamento dei rabbini⁵⁴ che, per essere portata avanti, richiedeva una certa tranquillità economica. Quindi niente di più normale per i giudei del tempo che un maestro lavorasse per mantenere la propria famiglia. Anzi, ciò dimostra l'assenza di pregiudizio nei confronti del lavoro e del guadagno. Lo stupore dei conterranei di Gesù va inteso diversamente: sono le parole del «figlio del carpentiere» e di Maria a creare imbarazzo perché costui, di fatto, si è proclamato messia (cfr. Lc 4,16-28).

⁵² Anche Luca (Lc 4,22) e Giovanni (Gv 6,42) riportano espressioni simili di incredulità senza, però, riferimento al mestiere.

⁵³ THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 27.

⁵⁴ Cfr. FRANCESCO VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, Ancora, Milano 1966, p. 396.

Vi è, tra gli apocrifi del Nuovo Testamento, un testo che sin dal titolo richiama il lavoro del padre (legale) di Gesù; il testo – probabilmente tardivo rispetto ai vangeli canonici – si chiama *Giuseppe il falegname*. In esso viene detto: «vi fu un uomo di nome Giuseppe [...] eccelleva inoltre nel mestiere di falegname» (*Giuseppe il falegname*, 2,1)⁵⁵, ma anche, in questo caso (il documento potrebbe essere stato scritto in greco), il termine originario potrebbe avere anche altri significati affini.

Recentemente, infatti, alcuni studiosi⁵⁶ hanno impugnato la traduzione convenzionale e hanno sostenuto che la parola *tekton* significherebbe, piuttosto, “costruttore”. Si tratta di un’acquisizione importante, ma non centrale per il nostro tema. Importante perché darebbe molte notizie sull’attività lavorativa di Giuseppe e di Gesù; è certamente rilevante capire qual è stato il mestiere con cui Giuseppe e Gesù si sono guadagnati da vivere⁵⁷. Non sarebbe, invece, determinante perché ciò che conta è che Cristo abbia inteso la legge del lavoro come naturale e il profitto come qualcosa di lecito.

Sotto l’aspetto filologico, la nuova ipotesi è senz’altro sostenibile a condizione, però, di non ritenerla incompatibile con quella più comune perché nei testi biblici l’aggettivo *tektonikós* traduce l’ebraico *harašet* per indicare sia il taglio della pietra sia il taglio del legno. Infatti nel libro dell’*Esodo* si trova scritto: «per intagliare le pietre da incastonare, per scolpire il legno e compiere ogni sorta di lavoro» (Es 31,5).

Tuttavia apriamo una finestra sull’ambiente lavorativo che fu di Giuseppe e di Gesù; è un ambiente che quest’ultima ipotesi rende più chiaro. La recente teoria si basa innanzitutto sul presupposto filologico, ma sembra-

⁵⁵ *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. 1, p. 320.

⁵⁶ Tra questi lo svizzero Walter Bühlmann e il tedesco Benedikt Schwank.

⁵⁷ Cfr. VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, cit., p. 386-405.

rebbe accreditarsi per il fatto che la zona di Nazaret era, anche all'epoca, palesemente povera di legno e le costruzioni delle case avvenivano mediante pietre o scavando spazi nelle frequenti grotte che il territorio presentava. Viceversa, a pochissimi chilometri da Nazaret (a nord ovest di questa), negli anni giovanili di Gesù, Erode Antipa stava costruendo (anzi "ricostruendo" dopo una precedente distruzione punitiva per mano dei romani nell'anno 4 d.C.) la città di Sepphoris nella quale il tetrarca aveva deciso di stabilire la propria capitale⁵⁸. Sepphoris era il grande cantiere della Galilea e lo rimase per diversi anni, dando lavoro a molti artigiani; è, quindi, da supporre che anche Giuseppe e Gesù abbiano offerto la loro opera per le grandi costruzioni che lì occorreva edificare.

È possibile ritenere che una prolungata permanenza a Sepphoris abbia offerto a Gesù molte conoscenze che trapassano in parecchie e significative occasioni riportate nelle narrazioni evangeliche, episodi nei quali si manifesta una formazione intellettuale assai improbabile in un giovane cresciuto in un villaggio di poche centinaia di abitanti⁵⁹. Rivelativa di questa tutt'altro che superficiale preparazione è la buona conoscenza del greco⁶⁰ e, probabilmente, di qualche rudimento di latino. Soprattutto la lingua greca

⁵⁸ Cfr. ALFRED LÄPPLE, *La Bibbia oggi. Quando parlano le pietre e i documenti*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 182; cfr. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, cit., vol. 1, p. 424s.; vol. 2, p. 220-233.

⁵⁹ Si invia a CARSTEN PETER THIEDE, *Jesus. Life or Legend?*, Lion, Oxford 1990, p. 23-27; CARSTEN PETER THIEDE, *Rekindling the Word. In Search of Gospel Truth*, Trinity Press International, Valley Forge (Pennsylvania) 1995, p. 123-124 e, ovviamente, THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 27.51-54.

⁶⁰ Cfr. GARCÍA, *La vita di Gesù nel testo aramaico dei Vangeli*, cit.; cfr. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, cit., vol. 2, p. 23s.; cfr. CARSTEN PETER THIEDE, *Ma tu chi sei, Gesù? Alla scoperta del Maestro con Pietro, Giovanni il Battista, Caifa, Pilato e Saulo*, Edizioni Paoline, Milano 2005, p. 20s.26-28; cfr. THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 51-54.

– adottata nell’Oriente come principale idioma – Gesù si sarebbe trovato a dover utilizzare assai spesso durante il suo impegno lavorativo a Sepphoris.

Conoscenza delle lingue, abilità professionale, formazione intellettuale offrono un quadro personale sufficientemente delineato per considerare Gesù un imprenditore, tutt’altro che disattento sia nei confronti del mondo esterno sia delle occasioni che si davano per lavorare con abilità e con frutto. Tutto ciò spinge a pensare che il lavoro di artigiano doveva consentire a Gesù di guadagnarsi da vivere e di mantenere la madre dopo la presumibile morte di Giuseppe.

Se Gesù (e con lui Giuseppe) avesse ritenuto il guadagno un male nel quale non cadere, si sarebbe dovuto dare alla mendicanza. Significativamente, al pari di ciò che già dicevamo in merito alla nascita in qualità di uomo libero, di maschio e di essere sano, il Verbo di Dio non ha preferito la condizione di questuante o di mendicante, ma quella di “imprenditore” o, comunque, di lavoratore autonomo.

Oltretutto, se venissero accolte le ipotesi che inducono a ritenere Giuseppe e Maria anche possessori di beni immobili a Betlemme (oltre che verosimilmente a Nazaret), occorrerebbe ritenere che al profitto derivante dal lavoro manuale si sarebbe dovuto aggiungere anche un’altra entrata economica, quella relativa ad una possibile affittanza o, comunque, al ricavato proveniente da quegli immobili. E ciò avrebbe comportato – in piena coerenza con la reale umanità del Verbo – anche un’eredità patrimoniale a vantaggio di Gesù da parte dei genitori.

i. Uno spaccato di vita: la festa nuziale a Cana

Nonostante Gesù avesse già invitato alcuni uomini a seguirlo (cfr. Gv 1,35-51), con la partecipazione allo sponsalizio a Cana (cfr. Gv 2,1-11), il Nazareno non ha disdegnato di rimanere legato alla parentela ed ai doveri propri dei rapporti familiari. Altro borgo della Galilea, Cana, a nord di Nazaret, era abbastanza vicino al paese di Gesù. A Cana,

Maria e il figlio dovevano avere conoscenti e, molto probabilmente, parenti. Se così non fosse stato non sarebbero stati invitati né tantomeno sarebbero stati invitati entrambi.

Concentrandoci sul solo aspetto che torna utile al nostro tema, va opportunamente segnalato l'intervento (non solo di Gesù, ma anche di Maria) ad un momento non austero, ma conviviale: «Gesù non è un cupo asceta, ma vive con disinvoltura in mezzo agli altri, partecipando alle loro feste»⁶¹. Non era mancato il periodo di solitudine nel deserto (cfr. Mt 4,1s.; Mc 1,12s.; Lc 4,1s.), ma il primo momento vissuto con i suoi discepoli è un momento di allegria. La presenza allo spotalizio di Cana indica, quindi, la partecipazione alla festa, l'approvazione del matrimonio ed anche l'accondiscendenza nei confronti di un certo lusso.

Gesù partecipò alla festa non in modo passivo. A dimostrarlo non è solo il prodigio operato su sollecitazione della madre, ma anche l'allargamento della partecipazione agli stessi discepoli, un intervento – questo – tutt'altro che inevitabile ed automatico. Ma, prendendo parte alla letizia dei coniugi, Gesù rinnegò ogni tendenza encratita: la condanna del matrimonio, il rifiuto della corporeità e l'astinenza dalle carni e dal vino, sebbene serpeggiarono nella Chiesa nascente (e non solo)⁶², non risultano conformi al portamento del maestro di Nazaret. Cristo non esprime affatto quella inclinazione rigorista, anzi a Cana mostrò, se non accondiscendenza, almeno larga indulgenza anche verso un tocco di sfarzo di cui si rese direttamente attore⁶³; diversamente non si giustificerebbe la tramu-

⁶¹ RICHARD GUTZWILLER, *Meditazioni su Giovanni*, Edizioni Paoline, Roma 1975, p. 104.

⁶² Cfr. CARLO TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori Cristiani*, Giorgio Bretschneider Editore, Roma 1983, p. 104s.; cfr. HEINZ-JÜRGEN VOGELS, *Celibato. Dono, non obbligo*, Il Segno dei Gabrielli editori, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2004, p. 81s.

⁶³ Intendiamo riferirci al fatto di aver assicurato anche più di quanto non fosse strettamente richiesto (in quantità e in qualità): «⁶Vi era-

tazione dell'acqua in vino, oltretutto in vino di ottima qualità e di quantità sovrabbondante (cfr. Gv 2,10). «Nostro Signore Gesù Cristo – scriveva Agostino – mutò dunque l'acqua in vino: ed ha gusto ciò che prima era insipido, inebria ciò che prima non inebriava»⁶⁴. Ciò che sarebbe potuto diversamente apparire uno spreco o una spaccanata diviene addirittura l'occasione per manifestare «la gloria» del Figlio di Dio⁶⁵.

j. Collaboratori benestanti

L'evangelista Giovanni riporta che tre giorni prima della cerimonia nuziale di Cana, Gesù aveva parlato con Natanaèle-Bartolomeo (cfr. Gv 1,45s.) e nei giorni ancora precedenti aveva invitato altri uomini a seguirlo (Mt 4,18s.; Mc 1,16s.; Lc 5,1s.; Gv 1,35s.). Questi sarebbero diventati i discepoli più stretti, gli "apostoli" (cfr. Mc 3,13-19; Mt 10,1-5; Lc 6,13-16), che, a causa del loro numero, saranno anche chiamati i "dodici" (cfr. At 6,2; 1Cor 15,5). Con questi uomini, Gesù si identificherà (cfr. Lc 10,16) e ad essi affiderà la prosecuzione della sua opera (cfr. Mc 16,15s.). Ciò che riguarda gli apostoli, quindi, si iscrive nelle stesse scelte fondamentali del ministero del Maestro. Perciò val la pena notare un tratto che accomuna questi uomini e che è assai raramente rilevato.

no là sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre barili. ⁷E Gesù disse loro: "Riempite d'acqua le giare"; e le riempirono fino all'orlo. ⁸Disse loro di nuovo: "Ora attingete e portatene al maestro di tavola". Ed essi gliene portarono. ⁹E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove venisse (ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo ¹⁰e gli disse: "Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono"».

⁶⁴ AGOSTINO (S.), *Commento al vangelo di s. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1984, vol. 1, p. 154.

⁶⁵ La narrazione si conclude con questo versetto: «Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (Gv 2,11).

Gesù, che pur aveva grande attenzione ai poveri e agli emarginati, scelse i suoi stretti collaboratori tra gente che verrebbe annoverata tra i borghesi mediamente benestanti. La provenienza sociale degli apostoli e dei principali discepoli e seguaci (ad esempio Lazzaro) era altolocata, tanto che, per quanto riguarda i Dodici, si può anche dire che «essi stessi fanno parte dei ricchi»⁶⁶. Certamente nessuno tra essi poteva dirsi bisognoso; d'altronde se così fosse stato l'evangelista Luca, con la sua insistenza nel sottolineare la predilezione per i poveri, non se ne sarebbe lasciato sfuggire il richiamo. Come il Verbo – senza scalfire il suo “abbassamento” nella natura umana – non si incarnò nella condizione infima dello schiavo o nella condizione considerata minore della donna o nella condizione inferiore dell'extra-giudeo, così, quasi parallelamente, Gesù scelse i suoi assistenti tra i benestanti e gli abili al lavoro: tra di essi, infatti, non vi erano né servi né schiavi; le donne avevano altri compiti, ma non quello affidato a Pietro e ai suoi colleghi; nessun nullatenente, nessun mendicante (allora molto numerosi), nessuno malato (certamente assai frequenti) era nel novero degli apostoli.

Qualche esempio a sostegno di queste affermazioni può tornare utile. Sin dal racconto della chiamata, Simone e il fratello Andrea (cfr. Mt 4,18; Mc 1,16; Lc 5,3) appaiono come pescatori che lavoravano in proprio (quindi con mezzi propri: proprie barche e proprie reti); l'attività doveva essere piuttosto estesa se il loro lavoro veniva svolto in società (cfr. Lc 5,10) con un altro imprenditore, Zebedeo, i cui figli, Giacomo e Giovanni sono, similmente, invitati da Gesù a seguirlo (cfr. Mt 4,21; Mc 1,19; Lc 5,10). Sia i primi sia i secondi dovevano godere di una buona posizione economica⁶⁷ se i secondi non mancavano di salariati

⁶⁶ *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1339.

⁶⁷ Cfr. CARSTEN PETER THIEDE, *Simon Pietro dalla Galilea a Roma*, presentazione di Marta Sordi, Massimo, Milano 1999, p. 27.

(cfr. Mc 1,20) e i primi disponevano di un'ampia abitazione tale da poter ospitare Gesù e il suo seguito (cfr. Mc 2,1s.). L'attività svolta in società sarà stata bene affermata se le consegne del pesce proveniente dal lago di Genezaret arrivavano fino a Gerusalemme e, per giunta, nelle case dei maggiori notabili della capitale. Potrebbe essere questo il motivo per il quale Giovanni era noto ai servi del sommo sacerdote (cfr. Gv 18,15-16).

Tra gli apostoli di primo piano vi è Matteo, estensore del vangelo che porta il suo nome. La narrazione del suo incontro con Gesù lo descrive nell'esercizio del suo lavoro: l'esattore delle tasse. È la ragione per la quale quest'uomo sarà sempre soprannominato il "pubblicano" (*ó telónes*). Il racconto di quel momento è ripetuto dai tre evangelisti sinottici (cfr. Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32) con la variazione del nome del protagonista che Marco e Luca preferiscono chiamare Levi (Lc 5,27) o «Levi figlio di Alfeo» (Mc 2,14). I tre evangelisti sono però concordi nel nome del personaggio quando elencano i dodici apostoli: per tutti è «Matteo» («Matteo il pubblicano», precisa nel suo stesso testo il diretto interessato); menzionato in settima posizione da Marco (cfr. Mc 3,18) e da Luca (cfr. Lc 6,15) e in ottava nel primo vangelo (cfr. Mt 10,3). La professione di Matteo-Levi non era certo considerata irreprensibile: l'appalto della riscossione delle imposte consentiva ampi guadagni, lasciando comprensibili zone d'ombra⁶⁸. La sua ricchezza, quindi, gli consentì di allestire rapidamente un grande banchetto in onore di Gesù (cfr. Mt 9,10s.; Mc 2,15s.; Lc 5,29s.) al quale parteciparono anche altri colleghi (complici?) del padrone di casa. Sta di fatto che, pur mettendo tra parentesi le considerazioni etiche relative alle discutibilissime modalità con cui il «figlio di Alfeo» si

⁶⁸ Cfr. CHARLES ADAMS, *For Good and Evil. L'influsso della tassazione sulla storia dell'umanità*, Liberilibri, Macerata 2007, p. 67-68.133s.

era arricchito, Gesù aveva nella sua cerchia persone possidenti come Matteo il pubblicano.

Oltretutto questo tipo di scelta si è in qualche modo perpetuata anche oltre la elezione dei Dodici, se il personaggio più in vista della prima comunità cristiana è Saulo-Paolo, un esponente senz'altro altolocato e benestante⁶⁹. Saulo nacque a Tarso (cfr. At 9,11; 21,39; 22,3) di Cilicia (attuale Turchia meridionale) da ebrei della tribù di Beniamino (cfr. Rm 11,1; Fil 3,5) e, in linea paterna, possedeva la cittadinanza romana (cfr. At 16,37; 22,25-28; 23,27), titolo prestigioso ed accompagnato da privilegi che Paolo ha invocato senza infingimenti né imbarazzi. Di rigida formazione religiosa farisaica, essendosi formato a Gerusalemme presso il rabbi Gamaliele (cfr. At 22,3; 26,4; Gal 1,4; Fil 3,5), ed, al tempo stesso, ebreo della diaspora, era abituato a non nutrire sentimenti nazionalistici o anti-romani. Educato alle abitudini di una grande città commerciale come Tarso, Paolo era uomo di città⁷⁰ e ben avvezzo alle attività mercantili⁷¹. «Il titolo di cittadino che Paolo vanta, lascia supporre che la sua famiglia fosse inserita nella città da tempo, che fosse attiva, ricca e aperta al mondo non ebraico che la circondava»⁷² infatti «gli artigiani e i fabbricanti del tessile, che facevano la prosperità

⁶⁹ Cfr. JEAN CANTINAT, *San Paolo apostolo*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 32s.

⁷⁰ Nel momento del suo arresto a Gerusalemme, Paolo si rivolse al tribuno romano con queste parole: «io sono un Giudeo di Tarso di Cilicia, cittadino di una città non certo senza importanza» (At 21,39).

⁷¹ Arrivato a Corinto, dopo aver lasciato Atene, aveva trovato due giudei, Aquila e la moglie Priscilla, che erano stati costretti ad allontanarsi da Roma a seguito all'editto dell'imperatore Claudio, «e poiché erano del medesimo mestiere, [Paolo] si stabilì nella loro casa e lavorava. Erano infatti di mestiere fabbricatori di tende» (At 18,3).

⁷² JEAN-MARIE GUILLAUME, *Al tempo di Gesù. Date, luoghi persone del Nuovo Testamento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 72.

della città, godevano tutti dello statuto di cittadino romano alla fine del I secolo»⁷³.

Si potrebbe, quindi, concludere addirittura con la icastica affermazione del noto biblista italiano Angelo Tosato (1938-1999) per il quale Gesù «non ha fatto una opzione preferenziale per i poveri scegliendo come suoi principali collaboratori persone non povere»⁷⁴.

Ma occorre aggiungere un'altra considerazione alle precedenti citazioni. È indubitabile sia che Gesù chiese ai suoi collaboratori di agire con scarsità di mezzi, sia che apostoli e discepoli hanno dovuto patire ristrettezze ed angustie. Per un verso, nel dare loro indicazioni in ordine alla missione, Gesù aveva loro raccomandato di non affannarsi né per le monete né per le altre necessità⁷⁵. Per un altro verso, infatti, la vita degli apostoli e dei discepoli è stata segnata da penuria e scarsità: le parole di Pietro nel momento in cui guarì lo storpio, riportate negli *Atti degli Apostoli*, attestano tutto ciò⁷⁶.

Ci sarebbe da ritenere che la povertà materiale (altra cosa è quella "in spirito" di cui si predica nella pericope delle beatitudini, cfr. Mt 5,3) sia più una necessità funzio-

⁷³ MARIE-FRANCOISE BASLEZ, *Paolo di Tarso, l'apostolo delle genti*, Società Editrice Internazionale, Torino 1993, p. 31.

⁷⁴ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 421.

⁷⁵ «⁹Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, ¹⁰né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento» (Mt 10,9-10; cfr. Mc 6,8-9; Lc 9,3; 10,4).

⁷⁶ «¹Un giorno Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera verso le tre del pomeriggio. ²Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita e lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta "Bella" a chiedere l'elemosina a coloro che entravano nel tempio. ³Questi, vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, domandò loro l'elemosina. ⁴Allora Pietro fissò lo sguardo su di lui insieme a Giovanni e disse: "Guarda verso di noi". ⁵Ed egli si volse verso di loro, aspettandosi di ricevere qualche cosa. ⁶Ma Pietro gli disse: "Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!"» (At 3,1-6).

nale per coloro che si dedicheranno alla missione evangelica, che una prospettiva idealizzata da amare in se stessa. In altri termini: «è vero che Gesù adotta e fa adottare ad alcuni (ai suoi più stretti collaboratori, non a tutti i suoi fedeli indistintamente) una vita povera, ma si tratta, a ben vedere, di una “povertà” *relativa*, accettata *per forza maggiore* (dedicandosi all’opera di evangelizzatori itineranti, si era condannati a vita grama) [...]. In questa loro condotta, dunque, non è dato di trovare traccia di una idealizzazione della povertà in quanto tale»⁷⁷. La povertà materiale andrebbe, quindi, assunta come, una più o meno inevitabile, conseguenza della dedizione all’opera missionaria. Il fine della sequela non è la povertà. Questa è solo un effetto da mettere in conto (al pari delle incomprensioni, delle ostilità, finanche delle persecuzioni e del martirio⁷⁸) per fedeltà alla “buona novella”. Chi veniva chiamato a seguire il Maestro non poteva più occuparsi dell’amministrazione dei propri beni non perché ciò fosse immorale, ma perché non poteva conciliarsi fattualmente con la vita missionaria; allo stesso modo la povertà è un dato consequenziale per chi intende perseguire a tempo pieno il mandato apostolico. Come quella di Gesù, anche quella degli apostoli è stata, però, una povertà “relativa” e strumentale.

⁷⁷ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 345.

⁷⁸ Riguardo al trattamento che i discepoli avrebbero dovuto prepararsi a subire, il Maestro non ha certo nascosto le difficoltà. Così, ad esempio: «¹⁶Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe. ¹⁷Guardatevi dagli uomini, perché vi consegneranno ai loro tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe; ¹⁸e sarete condotti davanti ai governatori e ai re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani» (Mt 10,16-18). O ancora: «¹⁶Sarete traditi perfino dai genitori, dai fratelli, dai parenti e dagli amici, e metteranno a morte alcuni di voi; ¹⁷sarete odiati da tutti per causa del mio nome» (Lc 21,16-17).

k. Le facoltose donne benefattrici

Quanto la povertà sia una pura conseguenza della scelta di conseguire un bene più grande che persegue chi dedica tutto se stesso all'annuncio del Vangelo, lo si comprende anche da un altro fatto: dal momento in cui Gesù ha abbandonato la sua attività lavorativa e dal momento in cui coloro che hanno accolto il suo invito a seguirlo non possono più continuare a lavorare, occorre che qualcun altro provasse a mantenere economicamente e materialmente gli operai della vigna di Dio. Come a dire che se una completa assenza di beni è impossibile anche a questi ultimi, i chiamati dal Signore non possono che appoggiarsi ad altri per poter ricevere almeno ciò che è indispensabile alle esigenze materiali.

Oltretutto, se la povertà fosse puro rifiuto dei beni, come accogliere il sostegno dei benefattori? O, ancor più, se la povertà comportasse la negazione del lavoro e del lucro, come si potrebbe accettare il frutto del lavoro di altri per poter sostenere la propria azione apostolica? Gesù, infatti, non ha disdegnato il sostegno economico delle donne che lo seguivano⁷⁹; esse erano facoltose e, perciò, potevano assistere lui e i suoi discepoli con le loro risorse. L'evangelista Luca, pur molto critico nei confronti dei possidenti, riporta come Gesù «se ne andava per le città e i villaggi, predicando e annunziando la buona novella del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria di Magdala, dalla quale erano usciti sette demòni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre, che li assistevano con i loro beni» (Lc 8,1-3)⁸⁰.

Inutile sottolineare come almeno alcune di loro erano donne agiate e abbienti (dato che «assistevano con i loro

⁷⁹ Cfr. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., p. 1342.

⁸⁰ Cfr. MORA PAZ, LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, in *Nuovo commentario biblico. I vangeli*, cit., p. 756-757.

beni») e di posizione elevata. Anche il seguito femminile di Gesù, quindi, era composto da persone che non appartenevano ai bassi livelli sociali e sorprende che neanche Luca, pur così prevenuto nei riguardi dei benestanti, eclissi queste prerogative di censo e di rango.

l. I discepoli e i loro beni

Abbiamo sostenuto che la povertà a cui dovettero essere educati i Dodici e a cui dovettero abituarsi tutti i discepoli fu prevalentemente di natura strumentale e consequenziale. L'elemento essenziale non è l'abbandono dei propri beni, ma la sequela («venite dietro a me» ha chiesto Gesù; Mt 4,19 e Mc 1,17)⁸¹; in funzione della fedeltà a questa si comprende l'utilità o la necessità di non lasciarsi trattenere da nulla e di fare in modo che tutto sia posposto dinanzi all'urgenza di annunciare la venuta del regno di Dio (cfr. Mc 1,15).

Innanzitutto va ribadito che, se l'esortazione ad affidarsi alla Provvidenza vale per tutti gli uomini (cfr. Mt 6,25-34; Lc 12,22-32), l'invito ad essere tra i suoi collaboratori riguarda singoli individui, specificamente chiamati (nominati individualmente). E, a ben vedere, a questi determinati uomini, Gesù non chiedeva di rinnegare i propri affari o di disfarsi delle proprie cose. Infatti, nessuno tra i discepoli – neanche tra quelli più stretti (gli apostoli) – ha dovuto lasciare la famiglia – se non temporaneamente (cfr. Mt 4,20) – o liquidare i propri beni (cfr. Mc 1,29)⁸².

⁸¹ Per una valutazione della centralità della realtà della “chiamata” nella vita cristiana: cfr. LUIGI DI PINTO, “*Seguire Gesù*” secondo i Vangeli sinottici, in AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Paideia, Brescia 1973, p. 187-251; cfr. ANSELM GUNTHOR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1982, vol. 1, p. 117-200; cfr. DALMAZIO MONGILLO, voce *Sequela*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di Stefano De Fiores e Tullo Goffi, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1431-1443.

⁸² È più frequente imbattersi in affermazioni che sostengono un'idea contraria. Così, ad esempio, il biblista Salvatore Alberto Pani-

Simon Pietro ha continuato – sembra con tutta tranquillità – a mantenere le sue relazioni familiari⁸³ e Gesù ne ha guarito la suocera (cfr. Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39). L'allontanamento dalla propria casa da parte di discepoli ed apostoli deve essere stato temporaneo e non sembra aver avuto i caratteri dell'abbandono dei rispettivi focolari. Ancora una volta, a dimostrarlo è Pietro che, con Andrea, ha alloggiato Gesù nella sua casa a Cafarnao⁸⁴. Nessuno ha chiesto ai due fratelli pescatori di vendere i propri beni e di separarsi dalla propria famiglia. I dodici hanno solo "lasciato" (*aféntes*: cfr. Mc 1,18.20; 10,28; Mt 4,20.22; 19,27; Lc 5,11; 5,28) non abbandonato la casa e il lavoro, mantenendo proprietà e disponibilità dei propri beni⁸⁵. Scrive Tosato: «non si trova infatti un solo esempio di ingiunzione a qualcuno di liquidare preliminarmente tutti i suoi beni come condizione per essere accolto tra i seguaci di Gesù Cristo o nella cerchia dei capi; e Pietro (At 5,4: è Luca stesso a riferirlo) riconosce esplicitamente che per i credenti non vi è obbligo neppure di una vendita parziale dei beni con devoluzione del ricavato alla comuni-

molle scrive: «il profeta di Nazaret ha dato l'esempio della povertà più eroica, quindi può chiedere ai suoi discepoli l'abbandono di tutte le ricchezze e di ogni bene temporale, per seguirlo in modo radicale. Se nella descrizione della chiamata dei primi discepoli non appare che Gesù abbia richiesto esplicitamente la scelta della povertà, gli evangelisti tuttavia annotano che questi pescatori abbandonarono la barca, le reti e il padre, per seguire il Maestro (Mt 4,20.22 e par.), anzi Luca annota che lasciarono tutto (Lc 5,11). Pietro ricorderà a Gesù di aver abbandonato tutto, come fecero i suoi compagni (Mc 10,28 e par.)» (PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1214).

