

ETICA ECONOMICA, STORIA – Le grandi religioni mondiali elaborarono dottrine morali o etiche prescrittive applicate all'attività economica. L'elaborazione di dottrine in questo campo si spinse fino ai primi secoli dell'età moderna influenzando in modo significativo sulla nascita della scienza economica. In questa voce ci si limiterà alle dottrine che hanno influito sul pensiero occidentale fino alla nascita dell'economia politica.

I. ETICA ECONOMICA TALMUDICA; II. ETICA ECONOMICA ISLAMICA; III. ETICA ECONOMICA PATRISTICA E SCOLASTICA; IV. ETICA ECONOMICA RIFORMATA

I. ETICA ECONOMICA TALMUDICA

La *Torā* è l'insegnamento di Mosè contenuto nel Pentateuco e nella *qabbalā* o tradizione. Il termine *halakhā* (la «via» o disposizione legale) designa il sistema legale che applica i precetti della *Torā* alla vita quotidiana tenendo conto del variare delle situazioni, derivando dai 613 precetti contenuti nei cinque libri della *Torā* altri precetti per fare fronte a situazioni nuove. Le fonti di questa legislazione sono, oltre al Pentateuco, la *Mishna* e la *Gemara* (cioè le due parti del *Talmud*), il *Mishneh Torah* di Mosè Maimonide, lo *Shulchan Aruch* di Joseph Caro. Un principio base di tale legislazione è fare «una siepe intorno alla *Torā*» (*Mishnà, Pirqè Avot*, I.1), ovvero, per essere sicuri di non infrangere un precetto, creare precetti ulteriori che escludano la possibilità di violarlo inconsapevolmente. Così dalla proibizione dell'uccisione deriva la proibizione dell'odio, da quella dell'adulterio quella dell'impudicizia. La *halakhā* è legislazione, e come tale è governata dalla «giustizia», l'attributo principale di Dio. Ma – con buona pace di molti padri della Chiesa e teologi cristiani – la giustizia non è giustizia formale ma giustizia sostanziale, e anche questa deve essere sempre temperata dalla misericordia. Un detto talmudico spiega la distruzione di Gerusalemme come punizione per il fatto che all'epoca i giudizi venivano basati strettamente sulla legge e non andavano *lifnim meshurat hadin*, cioè «oltre le richieste della legge» (*Talmud babilonese, Baba Mezia*, 30b).

La tradizione ebraica da un lato ha un atteggiamento molto positivo nei confronti della ricchezza che è considerata dono di YHWH, dall'altro lato ritiene che la ricerca di ricchezza possa essere santificata come altri aspetti della vita, il desiderio di cibo o di sesso, avviandola lungo la «via» (*halakhā*) segnata dall'insegnamento (*Torā*) di Mosè.

Nell'ottica ricordata dell'andare oltre i limiti della legge si colloca la distinzione fra livelli di comportamento richiesto dalla *halakhā* che si applica all'etica economica come agli altri campi dell'etica. Il primo livello è quello «susceptibile di punizione in base alle leggi del cielo» o quello della gente «astuta e malvagia» o di chi si comporta «in modo ingannevole». Il malvagio è colui che

dice «il mio è mio e il tuo è mio» (Talmud babilonese, *Avot* 5.10). Si tratta di casi di comportamento «assolto dalle leggi delle nazioni» ma ciò nonostante da condannare incondizionatamente come quello di chi non testimonia a favore di un altro causandogli una perdita potenziale (Talmud babilonese, *Baba Kama* 55b-56a) o quello di chi senza grave motivo si ritira da una transazione su cui si è raggiunto l'accordo anche e non si è ancora perfezionato l'atto dal punto di vista formale oppure del terzo che interviene in questa fase facendo un'offerta più vantaggiosa; ugualmente condannato è il prestito a condizioni che ne fanno un investimento di capitale e quindi una forma di USURA (v.) che è vietata nei confronti del «fratello» (*Deut* 23, 20-21; Talmud babilonese, *Baba Metzia* 70a; cfr. *Ex* 23.24; *Lev* 25, 35-38). La discussione sulla liceità del prestito a interesse e su quale interesse costituisca usura nonché sulla liceità di prestare a interesse agli stranieri, e se gli stranieri comprendessero gli altri monoteisti, iniziò in età ellenistica (Filone alessandrino estende la proibizione dagli ebrei a tutti i concittadini) e proseguì fino all'età moderna.

Una variazione entro questo livello è il comportamento della «gente di Sodoma» che diceva «il mio è mio e il tuo è tuo»; tale atteggiamento è manifestato ad esempio dal rifiuto di praticare l'ospitalità che denota un rifiuto ad accettare obblighi nei confronti degli altri o di vedere i bisogni altrui. Una società così impostata può sussistere ma non ha un futuro, come Sodoma che era stata condannata, perché rifiutando di riconoscere il carattere di dono divino della ricchezza apre le porte alla diffusa immoralità in campo economico.

Il secondo livello è quello di chi compie «il proprio dovere nei confronti del regno dei cieli». Un caso è quello di chi ha rubato una data somma a una di due persone ma non sa a quale; questi è tenuto a restituire ai due la somma che questi si divideranno fra loro, ma se vuole compiere «il proprio dovere nei confronti del regno dei cieli» dovrà restituire la somma data a ognuno dei due (Talmud babilonese, *Baba Metzia* 37a); il principio generale è che se qualcuno non è certo sul sussistere di un debito ma ha una responsabilità almeno parziale per questa situazione di incertezza ha il dovere di evitare che qualcuno possa essere danneggiato dal suo comportamento.

Il terzo livello è quello dei comportamenti che non giustificano il «risentimento», Va notato che la vendetta è sempre vietata (*Lev* 19.18) ma anche il provare risentimento è vietato per non violare il precetto di non odiare il proprio fratello nel proprio cuore a meno di avere una giustificazione per provarlo. Questo livello comprende comportamenti che sono sicuramente legali ed anche morali per l'agente ma giustificano il risentimento dei pazienti. Un esempio è l'accordo fra datore e prestatore d'opera in seguito al quale, prima che l'opera sia iniziata, una delle due parti cambia parere. Se chi cambia parere ha una ragione per farlo e se l'altra parte non ne ha danno materiale, chi cambia parere non «manca di onestà» ma tuttavia suscita giustificato «risentimento» (Talmud babilonese, *Baba Metzia* 76b). Il principio generale sembra essere evitare di produrre una

situazione in cui il paziente pur non soffrendo perdite finanziarie subirà comunque un inconveniente. Il quarto livello è la *mišnat hasadim*, ovvero il modo di comportarsi del *hasid* o pio, che non si tiene «entro i confini della legge» ma va oltre la legge. Il pio è colui che dice «il mio è tuo e il tuo è tuo» (Talmud babilonese, *Avot* 5.10). Il principio di più generale applicazione in campo economico è *ze nehene ve ze lo chaser* cioè «uno trae beneficio e l'altro non ne ha perdita» che impone come dovere di fare uso della propria proprietà a vantaggio altrui ogni volta che la cosa non implica per noi un danno: esempi sono il dovere di permettere di raccogliere erbe dal proprio campo e il dovere di concedere la prelazione al proprietario del campo adiacente in caso di vendita del campo, tutti principi che vanno contro un diritto di proprietà illimitato. Il pio non solo non si avvantaggia della sfortuna altrui come chi teme il cielo ma va al di là della legge in quanto è disposto a sacrificare il suo tempo e la sua fatica nel soccorrere lo sfortunato senza guadagno. Il comportamento dei pii prevede ad esempio che lo smaltimento di rifiuti potenzialmente dannosi (il Talmud parla di vetri rotti) sia fatto in modo da garantire che non ne possa derivare alcun danno (Talmud babilonese, *Baba Kama* 30a), che il suo investimento preveda un profitto moderato in caso favorevole e una perdita elevata in caso sfavorevole (Talmud babilonese, *Baba Metzia* 70a). Va notato che l'atteggiamento dei pii non è quello della scelta della povertà volontaria e nemmeno quello della svalutazione del mondo dell'al di qua a favore dell'al di là, atteggiamenti che la tradizione ebraica tende a condannare come fa Moshe ben Maimon secondo il quale «non mangiare carne, non bere vino, non prendere moglie, non vivere in una dimora amena, non indossare vestiti presentabili [è una] via cattiva ed è proibito seguirla» (*Mishnè Torah*, libro I, cap. II, par. 3.1). Questo atteggiamento non è neppure un atteggiamento utopistico che rifiuta la proprietà privata, quello di chi dice «il mio è tuo e il tuo è mio» che secondo i *Pirqué Avot* è la persona ignorante (Talmud babilonese, *Avot* 5.10).

Vanno ricordate le istituzioni della *shmitah*, il settimo anno in cui la terra deve essere lasciata riposare e dichiarata senza proprietario di modo che gli animali e i poveri possano mangiare i suoi frutti e quella dello *yovel*, il giubileo del cinquantesimo anno in cui la terra avrebbe dovuto tornare ai possessori originali in nome dell'idea che la terra è di Dio (*Lev* 25, 8-16).

È nota la storia dell'identificazione dell'ebreo con l'usuraio a partire dagli ultimi secoli del medioevo, dovuta in primo luogo ai francescani che calunniavano coloro cui facevano concorrenza con i Monti di pietà, ed ha poi contagiato nei secoli successivi le critiche anti-economiche conservatrici o rivoluzionarie (come quella del socialista ebreo-cristiano Karl Marx) che hanno identificato l'ebreo con l'individuo che agisce solo per desiderio di denaro per confluire nell'antisemitismo professato dal nazismo in Germania e dall'ultima fase del fascismo in Italia che diffondeva il mito di una occulta consorteia plutocratica giudeo-massonica che avrebbe governato

il mondo. Ci si può chiedere che cosa questa immagine abbia a che vedere con il modello di comportamento della *halachà*, e la risposta è: nulla. Ci si può chiedere poi come sia stato possibile che movimenti come il francescanesimo, l'illuminismo, il socialismo abbiano potuto contribuire alle origini di quella diabolica creazione che fu l'antisemitismo, e la risposta è ancora da trovare.