⁸³ Cfr. THIEDE, *Simon Pietro dalla Galilea a Roma*, cit., p. 29-30.

⁸⁴ Cfr. ERMENEGILDO MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, p. 54.

⁸⁵ Come è noto, al "giovane ricco" Gesù, invece, chiese di vendere tutti i suoi beni, ma l'esegesi della pericope (cfr. Mt 19,16-26; Mc 10,17-27; Lc 18,18-27) merita di essere sviluppata a parte e ci riserviamo di farlo in un successivo contributo.

tà»⁸⁶. Il riferimento è all'episodio della vendita del podere da parte di Anania e della moglie Saffira ed è immediato il pensiero a quella vicenda. Ma proprio nel brano che riporta quella circostanza, Pietro rimproverava i due con queste parole che mettono in luce la insincerità di Anania: «prima di venderlo [il terreno], non era forse tua proprietà e, anche venduto, il ricavato non era sempre a tua disposizione? Perché hai pensato in cuor tuo a quest'azione? Tu non hai mentito agli uomini, ma a Dio» (At 5,4).

Rimanendo agli *Atti degli Apostoli*, un altro passaggio può essere menzionato ed è quello relativo ad un personaggio di primo piano nella comunità apostolica, Barnaba⁸⁷. Nel quarto capitolo viene riportata la vendita, da parte di Barnaba, di una proprietà il cui ricavato venne ceduto secondo i bisogni della Chiesa⁸⁸. Il richiamo a Barnaba più che confermare una prassi, dimostra, al contrario, l'eccezionalità dell'evento. Luca, estensore anche del libro degli *Atti*, non poteva certamente trascurare un particolare come questo, ma, così facendo, lo identificava nella sua straordinarietà. Il gesto di Barnaba non rappresentava, quindi, la norma dei primi cristiani, bensì un atto che Luca ha amato riferire e che, per questo motivo, dimostra di es-

⁸⁶ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 437.

⁸⁷ «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» (PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1214). È questa la lettura più immediata ed ordinaria.

⁸⁸ «³⁴Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto ³⁵e lo deponavano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno. ³⁶Così Giuseppe, soprannominato dagli apostoli Barnaba, che significa "figlio dell'esortazione", un levita originario di Cipro, ³⁷che era padrone di un campo, lo vendette e ne consegnò l'importo deponendolo ai piedi degli apostoli» (At 4,36-37).

sere qualcosa di non ordinario, neanche nella comunità apostolica di Gerusalemme.

Per concludere quest'altra serie di considerazioni, occorre, quindi, ritenere che la povertà (almeno quella materiale) non sembra un elemento *essenziale*, ma un elemento strumentale alla sequela che, invece, rappresenta il vero momento caratterizzante la proposta di Gesù.

m. Gesù accusato di essere «mangione e beone»

In continuità con quanto detto, non può non essere segnalato un altro atteggiamento che ha procurato a Gesù non poche critiche. Il maestro venuto da Nazaret – pur senza meritare le accuse che gli venivano rivolte – non ha disdegnato la convivialità. Ciò che già riportavamo a proposito dell'intervento allo sposalizio di Cana, insieme alla madre e ai discepoli (cfr. Gv 2,1-11) può essere ulteriormente elevato ad un portamento pressoché abituale di Cristo.

I tre evangelisti sinottici riportano una discussione che venne suscitata dal comportamento di Gesù. I farisei erano abituati a digiunare; così facevano anche i discepoli di Giovanni il battista; mentre il rabbi di Nazaret con i suoi discepoli apparivano poco abituati ai digiuni (cfr. Mt 9,14-15; Mc 2,18.20; Lc 5,33-35). È nota la risposta di Cristo: «possono forse gli invitati a nozze essere in lutto mentre lo sposo è con loro? Verranno però i giorni quando lo sposo sarà loro tolto e allora digiuneranno». In ciò il Nazareno sottolineava la differenza tra sé e le altre correnti (ad esempio quella dei farisei o quella degli esseni⁸⁹) o anche tra sé

⁸⁹ Cfr. ELIA BENAMOZEGH, *Storia degli esseni*, Marietti, Genova 2007; cfr. ETIENNE CHARPENTIER, *Giovinezza perenne della Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 144s.229s.; cfr. LAURA GUSELLA, *Esperienze di comunità nel giudaismo antico. Esseni, terapeuti, Qumran*, Nerbini, Firenze 2003; cfr. LUIGI MORALDI, voce *Giudaismo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 701-703; cfr. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al*

e lo stesso Battista: «è venuto Giovanni, che non mangia e non beve, e hanno detto: “ha un demonio”. È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve e dicono: “ecco un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori”. Ma alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere» (Mt 11,18-19).

Effettivamente, Gesù non ha rifiutato gli inviti e la partecipazione ai banchetti è stata frequente anche a costo di essere considerato quasi un crapulone: «un mangione e un beone» (Mt 11,19). Così, ad esempio, per il banchetto in casa di Levi (cfr. Mt 9,10-13; Mc 2,15-17; Lc 5,27-32) o in casa di Zaccheo (cfr. Lc 19,1-10) o in casa del fariseo ove Gesù inveì contro farisei e dottori della legge (cfr. Lc 11,37s.) o in casa del fariseo Simone (cfr. Mt 26,6s.; Mc 14,3s.; Lc 7,36s.). In questi contesti, Gesù è stato accusato di intrattenersi con persone dalla dubbia reputazione, ma anche di curarsi poco di sprechi e di sperperi come meglio vedremo tra breve.

n. La cerchia di amici benestanti

Quella che emerge è una figura di Gesù molto differente da quella dolciastra a cui si può cedere se, più che ai dati oggettivi, si offre spazio ad un buonismo romantico e pauperistico. Scivolando in questa direzione, finiremmo con l'immaginare Gesù sempre in compagnia di emarginati e abietti, di lebbrosi e rei. Anche l'evangelista Luca, pur così sensibile in tema di povertà, ricorda i rapporti che Gesù intrattenne con persone benestanti. Anzi, si potrebbe addirittura sostenere che nella cerchia delle persone più assidue, quelle facoltose rappresentano la parte prevalente: erano soprattutto notabili e maggiorenti, gente facoltosa e agiata che hanno potuto vantare di essere se non tra le

tempo di Gesù Cristo, cit., vol. 2, p. 663-724; cfr. CARSTEN PETER THIEDE, *Qumran e i Vangeli*, Massimo, Milano 1996.

“amicizie” di Cristo, almeno tra i privilegiati nei rapporti con lui⁹⁰.

Sebbene Gesù invitasse a privilegiare coloro che non avevano da contraccambiare – così, ad esempio, nella parabola del banchetto nuziale (cfr. Mt 22,1-13; Lc 14,15-24) o nel precetto circa la scelta degli invitati (cfr. Lc 14,12-14) o anche nell’esortazione a prestare senza condizioni (cfr. Mt 5,42; Lc 6,34) –, nella sua cerchia abituale si trovavano generalmente persone ragguardevoli e ricche⁹¹ come lo erano coloro che frequenta «dal momento che non lo si lodava per essere “amico dei poveri”, ma lo si condannava di essere “amico dei pubblicani e dei peccatori” (Mt 11,19; Lc 7,34)»⁹².

I casi sono molti e l’elenco è lungo, ma vale la pena non essere approssimativi. Ebbene, oltre quanto già detto in merito ai suoi discepoli ed alla loro estrazione sociale ed oltre quanto già detto a riguardo del sostegno offerto dalle benefattrici, il rabbi di Nazaret – che «non è un partigiano fanatico di una classe, ma vuole portare a tutti il messaggio del regno di Dio»⁹³ – ha avuto rapporti con abbienti farisei (cfr. Mc 14,3-9; Lc 7,36s.; 11,37; 14,1), con il capo della sinagoga di Cafarnaò di nome Giairo (cfr. Lc 8,41-56), con il ricco capo dei pubblicani, Zaccheo (cfr. Lc 19,1-10), con Giuseppe di Arimatea, autorevole membro del sinedrio (cfr. Lc 23,50s.), con il centurione a Cafarnaò (cfr. Mt

⁹⁰ È certamente più facile imbattersi in ricostruzioni che propendono per un ben diverso orientamento: Gesù si sarebbe rivolto preferenzialmente ai semplici e agli incolti, ai proscritti e ai minimi, ai diseredati e ai bisognosi. Ad esempio, cfr. ANTONIO ACERBI, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1188.

⁹¹ Tra questi ricordiamo anche il padrone del cenacolo (cfr. Mt 26,18; Mc 14,14-15; Lc 22,11) e il proprietario del Getsemani (cfr. Mt 26,36; Mc 14,32; Lc 22,39).

⁹² TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 421-422.

⁹³ GUNTHOR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, cit., vol. 3, p. 734.

8,5s.), con il fariseo Nicodemo, un capo dei Giudei (cfr. Gv 3,1s.; 7,50; 19,39), con il benestante Lazzaro (cfr. Gv 11,1s.; 12,2). Né è da trascurare che, accanto ad alcuni poveri pastori, furono i saggi venuti da Levante i primi a rendere omaggio al figlio di Maria.

Apriamo una parentesi circa il mito delle conversioni al cristianesimo di persone provenienti, prevalentemente, dai ceti bassi. Non capita di rado di trovare nei manuali di storia, soprattutto tra quelli in uso alle scuole secondarie, tesi che inducono a pensare che le ragioni della diffusione del Cristianesimo nel mondo romano siano attribuibili alla presa che la nuova fede ebbe sulle classi indigenti e sugli schiavi. Il Cristianesimo sarebbe – anche nella lettura che sarà data sia dal marxismo⁹⁴ sia dal vitalismo⁹⁵ – la religione della grande rivalsea dei deboli sui forti. In linea con questa impostazione, si è ritenuto che la fede che proveniva dalla Giudea fu abbracciata – se non esclusivamente, almeno prevalentemente – dagli appartenenti alle classi inferiori.

Il superamento dello schema “classista”, invece, viene messo in crisi non solo da pressoché tutti gli studi seri⁹⁶,

⁹⁴ Ad esempio, per Friedrich Engels (1820-1895) «il cristianesimo fu all'origine un movimento di oppressi: sorse come religione degli schiavi e dei liberti, dei poveri e dei privi di diritti, dei popoli soggiogati o dispersi da Roma» (cit. in FRANCESCO S. FESTA - TOMMASO LA ROCCA, *Scritti marxisti sulla religione*, Queriniana, Brescia 1988, p. 81).

⁹⁵ Non meno noto è l'argomento con cui Friedrich Nietzsche (1844-1900) considera la fede cristiana quale morale degli schiavi, una sorta di morale dei “filistei” risentiti, simile alla morale che soggiace alla democrazia, al socialismo, all'egualitarismo. Così, ad esempio, il filosofo tedesco si esprime in *Genealogia della morale* (cfr. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male e Genealogia della morale*, in *Opere*, a cura di Giorgio Colli eazzino Montinari, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1968).

⁹⁶ Cfr. GUSTAVE BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 2002; cfr. JOSEPH LORTZ, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Edizioni Paoline, Alba (Cuneo) 1969, vol.

ma anche dalla più ordinaria lettura dei testi del Nuovo Testamento. Questi, infatti, attestano che, sin da subito, tra i seguaci del Vangelo si annoverarono persone di rango elevato il cui numero crebbe con l'arrivo della Buona Novella nella capitale dell'impero.

Ciò significa non solo che la nuova fede non era intesa come un surrogato delle aspettative popolari, ma anche che il Cristianesimo non era affatto considerato incompatibile né con la ricchezza né con l'agiatezza.

o. L'uso dei beni da parte di Gesù

Ritorniamo alla nostra disamina. La vita del Nazareno ebbe inizio con i ben noti disagi, ma quei primi momenti furono anche segnati dai ricchi doni dei saggi venuti da lontano per offrire il contenuto dei loro preziosi scrigni (cfr. Mt 2,11). Sin dalla nascita, quindi, Gesù ha avuto la disponibilità di beni anche di pregio e di valore. Nel corso della sua opera pubblica sono numerose le circostanze in cui Cristo si è avvalso di strumenti e di beni messi a disposizione. Gesù non ha mai rifiutato l'uso di ciò di cui poteva abbisognare o di ciò che poteva concorrere all'espletamento della sua missione. Oltre il sostegno delle benefattrici, ha usufruito delle barche, probabilmente di Zebedeo (cfr., ad esempio, Mt 8,23; 9,1; 13,2; 14,14), e della casa di Simone (cfr., ad esempio, Mt 8,14; Mc 1,23; 2,1), così come della ricorrente ospitalità (cfr., ad esempio, Mt 10,11-12; Mc 6,10; Lc 10,7). Alcuni di questi beni erano anche considerati di lusso: per l'ingresso in Gerusalemme ha cavalcato un'asina (cfr. Mt 21,2s.; Mc 11,2s.; Lc 19,30s.; Gv 12,14); per la celebrazione della Pasqua ha abitato una sala grande e ben arredata (cfr. Mc 14,15; Lc 22,12) e per pregare a Gerusalemme era abituato recarsi in un giardino sul Monte degli Ulivi (cfr. Mt 26,36s.; Mc 14,32s.; Lc 22,39s.;

1, p. 100-101; cfr. MARTA SORDI, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Jaca Book, Milano 1995, p. 33s.194s.

Gv 18,1s.) che il proprietario era solito mettergli a disposizione.

p. L'unzione di Betania

Proprio in prossimità della Pasqua («era vicina la Pasqua dei Giudei», Gv 11,55) si compì uno degli episodi che meglio illuminano il pensiero di Gesù a riguardo del nostro tema. Si tratta di ciò che la pietà cristiana ha ricordato come l'«unzione di Betania». Il momento è ricordato da tutti e quattro gli evangelisti (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Lc 7,36-50; Gv 12,1-8), ma con variazioni significative da indurre a ritenere che non si tratti dello stesso evento. Luca è il solo che non espliciti il luogo del fatto. Mentre Giovanni⁹⁷ è l'unico che pone l'accaduto non in casa del fariseo (come fanno, invece, i tre sinottici), ma in casa di Lazzaro, Marta e Maria, comunque a Betania (cfr. Gv 12,1-2)⁹⁸. Matteo e Marco chiariscono il nome del padrone di casa: si tratta del fariseo Simone detto «il lebbroso» (Mt 26,6; Mc 14,3). L'altro importante elemento di difformità tra le redazioni è l'identità della donna che unse Gesù: per Luca essa era una peccatrice della città (cfr. Lc 7,37); per Giovanni, invece, era Maria, la sorella di Lazzaro (cfr. Gv 12,3); Matteo e Marco non danno altre indicazioni se non che si trattava di una donna (Mt 26,7; Mc 14,3). Per i tre sinottici, la donna utilizzò «vasetto di alabastro, pieno di olio profumato di nardo genuino di gran valore» (Mc 14,3), mentre, per Giovanni, la donna (Maria) versò «una libbra di olio profumato di vero nardo, assai prezioso» (Gv 12,3).

Al di là di questi aspetti testuali, ciò che a noi ora interessa sottolineare è la reazione di alcuni dei presenti regi-

⁹⁷ «Giovanni narra l'episodio dell'unzione con indipendenza» rispetto ai sinottici (ERNST BAMMEL, voce *Ptokós*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, Paideia, Brescia 1965, vol. XI coll. 767-768).

⁹⁸ In realtà non è detto in modo inequivocabile che si tratti della casa dell'amico Lazzaro; si potrebbe anche supporre che Lazzaro e le sorelle erano tra gli invitati in casa del fariseo Simone.

strata nei racconti e la risposta di Gesù a questa reazione. A questo scopo dobbiamo abbandonare la narrazione di Luca che non riporta nulla di ciò e che, invece, preferisce dilungarsi sul rimprovero che Gesù mosse al padrone di casa riconoscendolo mancante di quell'amore che aveva, invece, spinto la donna ad un gesto così audace.

Non è compito nostro richiamare le interpretazioni spirituali che sono, comprensibilmente, numerosissime⁹⁹ se non per il fatto che, a fronte di queste, scarseggiano i commenti direttamente relativi al rapporto di Gesù con la ricchezza, rapporto che si intende esaminare con il presente contributo.

Ebbene, prima di giungere a questo scopo, va notata qualche altra differenza presente tra i testi evangelici. Al gesto della donna (anch'esso riportato diversamente: cfr. Mt 26,7; Mc 14,3; Lc 7,38; Gv 12,3), seguì la reazione indignata. A chi appartenne questo sentimento? Se per Matteo a sdegnarsi furono (tutti?) i discepoli (cfr. Mt 26,8), per Marco furono "alcuni" dei presenti (cfr. Mc 14,4), per Luca, implicitamente, la riprovazione è attribuita al fariseo Simone (cfr. Lc 7,44), infine, per Giovanni, lo sdegno non poteva che essere del traditore Giuda Iscariota (cfr. Gv 12,4-5). Se, poi, Matteo si è limitato a riportare il bisbiglio in modo generico («Perché questo spreco? Lo si poteva vendere a caro prezzo per darlo ai poveri!», Mc 14,8-9), Marco e Giovanni precisano la quantificazione dei mormoratori: «perché tutto questo spreco di olio profumato? si poteva benissimo vendere quest'olio a più di trecento denari e darli ai poveri!» (Mc 14,4-5; cfr. Gv 12,5).

Ai Padri della Chiesa, certo, non poteva sfuggire come i trecento denari a cui, secondo Giuda, si sarebbe potuto vendere l'unguento e il suo prezioso involucro erano molto

⁹⁹ Cfr., ad esempio, tra i Padri, AMBROGIO (S.), *Commento al vangelo di san Luca*, Città Nuova, Roma 1966, vol. 1, p. 301-303 e, tra gli autori contemporanei, VINCENZO PAGLIA, *Il Vangelo ogni giorno. Riflessioni sui quattro Vangeli*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, p. 188s.368s.643s.

più che le trenta monete d'argento (cfr. Mt 26,15) per le quali, di lì a poco, l'Iscriota vendette il Maestro¹⁰⁰. Tuttavia, trecento denari (generalmente in argento) rappresentavano una somma cospicua¹⁰¹, probabilmente pari alla paga di un intero anno di un operaio. Dal quarto evangelista conosciamo, poi, anche la quantità del pregiatissimo profumo: una libbra (cfr. Gv 12,3), equivalente ad oltre trecento dei nostri grammi¹⁰².

Sincera o meno che possa essere la reazione sdegnata, sta di fatto che essa è stata rigettata da Gesù. Giovanni, imputandola al traditore, la riveste di motivazioni di interessata malizia (cfr. Gv 12,6): come a dire che Giuda, detenendo la cassa del gruppo (cfr. ancora Gv 12,6), si sarebbe lamentato per il mancato incasso e per la somma che, diversamente, sarebbe stata nella sua disponibilità amministrare. È un atteggiamento rivelativo quello di nascondere inconfessabili manovre dietro nobili parole; con Nicolás Gómez Dávila (1913-1994), un eclettico saggista colombiano, si deve convenire che «da sempre, in politica, patrocinare la causa del povero è stato il mezzo più sicuro per arricchirsi»¹⁰³. La diffusa prassi politica è ben in linea con le

¹⁰⁰ Cfr. GIROLAMO (S.), *Commento al vangelo di san Marco*, Città Nuova, Roma 1967, p. 103.

¹⁰¹ Cfr. *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, Massimo, Milano 1986, p. 217.401s.505s.585s.835.850; cfr. JEAN-MARIE GUILLAUME, *Al tempo di Gesù. Date, luoghi persone del Nuovo Testamento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 196; cfr. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, cit., p. 556-557.

¹⁰² Dal naturalista romano Plinio il Vecchio (Caio Plinio Cecilio Secondo, 23-79) abbiamo anche notizie circa la quotazione del nardo puro; queste sono corrispondenti o comunque compatibili con il calcolo di Giuda. Cfr. CAIO PLINIO SECONDO, *Della storia naturale*, a cura di Lodovico Domenichi, Giuseppe Antonelli Editore, Venezia 1844, vol. 1, p. 1156-1157 (libro XII,26); vol. 1, p. 1200-1204 (libro XIII,2); vol. 2, p. 1302 (libro XXXVI,12); cfr. IRIS FONTANARI MARTINATTI, *La vite e il vino nella farmacia di Plinio il Vecchio*, Edizioni Arca, Trento 2001, p. 55.

¹⁰³ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2009, p. 118.

parole di Giuda. Chi, invece, coltivò il pensiero in modo sincero ebbe dal Maestro un insegnamento che davvero imponeva un “conversione” di idee e di mentalità: l’amore alla persona di Gesù vale più della carità verso i poveri perché il primo costituisce il vero fondamento della seconda.

Un’interpretazione pauperista o radicale dell’annuncio del Nazareno avrebbe comportato considerare scandaloso l’azione della donna. Ben si applicherebbe a questo momento e, soprattutto, alle concomitanti parole del Maestro, l’esortazione di Gesù: «beato colui che non si scandalizza di me» (Mt 11,6). Il maestro di Nazaret, vieppiù, si è compiaciuto di un atto istintivamente considerato di spreco e di sottrazione di risorse ai poveri, contestando ogni obiezione, rendendo la sua persona più apprezzabile della carità che pur si deve ai bisognosi: «i poveri infatti li avete sempre con voi, non sempre, invece, avete me» (Mt 26,11; cfr. Mc 14,7; Gv 12,8)¹⁰⁴ e, così facendo, offrendo piena giustificazione al gesto della donna.

Le parole di Gesù secondo cui i poveri non sarebbero mai mancati, mostra un indubbio realismo. Di questa oggettività è espressione un versetto del Pentateuco: «i bisognosi non mancheranno mai nel paese» (Dt 15,11) che riequilibra l’utopismo pur spesso presente (ad esempio, solo pochi versetti prima era scritto: «non vi sarà alcun bisognoso in mezzo a voi; perché il Signore certo ti benedirà nel paese che il Signore tuo Dio ti dà in possesso ereditario», Dt 15,4)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Luca è il solo che non riferisce la frase di Gesù sui poveri. 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.

¹⁰⁵ Cfr. TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 455; cfr. LUIGI DE CANDIDO, voce *Povero*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1246.

L'unzione di Betania, con la imminente sepoltura che essa prefigura (tranne Luca, gli altri evangelisti ricordano che Gesù volle considerare il versamento di quest'olio come un'anticipazione della sua tumulazione: cfr. Mt 26,12; Mc 14,8; Gv 12,7)¹⁰⁶, si pone quasi al termine della vita terrena di Gesù, una conclusione segnata da un dono costoso alla sua persona così come altri doni preziosi contraddistinsero l'inizio della sua esistenza temporale: quel ricco omaggio consegnato dai saggi venuti dall'Oriente che Maria e Giuseppe certamente accolsero senza reticenze ideologiche e con lo stesso compiacimento con cui il figlio avrebbe guardato la donna di Betania.

q. La cassa e l'uso del denaro

Proprio ripercorrendo la scena di Betania, l'evangelista Giovanni, attribuendo a Giuda la critica verso il supposto spreco aggiunse: «questo egli disse non perché gli importasse dei poveri, ma perché era ladro e, siccome teneva la cassa, prendeva quello che vi mettevano dentro» (Gv 12,6). È il primo dei due riferimenti che abbiamo per dedurre che Gesù e il gruppo più stretto di discepoli avevano un "portafoglio" per le necessità comuni e Giuda ne era il tesoriere. Poco più avanti, nel quarto vangelo, nel contesto dell'ultima cena e del preludio del tradimento di Giuda, gli apostoli travisarono le parole del Maestro rivolte all'Iscriota che lasciava la sala: «pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: "compra quello che ci occorre per la festa", oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri» (Gv 13,29).

L'esistenza di una "cassa" dimostra che Gesù non ha affatto rigettato l'uso del denaro (d'altronde la metafora della moneta torna anche in alcune parabole). Scriveva a riguardo Agostino di Ippona: «prendete esempio dalla condotta del Signore mentre era sulla terra. Perché, lui che

¹⁰⁶ Cfr. PAGLIA, *Il Vangelo ogni giorno. Riflessioni sui quattro Vangeli*, cit., p. 189.

aveva gli angeli al suo servizio, affidò la borsa del denaro ai discepoli, se non per insegnare che la Chiesa avrebbe avuto la sua borsa col denaro?»¹⁰⁷. In piena coerenza con la reale umanità e il senso dell'incarnazione, Cristo non avrebbe mai potuto rimanere estraneo a quei dinamismi che regolano l'economia e che fanno dell'uomo un essere costantemente soggetto alle necessità materiali. Anche il Figlio di Dio, in quanto figlio dell'uomo, non ha potuto fare a meno del denaro che dovette procurarsi o con il suo lavoro, o con il sostegno ricevuto da benefattori o in altri modi (come, ad esempio, è descritto riguardo il tributo che Gesù dovette pagare per sé e per Pietro, Mt 17,24-27)¹⁰⁸.

Agostino: «Allora fu istituita la prima riserva di denaro della Chiesa. Da ciò comprendiamo che, quando il Signore ci ordina di non pensare al domani (cfr. Mt 6,34), non intende vietare ai fedeli di tenere del denaro in riserva, ma vuole ammonirli a non servire Dio a scopo di lucro, e a non mettere da parte la giustizia per timore della povertà»¹⁰⁹.

Non avrebbe senso collegare la detenzione della cassa con la propensione al tradimento tanto da ritenere che non sarebbe potuto essere se non Giuda l'amministratore del patrimonio della cerchia di Gesù¹¹⁰. Il tradimento non è collegabile con il ruolo di tesoriere, mentre lo scandalo che

¹⁰⁷ AGOSTINO (S.), *Commento al vangelo di s. Giovanni*, cit., vol. 2, p. 139.

¹⁰⁸ «²⁴Venuti a Cafarnao, si avvicinarono a Pietro gli esattori della tassa per il tempio e gli dissero: "Il vostro maestro non paga la tassa per il tempio?". ²⁵Rispose: "Sì". Mentre entrava in casa, Gesù lo prevenne dicendo: "Che cosa ti pare, Simone? I re di questa terra da chi riscuotono le tasse e i tributi? Dai propri figli o dagli altri?". ²⁶Rispose: "Dagli estranei". E Gesù: "Quindi i figli sono esenti. ²⁷Ma perché non si scandalizzino, va' al mare, getta l'amo e il primo pesce che viene prendilo, aprigli la bocca e vi troverai una moneta d'argento. Prendila e consegnala a loro per me e per te"».

¹⁰⁹ AGOSTINO (S.), *Commento al vangelo di s. Giovanni*, cit., vol. 2, p. 139.

¹¹⁰ Spesso, invece, si ritiene così. Cfr., ad esempio, GUTZWILLER, *Meditazioni su Giovanni*, cit., p. 481.

mostrò di provare per l'offerta dell'unguento è coerente alla sua attitudine al furto.

r. I particolari della passione e della morte

Se, però, il cenno alla cassa del gruppo dei galilei richiama inevitabilmente Giuda, il suo tradimento ci trasferisce nei momenti della passione e della morte. Anche questi offrono alcuni suggerimenti assai utili alla nostra investigazione.

Innanzitutto ciò che riguarda gli abiti di Gesù. La tunica doveva essere ben pregiata se i soldati evitarono di strapparla e preferirono aggiudicarsela a sorte (cfr. Gv 19,23-24)¹¹¹. Il particolare è riportato da tutti i quattro testi evangelici (cfr. anche Mt 27,44; Mc 15,24; Lc 23,34), ma tra i commenti, nel corso della storia, quelli di intonazione spirituale o allegorica hanno avuto la quasi totalità dello spazio. Quasi mai ci si è, invece, soffermati a considerare quanto un capo di vestiario di valore rivelasse della figura di Gesù.