S. Cremaschi

II. ETICA ECONOMICA ISLAMICA.

Il Corano, libro sacro dell'islam, vieta ogni tipo di guadagno smodato, l'usura, l'alea, prescrive l'elemosina rituale, raccomandando di consacrarne una parte al soccorso degli indigenti, al riscatto dei prigionieri e ad altri fini caritatevoli (*Corano*, trad. A. Bausani, Sansoni, Firenze 1978, IX, 60). L'ideale di giustizia sociale proposto non contempla affatto l'eliminazione delle differenze sociali, percepite come naturali e volute da Dio, si tratta piuttosto di reciproci aiuti all'interno della comunità a cui ciascuno contribuisce in proporzione al proprio reddito; ne nasce un modello di stato, diretto dai principi rivelati da Dio, in cui i più fortunati donano parte dei propri beni a beneficio dei più poveri. La morale coranica è ispirata, contrariamente agli incitamenti a scegliere la povertà, tipici del Vangelo e del cristianesimo primitivo, ad un forte senso del «giusto mezzo»: distribuire tutti i propri beni è considerata azione peccaminosa al pari dell'avarizia (*Cor.*, XVII, 26-27, 29; XXV, 67).

Manca nell'islam un ideale ascetico di rinuncia: la penitenza e il digiuno sono pratiche lodevoli purché limitate nel tempo; ogni forma di monachesimo è rigettata; il credente viene invitato a godere di quanto Dio gli ha concesso (*Cor.*, IV, 32; XX, 81); la ricchezza – purché realizzata con mezzi legali – è una grazia (*Cor.*, XVI, 71) e in una famosa tradizione si fa dire a Muhammad che «quando Dio benedice un uomo con l'agiatezza, vuole vederne le tracce su di lui». In altre parole si dipinge come bene accetto a Dio il lusso nelle vesti, l'uso dei profumi, e tutti i simboli esteriori del benessere, cosicché l'islam viene a costituire un polo diametralmente opposto ad ogni etica economica puritana.

Nel IX sec. il sufismo propose un ideale di vita basato sulla rinuncia al mondo, la povertà, l'abbandono a Dio. Di fronte all'emergere di un tale modello, proprio nel momento in cui il mondo islamico era al suo apogeo economico, si assiste alla nascita, soprattutto in ambito sunnita-hanafita, di una serie di manuali che difendono la preminenza, agli occhi di Dio, del lavoro e di ogni attività umana. Non siamo, tuttavia, di fronte ad un'etica del lavoro *tout court*, perché permane una gerarchia dei mestieri in base a cui le professioni considerate nobili – in particolare quella del mercante – hanno la netta prevalenza sui lavori manuali e ad alcuni mestieri (come tintori e conciatori) è associato uno statuto sociale inferiore.

Nel Corano tanto l'usura (*ribâ*, Cor., XXX, 39; III, 130; II, 275) quanto l'alea (*gharar*, Cor., II, 219; V, 90-91) sono rivestiti di una dura censura che è insieme giuridica e morale. Pur considerando che si tratta di una condanna di principio dietro cui si cela una tolleranza di fatto, in un contesto culturale in cui gli ambiti dell'etica, del diritto e dell'economia tendono a sovrapporsi e a interagire tra loro, questa censura ha avuto sensibili riflessi nell'evoluzione dei contratti, in particolare di quelli di vendita e di società.

La prima conseguenza dell'interpretazione dei passi coranici relativi all'usura e all'alea comporta che, nei contratti di scambio, prestazione e controprestazione non devono presentare elementi di incertezza e devono uguagliarsi, al fine che ciascuna delle parti tragga un beneficio che sia proporzionato, equo e giustificato in relazione all'attività posta in essere sia allo scopo che si intende realizzare. In base ad una linea interpretativa affermata nella giurisprudenza islamica, gli interessi pecuniari – sia sotto forma di prestazione corrispettiva e periodica per il godimento di un capitale, sia per il ritardato pagamento di un debito – rientrano nell'ambito di applicazione del divieto di *ribâ*. Dal punto di vista islamico la nozione di un interesse predeterminato, che non tiene conto del reale beneficio che il debitore trae dal capitale, è di per sé contraddittoria. Per far fruttare i capitali si preferiscono, quindi, modelli partecipativi, nei quali in base a forme contrattuali societarie, il creditore prende parte ai benefici ottenuti e ai rischi sopportati dal debitore. Tali forme contrattuali partecipative sono applicate dalla Banca Islamica.

Nella morale islamica, contrapposta all'idea di usura – ossia di sfruttamento ingiustificato dei beni altrui – c'è quella di cooperazione, insita nell'istituzione dell'elemosina rituale (*zakât*). La *zakât* è un'imposta che ogni musulmano è tenuto a pagare annualmente, a partire da un minimo imponibile, su determinati elementi del patrimonio e del reddito, e che viene poi erogata a fini ben definiti. Etimologicamente nel termine *zakât* è sotteso il concetto della purificazione del patrimonio attraverso l'azione, particolarmente meritoria, di far dono dei propri beni. Nel Corano la pratica della beneficenza (Cor., II, 215; XIII, 22; XXXV, 29; XXXVI, 47) non viene in alcun modo regolamentata, alla domanda su quanto si dovesse dare in elemosina si risponde laconicamente: «Donate il superfluo» (Cor., II, 219).

Sulla base delle prescrizioni coraniche e della tradizione profetica si costruì, ad opera della giurisprudenza, una teoria della *zakât*: si precisarono i beni tassabili, il minimo imponibile, le aliquote dovute, il sistema di esazione e le norme di distribuzione. Ne risultò un sistema ispirato a criteri di giustizia sociale, in cui la comunità musulmana si presenta come una grande famiglia dominata da un concetto patriarcale e vagamente comunistico. In questa famiglia di credenti, i fratelli più ricchi sono tenuti a sovvenire ai bisogni di quelli più poveri poiché la ricchezza è un

dono di Dio, una grazia che il ricco deve riconoscere permettendo ai meno fortunati di goderne insieme a lui.

I principi etici ricavabili dal Corano e dalla tradizione profetica non hanno una specificità «islamica» ma rispondono a una scala di valori comune a molte religioni, tuttavia è partendo da tali principi che l'economia islamica dal dopoguerra agli anni Settanta ha proposto l'islam come modello alternativo al marxismo e al capitalismo, fra i quali si propone una via alternativa che racchiude elementi di entrambi i sistemi, basata sull'elemento etico intrinseco nella religione islamica.

E. Francesca

III. ETICA ECONOMICA PATRISTICA E SCOLASTICA

La riflessione medievale sulla possibilità di conciliare morale ed economia ha inizio sin dai primi secoli dell'Era cristiana. Si possono infatti considerare come premesse delle corpose sintesi etico-economiche che si susseguono a partire dal XIII secolo in Europa occidentale sia gli scritti dei Padri della Chiesa greca (Giovanni Crisostomo, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nyssa, fra gli altri), sia quelli dei Padri della Chiesa latini (Ambrogio di Milano, Agostino di Ippona, tra i più noti). Nelle loro trattazioni l'avarizia, l'usura, l'elemosina, la ricchezza, l'accumulazione, l'amministrazione cittadina dei patrimoni, sono presentati come momenti collegati di una consuetudine morale che, se coerentemente praticata, definisce l'organizzazione politica o familiare come culturalmente cristiana. In una parola, l'appartenenza alla società dei cristiani è descritta dai Padri della Chiesa come un modo di vivere dotato di una propria ineludibile logica economica. I problemi economici, dunque, vengono affrontati sia in chiave metaforica che in chiave politico-amministrativa come forme di appartenenza al Corpo della Cristianità. Questa forte base concettuale e linguistica dell'etica economica cristiana viene ampiamente rivisitata fra IX e XI secolo, nel periodo cioè che vede la collaborazione prima, lo scontro poi, fra poteri sovrani laici e poteri ecclesiastici. L'inclusione dei patrimoni ecclesiastici, intesi simultaneamente come *res ecclesiarum* e *res pauperum*, nell'ambito della giurisdizione imperiale carolingia e ottoniana, e quindi la dichiarazione (su base giustiniana) della natura pubblica e fiscale di questi patrimoni, fa sì che in questo periodo tutta la riflessione economica cristiana sia notevolmente determinata dal concetto di inalienabilità dei possedimenti ecclesiastici ossia ecclesiali. Un'intera sezione dell'etica economica occidentale cristiana ha, pertanto, luogo nell'ambito testuale costituito dalla polemica antisimoniaca: nel corpo testuale, cioè, composto progressivamente fra IX e XII secolo dalle trattazioni teoriche, libellistiche, giuridiche o teologiche riguardanti l'abuso economico dei laici e dunque le tipologie giurisdizionali che stabilivano un controllo laicale su beni ecclesiastici. Non per caso è nell'opera di alcuni fra i più decisi sostenitori del divieto di ingerenza economica laicale nella vita patrimoniale delle chiese, il

cardinale Umberto di Silvacandida e il pontefice Gregorio VII, che ritroviamo alcune nette prese di posizione a favore del commercio di cui sono protagonisti i mercanti laici. Se la loro attività si mantiene nell'ambito di una circolazione economica che non mette in discussione le prerogative economiche ecclesiastiche, tale impegno – affermano i testi di questi autori – potrà essere inteso come pubblicamente utile e anzi dovrà essere posto sotto l'alta protezione della Chiesa.