Ancora: Il sepolcro. La tomba nella quale il corpo del Nazareno è stato deposto è quella del ricco Giuseppe di Arimatea che, l'autorevole membro del sinedrio (cfr. Mt 27,57-58; Mc 15,43-44; Lc 23,50-52; Gv 19,38-39), volle mettere subito a disposizione per garantire la migliore sepoltura possibile a Gesù (cfr. Mt 27,60; Mc 15,46; Lc 23,53; Gv 19, 41). Si trattava, infatti, di un sepolcro particolare e ricercato: particolare perché era «un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era stato ancora deposto» (Gv 19,41; cfr. Mt 27,60; Lc 23,53); ricercato perché era stato

¹¹¹ «²³I soldati poi, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti e ne fecero quattro parti, una per ciascun soldato, e la tunica. Ora quella tunica era senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo. ²⁴Perciò dissero tra loro: "non stracciamola, ma tiriamo a sorte a chi tocca". Così si adempiva la Scrittura: *Si son divise tra loro le mie vesti e sulla mia tunica han gettato la sorte*».

«scavato nella roccia» (Mc 15,46; cfr. Mt 27,69; Lc 23,53) e non semplicemente incavato nella terra.

Infine: il trattamento riservato al corpo di Gesù. La salma del Maestro è stata trattata senza badare ad alcun risparmio. Si dovette, infatti, spendere molto per tutto ciò che si volle utilizzare per le cure da offrire al corpo del Nazareno: il lenzuolo, le bende e soprattutto gli aromi della sepoltura (cfr. Gv 19,40), l'abbondante «mistura di mirra e di aloe di circa trenta chili [cento libbre]» (Gv 19,39) e gli oli aromatici per l'unzione (cfr. Mc 16,1; Lc 24,1).

3. CONCLUSIONE

Da questa lunga serie di indizi e dalle non poche vere e proprie prove che emergono dai racconti dei quattro evangelisti non si può, dunque, sostenere che Gesù sia appartenuto alla classe dei nullatenenti. Nonostante i molti luoghi comuni¹¹², legati soprattutto ad alcuni momenti della vita del Nazareno (ad esempio, la nascita e la condizione familiare), bisogna concludere che la povertà che va attribuita a Gesù è solo quella tipicamente spirituale che, in alcuni momenti, annuncia. Così, ad esempio, nel discorso della montagna, come riportato dalla descrizione di Matteo («beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli», Mt 5,3), e nella predicazione nella sinagoga del suo stesso paese («lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri/umili un lieto messaggio...», Lc 4,18). Si tratta di una povertà che è sinonimo di una umiltà di animo nei confronti di Dio, una umiltà che non coincide

¹¹² Solo uno tra i numerosissimi esempi che potrebbero essere menzionati: «il profeta di Nazaret e sua madre, la Vergine Maria, sono vissuti nella povertà più assoluta, inoltre Gesù dai suoi seguaci ha esigito la scelta di tale stato» (PANIMOLLE, voce *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., p. 1203).

con la indigenza materiale. Si deve, pertanto, affermare che «la povertà di Gesù non è mancanza di beni»¹¹³.

Quantunque l'evangelista Luca sia incline ad intendere la povertà in senso strettamente materiale e sebbene, nella sua teologia, il tema rappresenti un elemento centrale¹¹⁴ (per questa ragione, con qualche "arrotondamento" la narrazione di Luca è stata anche definita il "vangelo dei poveri"¹¹⁵), ebbene, nonostante questa forte propensione, anche Luca non ha potuto omettere tanti particolari che mostrano Gesù tutt'altro che disagiato o bisognoso o restio ad utilizzare i beni materiali: dalla discendenza davidica (cfr. Lc 1,27; 1,32-33; 2,4; 3,23-38) alla questione dell'alloggio a Betlemme (cfr. Lc 2,7), dalla condizione sociale dei Dodici (cfr. Lc 5,1s.) al banchetto in onore di Gesù imbandito da Levi (cfr. Lc 5,29s.), dalle donne benefattrici (cfr. Lc 8,1-3) all'ospitalità nella casa di Simon Pietro (cfr. Lc 4,38-39), dalla polemica sul digiuno (cfr. Lc 5,33-35) alla partecipazione del Nazareno ai vari banchetti (cfr. Lc 19,1-10; 7,36-50; 11,37s.), dalle amicizie altolocate (cfr. Lc 7,34; 7,36; 8,41-56; 19,1-10; 23,50s.) ad ogni tipo di beni in uso da parte del Maestro (cfr. Lc 10,7; 19,30s.; 22,12; 22,39s.), infine dal dono del sepolcro di lusso (cfr. Lc 23,53) al costoso trattamento della salma di Gesù (cfr. Lc 24,1). D'altra parte, alcuni particolari che Luca preferisce omettere (come, ad esempio, i preziosi omaggi dei saggi provenienti dall'Oriente o la risposta di Gesù a seguito dell'unzione di Betania) indicano una sorta di selezione, se non proprio di censura, da parte dell'autore; selezione "interessata" che,

¹¹³ DE CANDIDO, voce *Povero*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, cit., p. 1245.

¹¹⁴ Cfr. SABOURIN, *Il vangelo di Luca. Introduzione e commento*, cit., p. 159s.; cfr. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, cit., p. 49s.

¹¹⁵ Ad esempio, cfr. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca. Il vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1982.

vieppiù, conferma la storicità di quegli stessi particolari riportati dagli altri evangelisti¹¹⁶.

Indipendentemente dalle più o meno manifeste opzioni di Luca, torniamo all'immagine della povertà di Cristo abbastanza consolidata nella comune opinione. Un abbandono dei luoghi comuni procederà di pari passo con il superamento di quelle «letture ingenuie dei testi evangelici»¹¹⁷ di cui si lamentava il biblista Tosato per il quale «[...] i tempi del dilettantismo nella lettura e nella predicazione dei testi evangelici non possono più continuare»¹¹⁸.

È vero che la rappresentazione del Cristo povero e quasi indigente – che è sintomaticamente comune tanto alla lettura tradizionalista quanto a quella progressista – si è fortemente impressa nella raffigurazione un po' di tutti – fedeli e non –, ma occorre fare i conti innanzitutto con i dati storici (o, almeno, con quelli che meritano di essere accreditati come tali) ed adeguare credenze e supposizioni in base a quelli. Per quanto meno romantici¹¹⁹, i dati storici riconducono ad un realismo che è l'antidoto ad ogni ideologia. Oltretutto, un ancoraggio al realismo storico costituirebbe la più razionale delle forme di "povertà", quella che nasce dal non avere avidità per le proprie opinioni, amando la libertà che nasce dall'obbedienza alla verità.

Avviamoci a concludere richiamandoci al dovere di fermarci all'analisi storica, senza travalicare nella ricerca di significato con l'interpretazione o nella ricerca di attualizzazione catechetica. E quindi, basandoci sui dati a nostra

¹¹⁶ Cfr. SABOURIN, *Il vangelo di Luca. Introduzione e commento*, p. 159.

¹¹⁷ TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, cit., p. 310.

¹¹⁸ Ivi, p. 443.

¹¹⁹ Rischiano, invece, questa vena romantica alcune celeberrime ricostruzioni della vita di Gesù. Cfr., ad esempio, HENRI DANIEL-ROPS, *Gesù e il suo tempo*, Sansoni, Firenze 1949, p. 323; cfr. VITO FORNARI, *Della vita di Gesù Cristo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1930, vol. 2, p. 112.116.120.154.186; cfr. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, cit., p. 241.259.262.265-266.

disposizione, occorre mantenersi su un piano di maggiore oggettività che, con il papirologo Thiede, così possiamo sintetizzare: «dobbiamo distaccarci dall'immagine romantica, secondo cui Gesù proveniva da una famiglia di povere condizioni»¹²⁰. Questa "conversione" comporta l'abbandono di un modello a cui ci si era molto affezionati, ma – ripetiamo – è proprio l'onestà intellettuale ad essere prova di un atteggiamento di autentica "povertà" nei confronti di ogni idea precostituita e consolidata.

Un'ultima precisazione dev'essere aggiunta per dovere di completezza. Nel corso della nostra disamina abbiamo riferito che, se ai suoi collaboratori (soprattutto a quelli più stretti) Gesù non impose l'abbandono dei beni o della famiglia, è anche vero che tutto ciò finì con l'essere una naturale conseguenza del ministero apostolico. Si può, perciò, parlare – già dicevamo – di un'inevitabile "povertà relativa" in ordine alle ristrettezze proprie della missione di Gesù e dei suoi discepoli. Di questa povertà materiale, Gesù si fece sicuramente carico e questa stessa povertà fu "garantita" ai suoi («Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento», Mt 10,9-10; cfr. Mc 6,8-9; Lc 9,3; 10,4), al pari delle difficoltà e delle persecuzioni nelle quali si sarebbero inesorabilmente imbattuti («Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi», Mt 10,16). A questa povertà "funzionale", perché "strumentale" alla missione, si deve aggiungere un altro aspetto.

Ciò che può apparire una particolare situazione personale di precarietà – ad esempio la prossimità agli animali di cortile (cfr. Lc 2,7), la scarsa alimentazione (cfr. Mt 12,1), la sopportazione del freddo (cfr. Gv 18,25), i disagi

¹²⁰ THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, cit., p. 27.

degli spostamenti (cfr. Lc 1,39), le abitazioni anguste¹²¹, ecc. – era, in realtà, l'ordinaria condizione di penuria in cui erano immersi gli uomini di quell'epoca e di quella zona¹²². Se guardiamo la vita di Gesù con gli occhi dell'uomo di oggi, abituato alle comodità delle quali nel recente passato non godevano neanche i re, il Nazareno ci appare senz'altro povero. In relazione a noi, certamente può essere considerato tale; ma non può essere definito tale in confronto ai suoi contemporanei e ai suoi conterranei. In altri termini: la penuria di beni che anche Gesù patì non può essere addebitata ad uno specifico stato personale di indigenza, ma ad una condizione generale nella quale ogni persona del tempo era posta. Dalla carenza di beni, l'uomo si affrancherà solo grazie allo sviluppo della moderna economia di mercato¹²³, ma la povertà, per millenni, ha rappresentato la normale situazione della razza umana. È a fronte di ciò che va esaminata la posizione di Gesù e, tenendo presente questo, si può concludere che il Nazareno e la sua famiglia godevano di un relativo benessere, certamente superiore a quello della media dei suoi coevi e dei suoi connazionali.

¹²¹ Pur tuttavia, dalle ricognizioni archeologiche, l'abitazione di Nazaret non risulterebbe essere disagiata. Cfr. gli studi dell'archeologo Bellarmino Bagatti citato precedentemente.

¹²² Cfr. GARCÍA, *La vita di Gesù nel testo aramaico dei Vangeli*, cit., p. 64; cfr. HENRI DANIEL-ROPS, *La vita quotidiana in Palestina al tempo di Gesù*, Mondadori, Milano 1995, p. 31s.; cfr. DANIEL-ROPS, *Gesù e il suo tempo*, cit., p. 64s.; cfr. KENNETH C. HANSON - DOUGLAS E. OAKMAN, *La Palestina ai tempi di Gesù. La società, le sue istituzioni, i suoi conflitti*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2003, p. 23s..

¹²³ Cfr. LUDWIG VON MISES, *Politica economica. Riflessioni per oggi e per domani*, introduzione di Lorenzo Infantino, Liberilibri, Macerata 2007, p. 11s.; cfr. MICHAEL NOVAK, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 2001, p. 102s.

GUGLIELMO PIOMBINI*

I benefici della bassa tassazione

Personalmente ritengo che nessuna imposta sia rispettosa dei diritti degli individui o benefica per la società. Il miglior sistema fiscale sarebbe quello a tassazione zero, basato su contributi puramente volontari. Dovendo però affrontare il tema delle tasse su un piano più concreto, vorrei presentare alcuni argomenti favorevoli alla bassa tassazione e mostrare alcuni recenti esempi di politiche fiscali di successo.

Tutte le scuole economiche liberali, da quella classica fondata da Adam Smith a quella austriaca di Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek, da quella monetarista di Milton Friedman alla *supply-side school* (economia dell'offerta) di Robert Mundell e Arthur Laffer, hanno messo in luce numerosi argomenti a favore della bassa tassazione.

1) Per prima cosa, la riduzione delle tasse stimola fortemente la crescita economica, trasferendo risorse dal settore pubblico, dove sono spesso sprecate o utilizzate in maniera inefficiente, al settore privato, generalmente più produttivo. I liberali ritengo-

* Testo della lezione dal titolo "Le tasse e la libertà" tenuta il 17 ottobre 2013 a Bologna nell'ambito della "Scuola di Liberalismo".

Guglielmo Piombini (1968) è un brillante e vivace intellettuale; è una figura insolita e feconda di pensatore: imprenditore, giornalista, saggista, conferenziere e promotore culturale. Collabora con giornali e riviste. Tra i suoi libri: *Privatizziamo il chiaro di luna. le ragioni dell'ecologia di mercato* (Facco, 1996), *La teoria liberale della lotta di classe* (Il Fenicottero, 1999), *La proprietà è sacra* (Il Fenicottero, 2001), *Il libro grigio del sindacato. Origini e natura dell'oppressione corporativa in Italia* (Il Fenicottero, 2002) e *Prima dello Stato, il medioevo delle libertà* (Leonardo Facco, 2004). Conduce la Libreria del Ponte (www.libreriadelponte.com), specializzata in libri sul pensiero liberale e libertario, sul cui sito sono raccolti molti articoli suoi e di altri esponenti della cultura libertaria contemporanea.

no infatti che la crescita reale dell'economia sia molto più vantaggiosa, per il lavoratore medio, di qualsiasi schema redistributivo del reddito effettuato dallo Stato.

2) La riduzione delle tasse riduce fortemente l'evasione fiscale, l'elusione e l'economia sommersa. Quando le imposte sono eccessivamente alte i contribuenti, soprattutto quelli più facoltosi, hanno un forte incentivo a investire somme notevoli del proprio patrimonio nella ricerca di rifugi dal fisco (paradisi fiscali, società di comodo e così via) assumendo eserciti di commercialisti e tributaristi per scoprire i modi di aggirare o eludere la tassazione. I sistemi fiscali attuali, infatti, sono così complessi che gli esperti riescono spesso a trovare delle scappatoie. È questa la ragione per cui le aliquote d'imposta troppo alte statisticamente danno dei gettiti insignificanti: alla fine, infatti, sono ben pochi quelli che le pagano. La riduzione delle imposte riduce anche la necessità di queste costose operazioni di difesa dal fisco, perché risulta più semplice, meno rischioso e meno costoso pagare per intero l'imposta dovuta. In definitiva, una bassa pressione fiscale rende l'evasione poco attraente, e accresce l'adesione spontanea dei contribuenti alle richieste del fisco.

3) Anche per questa ragione il taglio delle tasse spesso aumenta, e non diminuisce, le entrate fiscali dello Stato. Questa affermazione può sembrare contro-intuitiva, ma è stata spesso confermata dall'esperienza storica. Le riduzioni fiscali producono un forte stimolo alla produzione e al commercio, e quando l'economia è in forte crescita crescono parallelamente anche le entrate fiscali. Questo fatto era stato notato da tempo da molti economisti, a partire da Adam Smith, ma il primo a elaborarlo graficamente fu, alla fine degli anni Settanta, l'economista americano Arthur Laffer con la curva che ha preso il suo nome. Laffer, che fu molto influente ai tempi dell'amministrazione Reagan, mostrò che all'aumentare delle aliquote fiscali anche le entrate fiscali aumentano, ma solo fino a un certo punto, non indefinitamente. Quando l'aliquota diventa troppo alta un suo ulteriore aumento fa diminuire, invece che aumentare, le entrate fiscali, perché i contribuenti cessano di lavorare o tentano in tutti i modi di evaderle. La curva di Laffer trova un solido fondamento nella natura umana, perché riconosce il fatto che gli individui rispondono agli incentivi presenti nel sistema in cui

vivono, spostandosi dalle attività più tassate a quelle meno tassate.

Perché allora, se è vero che la riduzione delle imposte può aumentare le entrate dello Stato, i politici sono così restii ad accettare questo argomento? La ragione principale è che la curva di Laffer non dice esattamente qual è il punto critico in cui l'aumento delle aliquote fa diminuire le entrate dello Stato, salvo i casi eclatanti di aliquote altissime. Questo dipende da vari fattori, come il modo in cui è strutturato l'intero sistema fiscale e il periodo preso in considerazione. Le previsioni ottimistiche della curva di Laffer, infatti, si sono dimostrate generalmente corrette sul medio-lungo periodo, grazie all'espansione economica generata dalla riduzione delle tasse; nel breve periodo, però, non è detto che alla riduzione delle imposte corrisponda un aumento del gettito: e noi sappiamo quanto sia breve l'orizzonte temporale degli uomini politici, che spesso non va oltre il prossimo appuntamento elettorale.

I tagli alle tasse decisi negli Stati Uniti da John Kennedy negli anni Sessanta e da Ronald Reagan negli anni Ottanta, comunque, generarono un aumento delle entrate fiscali. Nel 1964, prima dell'entrata in vigore dei tagli fiscali voluti da Kennedy, le entrate dello Stato erano scese del 3,4% rispetto all'anno precedente a causa del ristagno dell'economia; negli anni dal 1965 al 1968, dopo le riduzioni d'imposta, le entrate dello Stato crebbero in media dell'8,6% all'anno, con un picco nel 1968 del 14,3%. Anche negli anni della presidenza Reagan le entrate fiscali del governo federale, malgrado i tagli d'imposta, aumentarono del 24%.

4) In quarto luogo, secondo gli economisti liberali l'alta tassazione distorce fortemente gli incentivi a lavorare, a produrre, a investire e ad assumersi rischi di natura economica. Con le micidiali aliquote fiscali degli anni Settanta, che raggiungevano per gli scaglioni più alti il 70% per le imposte sul reddito e il 50% degli utili azionari, era assolutamente impossibile la nascita di quelle imprese d'avanguardia tecnologica, basate sul capitale di rischio, che hanno rivoluzionato il mondo delle comunicazioni negli ultimi decenni. In questo settore tutte le grandi imprese più innovative, come la Apple, la Atari, l'Intel o la Mi-

crosoft sono sorte solo dopo la riduzione delle imposte decise negli anni Ottanta.

Non c'è da meravigliarsi, quindi del boom che ebbe l'economia americana dopo le riduzioni fiscali di Kennedy e Reagan. Nella riforma fiscale di Kennedy, che venne approvata nel 1964 poco dopo il suo assassinio, tutte le aliquote dell'imposta sui redditi vennero ridotte: la più alta dall'incredibile 91% al 70%. L'economia americana crebbe fortemente negli anni 1964, 1965 e 1966, anno in cui la disoccupazione toccò il minimo dal dopoguerra. La crescita si arrestò solo quando il successore, Lyndon Johnson, adottò la politica del burro e dei cannoni, espandendo enormemente la spesa pubblica e le tasse per finanziare la guerra del Vietnam e la "guerra alla povertà", cioè dei vastissimi progetti assistenziali che ebbero oltretutto dei devastanti effetti collaterali sulla vita nei ghetti poveri delle città.

I tre pessimi presidenti che succedettero a Johnson, cioè Richard Nixon, Gerald Ford e Jimmy Carter, continuarono la politica di aumento delle tasse, della spesa pubblica, della stampa in eccesso di dollari e dell'intervento statale in economia, ad esempio attraverso i disastrosi controlli sui prezzi voluti da Nixon e Carter per contrastare l'inflazione galoppante. Il calmiera sui prezzi dei carburanti deciso da Carter creò infatti delle interminabili file alle pompe di benzina giorno e notte. A causa delle disastrose politiche fiscali e monetarie, per tutti gli anni Settanta l'economia americana, come quella di molti paesi industrializzati compresa l'Italia, rimase impantanata nella stagflazione, cioè nella stagnazione associata a una forte inflazione. I tempi erano maturi per una svolta.

La Reaganomics

Quando Ronald Reagan assunse la presidenza nel 1980 l'economia americana era quindi in condizioni rovinose. La sua ricetta economica (detta *Reaganomics*) per far uscire il paese dalla crisi, suggerita dagli economisti della *supply-side school*, fu tipicamente liberale. Egli abbassò le tasse, deregolamentò molti settori dell'economia e impose una politica monetaria deflazionistica. L'inflazione infatti è una tassa occulta, perché attraverso la stampa di moneta in eccesso il governo riduce il potere d'acquisto di tutti, e in presenza di un sistema fiscale for-

temente progressivo porta automaticamente i contribuenti a pagare le aliquote più alte a causa del fenomeno del “drenaggio fiscale”.

Ronald Reagan nel 1981 ridusse l'aliquota più alta dal 70 al 50%; nel 1986 stabilì solo due aliquote sul reddito: la più bassa al 15% e la più alta al 28%; inoltre ridusse la tassa sui guadagni da capitale dal 28 al 20%. Dopo qualche esitazione iniziale i tagli fiscali entrarono in vigore nel 1983, ed ecco quali furono i risultati: nel 1983 l'economia crebbe del 3,5%, nel 1984 addirittura del 6,8%! Negli otto anni della sua presidenza il PIL crebbe del 26%, vennero creati circa 20 milioni di posti di lavoro, il dollaro tornò una moneta forte grazie alla sconfitta dell'inflazione che scese dal 13,5% del 1980 al 4,1% del 1988, mentre nello stesso periodo i tassi d'interesse calarono dal 21,5% al 10%.

L'unico punto debole della politica di Reagan fu sotto il profilo del debito pubblico federale, che aumentò non perché i suoi tagli avevano ridotto le entrate (come sostenevano i suoi critici) ma causa della crescita delle spese soprattutto militari. Tuttavia bisogna tener conto di tre fattori: 1) alla fine del suo mandato il debito era cresciuto dal 32% al 53% del PIL, percentuale che nell'Europa di oggi sarebbe considerata virtuosa; 2) Reagan giustamente diede la precedenza ai tagli delle tasse anziché ai tagli della spesa pubblica, perché i secondi sono politicamente più difficili da realizzare. Se per tagliare le tasse avesse dovuto aspettare i tagli alla spesa, come suggerivano alcuni, i primi non ci sarebbero mai stati; 3) l'aumento del debito non provocò dei problemi ai mercati finanziari perché l'economia era entrata in una fase di *boom*: tant'è che i tassi d'interesse si dimezzarono, invece di aumentare.

Dopo le follie economiche stataliste degli anni Settanta, la politica fiscale liberale di Ronald Reagan fece trionfalmente uscire da una recessione più che decennale l'economia americana e dell'intero mondo industrializzato. Questa politica rovesciò in tutto il mondo le idee prevalenti di politica economica, ridiede fiducia e rinvigorì l'intero Occidente permettendogli di vincere la guerra fredda e far cadere il Muro di Berlino, diede inizio a quel processo di globalizzazione che ha fatto uscire molti paesi dalla povertà, e generò un *boom* economico mondiale che durò ininterrottamente ben 25 anni, fino al 2008 (salvo un paio di brevi intervalli recessivi, che coprirono non più del 4%

dell'intero periodo). Fu il più grande e prolungato periodo di creazione di ricchezza della storia americana.

La flat tax

Le idee liberali sulla riduzione fiscale come motore della crescita economica sono state da allora applicate in tutto il mondo, con grande successo. L'aspetto più evidente della diffusione nel mondo delle idee liberali sulle tassazione è data dalla diffusione della *flat tax*, la tassa "piatta" ad aliquota unica, senza scappatoie, detrazioni, deduzioni o privilegi per chicchessia. I vantaggi della *flattax* sono molteplici: è favorevole alla crescita economica (se l'aliquota è bassa), è chiara e trasparente, è facile e pochissimo costosa da pagare, tanto che viene chiamata anche *postcard tax*, in quanto tutti i contribuenti sono capaci di calcolarsela da soli e di pagarla inviando una semplice cartolina all'ufficio delle entrate.

Uno dei primi paesi al mondo ad adottare la tassa ad aliquota unica è stata l'Estonia, con risultati spettacolari. Nei primi anni Novanta l'Estonia soffriva di un'inflazione annua del 1000%, e l'economia era in caduta del 30%. Nel 1994 il premier Mart Laar, ispirato dalla lettura del libro *Liberi di scegliere* di Milton Friedman, decise di applicare una *flat tax* del 23% (ridotta al 21% nel 2009), sfidando le critiche provenienti da ogni parte. Da allora l'Estonia ha conosciuto una delle crescite economiche più alte del mondo, a ritmi dell'8% annui. Quasi tutti i paesi dell'Est Europa hanno adottato la tassa ad aliquota unica, con buoni risultati economici. La Russia di Putin, ad esempio, ha introdotto la *flat tax* al 13% nel 2001; l'Ucraina scelse la stessa aliquota unica nel 2004; l'Albania del 10% nel 2008; l'Ungheria del 16% nel 2011. Fuori dall'Europa, Hong Kong ha da tempo una *flat tax* del 16% sui redditi personali, e dello 0% sui guadagni di borsa. Non a caso rappresenta un caso esemplare di trionfo del capitalismo liberale: un paese minuscolo privo di terra e di risorse naturali è diventato uno dei paesi più ricchi del mondo grazie alla libertà economica e alla bassa tassazione. Attualmente vi sono una quarantina di paesi al mondo che, adottando la *flat tax*, riescono ad attrarre molti investimenti stranieri.

La situazione italiana

Dopo questi esempi esaltanti, veniamo alla situazione italiana. L'Italia negli ultimi decenni ha seguito l'onda mondiale innescata dalla *Reaganomics* che ha portato tanti paesi fuori dalla povertà e a conoscere vigorosi tassi di crescita? Tutto il contrario! Se solo facciamo un confronto con dieci anni fa, sembra di vivere in un altro mondo. Non che nel 2003 in Italia si stesse bene con le tasse, ma da allora, ad esempio, le tasse sugli immobili sono dell'80% superiori; il gettito derivante dall'addizionale IRPEF e IRAP è aumentato rispettivamente del 71% e del 45%. Le tasse sulle auto sono esplose del 62%, mentre il gettito IRES è cresciuto del 58%. L'imposta sul bollo dà un gettito del 47% in più rispetto al 2003, le imposte sul lotto del 34% e quelle ipocatastali del 33%. E c'è ancora qualcuno che si meraviglia se l'economia italiana è in perenne stagnazione, con alti tassi di disoccupazione?

Malgrado il massiccio aumento delle entrate statali, il debito pubblico ha raggiunto il record (oggi è al 133,3% del PIL) perché queste non riescono a stare al passo con le spese dello Stato completamente fuori controllo: a smentita dello slogan semplicistico ed errato "pagare tutti per pagare meno". Questo slogan è superficiale perché non tiene conto della variabile principale in gioco: la spesa pubblica. Nella realtà più lo stato incassa, più spende e più s'indebita. Quando gli uomini politici si ritrovano tra le mani un "tesoretto" di maggiori entrate fiscali non resistono alla tentazione di spenderlo subito per acquisire consenso. Nella storia è sempre accaduto così.

In definitiva, è evidente che molte crisi economiche, comprese quelle che attanagliano attualmente l'Italia, la Grecia e altri paesi indebitati dell'Europa, hanno origine nella eccessiva pressione esercitata dai consumatori di tasse sui pagatori di tasse. In altre parole, la struttura produttiva di molti paesi in crisi non è semplicemente in grado di sopportare il livello di spesa pubblica stabilito dai governi. Questa situazione non può durare a lungo ed è chiaramente insostenibile. È necessario quindi chiedersi se esiste un modello politico alternativo a quello dominante in Italia e nei paesi industrializzati, basato sull'espansione all'infinito della tassazione, della spesa pubblica e dell'indebitamento.

La risposta è sì: non siamo condannati alla stagnazione perpetua e all'oppressione fiscale permanente. Il modello alternativo

esiste, ed è quello basato sulla bassa tassazione, sulle liberalizzazioni, le privatizzazioni e su una moneta stabile non inflazionata dai governi: in altre parole, stiamo parlando del modello liberale.

CARLO LOTTIERI*

L'oro e la civiltà dell'Occidente

Un aggancio del dollaro all'oro non è poi da escludere. Ha avuto un ruolo fondamentale nella nostra vita lungo millenni. E proprio quando sembrava essere stato dimenticato, l'oro sta tornando alla ribalta per molte ragioni.