Fra XII e XIII secolo, tuttavia, appare evidente che l'etica economica dei cristiani, in concomitanza con la mutazione epocale definita dalla «lotta per le investiture», dalla «riforma» della Chiesa in chiave romanocentrica, e dalla cosiddetta «rivoluzione commerciale», assume velocemente le caratteristiche di una riflessione e di una giurisprudenza organizzate e coerenti. Ciò si manifesta in due fasi, connesse e successive l'una all'altra, ma, in ogni caso, strettamente legate alla maturazione testuale patristica ed ecclesiologica di cui si è detto sin qui. La prima fase può essere fatta coincidere con la progressiva definizione canonistica dell'equità economica che vediamo svilupparsi dal *Decretum* di Graziano (1140) sino ai suoi commentatori (Rufino di Bologna, Stefano di Tournai, Bernardo di Pavia, fra gli altri, 1170-90) e alla sommistica canonica del Duecento, rappresentata prima di tutto da Enrico da Susa, cardinale Ostiense e da Sinibaldo de' Fieschi (papa Innocenzo IV), intorno al 1260. Di questa prima fase fanno parte anche le osservazioni e le discussioni normative di ambito economico sviluppate nelle Somme confessionali di Tommaso di Chobham, del domenicano Raimondo di Peñafort e del francescano Monaldo di Capodistria (fra 1210 e 1260). Deliberazioni conciliari e pontificie inerenti alla disciplina contrattuale e di mercato come i canoni sull'usura del III e IV concilio lateranense (1179 e 1215) e del II concilio di Lione (1274), o come la decretale *Naviganti*, completano il quadro etico-economico di questo primo periodo, stabilendone con chiarezza l'impostazione normativa e giurisprudenziale. Appare chiaro che tutta l'organizzazione del discorso etico-economico è ora determinata dalla volontà istituzionale ecclesiastica che lo guida, di disciplinare le varie forme contrattuali. Da Graziano a Innocenzo IV cresce la consapevolezza del fatto che solo stabilendo le logiche di funzionamento del denaro e degli scambi, si potrà incidere sui criteri di passaggio della proprietà o controllare le modalità di equivalenza fra denaro e cose. Non ci si trova dunque di fronte a una testualità mirante semplicemente a proibire la dinamica sociale dell'arricchimento o a frenare i percorsi finanziari o commerciali che conducono al profitto. Appare, piuttosto, in queste elaborazioni normative, un'esplicita tensione a distinguere fra le tipologie di contrattazione a sfondo monetario funzionali all'edificazione di un *bonum comune* di cui le chiese si pongono come garanti, e, viceversa, le operazioni lucrative (emblematicamente rappresentate dalla parola *usura*) che si risolvono in arricchimenti individuali indifferenti al «mercato» come socialità controllabile. Nel mentre dunque che si interdice severamente il prestito a interesse esplicito o le relazioni d'affari che garantiscono

profitti senza che ciò corrisponda a un rischio o a un lavoro svolto, dunque a un impegno socialmente riconoscibile, si autorizzano al contrario le transazioni che, come il cambio remunerato della valuta o la compravendita delle rendite (*census*), appaiono a canonisti e teologi fondanti di un benessere ecclesiale e civico. Questa legalizzazione dei profitti ottenuti da laici o ecclesiastici in quanto agenti in nome della chiesa o della città alla quale appartengono, tende palesemente, se pur non sempre esplicitamente, ad incoraggiare l'intraprendenza commerciale di coloro che, da mercanti associati in «compagnie» o in spedizioni d'affari per mare o per terra, appaiono non semplicemente individui avidi di guadagno, ma piuttosto gruppi di cittadini la cui intenzione di lucro potrà giovare alla comunità di cui sono parte. In particolare, l'insistenza di Graziano e dei suoi commentatori, fino ai canonisti del Duecento, sulla legittimità dei contratti nei quali il profitto deriva da una cessione di diritti di riscossione (dunque dalla vendita di rendite, decime, imposte o comunque pagamenti periodici spettanti di diritto a una istituzione), permette di comprendere che in questa fase normativa dell'etica economica medievale l'obiettivo principale è distinguere nettamente fra operazioni creditizie politicamente riconoscibili e operazioni creditizie che fanno produrre il denaro del singolo senza arricchimento della collettività istituzionale a cui questo appartiene o dovrebbe appartenere.

Si può cogliere una seconda fase di questo sviluppo etico-economico nel susseguirsi, dopo il 1270, di scritti sempre più esplicitamente dedicati alla analisi della dialettica di mercato e dei contratti. Ne sono autori i principali esponenti della Scolastica parigina anche se non mancano, via via che si procede nel Trecento, gli apporti teorici di appartenenti alla Scuola di Oxford o di esponenti del mondo intellettuale europeo in senso ampio. Indubbiamente sono gli appartenenti ai due maggiori Ordini Mendicanti, quello francescano e quello domenicano, pur se fiancheggiati da illustri *magistri* «secolari», a produrre la maggior parte, o la parte più significativa, della riflessione etico-economica che dalla fine del Duecento raggiunge l'avanzato Quattrocento. Tale esame ravvicinato dei comportamenti economici ha innanzi tutto la caratteristica di assumere come centro della sfera economica la città e come dinamica essenziale per la comprensione dell'agire economico il commercio o comunque il sistema di scambi di cui sono protagonisti i mercanti, i banchieri e gli artigiani. Nello stesso tempo il fuoco dell'attenzione etico economica è puntato più che sui modi di produzione dei beni economici o sulle tecniche della loro trasformazione, sulle logiche che ne definiscono la proprietà, l'uso o il possesso temporaneo. Economia dunque, in questi testi, significa primariamente scambio regolato contrattualmente su basi consensuali. Pietro di Giovanni Olivi, francescano provenzale attivo nella seconda metà del Duecento, e Tommaso d'Aquino, domenicano di origine italiana, sono forse i due più rilevanti autori di scritti etico-economici del secondo Duecento. Accanto a loro bisogna almeno ricordare il maestro secolare Enrico di Gand, il