Da qualche mese è nelle librerie italiane un volume di successo scritto da Peter L. Bernstein, già finanziere multi-milionario ed anche autore di più di un *best-seller* della saggistica internazionale: da *Against the Gods* (1996) a *Capital Ideas* (1992). Il suo ultimo lavoro è infatti un'ambiziosa ricostruzione della storia dell'oro e del suo significato nel passato.

* Il presente testo è una versione ampliata dell'articolo pubblicato sul settimanale «Il Domenicale» del 19. 4. 2003, p. 2, con il titolo *L'oro e la storia d'Occidente*.

Carlo Lottieri (1960) è uno studioso italiano di orientamento libertario. Dopo essersi laureato in Filosofia a Genova con Alberto Caracciolo, ha proseguito gli studi a Ginevra e Parigi, dove ha ottenuto un dottorato di ricerca sotto la guida di Raymond Boudon. Da anni è docente nei seminari estivi organizzati dall'IES (Institute for Economic Studies) a Gummersbach (Germania), a Yundola (Bulgaria) e a Leuven (Belgio). È autore di molti saggi e collabora con vari quotidiani e periodici. Nel 2003, insieme ad Alberto Mingardi e Carlo Stagnaro, ha dato vita all'Istituto Bruno Leoni (www.brunoleoni.it). A lui si deve la promozione in Italia e all'estero (Francia, Repubblica Ceca, Spagna, Stati Uniti, Georgia) dell'opera del grande giurista italiano Bruno Leoni (1913-1967). Al momento insegna Filosofia politica presso la facoltà di Giurisprudenza di Siena e Filosofia delle scienze sociali e Filosofia del Diritto all'Istituto di Filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

Ben scritto e di facile lettura, *The Power of Gold: The History of an Obsession (Oro)*, Longanesi, Milano, 2002, in vendita a 18 euro) è però un libro sostanzialmente sbagliato, che soprattutto non aiuta a comprendere quanto il metallo giallo sia stato utile allo sviluppo della civiltà europea e quanto potrebbe esserlo ancora oggi. Sulla base di superficiali considerazioni tra l'antropologico ed il psicoanalitico, l'autore considera il metallo prezioso per eccellenza una specie insana ossessione, una superstizione che ha dominato l'uomo occidentale lungo i millenni, una fascinazione irrazionale che avrebbe indefinitamente bloccato lo sviluppo economico ed frenato la crescita civile se avesse continuato a rappresentare la base degli scambi ed il punto di riferimento di ogni moneta.

Per giunta, l'analisi della storia americana offertaci da Bernstein vorrebbe farci credere che l'aperta ostilità del *New Deal* rooseveltiano nei riguardi dell'oro abbia permesso all'America di uscire dalla crisi, quando invece essa ha ancor più radicalizzato le difficoltà (mandando in crisi la stabilità della moneta e l'intero sistema bancario). Per lo stesso motivo, Bernstein considera una specie di eroe l'economista John Maynard Keynes, che aveva spinto la Gran Bretagna a liberarsi del rapporto fisso tra oro e sterlina, ed un medesimo trattamento è riservato al repubblicano Richard Nixon, il 'keynesiano' presidente degli Stati Uniti che cancellò definitivamente il gold-standard e pose le premesse per l'attuale recessione del sistema economico americano. L'oro, oggi bisogna iniziare a comprenderlo, è stato un pilastro fondamentale della civiltà occidentale, al punto che la stessa europeizzazione del mondo – indotta dal successo dei popoli occidentali – sarebbe ben difficilmente stata possibile senza l'apporto di questo elemento naturale.

Se per secoli l'economia e la vita civile del mondo di tradizione europea sono state nel segno di questo metallo raro e prezioso, contraddistinto da molte speciali qualità (resistenza, bellezza, duttilità), le ragioni sono semplici e chiare. Esso aveva in effetti tutte le caratteristiche necessarie a diventare la moneta dell'eccellenza: il *medium* più adatto a favorire i contratti e le compravendite, ma anche a permettere una sempre migliore divisione del lavoro. Esso è riuscito ad assolvere in modo eccellente quelle che classicamente vengono considerate le tre funzioni fondamentali di ogni moneta: operando come mezzo di scam-

bio, come strumento di conto e, infine, come risorsa da capitalizzare.

Se oggi è quasi soltanto un “bene rifugio”, ovvero un investimento utile a difendere i propri risparmi quando le borse crollano ed ogni altro investimento appare azzardato, per generazioni e generazioni esso è stato al centro della vita economica dell'Europa e dell'America settentrionale.

Ma chi ha mai scelto l'oro quale moneta? Dove è quando è emersa la convenzione in virtù della quale l'oro – e non il ferro o il platino – è diventato la moneta di base per molti popoli anche tra loro distanti e senza relazioni? Queste domande sono fondamentali, poiché aiutano a cogliere come l'oro non sia mai stato scelto da una qualche autorità, ma sia emerso naturalmente attraverso gli scambi. Come ogni altra moneta “spontanea” (le conchiglie, l'argento, le *pecuniae*, le pietre di enormi dimensioni dell'isola di Uap, e così via), esso fu il frutto di interazioni volontarie tra chi comprava e chi vendeva. In origine era solo un bene tra gli altri, ma poiché particolarmente apprezzato esso cominciò ad essere usato anche come mezzo di scambio puro: da ricevere non in vista di un consumo, ma quale strumento per avere domani altri beni o anche da accumulare puntando ad investimenti futuri.

Se l'oro storicamente ha avuto successo, quindi, è perché esso è stato circondato dal “credito” della gente. Si è imposto naturalmente nel mercato e, quindi, grazie alla volontà collettiva di quanti ne hanno decretato il successo. Un po' come è successo ad esempio alle lingue, che si sono affermate in via evolutiva, senza che qualcuno le inventasse dal nulla e le imponesse. Ovviamente, l'oro è stato posseduto e scambiato nelle forme più diverse. Con l'oro si possono fare anelli e bracciali, ma anche lingotti, medaglie e altri oggetti. In considerazione della rarità e del valore di tale metallo, la forma in cui l'oro ha avuto più successo è però stata quella delle monete: piccole e talora piccolissime soldo sono state “coniate” secondo regole standardizzate, così che non fosse necessario pesare ogni volta le monete scambiate. Grazie a queste caratteristiche, l'oro fu nell'ambito monetario quello che il latino ha rappresentato per secoli nelle comunicazioni tra i dotti del tempo: un mezzo di comunicazione universale.

In età medievale, ovviamente, le monete furono molte: il fiorino, il tallero, la sterlina, lo scellino e via dicendo. Ma quello che è straordinario dell'oro (come pure dell'argento, che spesso accompagnò l'oro quale moneta "cugina" e di minor valore, dunque più adatta alle piccole transazioni), tutti questi denari erano in fin dei conti il medesimo, dato che ognuno era dello stesso materiale. Questo faceva sì che vi fosse un rapporto fisso e prestabilito tra le diverse monete e che i cambi erano stabili nel tempo: con grandi benefici per le transazioni.

Questo ordine monetario, però, un po' alla volta entrò in crisi. Le ragioni sono complesse ed i maggiori dibattiti (spesso molto articolati ed astrusi) non possono essere certo sintetizzati in questa occasione. Qui può però essere utile richiamare la vicenda di due straordinari personaggi, entrambi britannici: John Gresham e John Law.

Il primo era un finanziere inglese che, nel corso del sedicesimo secolo, scoprì come le monete di nuovo conio non erano quasi più in circolazione, mentre tutti si scambiavano monete vecchie e quindi più leggere (in quanto logorate e, per questo, di valore inferiore). Da tutto ciò egli derivò quella che da allora è detta la "legge di Gresham", in virtù della quale la moneta cattiva scaccerebbe la moneta buona, con il risultato che la moneta inflazionata prevarrebbe sulla moneta buona.

Questa legge è spesso tirata in ballo ancora oggi contro ogni ipotesi di libertà valutaria e concorrenza tra valute. L'idea che in un ordine libero vi sarebbe fatalmente il trionfo del male sul bene (della moneta leggera su quella pesante), in realtà, ha un'origine ben precisa che ci può aiutare a capire come iniziò ad entrare in crisi lo stesso sistema monetario aureo.

Come molti studiosi hanno spiegato, infatti, il prevalere delle monete "cattive" era solo la conseguenza del cosiddetto corso forzoso: dell'obbligo di accettare le monete di Stato, recanti il volto del sovrano, anche quando – come allora facevano molti furbacchioni – i pezzi di metallo venivano limati ed alleggeriti (con l'obiettivo di vendere, a parte, i frammenti d'oro). Nel momento veniva introdotto un "valore legale" delle monete in circolazione, le monete di 9 grammi dovevano essere considerate dello stesso valore di quelle di 10 grammi. Il risultato fu che tutti tennero per sé le seconde e pagarono gli altri con le monete

usurate, dal valore inferiore. Non fu quindi la libera circolazione monetaria a far trionfare le cattive monete. Uno dei primi passi verso il disastro monetario fu invece l'introduzione del corso forzoso, che mise in crisi l'ordine economico naturale ed innescò processi inflazionistici.

Tutto questo, però, probabilmente non sarebbe bastato a minare il mondo di tradizione europea nelle sue fondamenta monetarie. Tra l'altro, contro l'azione fraudolenta di chi limava le moneta fu deciso di zigrinare il bordo delle monete, così che non fosse più possibile sottrarre impunemente la limatura d'oro.

Le difficoltà maggiori, invece, derivarono dal fatto che da tempo l'esigenza di spostarsi comodamente e senza correre rischi aveva fatto emergere la cambiale quale strumento di pagamento. L'idea era semplice: si poteva depositare da un banchiere una certa quantità di oro ricevendo in cambio un titolo di credito, il quale conteneva l'ordine di pagare una somma determinata. In tal modo, questa carta iniziò a sostituire – nella circolazione monetaria – l'oro stesso, che però continuava ad essere la vera moneta, di cui le banconote erano solo una semplice “rappresentazione”.

Ed è qui che entra in scena John Law, giocatore d'azzardo ed avventuriero che nel 1705 scrisse le *Considerazioni sulla moneta e sul commercio*, in cui sosteneva la possibilità di avere un denaro sganciato da ogni metallo prezioso, oro o argento che fosse, e garantito unicamente dalla presenza di attività economiche floride. La moneta di carta poteva quindi smettere di essere il mero “sostituto” dell'oro e acquisire una sua totale indipendenza. Dieci anni dopo, per giunta, egli si trovò alla guida della politica economica e fiscale della Francia, la maggiore potenza economica del tempo. Applicando le proprie teorie, moltiplicò il denaro di carta e con esso riempì il paese di “milionari”, salvo poi porre le premesse per un crollo finanziario di dimensioni tali che egli fu costretto a fuggire. Ma se la vicenda di John Law fece questa fine, altri – dopo di lui – seppero imparare la lezione e misero a punto tecniche più sofisticate di manipolazione della moneta.

Per certi aspetti, allora, la crisi dell'oro come valuta solida ed affidabile fa il paio con la crisi dei sistemi rappresentativi medievali, tanto che si potrebbe parlare di una più generale “tragedia della rappresentanza”.

Nell'ambito monetario, in effetti, avvenne qualcosa di simile a quello che si è visto in ambito politico, dove rappresentanti che in passato erano solo portaparola e mandatari di chi li aveva delegati, nel corso dei secoli sono riusciti ad appropriarsi *in toto* della volontà di quanti avrebbero dovuto difendere e hanno perfino rivendicato, con successo, un mandato libero da ogni vincolo ed impegno contrattuali.

Gli imitatori di John Law hanno fatto lo stesso, dato che il pezzo di carta che in origine doveva solo provvisoriamente sostituire l'oro (perché si trattava solo di un impegno a restituire il metallo ricevuto in deposito) finì per spodestarlo.

In questo senso, si può davvero constatare come la costruzione di un ceto politico "rappresentativo" e la distruzione della moneta naturale, agganciata all'oro, siano progrediti di pari passo, tanto più che l'introduzione della cartamoneta ha aperto la strada al progressivo controllo politico del sistema monetario, dell'economia, delle banche.

La storia moderna è infatti la storia di una classe politica che ha conquistato il diritto di moltiplicare il denaro, trasformando piccoli fogliettini in cartamoneta. E questo è in grado di spiegare perfettamente le più gravi inflazioni della storia: dagli *assignats* della Francia rivoluzionaria ai dollari svalutati dell'America dopo l'Indipendenza, fino alla Germania di Weimar ed all'Argentina degli ultimi decenni.

Quando la moneta era l'oro, invece, i politici non erano minimamente in grado di controllarla. Non potevano aumentare le risorse a loro disposizione "stampando" moneta. Essi potevano certo stampare biglietti con la scritta *sterlings* o *dollars*, ma solo dopo che un ben definito quantitativo di oro era stato collocato nei *caveaux* della banca che emetteva quei biglietti a copertura reale del valore degli stessi.

Ci si ricorderà come sulle vecchie banconote di lire italiane comparisse l'espressione "pagabili a vista al portatore". Quella frase, da tempo, non voleva dire più nulla, ma certo era la sopravvivenza di un'età in cui le monete erano convertibili in oro. Di un'epoca durante la quale, ad esempio, un dollaro non era altro che un ventesimo di oncia del metallo prezioso.

Ancora durante l'Ottocento, d'altra parte, le società d'Europa e del Nord America dispongono di monete piuttosto solide, pro-

prio grazie a questo permanere dell'oro. Ma tutto il Novecento è stato segnato, anche negli Stati Uniti, dalla volontà delle classi politiche di "liberare" la moneta da ogni riferimento all'oro. Significativo, in tal senso, il fatto che nel 1933 Franklin Delano Roosevelt abbia deciso che possedere oro era divenuto un crimine e, soprattutto, usare l'oro come mezzo di pagamento. Sganciato il dollaro dal metallo prezioso (la relazione storica era stata 20 dollari per un'oncia), il governo americano innescò una fortissima inflazione, che trasferì risorse dai creditori ai debitori e rese persistente quella Grande Depressione da cui l'America uscirà veramente solo alla fine degli anni Quaranta. Non è sorprendente allora che il ventesimo secolo sia stato – al tempo stesso – l'età dei totalitarismi, dei Welfare State e di inflazioni vertiginose.

Il "secolo breve" è stato anche l'epoca di un denaro manipolato e capace di dissolversi in breve tempo, con il risultato che molti tra di noi possono trovare in qualche baule in soffitta vecchi titoli di deposito mai ritirati in quanto del tutto erosi da inflazioni galoppanti (si pensi a quella che ha conosciuto l'Italia dalla fine degli anni Trenta alla fine degli anni Quaranta).

Se nel 1944 gli accordi di Bretton Woods avevano segnato una parziale ripresa del dollaro, che tornava alla convertibilità aurea (solo per gli stranieri, però), nel 1971 Nixon ha decretato la fine definitiva del *gold standard*. E così la moneta è divenuta null'altro che un pezzo di carta emesso e "autorizzato" dal potere statale.

Oggi, però, quel vecchio arnese che è l'oro è tornato al centro di tanti interessi.

In primo luogo esso è tornato a crescere: negli ultimi due anni il prezzo dell'oro è passato da 250 dollari l'oncia agli attuali 360 circa. Il suo valore è aumentato in tal modo proprio mentre le borse di tutto il mondo crollavano (portando nella polvere montagne di risparmi).

È anche significativo che in un articolo apparso su *Finanza e Mercati* negli scorsi giorni [esattamente il 15 marzo 2003, ndr] Fabrizio Russo abbia sottolineato come la Fed (la banca centrale americana, da moltissimi anni nelle mani di Alan Greenspan) non escluda più la possibilità di introdurre un aggancio del dollaro all'oro: non certo il *gold standard* classico, purtroppo, ma pur sempre un riferimento stabile in grado di "rafforzare" nuo-

vamente la moneta USA. Se questo non dovrà succedere, d'altra parte, il mercato dovrà trovare le proprie soluzioni e in questo non è escluso che l'oro si riaffermi anche indipendentemente dalla scelte delle banche centrali.

Interessanti, in tal senso, sono le recentissime affermazioni di uno dei maggiori esponenti dell'economia liberale, Hans Sennholz (oggi professore emerito al Grove College): «Nessuna altra moneta, nazionale o internazionale, può ragionevolmente prendere il posto del dollaro americano. Esse hanno sofferto seriamente per la stessa malattia ideologica, poiché tutte sono la creazione dell'autorità e di un interesse di tipo politico. Qualunque cosa si possa pensare dell'oro, esso permane sempre sullo sfondo, invitandoci ad usarlo come denaro, così come è stato fin dall'alba della civiltà».

Documenti e testimonianze

MURRAY N. ROTHBARD, MONETA, BANCA E LIBERO
MERCATO (1995)

a cura di Piero Vernaglione*

Lo scorso 7 gennaio ricorreva il ventennale della scomparsa di Murray N. Rothbard (1926-1995), il più grande teorico libertario e uno dei maggiori filosofi sociali del Novecento. Economista, filosofo politico, metodologo e storico, ha offerto un contributo decisivo all'elaborazione del libertarismo, la cui versione giusnaturalista, esaltando i diritti soggettivi di proprietà, approda al cosiddetto "anarcocapitalismo". In campo economico si è distinto quale uno dei maggiori esponenti della Scuola Austriaca. Ha sempre ritenuto di dover saldare teoria e prassi e, dunque, è stato per tutta la vita un instancabile attivista e organizzatore del movimento libertario americano.

I contributi di originalità alla filosofia e all'economia sono numerosi. Già all'inizio degli anni Cinquanta del Novecento, percependo la contraddizione tra libero mercato e monopolio della forza statale, approda, sebbene in maniera ancora non strutturata, a quello che successivamente definirà anarco-capitalismo, la cui articolazione teorica avverrà all'inizio degli anni Settanta con l'opera Per una nuova libertà.

* Piero Vernaglione (1961). Studioso di filosofia politica, insegnante di diritto ed economia, saggista, si occupa con particolare attenzione del pensiero libertario americano. Collabora con diverse riviste. Ha tradotto in italiano e prefato *Lo Stato falsario* (Facco Editore, 2005) di Murray Newton Rothbard (1926-1995). Tra le sue pubblicazioni: *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche* (Rubbettino, 2003) e *Paleolibertarismo. Il pensiero di Hans-Hermann Hoppe* (Rubbettino, 2007).

All'inizio degli anni Sessanta ha già messo a punto gran parte dell'impianto epistemologico dell'economia, divulgando e perfezionando in vari saggi la prasseologia di Ludwig von Mises e criticando l'applicazione del metodo positivista alle scienze sociali.

La sua militanza politica, sempre orientata al recupero e al rilancio degli ideali della Old Right, è stata supportata da scenari strategici di ampio respiro, in particolare all'inizio degli anni Novanta con l'intuizione "paleolibertaria".

*Il saggio qui riprodotto è l'ultimo della sua prolifica produzione. Fu pubblicato postumo e suddiviso in tre parti nella rivista *The Freeman*. In esso si evidenzia il Rothbard teorico e storico dell'economia, propugnatore di un ritorno al solido sistema aureo e critico dell'attuale sistema monetario a riserva frazionaria e a corso forzoso.*

Sul sito web "[Rothbardiana](#)" è possibile approfondire il pensiero di Rothbard e in generale la teoria libertaria e la dottrina economica della scuola Austriaca.

Piero Vernaglione

MURRAY N. ROTHBARD

Moneta, Banca e Libero Mercato*

I PARTE - RIPRENDIAMOCI LA MONETA

LA MONETA ha un ruolo centrale in ogni economia di libero mercato e in ogni società che si basi su una rete di scambi volontari. Questi scambi implicano infatti una divisione sociale del lavoro, grazie alla quale i produttori di uova, chiodi, cavalli, legname o servizi immateriali come l'insegnamento, le cure mediche e i concerti scambiano i propri beni con quelli degli altri. Ogni passaggio di questo processo beneficia immensamente ciascun partecipante, perché se tutti fossero costretti ad essere autosufficienti il tenore di vita dei pochi sopravvissuti crollerebbe a livelli miserabili.

Lo scambio diretto di beni e servizi, detto anche baratto, non ha alcuna speranza di superare il più primitivo livello di produttività. Infatti ogni tribù primitiva prima o poi arriva a scoprire, a proprio modo, quanto sia incredibilmente vantaggioso utilizzare nel mercato una merce particolarmente commerciabile, da tutti richiesta, come "mezzo di scambio indiretto". Quando una merce particolare viene usata diffusamente dalla società come mezzo di scambio assume il nome di moneta. La moneta-merce diventa uno dei due termini in ogni singolo scambio degli innumerevoli che si realizzano nell'economia di mercato. Io vendo i miei servizi di insegnante in cambio di denaro; uso quel denaro per acquistare alimenti, macchine da scrivere o sistemazioni di viaggio; questi produttori a loro volta usano il de-

* *Taking Money Back, Fractional Reserve Banking, The Solution* [To Save Our Economy From Destruction], articolo in tre parti apparso in «The Freeman», 45, n. 9, 10, 11, settembre, ottobre, novembre 1995. Traduzione di Piero Vernaglione e Guglielmo Piombini

naro per pagare i dipendenti, i macchinari, le scorte e l'affitto delle sedi. Da qui l'onnipresente tentazione per uno o più gruppi di assumere il controllo di questa vitale funzione di offerta monetaria.

Molti utili beni sono stati scelti come moneta nelle società umane: il sale in Africa, lo zucchero nei Caraibi, il pesce nelle colonie del New England, il tabacco nella colonia della regione della Baia Chesapeake, conchiglie, utensili di ferro e diverse altre merci. Queste monete non servono solo come mezzi di scambio, ma permettono anche agli individui e alle imprese di affrontare il calcolo economico necessario in ogni economia avanzata. Le monete vengono scambiate e conteggiate in termini di unità monetaria, quasi sempre legata al peso. Il tabacco, ad esempio, veniva conteggiato in libbre, e i prezzi degli altri beni e servizi potevano essere rappresentati in termini di libbre di tabacco: un certo cavallo ad esempio poteva valere sul mercato 80 libbre. Un'impresa commerciale può così calcolare le perdite e i profitti del mese precedente, raffigurandosi che i ricavi siano stati di 1000 libbre e le spese di 800 libbre, con un utile di 200 libbre.

Oro o cartamoneta statale

Nel corso della storia due metalli preziosi sono riusciti a sbaragliare la concorrenza di tutti gli altri beni, venendo preferiti come moneta: l'oro e l'argento (con il rame che subentrava in caso di loro indisponibilità). L'oro e l'argento abbondavano di quelle che noi possiamo chiamare qualità "monetabili", che li rendevano superiori ad ogni altra merce. La loro offerta è infatti abbastanza rara da mantenere il loro valore stabilmente alto per unità di peso; grazie a questa caratteristica i pezzi d'oro e d'argento sono facilmente trasportabili e utilizzabili nelle transazioni giornaliere; sono inoltre abbastanza rari da rendere poco probabili improvvise scoperte o aumenti dell'offerta. Sono così durevoli da conservarsi virtualmente per sempre, e in questo modo forniscono una saggia provvista di valore per

il futuro. Inoltre l'oro e l'argento sono divisibili, potendosi ridurre in piccoli pezzi senza perdite di valore; e diversamente dai diamanti sono omogenei, cosicché un'oncia d'oro avrà lo stesso valore di ogni altra oncia d'oro.

L'antico e universale uso monetario dell'oro e dell'argento venne rilevato dal primo grande teorico della moneta, l'eminente scolastico del Trecento Giovanni Buridano, e successivamente in tutte le discussioni sulla moneta e in tutti i libri di testo sui fenomeni monetari e bancari, fino a quando i governi occidentali abolirono lo standard aureo negli anni Trenta del ventesimo secolo. Franklin Delano Roosevelt si unì a questa pratica facendo uscire gli Stati Uniti dal *gold standard* nel 1933.

Non c'è nessun aspetto dell'economia di mercato come l'oro che abbia sofferto di maggior rifiuto e disprezzo da parte dei "moderni" economisti, siano essi keynesiani apertamente statalisti o cosiddetti "liberisti" della Scuola di Chicago. L'oro, considerato fino a poco tempo fa come lo stabile fondamento di ogni sano sistema monetario, viene oggi regolarmente denunciato come un "feticcio" o, nel caso di Keynes, come un "relitto barbarico". È vero: in un certo senso l'oro è un "relitto" della barbarie, dato che nessun "barbaro" avrebbe mai accettato, in cambio del suo prezioso sale, dei pezzi di carta o delle banconote fasulle che i sofisticati uomini moderni sono stati indotti ad usare come moneta.

Noi "maniaci dell'oro" non siamo neanche dei feticisti, non avendo niente in comune con l'immagine standardizzata degli avari che immergono le mani nei mucchi di monete d'oro sonanti ridacchiando sinistramente. L'aspetto grandioso dell'oro è invece quello di essere la sola e unica moneta prodotta dall'attività delle persone nel mercato. La scelta principale che sta di fronte a noi è infatti sempre quella tra l'oro (o l'argento), oppure lo Stato. L'oro è una moneta di mercato, un bene che deve essere prodotto estraendolo dalla terra e poi lavorandolo; il governo, al

contrario, produce cartamoneta dal nulla virtualmente a costo zero.

Noi sappiamo benissimo che ogni operazione del governo è caratterizzata da sprechi e inefficienze, e serve gli interessi dei burocrati invece di quelli dei consumatori. Preferiamo che le scarpe siano prodotte da imprese private in concorrenza sul libero mercato, o da un gigantesco monopolio governativo? Anche la funzione dell'offerta di moneta non può in alcun modo essere gestita meglio dal governo. In questo caso tuttavia la questione è molto più grave che per le scarpe od ogni altro bene. Se il governo produce scarpe, mal che vada la gente le calzerà anche se costose, malfatte o non corrispondenti ai desideri dei consumatori.

La moneta è tuttavia diversa da tutte le altre merci: a parità di condizioni, più scarpe o maggiori scoperte di petrolio o rame beneficiano la società, perché aiutano ad alleviare la naturale scarsità. Ma una volta che una merce si è affermata come moneta sul mercato, non c'è affatto bisogno di più moneta. Dato che la moneta serve solo come mezzo di scambio e di conto, una maggiore quantità di dollari, sterline o marchi in circolazione non può conferire un beneficio sociale: semplicemente diluiranno il valore di scambio di ogni dollaro, sterlina o marco esistente. È quindi una gran fortuna che l'oro o l'argento siano scarsi, e che incrementare la loro quantità sia un processo costoso.

Se tuttavia il governo riesce a imporre come denaro la cartamoneta o le banconote, come equivalenti di onces o grammi d'oro, allora come fornitore di moneta dominante avrà la possibilità di produrre denaro senza costo e a volontà. L'inflazione dell'offerta di moneta così generata ha come effetto quello di distruggere il valore del dollaro o della sterlina, di far aumentare i prezzi, di inceppare il calcolo economico, di impastoiare e danneggiare seriamente il funzionamento dell'economia di mercato.

La tendenza naturale del governo, una volta diventato padrone della moneta, è quella di inflazionare e distruggere il valore della valuta. Per comprendere questa verità

dobbiamo esaminare prima la natura dello Stato e dell'attività di creazione della moneta. Nel corso della storia i governi sono stati cronicamente a corto di entrate. La ragione dovrebbe essere chiara: diversamente da me e te, il governo non produce beni o servizi utili da vendere sul mercato, ma vive in maniera parassitaria su quanto prodotto dalla società e dal mercato. Diversamente da ogni altra persona o istituzione della società, il governo ottiene le proprie entrate per mezzo della tassazione coercitiva. In tempi più antichi e sani, il re riusciva a procurarsi entrate sufficienti con le rendite delle proprie terre e foreste private, e con i pedaggi. Allo Stato occorsero secoli di lotta per ottenere una tassazione regolare in tempo di pace. E anche una volta stabilita la tassazione, i re si rendevano conto di non poter facilmente imporre nuove tasse o aumentare le tasse esistenti, perché rischiavano di far esplodere una rivoluzione.