domenicano Egidio di Lessines, e i francescani Riccardo di Mediavilla, Matteo d'Acquasparta, Bonaventura da Bagnoregio e John Peckham. Bisogna distinguere nella loro produzione testuale fra i trattati esplicitamente e sistematicamente dedicati alla analisi del mercato o di tipologie contrattuali specifiche, come il *de contractibus* di Pietro di Giovanni Olivi (verso il 1294) e il *de usuris* di Egidio di Lessines, e le *quaestiones* di argomento economico inserite in opere di più ampio respiro, come le questioni 77 e 78 della *Summa theologica II, IIae*, di Tommaso d'Aquino, o le questioni quodlibetali dedicate al commercio di rendite o a temi finanziari, presenti nell'opera di Olivi, Riccardo di Mediavilla, Matteo d'Acquasparta e di altri. Bisogna infine tener presente che in questa seconda metà del Duecento il conflitto, fra maestri secolari e francescani, sul problema della praticabilità giuridica della povertà volontaria e dunque sulla povertà come forma del possesso temporaneo o dell'uso senza proprietà (*usus pauper*) genera dal proprio interno una analisi puntuale delle nozioni di proprietà economica, uso temporaneo o duraturo delle cose, valore d'uso e valore di scambio dei beni, trasferimento dell'uso o della proprietà dei beni economici e, in sintesi, una speciale attenzione alla questione della scindibilità dell'uso dalla proprietà delle cose utili alla vita umana. In questa serie testuale si comincia a distinguere con accuratezza fra attività economiche finalizzate a migliorare i mercati cittadini arricchendoli di materie prime, prodotti finiti e moneta, e attività speculative riconoscibili perché capaci di determinare profitti indipendentemente dal rischio e dal lavoro degli operatori e da un visibile accrescimento della ricchezza collettiva. Di conseguenza si viene affermando, a partire dalla fine del Duecento una fondamentale legittimazione del profitto commerciale e della produttività creditizia del capitale mercantile, con la affermazione del diritto al guadagno di coloro che, abitualmente *mercatores*, traffichino o prestino. Olivi e Tommaso, come pure i canonisti della seconda metà del Duecento, anche se la svolta avviene con maggior chiarezza nella Scuola francescana, affermano infatti che il diritto alla ricchezza dei *mercatores* deriva dall'utilità sociale del loro impegno economico. Il denaro dei professionisti del commercio, dunque, è produttivo anche se venga prestato: in questo caso l'*interesse* compensa il venir meno di un *lucrum* presumibilmente raggiungibile da parte dei mercanti in quanto abituali frequentatori del mercato e delle relazioni contrattuali. Questa dottrina (*lucrum cessans*) è d'altra parte complementare alla crescente affermazione da parte di teologi e canonisti del buon diritto delle istituzioni di vendere i propri redditi fiscali o d'altro genere. La relazione creditizia che si instaura in questo caso fra chi compra la rendita e l'istituzione che la vende (la somma pagata viene normalmente superata di gran lunga con il periodico accumularsi dei redditi percepiti), è intesa infatti come un'operazione di pubblica utilità e, formalmente, come una vendita non di denaro ma di diritti (*iura*) di riscossione.

Nel corso del Trecento questo insieme dottrinale, ripreso da teologi e canonisti come i francescani Alessandro Lombardo, Giraldo Odone, Giovanni Duns Scoto, Francesco Eiximenis, diffonde largamente la nozione della differenza profonda che separa l'investimento commerciale e creditizio utile alla collettività dallo strozzinaggio di coloro che, commerciando il denaro senza tradurne il valore in merci o in altre forme di servizio al «bene comune», fanno morire il mercato, arrestando la circolazione di monete, beni e impegni di pagamento. Questa visione politica delle relazioni economiche si accentua intorno alla metà del Trecento, in occasione del diffondersi italiano e poi europeo dei prestiti pubblici, ossia dell'abitudine fiscale assunta prima di tutto a Firenze, Genova e Venezia, di pagare interessi periodici ai cittadini che abbiano prestato denaro allo Stato, in occasione dell'imposizione di mutui forzosi per varie ragioni contingenti. Da Francesco da Empoli al laico Lorenzo de' Ridolfi – dunque fra 1350 e 1390 circa – si afferma ormai che in questo caso ci si trova davanti a una fruttificazione del denaro legittima ed eticamente corretta perché derivante da una cessione di redditi statali ai cittadini detentori di un titolo di credito pubblico. E' l'utilità pubblicamente presunta di questo rapporto creditizio a legalizzarlo e a definirne la moralità. Nello stesso tempo e in questa occasione teologi e canonisti vengono stabilendo con sempre maggior chiarezza l'equivalenza fra dinamiche economiche e creditizie impostate dalle chiese e analoghe pratiche di cui siano protagoniste le pubbliche istituzioni cittadine o gli Stati. E' un passaggio fondamentale che, di riflesso, convalida sempre più l'iniziativa economica assunta professionalmente dai *mercatores*, ossia da coloro che le città e gli Stati riconoscono come esperti abitualmente impegnati nelle attività finanziarie e commerciali quotidianamente visibili. Si può affermare che fra Tre e Quattrocento i linguaggi etico-economici della Scolastica assimilano in modo sempre più profondo questa nozione di pubblica utilità del commercio, ma soprattutto la concezione della legalità e legittimità contrattuale degli scambi e del credito operati da professionisti del mercato. Tutta una serie di casi, in precedenza moralmente dubbi, come la vendita di un bene immobile con patto di retrovendita, varie forme di società commerciale con clausole assicurative, o le transazioni finanziarie basate sul cambio delle valute e praticate per lettera tra filiali della medesima Casa d'affari, vengono ora ammessi essenzialmente a partire dalla loro riconoscibilità pubblica. Benché si discuta molto sulle sottigliezze contrattuali che possono far ricadere nel vietato campo dell'usura le transazioni, è ormai chiaro, tanto al domenicano Antonino di Firenze, quanto al francescano Bernardino da Siena, come poi ai loro continuatori quattrocenteschi, dal francescano giurista Angelo da Chivasso al domenicano Gabriel Biel, che esiste un'enorme distanza politica e morale fra le attività economiche, anche le più spregiudicate, di quanti l'opinione pubblica e i poteri civici riconoscono e ufficializzano quali *mercatores* e quanti la notorietà pubblica e i tribunali definiscono *usurarii*. In questo clima, che è quello dell'etica