Il controllo dell'offerta di denaro

Se i proventi della tassazione sono cronicamente inferiori allo stile di spesa desiderato dai membri dello Stato, come procurarsi il sovrappiù? Assumendo il controllo dell'offerta di denaro o, detta brutalmente, mediante la contraffazione. Nell'economia di mercato possiamo ottenere moneta sana solo vendendo un bene o un servizio in cambio di denaro, o ricevendolo in regalo; l'unico altro modo per ottenere denaro è quello di intraprendere il costoso processo di estrazione dell'oro dal suolo. Il falsario, al contrario, è un ladro che cerca di far soldi con la frode, ad esempio pitturando un pezzo d'ottone in modo da farlo sembrare una moneta d'oro. Se la contraffazione viene scoperta immediatamente non produce alcun danno reale, ma in caso contrario il falsario non deruba solo i produttori dei beni che compra. Introducendo denaro fasullo nell'economia, il falsario deruba tutti i possessori di denaro di una parte del loro potere d'acquisto. Diluendo il valore di ciascuna oncia o dollaro di moneta genuina, il furto

del falsario è molto più sinistro e sovversivo di quello del rapinatore; egli infatti deruba tutti i membri della società in maniera furtiva, nascondendo la relazione di causa-effetto.

Recentemente abbiamo letto questo preoccupante titolo sui giornali: “Il governo iraniano cerca di distruggere l’economia americana falsificando i biglietti da cento dollari”. Che gli ayatollah abbiano veramente questo grandioso piano in mente è dubbio; i falsari non hanno certo bisogno di argomenti tanto sensazionali per appropriarsi di ricchezze stampando denaro. Tutte le falsificazioni di denaro sono infatti sovversive, distruttive e inflazionistiche.

Come dovremmo allora giudicare il governo che si impadronisce del controllo della moneta, abolisce la moneta aurea e stabilisce che i propri biglietti stampati rappresentino l’unico denaro legale? In altre parole, cosa dovremmo dire quando il governo diventa il monopolista legalizzato della falsificazione?

Non solo la falsificazione è scoperta, ma il Grande Falsario, che negli Stati Uniti è la Federal Reserve, invece di essere vituperato come un ladro e un distruttore su vasta scala, viene elogiato e celebrato come un saggio manipolatore e governante della nostra “macroeconomia”, come l’istituzione alla quale dobbiamo affidarci per scongiurare recessioni e inflazioni, e per la determinazione dei tassi d’interesse, del costo del denaro e del livello d’occupazione. Invece di essere abitualmente bersagliato con pomodori e uova marce, il presidente della Federal Reserve, sia egli l’imponente Paul Volcker o il solenne Alan Greenspan, viene universalmente acclamato come l’Uomo Indispensabile al sistema economico e finanziario.

Il modo migliore per penetrare nei misteri del moderno sistema monetario e bancario è infatti quello di rendersi conto che il governo e la sua banca centrale agiscono esattamente come Grandi Falsari, con effetti sociali ed economici del tutto simili. Molti anni fa la rivista *New Yorker*, ai tempi in cui le vignette erano ancora divertenti, ne pubbli-

cò una in cui un gruppo di falsari osservava avidamente la stampatrice dalla quale stava uscendo il primo biglietto da 10 dollari. “Ragazzi”, diceva uno della banda, “grazie alla nostra attività gli affari dei negozi del vicinato avranno un sicuro incremento”.

Ed è proprio così. Quando i falsari spendono nuovo denaro (in beni di consumo oppure, nel caso del governo, in prestiti e altre misure di spesa destinate al “benessere comune”) avvantaggiano sempre coloro presso i quali lo consumano. Ma la prosperità risultante è fasulla; tutto quello che succede è che più denaro si contende la stessa quantità di risorse esistenti, e i prezzi salgono. Per di più i falsari e i primi percettori del denaro stampato di fresco tolgono risorse ai poveracci che si trovano alla fine della catena dei percettori del nuovo denaro, o che non lo riceveranno mai. Immettere del nuovo denaro nell’economia produce inevitabilmente delle gravi ripercussioni: i primi che lo ricevono ne spendono di più e alzano i prezzi, mentre coloro che lo ricevono tardi o che dispongono di redditi fissi si accorgono che i prezzi dei beni che hanno necessità di acquistare sono cresciuti, mentre i loro redditi sono rimasti indietro o uguali. L’inflazione monetaria, in altre parole, non solo fa alzare i prezzi distruggendo il valore dell’unità valutaria, ma agisce anche come un gigantesco sistema di espropriazione a beneficio dei falsari e di coloro che ricevono per primi il denaro appena stampato, a danno di chi riceve il nuovo denaro più tardi. L’espansione monetaria è quindi un massiccio schema redistributivo mascherato.

Quando il falsario è statale non c’è neanche bisogno di scoprire chi abbia messo in atto il processo di contraffazione; il governo si proclama infatti apertamente come manipolatore della moneta per il bene comune. L’espansione monetaria diventa allora un gigantesco sistema di tassazione occulta che colpisce i gruppi a reddito fisso, quelli che non beneficiano dei sussidi statali, e i frugali risparmiatori che sono stati così ingenui e fiduciosi da

tenere il denaro sotto il materasso, confidando nella stabilità de valore della valuta.

Così facendo, il governo incoraggia a spendere e a far debiti, mentre il risparmio e il duro lavoro vengono scoraggiati e penalizzati. E non è tutto: i gruppi particolari che beneficiano della creazione di nuova moneta sono quelli politicamente vicini al governo, in grado di esercitare pressioni affinché il denaro fresco di stampa venga speso a loro favore, in modo che i loro redditi crescano più velocemente dell'inflazione. I contraenti del governo, le imprese ammanicate col potere, i sindacati e altri gruppi di pressione guadagneranno a spese del pubblico ignaro e disorganizzato.

II PARTE - LA BANCA A RISERVA FRAZIONARIA

Nell'articolo precedente abbiamo descritto la recente fuga da una sana moneta di libero mercato verso una moneta statizzata e inflazionata, mediante l'abolizione del sistema aureo da parte di Franklin Roosevelt nel 1933 e la sua sostituzione con i biglietti di carta, imposti dalla Federal Reserve (la Banca centrale degli Stati Uniti) come nostro "standard monetario". Un altro passaggio cruciale di tale processo era stato la trasformazione in cartello delle banche del paese attraverso la creazione del Federal Reserve System nel 1913.

L'attività bancaria è una componente particolarmente misteriosa del sistema economico; uno dei problemi è che il termine "banca" copre attività molto diverse, con implicazioni molto diverse. Durante l'età rinascimentale, i Medici in Italia e i Fuggers in Germania erano "banchieri"; i loro servizi bancari, comunque, non erano solo privati ma cominciarono a configurarsi anche come attività legittima, non inflazionistica e altamente produttiva. Essenzialmente, costoro erano "banchieri d'affari", che iniziarono come mercanti di alto livello. Nel corso della loro attività i mercanti cominciarono ad estendere il credito ai propri clienti,

e, nel caso di queste grandi famiglie di banchieri, il credito o la componente “bancaria” delle loro operazioni alla fine fecero passare in secondo piano le attività commerciali. Queste imprese prestavano denaro derivante dai profitti e dai risparmi, e guadagnavano l’interesse sui prestiti. Dunque erano canali per trasformare in investimenti produttivi i propri risparmi.

Finché le banche prestano i propri risparmi, o mobilitano i risparmi altrui, le loro attività sono produttive e ineccepibili. Anche nel nostro sistema bancario contemporaneo, se io acquisto un certificato di deposito da 10.000 dollari, redimibile in sei mesi, con un dato interesse concordato, io sto prendendo i miei risparmi e li sto prestando ad una banca, che a sua volta li presta ad un più alto tasso di interesse, dove la differenza fra i tassi costituisce i guadagni della banca giustificati dalla funzione di trasferimento dei risparmi nelle mani di coloro che sono meritevoli di credito o dei mutuatari produttivi. Non vi è alcun problema in tale processo.

La stessa cosa è vera anche per le grandi “banche d’investimento”, che si svilupparono in parallelo con l’espansione del capitalismo industriale nel diciannovesimo secolo. I banchieri di investimento utilizzavano il proprio capitale, o il capitale investito o prestato da altri, per finanziare le grandi imprese raccogliendo il capitale attraverso la vendita dei titoli agli azionisti e ai creditori. Il problema con le banche di investimento è che uno dei maggiori campi di investimento era la sottoscrizione dei titoli pubblici, che le coinvolgeva profondamente nella politica, dando loro un potente incentivo a incalzare e manipolare i governi, così che le imposte venivano introdotte per pagare i loro titoli pubblici e quelli dei loro clienti. Di qui la potente e nociva influenza politica dei banchieri d’investimento nei secoli diciannovesimo e ventesimo: in particolare, i Rothschild in Europa occidentale e Jay Cooke e la House of Morgan negli Stati Uniti.

Verso la fine del diciannovesimo secolo i Morgan furono all'avanguardia nel tentativo di spingere il governo degli Stati Uniti a cartellizzare le industrie in cui erano coinvolti – prima le ferrovie e poi i settori manifatturieri: al fine di proteggere queste industrie dai venti della libera concorrenza e di usare il potere del governo per consentire a queste industrie di restringere la produzione e aumentare i prezzi.

In particolare, i banchieri di investimento agivano come un gruppo di pressione per favorire la cartellizzazione delle banche commerciali. In parte, le banche commerciali prestano il capitale e la moneta acquisiti attraverso i certificati di deposito. Ma la maggior parte dell'attività bancaria è costituita da una "gestione di depositi" basata su un gigantesco imbroglio: l'idea, a cui molti depositanti credono, che il loro denaro sia conservato nella banca, pronto per essere prelevato in contanti in qualsiasi momento. Se Jim possiede un conto corrente di 1000 dollari presso una banca locale, Jim sa che questo è un "deposito a vista", cioè che la banca si impegna a pagargli 1000 dollari in contanti, su richiesta, ogniqualvolta egli voglia "indietro il suo denaro". Naturalmente, i Jim di questo mondo sono convinti che la loro moneta stia sicura lì, nella banca, e che sia da essi prelevabile in qualsiasi momento. Dunque, essi credono che i loro conti correnti siano equivalenti ad una ricevuta di un magazzino di deposito. Se depositano una sedia in un magazzino prima di partire per un viaggio, si aspettano di avere indietro la sedia dietro presentazione della ricevuta.

Sfortunatamente, sebbene le banche facciano affidamento sull'analogia con i magazzini di deposito, i depositanti vengono sistematicamente ingannati. La loro moneta non è lì.

Un'attività di magazzino corretta garantisce che i beni affidati alla sua custodia siano lì, nella sua cantina o nel suo caveau. Ma le banche operano in maniera molto differente, almeno a partire dai tempi delle banche di deposito

come le Banche di Amsterdam e Amburgo nel diciassettesimo secolo, che davvero agivano come magazzini di deposito e coprivano completamente tutti i loro certificati con i beni depositati, per esempio oro e argento. Questa onesta attività bancaria di deposito o di “giroconto” si chiama sistema con “riserva del 100 per cento”. Da allora le banche hanno sistematicamente creato certificati di deposito (originariamente banconote ed oggi depositi) dal nulla. Essenzialmente, sono contraffattori di certificati di deposito falsi trasformati in contanti o moneta standard, che circolano come se fossero note o conti correnti genuini, pienamente garantiti. Le banche producono moneta letteralmente creandola dal nulla, oggi esclusivamente depositi anziché banconote. Questo tipo di frode o contraffazione è nobilitata con l'espressione “sistema a riserva frazionaria”, il cui significato è che i depositi bancari sono coperti solo da una piccola frazione del contante che le banche promettono di avere a portata di mano e di riscattare (attualmente, negli Stati Uniti, questa frazione minima è fissata dalla Riserva Federale al 10 per cento).

Il sistema a riserva frazionaria

Vediamo come funziona il processo basato sulla riserva frazionaria, in assenza di una banca centrale. Io fondo una Banca Rothbard, e investo 1000 dollari in contanti (qui non importa se d'oro o di carta). Successivamente presto 10.000 dollari a un individuo, che li utilizza o per spese in consumi o per investirli in una sua attività. Come posso io prestare molto più di quanto possiedo? Ah, questa è la magia della “frazione” nella riserva frazionaria. Io semplicemente apro un conto corrente di 10.000 dollari che sono lieto di dare in prestito al signor Jones. Perché Jones prende in prestito da me? Beh, tanto per cominciare, io posso offrire un tasso di interesse più basso di quello che potrebbero offrire i risparmiatori. Io non devo risparmiare la moneta, posso semplicemente contraffarla creandola dal nulla (nel diciannovesimo secolo avrei potuto emettere

banconote, ma oggi la Banca centrale monopolizza l'emissione di banconote). Poiché i depositi in conto corrente alla Banca Rothbard funzionano come equivalenti del contante, l'offerta di moneta della nazione è aumentata, per magia, di 10.000 dollari. Il processo inflazionistico e falsificatorio è in movimento.

Thomas Tooke, economista inglese del diciannovesimo secolo, affermò correttamente che «il libero commercio nell'attività bancaria equivale alla libera attività di truffa». Ma in un regime di libertà, e senza l'aiuto dello Stato, esistono alcuni severi ostacoli in questo processo di contraffazione, o in ciò che è stato definito "*free banking*". Primo: perché qualcuno dovrebbe fidarsi di me? Perché un individuo dovrebbe accettare i depositi in conto corrente della Banca Rothbard? Ma in secondo luogo, anche se io venissi creduto, e fossi abile nel guadagnarmi la fiducia degli ingenui, c'è un altro grave problema, determinato dal fatto che il sistema bancario è concorrenziale, con il libero ingresso nel settore. Dopo tutto, la Banca Rothbard ha una clientela limitata. Jones, dopo aver preso in prestito da me depositi a vista, li spende. Altrimenti per quale motivo si sopporterebbero oneri monetari per un prestito? Prima o poi la moneta che egli spende, sia per una vacanza o per espandere la sua impresa, verrà impiegata per acquistare beni o servizi appartenenti a clienti di qualche altra banca, diciamo la Banca Rockwell. La Banca Rockwell non è particolarmente interessata a detenere conti correnti della mia banca; essa vuole riserve in modo da poter costruire la sua contraffazione sulle riserve di contante. Così se, per rendere il caso semplice, la Banca Rockwell riceve un assegno da 10.000 dollari della Banca Rothbard, richiederà il contante corrispondente in modo da poter fare per proprio conto la piramide inflazionistica basata sulla contraffazione. Ma io, ovviamente, non posso pagare i 10.000 dollari, quindi sono rovinato. Bancarotta. Smascherato. A rigore, dovrei essere in carcere per appropriazione indebita, di

certo i miei falsi conti correnti ed io siamo fuori dal gioco, e dall'offerta di moneta complessiva.

Quindi, in libera concorrenza, e senza aiuto e imposizione da parte dello Stato, ci sarà solo uno spazio limitato per la contraffazione basata sulla riserva frazionaria. Le banche potrebbero costituire dei cartelli per sostenersi a vicenda, ma in genere nel mercato i cartelli non funzionano bene senza l'imposizione da parte dello Stato, senza che lo Stato usi le maniere forti nei confronti dei concorrenti che cercano di infrangere il cartello, in questo caso che cercano di obbligare le banche concorrenti a pagare.

La Banca Centrale

Da qui la spinta da parte dei banchieri stessi affinché lo Stato cartellizzi il loro settore attraverso una banca centrale. La centralizzazione dell'attività bancaria iniziò dopo il 1690 con la Banca d'Inghilterra, si diffuse nel resto del mondo occidentale nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo, e infine fu imposta agli Stati Uniti nel 1913 dai fautori dei cartelli bancari attraverso il Federal Reserve System. Particolarmente entusiasti della Banca Centrale furono i banchieri d'investimento, come i Morgan, che per primi sostennero l'idea del cartello, e che da quel momento estesero la propria attività alle banche commerciali.

Nel sistema bancario moderno alla Banca Centrale è assicurato il monopolio nell'emissione delle banconote (originariamente i certificati scritti o stampati dei magazzini contrapposti agli impalpabili certificati dei depositi bancari), che ora coincidono con la moneta di carta dello Stato e rappresentano quindi lo standard monetario del paese. La gente vuole usare i contanti così come i depositi bancari. Se, quindi, io volessi riscattare 1000 dollari in contanti presso la mia banca, la banca deve andare dalla Federal Reserve e intaccare il conto corrente che ha presso di essa, "comprando" dalla Fed 1000 dollari di banconote della Federal Reserve (che oggi negli Stati Uniti rappresentano i contanti). La Fed, in altre parole, agisce come una "banca

delle banche”. Le banche possiedono presso la Fed depositi in conto corrente e questi depositi costituiscono le loro riserve, sulle quali esse possono realizzare, ed effettivamente realizzano, un ammontare dieci volte superiore di moneta in assegni.

Ecco come funziona il processo di contraffazione al giorno d’oggi. Supponiamo che la Federal Reserve, come al solito, decida di espandere (cioè inflazionare) l’offerta di moneta. La Federal Reserve decide di andare sul mercato (definito “mercato aperto”) e di acquistare un’attività patrimoniale. In realtà non importa quale attività acquisti; il punto importante è che emette un assegno. La Fed, se volesse, potrebbe acquistare a piacimento qualunque attività, incluse azioni di società, edifici o valute estere. Di fatto, essa acquista quasi sempre obbligazioni del governo degli Stati Uniti.

Supponiamo che la Fed acquisti 10.000.000 di dollari di titoli del Tesoro da qualche operatore “autorizzato” dal governo (un gruppo ristretto), ad esempio la Shearson Lehman a Wall Street. La Fed emette un assegno di 10.000.000 di dollari, che cede alla Shearson Lehman in cambio di 10.000.000 di titoli pubblici. Dove prende la Fed i 10.000.000 per pagare la Shearson Lehman? Crea la moneta dal nulla. La Shearson Lehman con l’assegno può fare solo una cosa: depositarlo nel suo conto corrente presso una banca commerciale, diciamo la Chase Manhattan. L’“offerta di moneta” del paese è già aumentata di 10.000.000 di dollari; non si è minimamente ridotto il conto corrente di nessun altro. C’è stato un incremento netto di 10.000.000 di dollari.

Ma questo è solo l’inizio del processo inflazionistico di contraffazione. Perché la Chase Manhattan è lieta di avere un assegno della Fed, e corre a depositarlo nel suo conto corrente presso la Fed, che ora aumenta di 10.000.000. Ora, questo conto corrente rappresenta le “riserve” delle banche, che adesso sono aumentate in tutto il paese di 10.000.000. Ma questo significa che la Chase Manhattan

può creare depositi basati su queste riserve, e che, appena gli assegni e le riserve arrivano alle altre banche (come accadeva ai depositi della Banca Rothbard), ciascuna può aggiungere il suo piccolo contributo inflazionistico, così che il sistema bancario nel suo complesso ha aumentato i suoi depositi a vista di 100.000.000 di dollari, dieci volte l'acquisto originario di attività da parte della Fed. Al sistema bancario è consentito di mantenere riserve per un ammontare pari al 10 per cento dei suoi depositi, il che significa che il "moltiplicatore monetario" – l'ammontare di depositi che le banche possono espandere in base alle riserve – è pari a 10. Un acquisto di attività per 10 milioni di dollari da parte della Fed ha generato molto rapidamente un incremento di dieci volte, 100.000.000 di dollari, dell'offerta di moneta del sistema bancario nel suo complesso.

È interessante il fatto che tutti gli economisti concordano sui meccanismi di questo processo, anche se essi naturalmente dissentono radicalmente sulla valutazione morale ed economica del processo. Ma sfortunatamente la gente comune, non iniziata ai misteri dell'attività bancaria, continua ancora a credere che la propria moneta rimanga "nella banca".

Pertanto, la Federal Reserve e gli altri sistemi bancari centralizzati agiscono per creare e imporre un cartello bancario; la Fed soccorre le banche in difficoltà, e accentra e coordina il sistema bancario in modo che tutte le banche, la Chase Manhattan o le banche Rothbard o Rockwell, possano inflazionare insieme. In un regime di *free banking*, una banca che espandesse più dei suoi concorrenti sarebbe in pericolo di bancarotta imminente. Ora, sotto la Fed, tutte le banche possono espandere insieme e proporzionalmente.

L'assicurazione dei depositi

Ma anche con la copertura della Fed, il sistema a riserva frazionaria si rivelò debole, e così il New Deal, nel 1933,

aggiunse la bugia dell'“assicurazione dei depositi bancari”, usando il termine benigno “assicurazione” per nascondere un vero e proprio imbroglio. Quando alla fine degli anni '80 il sistema delle *Savings and loan* [banche di credito cooperativo; *n.d.t.*] fece fiasco, l'“assicurazione dei depositi” della FSLIC [Federal Savings and Loans Insurance Corporation] fu smascherata come una frode bella e buona. “Assicurazione” era semplicemente il termine mistificatorio usato al posto del nome screditato del governo federale. I poveri contribuenti alla fine soccorsero le banche, ma adesso siamo rimasti con la precedentemente santificata FDIC [Federal Deposit Insurance Corporation] per le banche commerciali, che ora è considerata fragile, dal momento che la FDIC stessa ha meno dell'uno per cento dell'enorme numero di depositi che “assicura”.

L'idea stessa di “assicurazione dei depositi” è una truffa; come si può assicurare un'istituzione (il sistema a riserva frazionaria) che è intrinsecamente insolvente, e che crollerà appena la gente alla fine capirà la truffa? Supponiamo che, domani, il pubblico americano diventasse improvvisamente consapevole della truffa bancaria, andasse in banca domani mattina e, all'unisono, richiedesse i contanti. Che cosa accadrebbe? Le banche sarebbero immediatamente insolventi, dal momento che potrebbero raccogliere solo il 10 per cento dei contanti che devono ai loro sconcertati clienti. Né sarebbe assolutamente sostenibile l'enorme incremento della tassazione necessario per aiutare tutti. No: la sola cosa che la Fed potrebbe fare, e sarebbe in suo potere, è di stampare una quantità di moneta sufficiente per saldare tutti i depositanti. Sfortunatamente, considerando lo stato attuale del sistema bancario, il risultato sarebbe un balzo immediato negli orrori dell'iperinflazione.

Supponiamo che il totale dei depositi assicurati sia pari a 1600 miliardi di dollari. Tecnicamente, nel caso di una corsa agli sportelli, la Fed potrebbe esercitare poteri emergenziali e stampare 1600 miliardi di dollari in contanti da

dare alla FDIC per ripagare i depositanti. Il problema è che, rassicurati da questo massiccio aiuto, i depositanti ridedositerebbero rapidamente i nuovi 1600 miliardi nelle banche, aumentando le riserve bancarie totali di 1600 miliardi, permettendo così un'espansione immediata dell'offerta di moneta da parte delle banche di dieci volte, aumentando quindi lo stock totale di moneta bancaria di 16 trilioni. Seguirebbero rapidamente un'inflazione galoppante e la distruzione totale della moneta.

III PARTE - COME RIPORTARE LA MONETA NEL LIBERO MERCATO. ECCO LA SOLUZIONE

Per salvare la nostra economia dalla distruzione e dall'eventuale olocausto dell'inflazione galoppante, noi come popolo dobbiamo riprenderci dal governo la funzione di emissione monetaria. La moneta è troppo importante per essere lasciata nelle mani dei banchieri e dell'*establishment* di economisti e finanzieri. Per raggiungere questo risultato occorre riportare la moneta nell'alveo dell'economia di mercato, in modo che tutte le funzioni monetarie siano svolte all'interno della struttura dei diritti di proprietà privata e del libero mercato.

Si potrebbe pensare che la commistione del governo con la moneta sia ormai troppo stretta, troppo pervasiva nel sistema economico, troppo inestricabilmente intrecciata all'economia per essere eliminata senza provocare la distruzione dell'economia. I conservatori sono soliti denunciare i "terribili semplificatori" che demoliscono tutto per imporre i propri schemi semplicistici non funzionanti. Il nostro problema principale, tuttavia, è esattamente l'opposto: la mistificazione messa in atto dalla classe governante dei tecnocrati e degli intellettuali; costoro, ad ogni richiesta pubblica di ampia riduzione delle tasse o di deregolamentazione, ripetono sarcasticamente la storia delle masse imbecilli che "cercano soluzioni semplici per problemi complessi". Peccato però che nella maggior parte

dei casi le soluzioni sono effettivamente chiare e semplici, ma vengono deliberatamente oscurate da persone che potremmo chiamare i “terribili complicatori”. In verità riprenderci la nostra moneta sarebbe relativamente semplice e diretto: molto meno difficile dello scoraggiante compito di de-nazionalizzare e de-comunistizzare i paesi comunisti dell’Est Europa e dell’ex Unione Sovietica.

Il nostro obiettivo si può riassumere semplicemente come la privatizzazione del sistema monetario, ovvero la separazione del governo dall’attività monetaria e bancaria. Il metodo principale per realizzare questo compito è altrettanto diretto: l’abolizione e la liquidazione del Federal Reserve System, cioè l’abolizione della banca centrale. Ma com’è possibile abolire la Federal Reserve? Elementare: semplicemente abrogando l’atto con cui è stata istituita, il Federal Reserve Act del 1913. Oltretutto all’inizio le obbligazioni (banconote e depositi) della Federal Reserve all’inizio erano convertibili in oro a domanda. Solo a seguito dei mostruosi interventi di Franklin Roosevelt nel 1933 i “dollari” emessi dalla Federal Reserve, così come i depositi presso la Fed o altre banche che facevano parte del sistema, non furono più convertibili in oro. I depositi bancari sono convertibili in banconote della Federal Reserve, ma queste ultime non sono convertibili in niente (al massimo, in altre banconote della Federal Reserve). Queste banconote sono tuttavia il nostro denaro, il nostro standard monetario, e tutti i creditori sono obbligati ad accettare in pagamento questa cartamoneta creata dal nulla, a prescindere da quanto possa essere deprezzata.

Oltre ad abolire la convertibilità dei dollari in oro, nel 1933 Roosevelt commise un altro atto criminale: confiscò letteralmente tutto l’oro e tutti i lingotti detenuti dagli americani, scambiandoli con “dollari” valutati arbitrariamente. È curioso che la Fed e l’*establishment* governativo, pur continuando a proclamare l’obsolescenza e la mancanza di valore dell’oro come metallo monetario, rimangano avvinghiati al proprio oro come se da esso dipendesse la

loro vita. Il nostro oro confiscato è ancora posseduto dalla Federal Reserve, che lo tiene depositato a Fort Knox e in altri luoghi. Dal 1933 fino agli anni Settanta continuava infatti ad essere illegale per ogni americano possedere oro monetario d'ogni tipo, sia sotto forma di monete che di lingotti, perfino in cassette di sicurezza in casa o all'estero. Tutte queste misure, che si supponevano emanate per fronteggiare l'emergenza depressione, da allora sono rimaste come parte della grande eredità del New Deal. Per quattro decenni ogni genere d'oro che fosse finito in mani private doveva essere depositato nelle banche, le quali a loro volta l'avrebbero depositato presso la Fed. L'oro per "legittimi" scopi non monetari, come otturazioni dentarie, scavatrici industriali o gioielli, veniva attentamente razionato dal Dipartimento del Tesoro.

Fortunatamente, grazie agli eroici sforzi del membro del Congresso Ron Paul, oggi è legale per gli americani possedere monete o lingotti d'oro. Ma l'oro male acquisito, confiscato e sequestrato dalla Fed rimane nelle sue mani. Come possiamo riprenderci quell'oro? Come possiamo privatizzare le scorte d'oro della Fed?

Privatizzare l'oro federale

La risposta si desume dal fatto che la Fed, che aveva promesso di convertire i suoi debiti in oro, è inadempiente dal 1933, quando Roosevelt ripudiò il *gold standard*. Il Federal Reserve System, essendo inadempiente, dovrebbe essere messo in liquidazione nel modo in cui vengono liquidate le imprese insolventi: spartendo proporzionalmente i suoi beni tra i creditori. Le risorse aurifere della Federal Reserve sono state stimate, al 30 ottobre del 1991, in 11,1 miliardi di dollari. I suoi passivi sempre a quella data consistevano di 295,50 miliardi di dollari in banconote federali circolanti, e di 24,4 miliardi di dollari in depositi dovuti alle banche facenti parte del Federal Reserve System, per un totale di 319,9 miliardi di dollari. Per quanto riguarda gli attivi della Fed diversi dall'oro, la massa è co-

stituita garanzie del governo statunitense, che ammontano a 262,5 miliardi di dollari. Queste dovrebbero essere liquidate in tutta fretta, perché sono peggio di un attivo fittizio: i contribuenti sono infatti costretti a pagare gli interessi su debiti che il governo federale deve alla propria creatura, la Federal Reserve. I maggiori attivi rimanenti sono costituiti da 21,0 miliardi di dollari in titoli del tesoro, che dovrebbero anch'essi essere liquidati, più 10 miliardi di dollari in diritti speciali di prelievo, che sono solamente dei prodotti cartacei delle banche centrali internazionali, e che dovrebbero pure essere aboliti. Se escludiamo circa 35 miliardi di dollari posseduti dalla Fed sotto forma di edifici e immobili, rimaniamo quindi con un avere di 11,1 miliardi di dollari che deve far fronte ad un dare di 319,9 miliardi di dollari.

Fortunatamente la situazione non è così preoccupante come sembra, dato che gli 11,1 miliardi in oro della Fed rappresentano una valutazione del tutto fasulla; si tratta di uno degli aspetti più bizzarri del nostro sistema monetario fraudolento. La Fed possiede 262,9 milioni di onces d'oro; la valutazione di 11,1 miliardi di dollari è il risultato dell'artificiosa valutazione governativa del proprio oro a 42,22 dollari l'oncia. Poiché il prezzo di mercato dell'oro è ora di circa 350-400 dollari all'oncia, è chiaro che vi è un'evidente anomalia nel sistema.

Definizioni e deprezzamento (svalutazione)

Da dove vengono i 42,2, dollari all'oncia?

L'essenza di un *gold standard* è che l'unità monetaria (il dollaro, il franco, il marco, ecc.) è definita come un certo peso di oro. Sotto il *gold standard* il dollaro e il franco non sono una cosa in sé, un mero nome o il nome di un biglietto cartaceo emesso dallo Stato o dalla banca centrale; sono il nome di un'unità di peso dell'oro, come i più generali termini "oncia" o "grammo". Per un secolo prima del 1933 il "dollaro" è stato definito come equivalente a 0,048 onces d'oro. Messa in altri termini, un'oncia d'oro veniva definita come equivalente a 20,67 dollari.

Oltre a sopprimere il *gold standard* domestico, il New Deal di Franklin Roosevelt “deprezzò” il dollaro ridefinendolo, o “alleggerendolo di peso”, in modo che un'oncia d'oro equivalesse a 35 dollari. Il dollaro era ancora convertibile in oro per le banche centrali e i governi esteri al più leggero peso di 35 dollari l'oncia; in questo modo gli Stati Uniti si ritrovarono in una forma ibrida di *gold standard* internazionale fino al 1971, quando il presidente Nixon completò il lavoro affondando definitivamente il *gold standard*. Dal 1971 gli Stati Uniti si trovano in uno standard totalmente cartaceo; non è una coincidenza che da quella data abbiamo sofferto un'inflazione in tempo di pace senza precedenti. Dal 1971 il dollaro non è più legato all'oro ad un peso fisso, ed è diventato così un bene separato dall'oro, libero di fluttuare nei mercati mondiali.

Quando il dollaro e l'oro furono slegati l'uno dall'altro assistemmo a quanto di più vicino ad un esperimento di laboratorio possa esservi nelle vicende umane. Tutti gli economisti dell'*establishment*, dai keynesiani ai monetaristi di Chicago, insistevano che l'oro aveva perso da tempo il suo valore monetario, e che aveva raggiunto l'elevato valore di 35 dollari all'oncia solo perché il suo valore era stato “fissato” a quel livello dal governo. Asserivano che era il dollaro che conferiva valore all'oro, piuttosto che il contrario, e che se l'oro e il dollaro fossero sciolti l'uno dall'altro avremmo visto ben presto il prezzo dell'oro precipitare al suo stimato valore non monetario (per gli usi come la gioielleria, le otturazioni dentarie e così via) di circa 6 dollari all'oncia. In contrasto con questa unanime predizione dell'*establishment*, i seguaci di Ludwig von Mises e altri “fissati dell'oro” insistevano che l'oro era sottostimato a 35 dollari svalutati l'oncia, e sostenevano che il prezzo dell'oro sarebbe cresciuto a livelli molto più alti, forse fino a 70 dollari l'oncia.

Basta dire che il prezzo dell'oro non è mai più sceso sotto i 35 dollari l'oncia, e di fatto schizzò verso l'alto, raggiungendo ad un certo punto anche gli 850 dollari l'oncia,

assestandosi poi negli anni recenti all'incirca intorno ai 350-400 dollari l'oncia. Tuttavia dal 1973 a oggi il Tesoro e la Fed hanno persistentemente rivalutato le proprie giacenze d'oro, non al vecchio e obsoleto valore di 35 dollari l'oncia ma ad un valore leggermente più alto di 42,2 dollari l'oncia. In altre parole, se il governo americano facesse il semplice aggiustamento che la contabilità richiede a tutti – di valutare le proprie attività al prezzo di mercato – il valore della giacenza d'oro della Fed salirebbe immediatamente da 1,1 a 92 miliardi di dollari.

Dal 1933 al 1971 gli economisti che esortavano di tornare al *gold standard*, molti all'inizio ma poi sempre meno, generalmente indicavano di fissare una quotazione di 35 dollari all'oncia. Mises e i suoi seguaci sostenevano un più alto "prezzo" dell'oro, visto che il tasso di 35 dollari non era più applicabile agli americani. La maggioranza di loro era però d'accordo su un punto: che ogni misura o definizione, una volta stabilita, non dovesse più essere modificata in seguito. Tuttavia a partire dal 1971, morta e sepolta la definizione di 35 dollari all'oncia un tempo sacra, la questione è diventata secondaria. È vero che, una volta accolte, le definizioni dovrebbero essere mantenute permanentemente, ma non c'è niente di sacro nella scelta della definizione iniziale, che dovrebbe essere selezionata sulla base della sua maggiore utilità. Se vogliamo restaurare il *gold standard* siamo liberi di scegliere la definizione di dollaro più utile; non esiste più alcun obbligo di mantenere le obsolete definizioni di 20,67 o 35 dollari l'oncia.

Abolire la Fed

In particolare, se desideriamo liquidare il Federal Reserve System possiamo selezionare una nuova definizione di "dollaro" sufficiente a ripagare tutti i debiti della Federal Reserve. Nel caso del nostro esempio precedente, possiamo ridefinire il "dollaro" in modo che un'oncia d'oro valga 1217 dollari. Con questa nuova definizione l'intero *stock* delle riserve aurifere della Federal Reserve potrebbe

essere coniato dal Tesoro in monete d'oro destinate a sostituire le banconote in circolazione, costituendo anche una riserva in monete d'oro di 24,4 miliardi di dollari presso le diverse banche commerciali. Il Federal Reserve System verrebbe abolito, la monete d'oro tornerebbero in circolazione al posto delle banconote della Federal Reserve, l'oro sarebbe il mezzo circolante e i dollari-oro l'unità di calcolo e conto, al nuovo tasso di 1217 dollari all'oncia. Due grandi obbiettivi desiderati – il ritorno del *gold standard* e l'abolizione della banca centrale – sarebbero raggiunti in un colpo solo.

Un corollario di questo passaggio, naturalmente, sarebbe l'abolizione della già in bancarotta Federal Deposit Insurance Corporation. Lo stesso concetto di "assicurazione sui depositi" è fraudolenta; come si può "assicurare" un'intera industria che è intrinsecamente insolvente? Sarebbe come assicurare il Titanic dopo che ha già colpito l'iceberg. Alcuni economisti favorevoli al libero mercato propongono la "privatizzazione" dell'assicurazione sui depositi incoraggiando le compagnie private, o le banche stesse, ad "assicurarsi" l'un l'altra i depositi. Ma questo ci riporterebbe ai poco raccomandabili giorni dei cartelli della Florentine Bank, dove ogni banca si impegnava a sostenere i debiti delle altre banche. Non funzionerebbe; non dimentichiamo infatti che negli anni Ottanta le prime casse depositi e prestiti a collassare furono quelle dell'Ohio e del Maryland, che godevano i dubbi benefici dell'assicurazione "privata" dei depositi.

La questione mette in luce un importante errore spesso commesso dai libertari e dagli economisti favorevoli al libero mercato, i quali credono che tutte le attività governative dovrebbero essere privatizzate; o, come corollario, che tutte le azioni, finché sono private, sono legittime. Al contrario, attività come la frode, l'appropriazione indebita o la contraffazione non dovrebbero essere "privatizzate"; dovrebbero essere abolite.

Fatto questo, le banche commerciali continuerebbero però ad agire con la riserva frazionaria, e per questo in passato ho sostenuto che, alzando il prezzo dell'oro in maniera sufficiente a coprire il 100 per cento dei debiti bancari, si arriverebbe direttamente alla banca non fraudolenta con copertura 100%. Dopodiché il requisito della copertura totale dovrebbe essere imposto legalmente. Alle stime correnti per stabilire una copertura del 100% per ogni deposito e conto-corrente di tutte le banche commerciali occorrerebbe tornare ad un *gold standard* di 7500 dollari all'oncia.

Ci sono però dei problemi con questa soluzione. Una difficoltà minore è che più alto è il nuovo prezzo dell'oro che viene stabilito rispetto al prezzo corrente di mercato, maggiore è il conseguente incremento della produzione di oro. Questo incremento determinerebbe effettivamente per una volta sola una modesta inflazione dei prezzi. È più importante però il problema morale: meritano le banche questo vero e proprio regalo gratuito? È chiaro che le banche non meritano un trattamento così benigno, neanche allo scopo di addolcire il passaggio ad una moneta sana; i banchieri dovrebbero anzi considerarsi già abbastanza fortunati a non essere incriminati per appropriazione indebita. Per di più sarebbe difficile far applicare e controllare su basi amministrative il rispetto da parte del sistema bancario della copertura del 100 per cento. Sarebbe più facile, e più libertario, ricorrere ai tribunali. Prima della Guerra Civile le banconote delle insane banche a riserva frazionaria degli Stati Uniti, quando la sede d'emissione era geograficamente lontana, venivano acquistate ad un prezzo scontato da cambiavalute professionali, i quali viaggiavano poi alla sede della banca per richiedere massicce conversioni delle banconote in oro.

Lo stesso potrebbe essere fatto oggi, e in maniera più efficiente, utilizzando le avanzate tecnologie elettroniche, con le quali i broker delle valute professionali cercherebbero di fare profitti stando alle calcagna delle banche e in-

vestigando sulla loro stabilità finanziaria. Guardo inoltre con particolare favore alle Leghe di Vigilantes Anti-Banche ideologicamente motivate, che tengano sott'occhio i bilanci delle banche, scoprono quelle che sbagliano e vadano in televisione a proclamare che una certa banca è poco sana, esortando i titolari di banconote e di depositi a chiedere la conversione senza ritardo. Se queste Leghe di Vigilantes scatenano l'isteria, spingendo i detentori di banconote e depositi ad affollarsi agli sportelli per chiedere la conversione in oro prima che la banca esaurisca le sue riserve, allora tanto meglio: è bene che sia la gente stessa, e non semplicemente il governo, a tenere sotto controllo le banche a riserva frazionaria. Il punto importante, che deve essere sottolineato, è che al primo segnale che la banca non converte le sue banconote o i suoi depositi a domanda, la polizia e i tribunali la dichiarino immediatamente fallita. Giustizia istantanea, punto e basta: senza condoni o salvataggi.

Sotto un tale regime le banche andrebbero presto in passivo, se non ricontrattano l'emissione di banconote e depositi fino a recuperare una piena copertura. Una tale deflazione monetaria, portando a vari aggiustamenti, avverrebbe chiaramente una volta sola, ed è ovvio che si fermerebbe in maniera permanente quando il totale dei debiti contratti dalle banche raggiunge il 100 per cento delle loro disponibilità auree. Una differenza cruciale tra l'inflazione e la deflazione è che l'inflazione può salire all'infinito, mentre la deflazione trova sempre un suo limite nell'ammontare totale dello standard monetario esistente, che nel *gold standard* è la quantità totale di oro. L'oro costituisce quindi un argine assoluto ad ulteriori deflazioni.

Se questa proposta sembra troppo dura per le banche, dobbiamo tener conto che l'attuale sistema bancario è destinato a crollare in ogni caso. Dopo il collasso delle Banche di credito cooperativo la natura terribilmente instabile del nostro sistema bancario è sotto gli occhi di tutti, e si

parla apertamente della possibilità d'insolvenza della FDIC (Federal Deposit Insurance Corporation) e del crollo dell'intero sistema bancario. Appena la gente sentirà il problema sulla propria pelle si precipiterà in massa agli sportelli per rimettersi in tasca il denaro depositato presso le banche. A quel punto le banche sarebbero rovinare, dato che i soldi che la gente richiede non si trovano lì. L'unica cosa che potrebbe salvare le banche in caso di corsa generalizzata agli sportelli è che la Fed stampi 1600 miliardi di dollari in contanti e li dia alle banche – innescando una immediata e devastante inflazione galoppante e la distruzione del dollaro.

Ai progressisti piace imputare le nostre crisi economiche alla “avidità degli anni Ottanta”. In verità “l'avidità” degli anni Ottanta non fu più intensa di quella degli anni Settanta o dei decenni precedenti, né di quella che ci sarà in futuro. Quello che accadde negli anni Ottanta fu un virulento episodio di deficit statale e di espansione creditizia delle banche ispirata dalla Fed, la quale acquistò risorse da pompare nelle riserve del sistema bancario, e le banche furono felici di moltiplicare il credito e creare nuovo denaro su quelle riserve.

Ci si è molto focalizzati sulla scarsa qualità dei prestiti bancari: prestiti ai paesi in bancarotta del Terzo Mondo; prestiti basati su ipoteche gonfiate o, in retrospettiva, sbalate; prestiti ad attività commerciali create in mezzo al nulla. La bassa qualità dei prestiti e degli investimenti sono però sempre la conseguenza dell'espansione creditizia della banca centrale e delle banche. I ben noti cicli di espansione e di crisi, di euforia e di crollo, di prosperità e depressione, non iniziarono negli anni Ottanta. Né rappresentano una creatura della civiltà o dell'economia di mercato. I cicli di boom e crisi iniziarono nel diciottesimo secolo con l'istituzione delle prime banche centrali, e si sono diffusi e intensificati da allora, man mano che le banche centrali si diffusero e presero il controllo del sistema economico del mondo occidentale. Solo l'abolizione del Fede-

ral Reserve System e il ritorno al *gold standard* può mettere la parola fine alle cicliche fasi di boom e di crisi, ed eliminare finalmente la cronica e accelerata inflazione.

L'inflazione, l'espansione del credito, i cicli economici, i pesanti debiti pubblici e le alte tasse non sono, come sostengono gli storici dell'*establishment*, degli inevitabili attributi del capitalismo o della "modernizzazione". Al contrario, queste sono escrescenze profondamente anticapitalistiche e parassitarie innestate nel sistema dallo Stato interventista, che ricompensa i banchieri e le proprie clientele con speciali privilegi a spese di tutti gli altri.

Cruciale alla libera impresa e al capitalismo è un sistema fondato su stabili diritti di proprietà privata, che assicura ad ognuno la proprietà di ciò che ha guadagnato. Inoltre è cruciale al capitalismo un'etica che incoraggi e ricompensi il risparmio, la parsimonia, il duro lavoro e l'impresa produttiva, scoraggi le dissipazioni e usi la mano pesante contro tutte le invasioni nei diritti di proprietà. Tuttavia, come abbiamo visto, la moneta facile e l'espansione del credito erodono questi diritti e queste virtù. L'inflazione capovolge e trasvaluta i valori ricompensando gli scialacquatori e i corrotti, e mettendo in ridicolo le vecchie virtù "vittoriane".

Tornare all'oro e restaurare la Vecchia America

Il ripristino della libertà americana e della *Old Republic* è un progetto che include molte cose diverse. Esso esige che si elimini con un bisturi il cancro del Leviatano che è in mezzo a noi. Pretende che si rimuova Washington D.C. quale potere al centro del Paese. Impone la riedificazione dell'etica e delle virtù del diciannovesimo secolo, la liberazione della nostra cultura dal nichilismo e dalla vittimologia, e la rinascita di una cultura sana e vitale. Nel lungo periodo la politica, la cultura e l'economia sono inseparabili tra loro. Il ripristino della *Old Republic* esige anche un sistema economico costruito solidamente sul diritto inviolabile alla proprietà privata, sul diritto di ogni persona a di-

sporre di ciò che guadagna ed a scambiare i prodotti del suo lavoro. Per compiere questa impresa dobbiamo ancora una volta avere denaro che sia prodotto sul mercato, che sia d'oro e non di carta, basato su di un'unità monetaria che corrisponda ad un certo peso d'oro invece che al semplice nome di una banconota prodotta a tiratura illimitata dal governo. Dobbiamo avere investimenti determinati dai risparmi volontari raccolti sul mercato e non da una moneta contraffatta e dal credito generato da un sistema bancario fraudolento e protetto da privilegi statali. In breve, dobbiamo abolire la banca centrale ed imporre ai singoli istituti bancari di rispettare i loro impegni ogni volta che qualche cliente lo pretende. Il denaro e il sistema bancario sono stati fatti apparire come dei processi arcani e misteriosi che devono essere guidati e gestiti da una aristocrazia tecnocratica. Non sono nulla di tutto questo. Nell'ambito del denaro, anche più che nel resto dei nostri affari, siamo stati truffati da un maligno Mago di Oz. In questo come in altri aspetti della nostra esistenza la restaurazione del senso comune e della *Old Republic* vanno di pari passo.

AUGUSTO DEL NOCE, *L'IMPERO È SACRO* (1989)

a cura di Matteo Candido*

Ventacinque anni fa, il 30 dicembre 1989, moriva, a Roma all'età di 79 anni, Augusto Del Noce, senza dubbio il più grande filosofo della storia e della politica cattolico del secondo dopoguerra.

Nato a Pistoia nel 1910 in una famiglia molto religiosa, si formò nella laica Torino degli anni '30 rimanendo sempre estraneo sia al neotomismo sia alle correnti egemoni in Italia, il neoidealismo crociano e gentiliano. Fu molto vicino al pensiero cattolico francese (Blondel, Maritain, Gilson, Laporte, Gouhier) e, nel dopoguerra, al movimento giovanile della sinistra cristiana di Franco Rodano, accompagnando di continuo, in modo critico, la vita del partito dei cattolici italiani. Conseguì la cattedra di Storia della Filosofia moderna contemporanea all'Università di Trieste negli anni '60 e poi la cattedra di Filosofia politica all'Università di Roma. Oltre che per la produzione accademica si distinse nell'attività giornalistica, con una polemica serrata sui maggiori temi di attualità politica. Ricoprì anche uno scranno al Senato del-

* Matteo Candido (1937). Laureatosi a Trieste nel 1971 con Augusto Del Noce (1910-1989) su *Simone Weil e il cattolico*, ha continuato a seguire il suo docente con letture e approfondimenti. È rimasto molto influenzato sia dagli scritti di François de Sales Pollien (1853-1936), un certosino francese autore di importanti opere, sia dall'esegeta Heinrich Schlier (1900-1978) con i suoi studi biblici, sia da teologi come Romano Guardini (1885-1968) e Joseph Ratzinger (1927). Molto impegnato nella diffusione del pensiero di Del Noce, ha pubblicato *Sfogliando Del Noce* (Centro Culturale Del Noce, 2006), *Con gli occhi di Del Noce* (Leonardo, 2011), *Augusto Del Noce, la "spina della cultura"* (BookSprint Edizioni, 2013) e *In filosofia con Del Noce* (BookSprint Edizioni, 2014).

la Repubblica Italiana, dove si distinse per una partecipazione intensa alla Commissione Cultura. È noto soprattutto per Il problema dell'ateismo uscito nel 1964 (ultima edizione 2010), ma il suo pensiero trova espressioni notevoli anche in Riforma cattolica e filosofia moderna (1965), L'epoca della secolarizzazione (1970), Il suicidio della rivoluzione (1978) e Giovanni Gentile (1990).

L'articolo qui proposto, L'impero è sacro, apparve su «Il Sabato» dove si era venuta esprimendo la parte più incisiva della sua ultima produzione giornalistica. È un testo significativo non solo perché è l'ultimo che apparve prima della sua scomparsa, ma perché rappresenta un felice condensato della sua valutazione del comunismo e della strategia per affrontarlo efficacemente, rispettandone la natura e sfruttandone le potenzialità contro il secolarismo dilagante.

L'impero sovietico era in crisi e il crollo del muro di Berlino ne fu la manifestazione più eclatante, una crisi già preventivata da Del Noce nella sua analisi del marxismo. E se anche altri fattori contribuirono a quel crollo, il principale e determinante fu l'interna contraddizione teorica – da sempre da Del Noce rimarcata – che non poteva tardare a produrre i suoi effetti esteriori. E in questo testo si può avvertire l'indicazione in quella “mummificazione” che caratterizzava la nomenklatura gerontocratica del breznevismo, contro cui iniziavano a sorgere il disagio e l'agitazione delle nazionalità.

Uno scrittore che accosta “impero” e “sacro” non può essere che considerato un nostalgico e quindi da liquidare con commiserazione. In Del Noce, di questi termini troviamo un richiamo anche nel suo Diario, alla data 31 agosto 1983, quando contrapponeva l'impero al male, definito «la progressiva distruzione di quanto restava del Sacrum Imperium». Una realtà che affonda le radici nel De Monarchia dantesco, da cui Del Noce ricava l'idea genuina di laicità estendendo ad altre “caste” il concetto di

“clericalismo”, di solito riservato alla Chiesa Cattolica, e separandolo da quello di ateismo.

Già da questi richiami emerge tutto il pensiero di Del Noce, la cui analisi su personaggi e movimenti giunge ad individuare quello che molti non hanno percepito: collegamenti, conseguenze e implicazioni, grazie a quella “necessità delle essenze”, a cui il pensatore spesso si richiama, e che gli permetteva di tener unite storia, politica, filosofia e religione; meravigliando e indispettendo non poco la mentalità dominante, specie nella valutazione del marxismo – sia dal punto di vista laico (fin dall’azionismo alla Bobbio) che da quello cattolico (fin dal catto-comunismo alla Rodano).

Ben prima del crollo del muro di Berlino (9 novembre 1989), Del Noce aveva evidenziato – rivendicandone la natura filosofica – l’interna contraddizione teoretica del marxismo. E in questo articolo scorgeva nel cambiamento del nome del Partito Comunista (avvenuto solo il 12 novembre 1989) il necessario cedimento del comunismo nei riguardi della borghesia.

Gli azionisti e i catto-comunisti, avevano declassato filosoficamente il marx-leninismo, ritenendolo più una forza che un’idea, e quindi assorbibile in altre visioni filosofiche. Del Noce ne vedeva, invece, la conseguenza ultima della filosofia moderna, in quanto movimento verso l’immanenza dopo l’avvento del naturalismo e l’esclusione gratuita del soprannaturalismo.

Passaggio dalla filosofia contemplativa alla filosofia della prassi, con l’essere sostituito dal divenire e il principio di contraddizione al posto di quello di non-contraddizione, il marxismo era pure la realizzazione piena della Rivoluzione, l’evento unico che avrebbe dovuto segnare il passaggio definitivo dal “regno della necessità” a quello “della libertà” e perciò esplicazione del mistero della storia.

Ma la sua forza si rivelò la sua debolezza e fu proprio la storia a dimostrarlo, quella storia che – esclusi i principi metafisici – era stata elevata ad unico giudice delle cose. Al posto del mondo nuovo e dell'uomo rinnovato, si era ricaduti nel mondo vecchio e in più sconosciuto; invece della libertà, la schiavitù più estesa e la guerra, vista come conseguenza dello spirito borghese, presente ben di più nei Paesi del pensiero ateo e dell'economia pianificata.

*Anche nell'articolo del 1989, *Del Noce* dissente dall'opinione comune che vedeva sconfitto il comunismo. Ricordando il carattere planetario che la rivoluzione comunista rappresentava, sottolinea implicita l'espansione dell'impero che doveva trovare altre espressioni nella sinistra socialista nell'ambito dell'Unione Europea. In realtà tale espansione non poteva avvenire che dismettendo la lotta di classe e la contrapposizione alla borghesia. Il comunismo si privava cioè delle idee e degli ideali del marxismo originario, abbracciando in pieno l'indirizzo che già Gramsci aveva dato al comunismo italiano, passando dall'anti-borghesismo all'antifascismo.*

*Ancora più consistente appare poi il richiamo alla Chiesa: dalla crisi italiana e europea è possibile uscire, ma se la Chiesa esce dalla sua crisi. Una crisi in cui si trova immersa che, a parere di *Del Noce*, non sta in deficienze teologiche o in carenze esegetiche e neppure in quelle morali, pure gravi, ma in un giudizio sulla storia, assorbito ciecamente dal pensiero laico, in cui al centro della storia non figura più l'Incarnazione del Verbo, ma i miti della modernità e della rivoluzione marxista.*

Matteo Candido

AUGUSTO DEL NOCE

L'Impero è sacro*

SECONDO il giudizio abituale, il 1989 sarebbe stato l'anno del "fallimento del comunismo". È una troppo facile formula su cui conviene intendersi. Le interpretazioni correnti del comunismo sovietico si riducono alle tre seguenti: comparse già nei primi anni dell'instaurazione di quel regime, si sono certamente molto affinate, in seguito, senza però mutare sostanzialmente.

La prima vi vedeva la più grande e la definitiva rivoluzione della storia, quella destinata a sostituire il cristianesimo e a farlo perire: lo spirito dell'utopia che si faceva scienza e storia, la filosofia moderna che trovava la sua verifica, eccetera. Né mancavano certamente, e continuano ad esistere anche oggi teologi cattolico-blochiani (da Ernst Bloch, teorico del ponte tra "ateismo marxista e cristianesimo") che vi vedevano l'avvento del Terzo regno di Gioacchino da Fiore.

La seconda parlava invece di una rivoluzione tradita (titolo di una celebre opera di Trozckij). Accanto alla religione nuova, che si era corrotta nel farsi Chiesa, le sette ereticali.

C'era infine chi vi vedeva la trasformazione di un fenomeno inizialmente messianico e profetico, ultimo erede mondanizzato del messianismo ebraico, in un altro di natura esclusivamente politica. Il marxismo si realizzava inserendosi nella storia russa, in una linea che era già stata di Pietro il Grande e della grande Caterina, il cui obiettivo era l'estensione dell'impero russo verso l'Europa che era il centro della civiltà.

* L'articolo apparve originariamente su «Il Sabato», 9.12.1989, n. 49, p. 53-55.

Si può anche dire che si tratta di tre momenti di un'interpretazione unica; il primo riguarda le speranze e le intenzioni di Marx e di Engels; l'ultimo, il risultato che le contraddice nel modo più completo: quello che doveva essere il compimento pieno dell'idea rivoluzionaria si è realizzato risolvendosi nella continuazione di ciò in cui il marxismo vedeva il massimo degli avversari, l'imperialismo zarista. Su questa eterogenesi dei fini ci sarebbe molto da riflettere.

Inoltre queste tre interpretazioni riproducono quelle usate per la Chiesa Cattolica: dai fedeli, dagli eretici, dai laici. Per quest'ultima mi viene in mente il saggio *Contro-riforma* che Benedetto Croce scrisse nel '24 e che poi premise quale primo paragrafo sull'introduzione alla *Storia d'Italia nell'età barocca*, pubblicata nel 1929: «La Contro-riforma non rappresentò una categoria ideale, ma la difesa di una istituzione storicamente data; e perciò potrebbe, tutt'al più, valere genericamente come simbolo dell'azione conservatrice, dell'abilità politica, della disciplina...». Falsa rispetto alla Contro-riforma cattolica, questa definizione si adatta invece a pennello alla presente situazione del comunismo sovietico, ridotto ora alla conservazione e all'espansione del potere, dopo che sono venute meno le idee della liberazione universale e della funzione redentrice della classe proletaria.