economica tardo scolastica del secondo Quattrocento, sullo sfondo di una socialità cittadina sempre più organizzata da gruppi confraternali e interfamiliari, nonché da istituzioni caritative economicamente attive, aumenta rapidamente il peso riconosciuto alla appartenenza e alla buona fama (ossia all'identità cristiana) come criteri intesi a definire la correttezza morale negli affari. Si dissolve gradualmente perdendo progressivamente di senso l'atmosfera di serrata analisi casistica dei contratti, mentre diventa sempre più evidente l'importanza, per teologi, giuristi e confessori, dell'identificazione sociale, politica e religiosa di coloro che agiscono sul mercato. Mentre si dà sempre più spazio all'*intentio* come elemento di autodefinizione civica riconoscibile e indagabile da parte di confessori, magistrati, governanti, la gamma delle azioni economiche profittevoli, etiche e prestigiose che i *mercatores* e i banchieri cristiani possono praticare si amplia di continuo, al contrario di quanto avviene nel caso degli operatori economici di fede e cultura ebraica. Allorché Calvino, nella sua lettera sull'usura dichiarerà che la produttività del denaro può essere ammessa, a certi patti, come una funzione del denaro utile alla costruzione della pubblica felicità, dunque come un momento della vita economica cristiana eticamente individuabile, non farà che sintetizzare quanto la Scolastica precedente allo strappo della Riforma aveva già da tempo concluso. Non per nulla l'etica economica degli Scolastici, a partire dal 1460, aveva potuto generare realtà istituzionali come i Monti di Pietà: definendo dunque in termini di pubblica moralità le logiche creditizie che, nel corso del tempo, avrebbero portato al consolidarsi istituzionale della Banca moderna.

G. Todeschini

IV. ETICA ECONOMICA RIFORMATA

Nella predicazione pubblica, nei commenti alle Sacre Scritture e nei trattati di disciplina ecclesiastica, le Chiese ed i gruppi sorti dalla riforma protestante hanno elaborato, nei secoli XVI e XVII, nuovi profili etico-religiosi dell'agire economico, riferiti principalmente alle forme e alle regole della vita professionale. Togliendo alle opere umane ogni carattere meritorio in ordine alla salvezza la Riforma ha nello stesso tempo rimosso la separazione tra le condotte istituzionalmente religiose e le attività laiche della vita quotidiana. Lungi dall'essere abbandonate all'arbitrio o alla consuetudine, queste ultime dovevano essere saldamente organizzate nel quadro delle «vocazioni particolari» che il Signore affida ad ogni fedele. La teologia scolastica aveva già assegnato qualità vocazionali agli *status* ed *officia* che compongono l'organamento sociale, gerarchicamente disposto e culminante nello «stato di perfezione» dei religiosi, dediti alla preghiera ed alla vita contemplativa. Quel vertice, per l'appunto, viene demolito dai riformatori. Nella *christianae religionis Institutio* ([1536], 5 microfiches, Leiden 1997; ed. fr. *Institution de la religion chrétienne* (1560), 5 voll., a cura di J.-D. Benoit, Paris 1957-1963; tr. it. *Istituzioni della religione cristiana*, 2 voll., a cura di G. Tourn, Torino 1971) Calvino si domanda: «Perché essi [i religiosi] denominano il