Il fatto nuovo dell'89 è l'esplicita rifondazione operata in questo senso. Se si guarda agli aspetti profetici e messianici, e alla fede rivoluzionaria, e al mito dell'uomo nuovo, questi sono spenti da molto tempo. Lenin poteva pensare alla rivoluzione mondiale, Stalin a mantenere provvisoriamente il socialismo in un solo paese, confidando – o contribuendo in maniera decisiva a crearne le condizioni (le eccezionali qualità di Stalin nella politica pura non sono negabili) – in quella guerra tra i Paesi capitalisti che avrebbe permesso la ripresa della rivoluzione. Ma i suoi successori? Che speranza potevano o possono avere in una rivoluzione mondiale, in una guerra che ne sarebbe

l'occasione, in un successo elettorale che per un momento parve possibile, rispetto ai Paesi occidentali, per la sola Italia? E la fede rivoluzionaria in una trasformazione mondana non può durare troppo a lungo, tanto più quando i progressi sembrano quelli dell'estensione del potere della *nomenklatura*, e non altri. Pareva che al comunismo restasse, col breznevismo, la sola possibilità della mumificazione, e corrispondentemente il disagio e l'agitazione delle nazionalità.

L'occasione per una riunificazione si è presentata, nella prossimità dell'unificazione europea, e nella prospettiva della partecipazione a essa, come alla "casa comune". Evidentemente il comunismo non poteva presentarsi nelle sembianze totalitarie, che erano pur sempre condizionate dalla fede rivoluzionaria. Doveva parlare della sinistra europea e dell'aspirazione a far parte dell'Internazionale socialista; doveva rimuovere dal potere i dirigenti della vecchia formazione. La nuova linea comporta esoneri e agitazioni dal basso nei Paesi legati alla vecchia impostazione. Ma questo rientrare nella sinistra europea comporta delle obbligazioni che sono diventate particolarmente visibili nell'unico partito comunista forte dell'Europa occidentale, l'italiano.

Parlar dunque di fallimento è ambiguo. Se si vuole riferirsi all'installazione di un modello affatto nuovo, sì; se invece ai rapporti di potenza nuovi nel mondo vecchio, no; e tutto lascia pensare a una ricerca di egemonia della Russia nella nuova Europa, sia pur sotto la forma che si suol chiamare, di finlandizzazione.

Quel che succede oggi in Italia è estremamente interessante. Cambiamento di nome che è anche, e soprattutto, cambiamento di sostanza. Capitolazione, parrebbe, davanti all'occidentalismo del tipo nuovo, al nuovo spirito borghese, quello che si esprime, per ricorrere ai più noti esempi, in De Benedetti e ne *La Repubblica*; e che, certamente, è affatto nuovo, e pienamente, rispetto a quel tipo per cui venne usato il termine di cristiano-borghese e che

ebbe qui in Italia il suo paradigma più esemplare sul piano mondiale nella personalità di Benedetto Croce. Riconosciamo a Occhetto il suo nella coerenza di questa capitolazione; nell'alternativa antidemocratica la lotta di classe deve sparire; e perciò anche il termine comunismo come quello che trae il suo significato nell'antitesi al capitalismo. Ed è difficile non provare una qualche simpatia per i suoi oppositori, perché essi una fede, anche se sbagliata, l'hanno conosciuta; non si può dire lo stesso per i politicizzati comunisti nuovi.

Ma questa della capitolazione del comunismo al neocapitalismo, pur accompagnata dai vantaggi conseguenti alla possibile alternativa è la sola via che si presenta?

Se la prospettiva è dolorosa per coloro che avevano votato la vita al comunismo, non lo è meno per coloro che ne sono stati i più risoluti avversari. Abbiamo parlato dell'estensione dell'egemonia sovietica che può avvenire attraverso la sinistra europea. Si chiarirebbe così il significato delle guerre di questo secolo; all'eredità del Sacro romano impero nell'impero asburgico si sostituirebbe il desacralizzato impero sovietico.

Inoltre: il conformismo pubblicistico di oggi esalta la fine della guerra fredda; si dimentica che la guerra fredda ha rappresentato la crisi dell'organizzazione del mondo proposta a Yalta. Non si vorrebbe che la distensione presente ne realizzasse la riconferma in una prospettiva di definitività.

Dal punto di vista religioso l'accordo presente significherebbe la compiutezza dell'agnosticismo, via più perfezionata delle persecuzioni per l'estinzione delle religioni.

Sarebbe però inesatto dire che questa previsione pessimistica, che corrisponde sostanzialmente alla descrizione di quella che sarebbe la situazione del mondo unificato dopo la vittoria del neocapitalismo e la riconciliazione con esso del comunismo, come l'unica possibile. Davanti all'evidenza della sconfitta, può darsi che una parte autorevole del pensiero comunista sia portata a una rifonda-

zione della critica dello spirito neoborghese, nella sua evoluzione recente; e in ciò al riconoscimento che la sola forza esistente capace di opporvisi sia il pensiero cattolico; e che questo comporti un radicale mutamento di rapporti tra cattolicesimo e comunismo. Il dire questo non significa proposta di una ripresa del cattocomunismo; esso era un movimento che dal cattolicesimo procedeva verso il comunismo, in cui, per quel che riguarda la maggior parte dei suoi aderenti si risolse; il processo di oggi ne rappresenterebbe l'inverso.

Nell'eccellente articolo che apparve su queste colonne il 21 ottobre, Massimo Borghesi ha documentato il passaggio nella pubblicistica laica, dopo una critica dura e aspra, a un idealizzazione della figura di Giovanni Paolo II, separato da tutti i movimenti cattolici e sovrapposto a essi. Che per la maggior parte dei suoi operatori si tratti di una manovra politica diretta a distaccarlo, nell'opinione corrente, da Cl, dal cardinal Ratzinger, eccetera, è ben certo. In linea di principio tuttavia, questo riconoscimento dell'universalità dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, oltre le parti che oggi prevalgono, potrebbe essere elemento condizionante anche di un'autocritica comunista, e sarei portato a leggere un invito a un serio dialogo in alcuni articoli apparsi in tale direzione.

Recensioni e segnalazioni

Recensioni

ROBERTO DE MATTEI, *Il ralliement di Leone XIII. Il fallimento di un progetto pastorale*, Le Lettere, Firenze 2014, p. 366, € 35

Leone XIII è unanimemente considerato uno dei più grandi pontefici della storia. E dal punto di vista dottrinario, lo è sicuramente. Basti pensare alla sua enciclica *Rerum Novarum* (1891), che a distanza di oltre un secolo rimane attualissima (ancorché inascoltata), e che nel corso dei decenni ha dato origine ad altre due encicliche (*Quadragesimo anno* di Pio XI e *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II).

La *Rerum Novarum* è solo la più nota di una serie di encicliche (in tutto ne scrisse 86) in cui il pontefice di fine secolo ribadì la dottrina dei suoi predecessori (segnaliamo solo la *Diuturnum illud* sull'origine divina della sovranità, seguita da altre tre encicliche di argomento politico – *Immortale Dei*, *Libertas* e *Sapientiae christianae* – e l'*Humanus genus* in cui denunciava la massoneria).

D'altro canto, a fronte di una posizione dottrinale in perfetta linearità con il passato, Gioacchino Pecci venne subito percepito come un Papa “di rottura” che «avrebbe inaugurato una nuova politica» (p. 19). Il futuro presidente del consiglio dei ministri Léon Gambetta, all'atto dell'elezione di Leone XIII, lo scrisse esplicitamente, elogiandone anche la scelta del nome, sentita come una soluzione di continuità: «Non romperà apertamente con le tradizioni e le dichiarazioni del suo predecessore; ma il suo comportamento, le sue azioni, le sue relazioni varranno più dei discorsi, e se non muore, troppo presto, possiamo sperare in un matrimonio d'interesse con la Chiesa» (*ibid.*)

Infatti, se il giudizio sull'operato dottrinario di Papa Pecci è indiscutibilmente positivo, vari dubbi sono stati sollevati sulla bontà di alcune sue scelte pastorali, in particolare modo per ciò che riguarda il tentato avvicinamento (*ralliement*) alla Francia repubblicana e laica.

La questione del *ralliement* si inserisce nel primo periodo della III Repubblica francese: dopo il disastro militare del 1870 (sconfitta nella guerra con i Prussiani) e la sanguinosa Comune di Parigi (1871) i tempi sarebbero stati maturi per una restaurazione monarchica: ma il Conte di Chabod, che sarebbe dovuto salire al trono con il nome di Enrico V, non seppe approfittare dell'occasione offertagli, impuntandosi sulla secondaria questione della bandiera (non volle accettare il tricolore e pretese il ritorno alla bandiera biancogliata). Il problema divenne un punto d'onore e ciò gli alienò le simpatie dei moderati, che fecero convergere le loro simpatie sul generale Mac Mahon, il quale si comportò con Enrico V come l'ammiraglio Horty si sarebbe comportato con Carlo d'Austria, impedendo di fatto la restaurazione.

Nacque così una Repubblica caratterizzata da un acceso anticlericalismo di matrice massonica (fu proprio in quegli anni che si formò il Grand'Oriente di Francia, più radicale rispetto alle logge inglesi, che mantenevano una parvenza di religiosità),

in cui il tanto sbandierato concetto di "laicismo" non indicava una neutralità, ma piuttosto una lotta ai principi religiosi.

Con l'elezione di Leone XIII, succeduto nel 1878 a Pio IX, si ebbe una svolta nella politica vaticana: non soltanto per il rinnovato fasto delle cerimonie, messo da parte nell'ultimo decennio in segno di lutto dopo l'invasione degli Stati pontifici e la conquista violenta di Roma (il nuovo pontefice aveva ben compreso come la forma fosse necessaria per ribadire l'importanza dell'atto sacramentale), ma soprattutto per la politica di apertura che espresse in particolar modo nei confronti del governo francese, nota appunto con il nome di *ralliement*.

Coadiuvato da molti alti ecclesiastici – dal Segretario di Stato, il siciliano Mons. Mariano Rapolla del Tindaro al nunzio a Parigi, Mons. Domenico Ferrata, fino al cardinal Lavignerie, Arcivescovo di Algeri che su incarico del Pontefice espresse in un famoso brindisi l'adesione alla forma repubblicana, sconcertando gli astanti, tutti su posizioni monarchiche –, anche se sconsigliato sia da altri membri della corte pon-

tificia che da uomini politici francesi cattolici e conscio della contrarietà della maggior parte dei cardinali d'oltralpe, il Papa decise comunque di accettare ufficialmente la situazione di fatto: quello che ne scaturì non fu certo un "cattolicesimo liberale", perché in linea di principio non vi era una rinuncia esplicita agli ideali come la restaurazione di una monarchia cattolica in Francia, la restituzione al Papa dei suoi territori italiani ed il ritorno al potere temporale, ma poiché di fatto si cercava una soluzione "concreta" che partiva dal presupposto della impossibilità di realizzare detti ideali, il risultato, nelle scelte concrete, era un cattolicesimo "moderato" che non si distingueva troppo da quello liberale. Leone XIII si mosse prima per interposta persona (il brindisi dell'Arcivescovo di Algeri), poi attraverso un'intervista al diffusissimo quotidiano conservatore (ma repubblicano) *Petit Journal* ed infine in maniera ufficiale, tramite l'enciclica *Au milieu des sollicitudes*, la prima ad essere scritta in francese.

Ma un'intesa era impossibile: ambedue i fronti (monarchico e repubblicano) non si

presentavano come una semplice proposta di una diversa forma di governo, bensì come un principio. Da una parte stava la Francia di san Luigi e santa Giovanna d'Arco, dall'altra quella di Rousseau e Robespierre» (p. 182).

Se l'idea monarchica era percepita come sacralizzazione del potere nella corretta visione cristiana, i repubblicani si ponevano come l'incarnazione, attraverso gli ideali massonici che apertamente chiamavano in causa di una dottrina opposta ed incompatibile: «La repubblica, tale e quale la intende la setta [la massoneria], non è solo l'anti-spirito monarchico, l'anti-imperialismo; è tradizionalmente ed essenzialmente, l'anti-cristianesimo. Non è un partito, è una dottrina» (*ibid.*)

Dati tali presupposti, i risultati del *ralliement* non potevano che avere riscontri tutt'altro che positivi: la proposta di "dialogare" con la Terza Repubblica, rinunciando alla difesa del principio monarchico, sconvolse in primo luogo i monarchici francesi, divisi tra legittimisti (fedeli alla casa Borbone), orleanisti e bonapartisti. La conseguenza dell'accettazio-

ne della forma di governo repubblicana fu che la maggioranza fedele al Re perse la frangia della nuova borghesia, che passò dal centro-destra monarchico al centro-sinistra repubblicano per difendere i privilegi acquisiti negli ultimi decenni e rafforzò i governi di sinistra, spesso diretta espressione delle logge massoniche. La “mano tesa” non servì peraltro ad evitare le persecuzioni anticlericali (lo stesso avvenne anche in Italia), culminate con le leggi contro le associazioni religiose (1901 e 1902) e la rottura dei rapporti diplomatici con la Santa Sede (1904). Intanto era nato un movimento politico denominatosi “democrazia cristiana”, si erano diffusi gli “*abbé* democratici” o “repubblicani” che si contrapposero ai “refrattari” e l'accettazione del principio democratico in Francia aveva fatto sorgere negli Stati Uniti l'eresia dell'americanismo, propugnatore dell'evoluzionismo dogmatico e organizzatore, nel 1893, di un “Parlamento delle religioni” di stampo ecumenico alla ricerca di «una religione suprema che unisce al di là delle diverse confessioni la religione della Paternità di

Dio e della Fraternità degli uomini» (p. 217). Papa Pecci non mancò di condannare l'americanismo, germe del modernismo, ma molti storici fanno risalire le origini del modernismo proprio «alla “effervescenza intellettuale” della decade 1890-1900, sotto il pontificato di Leone XIII» (p. 222). Sarà Pio X a ristabilire il principio di “resistenza”, contrapposto a quello di “*ralliement*” e raggiungere non solo migliori risultati, ma anche l'ammirazione dei suoi avversari.

L'approfondito saggio di de Mattei – che si avvale delle preziosissime ed inedite *Memorie* del card. Gaetano Aloisi Masella, redatte dal 1889 al 1902 – pur non mancando di sottolineare la grandezza dottrinale di Leone XIII, offre gli elementi per giudicare criticamente la sua azione pastorale. Ma c'è di più: la mentalità ecclesiastica di rinunciare ai principi ideali in nome del “realismo” ha avuto uno strascico nel XX secolo; essa infatti si incarna nella politica di “apertura al mondo” che nel periodo successivo al Concilio Vaticano II ha portato in materia dottrinale al trionfo del neo-modernismo e in materia sociale all'appoggio dato

alla Sinistra da grande parte dei fedeli (ciò è visibile soprattutto nei grandi Paesi di tradizione cattolica: Italia, Francia e Spagna) con la conseguente realizzazione della cosiddetta “rivoluzione dei costumi” (il “Sessantotto”).

Gianandrea de Antonellis

LJUDMILA SARASKINA, *Solzenicyn*, San Paolo, Cini-sello Balsamo (Milano) 2010, p. 1458, € 84

Ljudmila Saraskina – docente universitaria in Russia, Danimarca, Polonia e USA, nota studiosa di letteratura, specializzata in particolare su Dostoevskij (1821-1881), di cui è considerata una dei massimi esperti mondiali – ha lavorato per otto anni alla biografia di Aleksandr Isaevič Solženicyn (1918-2008). Ha potuto consultare i materiali del suo archivio privato, utilizzare documenti originali, ha letto l'intera sua opera, ha visitato i suoi luoghi, recandosi anche nel Vermont dove il premio Nobel del 1970 ha vissuto dal 1976 al 1994, lo ha più e più volte intervistato e interpellato.

Ne è risultata una monumentale biografia, pubblica-

ta in Russia nel 2008, prima che Solzenicyn morisse, tanto che, nonostante si approssimasse ai novant'anni e alla fine del suo tempo, l'ha letta integralmente ed approvata (forse l'ultima sua gigantesca impresa). Una biografia autorizzata dunque – premiata in Russia, tra l'altro, quale “Libro dell'anno” –, che dalla fine del 2010 è a disposizione del lettore italiano grazie alla sua pubblicazione, curata dal grande slavista Adriano Dell'Asta per l'Editrice San Paolo, in una pregevole traduzione a più mani.

Nelle quasi millecinquecento pagine – compresa un'utilissima cronologia finale e senza apparato critico, se non nella bibliografia finale, per non appesantire la già ragguardevole mole dell'opera –, che, com'è stato scritto, «si leggono come un romanzo», non solo è narrata la vita di Solzenicyn, dei suoi avi prossimi e remoti e della sua famiglia, ma è presente il senso stesso della sua esistenza e della sua opera. Riassunto in esergo, per la parte più rilevante, nell'*intentio* dichiarata dallo stesso scrittore: «Vorrei essere la memoria. La memoria di un popolo che ha patito una grande sciagura». Ne emerge una

personalità che in qualche modo trascende quella del semplice – si fa per dire, attesa la mole quantitativa, ma soprattutto qualitativa, della sua produzione – scrittore o storico, spasmodicamente tesa com'è al compimento di una missione, che da un certo momento in avanti è intenzionalmente vissuta ed adempiuta davanti a Dio e in obbedienza al Suo mandato, *sub specie aeternitatis*. «Cominciò il periodo di confino e al suo inizio il cancro. Nell'autunno del 1953 sembrava assai probabile ch'io avessi solo pochi mesi di vita. In dicembre i medici [...] confermarono che non mi rimanevano più di tre settimane. Tutto quanto avevo memorizzato nei lager minacciava spegnersi con la mia testa. [...] Durante quelle ultime settimane promesse dai medici [...], di sera e durante le notti rese insonni dal dolore mi urgeva la necessità di scrivere: con scrittura minutissima riempivo i fogli, ne arrotolavo diversi insieme e li infilavo in una bottiglia di spumante vuota. Sotterrai la bottiglia nel mio orto e a capodanno del 1954 partii per Taškent per morirvi. Tuttavia non morii (dato il trascuratissimo tumore

acutamente maligno, questo fu un miracolo di Dio, e solo come tale lo interpretai. L'intera vita che mi è stata restituita da allora non mi appartiene più nel senso completo della parola, vi è stato immesso uno scopo) ». In quei giorni aveva già riscoperto la fede dell'infanzia, cui l'avevano educato i nonni. Era accaduto in circostanze drammatiche, quelle che fanno emergere l'*unum necessarium*: la prigionia, dal 1945 al 1953, e il cancro – che, avendoli sperimentati entrambi, costituirà per lui la migliore metafora della natura del comunismo – di cui viene operato all'inizio del 1952 (quello del 1953 ne è una metastasi). La sua rinnovata conversione cristiana – «E ora, con recuperata misura/ Attinta l'acqua della vita, / Dio dell'Universo! Io credo di nuovo!/ Anche quando ti rinnegavo Tu eri con me...» – diventa allora la cifra stessa della sua vita e della sua opera, condotta con instancabile zelo, senza risparmio di energie, con ritmi di lavoro spaventosi, quasi ossessionato dal timore di perdere quel tempo di cui non è padrone (e non solo, come tutti, perché creatura, ma anche perché creatura

resa schiava da un potere perverso), e assistito da una memoria prodigiosa. Talento questo che gli consente nel GULag di ovviare alla condizione di «scrittore clandestino» componendo e tenendo a memoria migliaia di versi e i suoi primi racconti.

Solzenicyn, dunque, si sente chiamato a conservare e trasmettere la memoria. Una precisa vocazione che diventa missione: salvare la memoria della tragedia del comunismo, della sua realizzazione tipica, il GULag – l’universo concentrazionario, che è il regime duro di una negazione della libertà e dell’umana dignità che nel resto del territorio è praticata con regime ordinario, secondo Alain Besançon –, e delle sue vittime anonime, i milioni d’«invisibili», e così combatterlo narrandolo. Ma non come un qualunque analista: il suo è racconto che offre un’alternativa, perché rivela un senso. Il senso della vita dell’uomo, che in ogni momento, ricorda, è chiamato a scegliere tra il bene ed il male, la vera trama della storia, con ricadute tanto spesso inavvertite quanto sempre alla fine epocali. Solzenicyn sa che il confine tra il bene e il male è una linea che attraversa comunque il cuore di ognuno e

non esclusivamente le circostanze sociali. Vede bene che l’uomo è il vero protagonista della storia: la sua libertà morale è condizionata sì, ma non determinata dall’ambiente, fossero anche estreme le sue circostanze, quindi ognuno porta sempre su di sé la responsabilità delle sue azioni, verso sé stesso, il suo prossimo “prossimo”, l’intera umanità, in ultima analisi verso Dio. Ma non fa difetto allo scrittore la comprensione per la debolezza umana alla luce della misericordia divina, ancorché – o forse proprio perché – sia con se stesso severo fino all’intransigenza. Riassumere, o anche darne soltanto conto, tutti gli spunti e le storie che l’opera ci offre è impossibile, e forse sarebbe anche sbagliato provarci.

Mi limito ad elencarne alcuni, affidandoli alla buona volontà del lettore, insieme con tutti gli altri che essa contiene.

Il destino di persecuzione che si manifesta fin dall’anno di nascita, quel 1918 in cui si mette in moto la macchina del terrore rosso che macinerà milioni di vite e destini, e nella sorte di molti suoi familiari. Il suo ingenuo marxismo-leninismo, umanitario e anti-staliniano, degli anni della gioventù.

L'abile eroismo dell'ufficiale di artiglieria che gli meriterà in guerra tre decorazioni (cui se ne aggiunge una nel 1958, dopo la riabilitazione) e una promozione sul campo. Le circostanze del suo arresto. Il rigore morale con il quale si giudicherà, fino ritenere meritati sia il lager che il cancro, ma certo non nel senso inteso dai suoi aguzzini.

Il suo proposito fin dall'infanzia di diventare uno scrittore. La decisione di comporre una storia totale della rivoluzione, cui si applicherà per circa cinquant'anni, da quando ne aveva diciotto (la *Ruota rossa*, solo parzialmente tradotta in italiano).

Le sue vicende sentimentali e i due matrimoni. La nascita dei tre figli maschi quando aveva ormai superato i cinquant'anni. L'epopea "nobeliana". La piena comprensione della malvagità del comunismo.

L'individuazione del legame genetico tra la rivoluzione "democratica" del febbraio 1917 e quella bolscevica dell'Ottobre, sicché per Solzenicyn l'alternativa all'ateismo marxista non può venire dall'umanesimo senza Dio e dall'illuminismo anticristiano e agnostico.

La coraggiosa, impopolare e

poco compresa denuncia dei mali dell'Occidente (i "liquami" penetrati dall'ovest nelle società vittime del comunismo passando «al di sotto del Muro»), in particolare con il discorso di Harvard (1978).

Le polemiche anti-occidentali degli ultimi anni della sua vita e la tristezza, mai però disperata (aveva fiducia in Dio, ma anche in Putin), al cospetto del degrado morale e sociale e della crisi demografica della sua Russia – che riteneva comunque conseguenza del comunismo, cui gli "uomini nuovi" (in realtà ex comunisti della "riserva") non avevano saputo porre rimedio, e non del suo crollo.

La coraggiosa difesa dei meriti del caudillo Francisco Franco y Bahamonde (1892-1975) e la visita in Vandea, dove rende omaggio alla memoria degli insorgenti contro-rivoluzionari con un memorabile discorso anch'esso contro la Rivoluzione, «caos con un perno invisibile», che produce un vortice dotato di una forma interna in cui tutto può essere risucchiato.

L'attuazione costante della regola esistenziale, ma anche sociale e politica, di «vivere senza menzogna», con riferi-

mento anzitutto alla Verità maiuscola sull'uomo e sul suo Creatore.

L'«inattualità» – come scrive Dell'Asta nella sua pregevole introduzione che raccomando particolarmente – di Solzenicyn è evidente anche solo da questo elenco.

Appare vieppiù evidente alla stregua della sua concezione della vita terrena, prospettata tra lo stupore del pubblico a Londra, nel discorso per la consegna del premio Templeton (1983), come «gradino intermedio sulla salita verso una vita superiore. Non dobbiamo precipitare da questo gradino né dobbiamo rimanere a calpestarlo inutilmente per tutto il tempo che ci è concesso».

Un'«inattualità» che, insieme con le dimensioni della sua opera e anche di questa sua biografia, potrebbe tenere lontano da entrambe un pubblico folto. Ma i volenterosi ne trarranno un profondo beneficio, culturale e spirituale, e non solo individuale, bensì pure sociale.

Scrivendo qualche tempo fa lo storico Ernesto Galli della Loggia, «[...] in Italia non si legge Solzenicyn. La maggior parte delle persone colte che conosco non l'ha mai letto. Sembra incredibile, ma è così.

Non esiste una edizione tascabile delle opere di Solzenicyn. Se lei oggi cerca Arcipelago Gulag in libreria non lo troverà, a meno di esser straordinariamente fortunato. Il grande autore russo viene considerato da noi uno strano personaggio, del quale non si può dir male perché, poverino, è stato per tanti anni prigioniero in un gulag. In Francia, per prendere il paese dove è accaduto l'esatto opposto di quanto accaduto in Italia, i libri di Solzenicyn hanno annichilito i *gauchistes*».

Si può opinare che, poiché anche in Italia, finalmente, i *gauchistes* sembrano essere stati annichiliti, Solzenicyn sarà stato letto più di quanto si pensi. Certamente non può dirsi «persona colta» chi non l'abbia letto. Magari cominciando dalla sua biografia autorizzata.

Ed in ogni caso l'«inattualità» non è definitiva.

Giovanni Formicola

ORESTE BAZZICHI, *Giuseppe Toniolo. Alle origini della dottrina sociale della Chiesa*, Lindau, Torino 2012. p. 191, € 16

A Giuseppe Toniolo è dedicata l'ultima fatica editoriale di Oreste Bazzichi, docente

di Filosofia sociale ed etico-economica alla Pontificia Facoltà Teologica san Bonaventura (“Seraphicum”) di Roma.

Non mancano motivi di attenzione verso Giuseppe Toniolo (1845-1918), figura di primissimo piano nella storia del cosiddetto “movimento cattolico”, cioè di quella composita esperienza politica, sociale e culturale dei cattolici italiani che ha generato una notevole produzione di idee e di opere; un “movimento” che, nato nel controverso scenario dell’unificazione statale sotto la corona piemontese, ha accompagnato la storia italiana e ha camminato in parallelo con tutte le successive fasi di essa. In un momento problematico per l’identità dei cattolici nella società italiana, Giovanni Paolo II, nel famoso discorso tenuto al secondo Convegno ecclesiale nazionale (Loreto, aprile 1985), tracciando le linee fondamentali di una rinnovata presenza cristiana nell’ambito temporale, così definì la vicenda dell’impegno sociale e politico dei cattolici italiani: «la storia del movimento cattolico, fin dalle origini, è storia di impegno ecclesiale e di iniziative sociali che han-

no gettato le basi per un’azione di ispirazione cristiana anche nel campo propriamente politico, sotto la diretta responsabilità dei laici in quanto cittadini, tenendola ben distinta dall’impegno di apostolato, proprio delle associazioni cattoliche».

In questa storia del movimento cattolico, il nome di Toniolo deve essere annoverato insieme a quello di Vincenzo Gioberti, Romolo Murri, Filippo Meda, Luigi Sturzo, Alcide De Gasperi, Amintore Fanfani, Giuseppe Dossetti, Aldo Moro, Giulio Andreotti e di tutti gli altri più noti esponenti del laicato italiano che hanno scritto pagine importanti della vita politica e sociale del Paese.

Infatti, Toniolo, sociologo ed economista, ebbe una parte importante non solo nella storia del pensiero cattolico, ma anche nella diretta organizzazione e nella partecipazione in prima persona a quelle strutture di cui il laicato italiano si dotò (l’Opera dei Congressi, l’Azione Cattolica, la Federazione degli Universitari Cattolici Italiani, l’Università Cattolica) per superare l’*impasse* prodotta dalla annosa “questione romana”.

Toniolo è stato proclamato

“beato” della Chiesa il 29 aprile 2012 ed il volume di Bazzichi è uscito alla vigilia di quella data, circostanza assai significativa per la vicenda dell’impegno sociale dei cattolici in Italia.

Il testo di Bazzichi va ad inserirsi nella già ampia serie di pubblicazioni sulla figura dell’economista “beato” (definito subito come «il maggiore esponente del pensiero sociale cristiano», p. 11), ma con alcune particolarità che è bene presentare.

Nelle battute introduttive, l’autore rende noti i motivi che sono alla base della redazione di questo nuovo profilo di Toniolo: l’invito dell’editore, i precedenti approfondimenti personali e i rinnovati interessi verso questa figura «che ha saputo coniugare fede e vita professionale, partecipazione religiosa e attività laicale, rigore scientifico e solidarietà, impegno sociale e vita spirituale» (p. 5). Questi motivi hanno determinato la risoluzione di mettere mano alla scrittura del volume. In queste note iniziali, Bazzichi precisa anche le modalità seguite per delineare la figura e il pensiero di Toniolo. Si tratta di due modi che l’autore decide di utilizzare

congiuntamente: «il primo nell’inquadrare la persona e il pensiero nell’aderenza ai tempi e nella traccia lasciata dagli sconvolgimenti storici successivi; il secondo nel seguirlo nel porre le basi della dottrina sociale della Chiesa» (p. 7).

Il testo è articolato in cinque capitoli: sul contesto storico generale, sulla biografia di Toniolo, sul suo pensiero epistemologico e politico-religioso, sul suo pensiero economico e sociale, infine sullo spessore e sull’attualità della sua persona. Al corpo del volume è stata, poi, aggiunta un’utile appendice antologica che riporta alcuni testi spesso citati, ma di difficile reperibilità. Tra questi il *Programma dei cattolici di fronte al socialismo* del 1894.

Innanzitutto, quindi, Bazzichi inquadra Toniolo nel turbolento contesto post-risorgimentale e post-unitario (capitolo 1). In questo modo, inevitabilmente, si ripercorre la storia del movimento cattolico in Italia, dalla seconda metà dell’Ottocento agli anni del primo dopoguerra. Ma per l’autore è anche l’occasione per mettere il ruolo esercitato da Toniolo in relazione con le grandi figure del cattolicesi-

mo internazionale: mons. Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811-1877), vescovo di Maganza; il cardinale James Gibbons (1834-1921), vescovo di Baltimora; il cardinale Henry Edward Manning (1808-1892), arcivescovo di Westminster.

Nel momento in cui le truppe italiane facevano la loro irruzione in Roma, occupando la storica sede del Papato, Toniolo svolgeva il compito di assistente alla cattedra giuridico-politica dell'università di Padova nella quale si era laureato pochi anni prima. Avviato, quindi, alla carriera professorale, dopo poco acquisì la libera docenza abbracciando la vocazione dell'insegnamento e della ricerca scientifica. Nel 1878 Toniolo venne nominato professore di Economia politica all'università di Pisa: in questa città di adozione l'economista svolgerà il resto della sua vita che si concluderà pochi giorni prima del termine della terribile Grande Guerra.

Da Bazzichi – in questo secondo capitolo – Toniolo viene avvicinato sotto varie angolature. La prima di queste è la santità che l'economista visse nella sua dimensione laicale coltivando «una

profonda vita cristiana, una spiritualità vissuta nell'intimità della sua famiglia numerosa, nell'adesione semplice e quotidiana al Vangelo» (p. 58). Accanto a ciò, Toniolo viene, poi, accostato come professore, come storico, come economista, come sociologo, come sindacalista. Bazzichi mette opportunamente in rilievo il rapporto tra Toniolo e Leone XIII, un rapporto che non avrebbe potuto non tradursi in un'influenza esercitata nell'elaborazione della famosa enciclica *Rerum novarum* del 1891. Bene fa Bazzichi a non nascondere come all'intesa con Leone XIII si sostituì, con l'avvento del nuovo pontificato, la freddezza a causa delle difficoltà di comprensione tra l'economista e Pio X.

Il primo dei due capitoli teorici (capitolo 3) si concentra sul pensiero epistemologico e politico-religioso di Toniolo e Bazzichi non può non sottolineare come il problema della cultura politica, anche sul finire dell'Ottocento, era costituito dalla centralità dello Stato. Giustamente l'autore afferma che «questa attenzione positiva e convergente nei confronti dello Stato proviene da

tutte le aree dello spettro politico e culturale. Proviene dal liberalismo, nella sua versione di protettore degli interessi individuali, proviene dal socialismo, dove proprio in quel periodo lo statalismo interessa entrambe le anime del movimento, sia quello legalitario, pacifista, evolucionista, sia quello rivoluzionario, espresso dai vari massimalismi» (p. 34). Se da un lato si riconosce che il pensiero cattolico ha sempre confuso il liberalismo anglosassone anti-statalista con quello europeo statalista, dall'altro bisogna ammettere che – per quanto «quello che dello Stato moderno Toniolo non accetta è il carattere tendenzialmente “statolatrico” e monopolizzatore che fa di esso un assoluto, una specie di dio-Leviatano [...] che si pone al di sopra delle persone e pretende di assoggettarle fino a farsi il loro fine» (p. 82) – questa visione positiva nei confronti dello Stato non è stata estranea ai cattolici. Ingabbiati tra tradizionalismo e progressismo (cfr. p. 26), le due tendenze interne al movimento cattolico iniziavano a superare la preclusione verso lo Stato riconoscendone progressivamente la legittimità e supposti

doveri verso di esso.

Accanto all'intensa attività scientifica, Toniolo ha svolto una non meno profonda azione culturale e “politica”. Bazzichi non trascura di richiamare il pensiero politico-religioso del “beato” nella cornice del suo impegno quale animatore delle opere cattoliche (la Fuci, la Settimana sociale dei cattolici, l'Opera dei Congressi, l'Azione Cattolica) e come «creatore della prima agenda teorico-pratica dei cattolici» italiani (p. 90).

Nel secondo dei due capitoli teoretici (capitolo 4) Bazzichi passa a sintetizzare il pensiero economico e sociale del professore Toniolo.

Sin dall'avvio della sua carriera universitaria, il giovane docente aveva sostenuto «l'elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche» ed a questa impostazione resterà fedele per l'intero arco della sua vita di studio.

Occorre però registrare alcuni limiti nel pensiero dell'economista, limiti che scaturiscono dalla mancata percezione dei dinamismi morali insiti nella natura stessa dell'economia libera.

La prima lacuna scaturisce dal voler così ricercare un

ordine economico riscritto dal Vangelo tanto da abbracciare il modello corporativo. Toniolo, «sensibile alle suggestioni neoguelfe» (p. 120), per quanto «lontano dal voler idealizzare acriticamente l'organizzazione sociale medievale» (p. 120), incorre nel ritenere l'intervento dello Stato e la struttura corporativa una valida alternativa al mercato.

Un secondo limite è contenuto nella valutazione negativa del *laissez faire* che risente del pregiudizio tipico dell'impostazione corporativistica cattolica (p. 18). Per questa ragione, Toniolo riserva un giudizio ingeneroso verso autori come Frédéric Bastiat (1801-1850) e verso il marginalismo economico di Carl Menger (1840-1921).

Infine Toniolo, incorrendo nel tipico errore cattolico ottocentesco di equiparare il liberalismo al socialismo, dimostra sia insufficiente conoscenza delle teorie economiche esterne al mondo latino sia limitate aperture verso la cultura politica di ambito anglosassone.

Infine, il volume si chiude con alcune considerazioni sullo spessore e sull'attualità della personalità del Toniolo (capitolo 5). «Dopo oltre

cento anni di distanza – afferma Bazzichi –, possiamo affermare che, accanto a parti del suo pensiero, che oggi risultano indubbiamente datate, ve ne sono altre di notevole rilievo – via via evidenziate anche nel testo – che meritano di essere ribadite» (p. 133). Quali? Innanzitutto l'impulso per una «nuova presenza nella storia reale, per una ripresa effettiva di tutte le dimensioni ricordate tra loro dal rispetto dei valori inalienabili, fondati sulla dignità della persona umana» (p. 133); poi la ricerca delle modalità per la necessaria concatenazione tra la struttura economica e l'«insieme di dimensioni della vita sociale» (p. 134) e non certo da ultimo, «di fronte alla crisi culturale, che è crisi di verità e di libertà» (p. 135), come collante della dimensione individuale e di quella sociale, «la complementarità di fede e ragione, di metafisica e teologia, in cui inserisce la difesa dell'uomo nel suo supremo valore naturale e soprannaturale, via privilegiata per salire a Dio» (p. 135).

Beniamino Di Martino

SEGNALAZIONI

Manhès. Un generale contro i briganti. Antologia di fonti, Trabant, Brindisi 2014, p. 100, € 9

La casa editrice Trabant, che già ha riproposto le edizioni integrali (disponibili anche in e-book) di “classici” della storiografia antirisorsimentale ottocentesca come *Storia delle Due Sicilie 1847-1861* di Giacinto de Sivo e *I Borboni di Napoli al cospetto di due secoli e Viaggio da Boccadifalco a Gaeta* di Giuseppe Buttà (a cui vanno aggiunti gli *Scritti politici* del primo e il romanzo-inchiesta *Edoardo e Rosalinda o le conseguenze del 1861* del secondo), affronta una discussa figura del periodo napoleonico in Italia: Charles-Antoine Manhès (1777-1854), autore di una feroce repressione in Abruzzo nelle Calabrie agli ordini di Murat. Il suo operato – che gli valse l’appellativo popolare di “orco” – si distinse per incendi di interi paesi, fucilazioni sommarie, impiccagioni senza processi e condanne alla mutilazione: in una parola,

il terrore di Stato contrapposto al presunto terrore dei “briganti”.

Se in Francia Manhès è comunque considerato alla stregua di un eroe (si tratta di un veterano delle guerre napoleoniche, decorato ad Austerlitz, che tra le altre cose ha ben compiuto alcune operazioni di ordine pubblico del regno di Murat), in Italia colui che oltralpe godeva dell’immagine di un diligente servitore dello Stato era invece ricordato non tanto per la sua condotta sui campi di battaglia, quanto per la sua feroce repressione del malcontento popolare (Cesare Lombroso, che pure lo esaltava, gli attribuisce oltre 4.000 uccisioni in soli quattro mesi).

Marcello Donativi, curatore dell’antologia pubblicata da Trabant, cerca di mantenersi obiettivo, riproponendo sia fonti francesi (le voci di tre dizionari biografici militari curati da Louis Gabriel Michaud nel 1818, da Jean Baptiste Pierre Jullien de Courcelles nel 1823 e da Charles Mullié nel 1852) che italiane. Queste ultime sono

di provenienza liberale, come le opere principali di Carlo Botta (1824) e di Pietro Colletta (1834), o tradizionalista, come quelle dei due sopracitati storici filo borbonici Giacinto de Sivo (1863) e Giuseppe Buttà (1877).

Infine, sono riproposte le stesse *Memorie autografe del generale Manhès intorno a' briganti*, compilate da Francesco Montefredine, in realtà una biografia in terza persona, scritta nel 1861 (vale a dire sette anni dopo la morte del generale murrattiano) allo scopo di favorire l'equiparazione tra insorgenza antinapoleonica e resistenza antiunitaria, già uniti nell'offensivo – e fuorviante – epiteto di “brigantaggio” ed accomunati nell'idea della necessità di una lotta a tutto campo per estirparli. L'anno di pubblicazione (1861), all'indomani della duplice invasione garibaldina e piemontese del Regno delle Due Sicilie, evidenzia il fine propagandistico della divulgazione di queste fittizie memorie: «L'autore – scrive il curatore, riferendosi a Manfredine e non certo al generale francese – è filo-unitario, anticlericale e anti-borbonico

feroce, ma anche avverso ai mazziniani, che nelle ultime pagine descrive come anime candide viziate da troppo idealismo e da un eccesso di pietà. Egli è pienamente consapevole della crudeltà dei metodi adottati da Manhès, non ne fa affatto mistero, né cerca giustificazioni; al contrario, li ritiene strumenti necessari e anzi indispensabili, che dovrebbero servire da esempio per la repressione del brigantaggio a lui contemporaneo. Il Manhès da lui descritto è dunque non solo un benefattore, ma addirittura un eroe, quasi un civilizzatore, a giudicare dalle frequenti espressioni ingiuriose rivolte nei confronti delle masse contadine meridionali (“miseri selvaggi”, “selvaggi senza legge”). Il capitolo finale è un appello al generale Cialdini perché segua le orme di Manhès» (p. 42).

Manhès è peraltro un perfetto esempio della politica della “amalgama”: riparato in Francia dopo la caduta dei Napoleonidi si reintegrò nell'esercito di Luigi XVIII, riscuotendone una congrua pensione; tornò dunque in Italia, dove si era legato all'aristocrazia napoletana (aveva sposato Carolina Pi-

gnatelli, figlia del principe Pignatelli di Cerchiara e la loro figlia Maria Luisa aveva a sua volta sposato il principe di Morra) e dove venne ricevuto addirittura con onore alla corte di Ferdinando II. A Benevento, nella centralissima chiesa di San Domenico, alla sua morte fu eretto un sontuoso monumento funebre (rimasto, va aggiunto, un semplice cenotafio, poiché essendo morto a Napoli di colera e in pieno agosto, venne sepolto nel locale Cimitero dei colerosi – debbo questa preziosa ed inedita informazione al Cavalier Gaetano Damiano, funzionario dell'Archivio di Stato di Napoli).

Concludendo, non è possibile non notare come sia quasi offensivo considerare i tanti onori ricevuti dall'“orco Manhès” in una terra che aveva messo a ferro e fuoco, mentre una figura specchiata come quella del Principe di Canosa era costretta all'esilio... ma questo spiega come la politica della mano tesa offerta all'avversario spesso ottenga il risultato opposto a quello che si era atteso: ciò vale per la “amalgama” voluta dalla (o forse imposta alla) dinastia borbonica e vale il *rallie-*

ment di Leone XIII (per il quale rimandiamo alla recensione al volume di Roberto de Mattei su tale argomento presente in questo stesso numero). (G. de A.)

EDOARDO RIALTI, *La lunga sconfitta, la grande vittoria. La vita e le opere di J.R.R. Tolkien*, Cantagalli, Siena 2014, p. 136, € 10

Varie sono le approfondite biografie di uno degli scrittori più amati del Novecento, il cui fascino continua imperterrito a quasi mezzo secolo dalla scomparsa, o gli studi sui significati teologici e religiosi del suo capolavoro, o ancora sul suo percorso spirituale: basti citare i saggi di Humphrey Carpenter (Ares, poi Fanucci), di Stratford Caldecott (Lindau), di Paolo Gulisano (Ancora), di Andrea Monda (Rubbettino). Edoardo Rialti, docente di letteratura comparata, ha elaborato per il quotidiano *Il Foglio* una sintetica biografia spirituale di Tolkien, riproposta in questo agile volumetto che ripercorre con leggerezza, ma non senza affascinare il lettore le tappe dell'esistenza dello scrittore inglese,

con particolare attenzione alla sua formazione religiosa e spirituale. Dopo aver perso il padre in giovane età, fu educato dalla madre alla religione cattolica: convertirsi dall'anglicanesimo al cattolicesimo era ai tempi uno scandalo che si pagava caro.

La madre di John Ronald Reuel subì l'ostracismo da parte della famiglia e quindi visse i propri ultimi anni in grave povertà: ciononostante non volle rinunciare alla vera fede ed inculcò nel figlio i valori più alti della vera religione.

Valori che si ritrovano nel lavoro più importante che Tolkien realizzò: *Il Signore degli Anelli*. Tra gli elementi positivi che Rialti sottolinea, assieme al coraggio, alla fede, alla costanza, c'è anche l'amicizia: non solo nell'opera letteraria si riscontrano durature coppie di amici che si spalleggiano nella buona e nella cattiva sorte (Frodo e Sam, padrone e fedele servitore; Legolas e Gimli, a dispetto della diversità di razza, dato che uno è un elfo, l'altro un nano; i due cugini Merry e Pipino), ma anche nella vita i rapporti di amicizia furono fondamentali per Tolkien.

Il gruppo degli *Inklings*, da cui scaturirono tanti capolavori letterari, era innanzitutto un gruppo di amici, prima che di scrittori. In particolare Tolkien era legato a Clive Staples Lewis, pur dispiacendosi della sua permanenza nell'anglicanesimo (e fu la decisione del collega di sposare una divorziata ad incrinare la loro amicizia), anche se avevano opinioni diverse dei loro scritti (Lewis era un fervido ammiratore del *Signore degli Anelli*, ma tale entusiasmo non era ricambiato da Tolkien a proposito delle *Cronache di Narnia*...).

Infine le ultime pagine sono dedicate ad approfondire il significato simbolico dei personaggi tolkieniani: se Rialti ha qualche dubbio rispetto ad una adozione da parte della Destra (ma bisognerebbe mettersi d'accordo su cosa intende per "Destra" e se il fiacco Denethor possa essere considerato il prototipo del "tradizionalismo"), d'altro canto non può non definire "male intellettuale progressista" quello di Saruman e del suo desiderio di novità. Ed il sommo del male, il progetto di totale dissoluzione (Sauron, gli orchi, i Re trasformati in

schiavi dell'anello), non può non essere avvicinato alla cultura nichilista ed anti-tradizionale che scaturisce dal mondo post rivoluzionario. (G. de A.)

Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939), a cura di Alfonso Botti, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 462, € 24

Il problema del rapporto tra Chiesa cattolica e guerra nella Spagna contemporanea è di importanza fondamentale per comprendere la storia recente della Penisola iberica. Crollato l'impeto asburgico, estintasi la Casa che aveva reso grande non solo la Spagna ma le Spagne (anche se in molti casi la storiografia attuale non rende giustizia alla verità, reiterando la leggenda nera della brutalità della conquista americana o del malgoverno nel Viceregno napoletano e nel Ducato milanese), intorno a Madrid si iniziarono a contraporre, nel secolo dei Lumi, due Spagne: quella tradizionale, monarchica e cattolica (incarnata nel motto «*Dios, patria, fueros, rey*» – notare l'ordine in cui vengono scanditi), e quella rivoluzio-

naria, repubblicana ed atea (ma che si contenta anche di una monarchia liberale o costituzionale, come ai tempi di Isabella II o di Juan Carlos).

La Guerra civile del 1936-1939 non è solo lo scontro tra nazionalismo e comunismo, ma è prima di tutto quello tra queste due opposte e irriducibili concezioni della vita: il tradizionalismo (incarnato in Spagna da quasi due secoli dal Carlismo – una fortuna che non è toccata ad altri Paesi europei, nei quali la mancanza di un forte movimento tradizionalista si fa sentire nella dispersione delle forze) e il progressismo rivoluzionario (nelle sue continue metamorfosi, di cui quella stalinista della Seconda repubblica è solo uno dei tanti esempi).

Alfonso Botti, docente di Storia contemporanea nella presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, profondo conoscitore della Spagna contemporanea – è condirettore del semestrale «Spagna contemporanea», fa parte dei comitati scientifici di varie riviste storiografiche spagnole e tra le sue pubblicazioni più recenti si annoverano *Storia della*

Spagna democratica e Le patrie degli spagnoli (ambidue editi da Bruno Mondadori, Milano, rispettivamente nel 2006 e nel 2007) e, per Rubbettino (Soveria Mannelli, Catanzaro) *L'ultimo franchismo* (2008) e *Luigi Sturzo e gli amici spagnoli, Carteggi, 1924-1951* (2011) – riunisce in questo lavoro collettaneo diciotto contributi, che spaziano tra storia e letteratura, abbracciando il periodo che va dalla guerra di indipendenza anti-napoleonica (1808) alla guerra civile (1939).

Il fine è quello di focalizzare l'attenzione sul ruolo giocato da clero – al di là delle posizioni ufficiali della Chiesa – in questi scontri. Non è possibile non notare due elementi. Innanzitutto lo scarsissimo apporto del clero alla lotta in favore dell'ideologia progressista: nel suo saggio conclusivo, lo stesso Botti parla di «parte minoritaria del clero che pur riprovando le persecuzioni anticlericali e criticando le politiche laicizzatrici della Repubblica, non aderì al campo nazionale, sostenendo che la Chiesa avrebbe dovuto rimanere al di sopra delle parti in conflitto, favo-

rendo la pacificazione» (p. 371), mentre conferma che «la stragrande maggioranza del clero regolare spagnolo [...] optò per sostenere la causa dei militari sollevatisi» (*ibid.*).

«Parte minoritaria» contro «stragrande maggioranza», dunque, a conferma – secondo elemento notevole – della decrescente adesione del clero alle istanze liberal-progressiste (almeno fino al periodo preso in esame, probabilmente ai nostri giorni la situazione è cambiata).

Infatti, se nel periodo napoleonico si erano avute prese di posizione in favore dei «nostri alleati francesi» (è il caso del vescovo di Guadix e dell'arcivescovo di Palmira – cfr. p. 141-142 – ma vari alti prelati condannarono l'insurrezione del *Dos de Mayo*, adeguandosi al nuovo ordine bonapartista), la posizione nel Triennio liberale (1821-1823) fu più sfumata: i vescovi accettarono di far predicare i loro parroci sul rispetto della Costituzione, ma fecero incentrare le omelie sugli articoli relativi al riconoscimento della religione cattolica, soprattutto l'articolo 12, sostenendo così che l'intera legisla-

zione dovesse essere sottoposta ai doveri imposti dalla legge naturale ed utilizzando la Costituzione stessa come strumento di lotta contro l'eversione (come ben spiega Emilio La Parra Lopez nel suo saggio dedicato a quel periodo; cfr. in particolare le p. 170-174).

Se ben è analizzato il contributo "attivo" del clero (non è possibile per questioni di spazio riportare i nomi di tutti gli studiosi ed

i titoli dei loro contributi, ma se ne può leggere l'intero elenco seguendo questo [collegamento](#)), meno spazio è lasciato al ruolo "passivo", cioè alle vicende del clero perseguitato (come nel caso del Triennio liberale), con l'eccezione di un intervento – a dire il vero dal tono polemico – sui «martiri» (perché quelle virgolette nel titolo?) dell'ultima guerra civile. (G. de A.)

Libri ricevuti

AYUSO MIGUEL, *La costituzione cristiana degli Stati*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010, p. 118, € 12

BARTOL VLADIMIR, *Alamut. La fortezza*, Castelvechhi, Roma 2013, p. 472, € 22

BENSON ROBERT HUGH, *Il Padrone del mondo*, Fede & Cultura, Verona 2014, p. 346, € 14

BIANCHI CAGLIESI PIER LUIGI, *Nema problema. Riflessioni di vita vissuta in terra bosniaca nel dopoguerra*, Solfanelli, Chieti 2014, p. 182, € 14

BRUSTOLON ANDREA, *Georges Fernand Dunot De Saint-Maclou. Il Dottore della Grotta*, Velar, Gorle (Bergamo), p. 762, € 25

DE ANTONELLIS GIANANDREA, *Rugby-Chess, ovvero Il rugby è una partita a scacchi giocata in velocità e altri scritti sul rugby*, Club Autori Indipendenti, Benevento 2014

DI MARTINO BENIAMINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015

FÉVAL PAUL, *Il cavaliere di Lagardère (o il gobbo misterioso di Parigi)*, Gondolin, Verona 2014

ISOTTA PAOLO, *La virtù dell'elefante. La musica, i libri, gli amici e San Gennaro*, Marsilio, Venezia 2014, p. 600, € 21,50

PELLICCIARI ANGELA, *La gnosi al potere. Perché la storia sembra una congiura contro la verità*, Fede & Cultura, p. 302, € 18

RADAELLI ENRICO MARIA, *La Chiesa ribaltata. Indagine estetica sulla teologia, sulla forma e sul linguaggio del magistero di Papa Francesco*, Gondolin, Verona 2014, p. 352, € 25

A ricordo del vecchio portale web...

A ricordo del vecchio portale StoriaLibera.it, in omaggio a quanti vi hanno lavorato e a tutti quelli che hanno contribuito a sostenerlo, a conclusione di questo primo numero della nuova rivista, non senza un'inespressa commossa riflessione, ci è assai gradito pubblicare le pagine che presentavano il portale sul web.

Il nostro portale

«...una volta questa compagnia, o questa strada, aveva un perimetro imponente, imponente dal punto di vista della robustezza delle mura e dal punto di vista del suo slancio estetico.

Nulla di più bello e di più affascinante, nelle lontane epoche, più del monastero.

Le mura erano difese da nemici anche fisici, la bellezza della sua architettura aveva un solo rivale: la bellezza del canto e della preghiera che in quelle mura si faceva.

Ora la cosa è diventata più spirituale, ora la cosa è diventata più sottile, sembra più inconsistente; non ci sono più quelle mura di un metro e più di profondità, non ci sono più quelle volte, quegli spazi che da soli attiravano l'anima, non c'è più quel suggerimento affascinante del canto e della preghiera regolare.

C'è una compagnia, quella fra di noi, la nostra amicizia, una compagnia in cui tutto quanto dipende dalla volontà dei componenti.

Questa compagnia deve sostituire quelle mura, deve rintracciare l'eco di quei canti, di quelle preghiere, deve saper ispirare uno sguardo che faccia percepire almeno in qualche modo l'attrattiva fisica di Dio nella sua realtà dentro il mondo, l'attrattiva del segno di Cristo, quell'attrattiva che è segno di Cristo».

don Luigi Giussani

La nostra è un'epoca di crisi. La crisi della stessa civiltà, cioè la crisi dei fondamenti o del fondamento del vivere. Del fondamento grazie a cui la vita dell'uomo non è dispersa o somiglia al nulla. Il fondamento grazie al quale la vita dell'uomo non è mera fragilità o pura inconsistenza. A tutto vantaggio del Potere.

Confessiamo che questa crisi ha un tratto caratteristico: l'allontanamento dalla memoria cristiana.

Come un rifiuto più o meno consapevole, come un rinnegamento, anche incosciente, della memoria cristiana.

E la "memoria" non è solo o innanzitutto un ricordo, ma la continuazione di una vita. La memoria è il riconoscimento di una Presenza.

Perciò senza questa memoria non può esservi vita autentica, vita autenticamente umana. Non può esservi piacere per la vita dell'uomo. Può esservi solo potere e menzogna.

L'oblio della memoria è il più grave crimine, perché da questa assenza deriva ogni male, ogni utopia e ogni violenza.

Questa presenza che si fa memoria è l'unica vera tenerezza che questa storia ha goduto.

E questa tenerezza è anche all'origine dell'opera sviluppata in questo sito. Un'opera certamente piccola, ma che appartiene ad una grande vita e ad una grande storia.

L'immagine che meglio rende ciò che, nel nostro piccolo, svolgiamo con il sito *StoriaLibera.it* è quella del monastero. «Nulla di più bello e di più affascinante» delle mura del monastero, lì dove si è come abbracciati da quella memoria e se ne trasmette lo splendore attraverso «la bellezza della sua architettura».

StoriaLibera.it è una minuscola comunità di persone che, come i monaci in un monastero, sono dentro questa memoria; di essa vivono e, senza quasi accorgersene, ne conservano e ne trasmettono i riflessi umani.

Questi riflessi costituiscono «la bellezza della sua architettura».

Costituiscono, cioè, la verifica sperimentale della verità umana del Fatto cristiano.

Ed anche quando la memoria di questo Fatto dovesse apparire «sottile» ai più, non per questo sarà meno attraente per chi ne sperimenta l'appartenenza.

StoriaLibera.it come un monastero...

Dicevamo che per descrivere cos'è questo nostro lavoro su Internet occorre pensare al monastero. Ad un monastero dove l'amore si legge nello stupore per il presente e nella sollecitudine per il futuro. Presente e futuro carichi di una linfa dimostrata da attenzione per un passato che richiama la memoria sempre feconda.

Occorre pensare al monastero, dunque, per descrivere cos'è *StoriaLibera.it*. E, nel monastero, i luoghi che meglio rappresentano la vocazione del nostro lavoro su Internet sono la biblioteca e lo *scriptorium*: i luoghi dove si esercita la carità della trasmissione del sapere, della tradizione, della civiltà.

Una carità esercitata quasi sempre in modo silenzioso ed anonimo; non raramente anche con l'inconsapevolezza per la preziosità della propria fatica; sempre, comunque, con la certezza di non essere mai soli, ma di partecipare ad una vita che nella storia dell'uomo continua ad essere la più insostituibile Presenza.

don Beniamino Di Martino

direttore di *StoriaLibera.it*

15 agosto 2007 - sol. Assunzione della BVM

Fascicolo ultimato il
6 febbraio 2015