loro ordine stato di perfezione, togliendo quel titolo a tutte le vocazioni ordinate da Dio?» (IV, 13,11). Maggiormente gradito a Dio è invece il *paterfamilias*, intento a «governare santamente la sua famiglia, servendo Dio in una vocazione giusta e approvata» (IV,13,16). Il linguaggio politico del «governo» è già presente nel passo della *Institutio* (III,10,6) in cui Calvino tratta più ampiamente della vocazione. Essa è definita «un principio di ben governare noi stessi in ogni cosa», «una regola perpetua» che assicura la coerenza e l'armonia tra le parti della nostra vita. Questo autogoverno si applica ad ogni «stato e maniera di vivere» e li rende preziosi a Dio. Peraltro, a differenza di Lutero, Calvino ed i suoi discepoli non hanno vincolato l'agire vocazionale ad un assetto rigido ed inviolabile degli «stati» ed «uffici» ed hanno considerato lecito il cambiamento della vocazione particolare. Nel primo trattato sistematico sulle vocazioni (*A Treatise of the Vocations or Callings of men*, 1603) il maggior teologo di orientamento calvinista della Chiesa d'Inghilterra, William Perkins, giustifica quella mobilità con l'argomento che «un uomo privato può diventare Magistrato». Nel trattato di Perkins permane dunque la stratificazione verticale delle vocazioni, che privilegia i ruoli pubblici di governo, nella Chiesa e nello Stato. Una considerazione molto più egualitaria della varietà delle *callings*, dispiegate sul suolo borghese delle attività produttive e dei mestieri, si diffonde nella letteratura religiosa degli ultimi decenni del Seicento inglese, per opera dei teologi e pastori non-conformisti, espulsi dalla Chiesa d'Inghilterra dopo la Restaurazione. I breviari di Richard Steele (1629-1692) sulle vocazioni dell'agricoltore (*The Husbandman's Calling*, London 1668) e dell'imprenditore, artigiano e commerciante (*The Tradesman's Calling*, London 1684), e il *Christian Directory* (London 1673) di Richard Baxter (1615-1691) segnano il passaggio all'etica professionale protestante, a partire dalla quale Max Weber ha costruito il modello sociologico della «ascesi intramondana». Nel *Christian Directory* Baxter dà piena rilevanza al lavoro (*labour*), innalzandolo decisamente al livello della «*action*» che rende gloria a Dio. Il lavoro pertanto è un dovere universale, prescritto dai comandamenti divini. Esso non è più finalizzato soltanto alla sopravvivenza («*ad victum quaerendum*», secondo Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II.II, q. 187, a. 13). I ricchi, che non hanno bisogno di lavorare per vivere, devono lavorare più degli altri: essi infatti - dice Baxter - hanno ricevuto da Dio una maggior quantità di doni o «talenti», dei quali dovranno rendere conto nel giorno del Giudizio. Capitale monetario, investimento e credito a interesse sono le figure che compongono la parabola evangelica dei talenti (*Mt* 25,14-30). Essa è ovviamente uno dei principali testi di riferimento della paretesi puritana, nella quale lo scarto figurale tende ad attenuarsi ed il messaggio si traduce nel catalogo delle virtù economiche: assiduità nel lavoro, onestà, diligenza ed accurato esame contabile, simultaneamente applicato alla vita interiore ed agli affari. Calvino per parte sua aveva proposto una interpretazione della stessa parabola, molto più innovativa rispetto alla tradizione ma anche

differente dalle applicazioni moralistiche del tardo puritanesimo. Nel commento agli Evangelii (ed.lat.1555, franc.1561) il riformatore spiega la crescita dei talenti in base alla dinamica dell'economia di scambio. L'analogia tra le attività del mercato («*negotari*», «*traffiquer*») e la vita della «compagnia dei fedeli» è pienamente pertinente, perché Dio vuole che vi sia una «*mutua inter homines communicatio*». I talenti rappresentano tutti i doni di Dio, materiali e spirituali, e «la stessa vocazione». Il «profitto» prodotto dalla interazione e dallo scambio reciproco è «il progresso (*avancement*) di tutta la compagnia dei fedeli in comune, che rende gloria a Dio». Questo testo offre piena legittimazione ad una economia in sviluppo, non più confinata nella vita domestica. In questo quadro Calvino ha ammesso la liceità del prestito a interesse, con tassi strettamente controllati dall'autorità pubblica. Ma va anche aggiunto che la centralità della *mutua communicatio* nel pensiero di Calvino è stata riscoperta verso la metà del Novecento e, non per caso, dal pastore riformato André Biéler, impegnato nei movimenti del «cristianesimo sociale», che hanno rimesso criticamente in discussione i modelli tradizionali dell'etica professionale protestante e la «religione del lavoro».

M. Miegge

BIBL: C. ROTH, (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, 15 voll., Jerusalem 1971-1972, voce: *Moneylending*; vol. XII, pp. 243-256, voce: *Usury*, vol. XVI, pp. 27-33; R.A. Ohrenstein – B. Gordon, *Economic Analysis in Talmudic Literature*, Leiden 1992; M. Tamari, *The Challenge of Wealth: a Jewish Perspective on Earning and Spending Money*, Northvale (NJ), 1995; ID., *With All your Possessions: Jewish Ethics and Economics*, New York 1987; A. TODD LOWRY- B. GORDON (a cura di), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leiden 1998; R. WILSON, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, Basingstoke 1997.

II. M. RODINSON, *Islam et capitalisme*, Paris 1966; tr. it. *Islam e capitalismo*, Torino 1968; B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Profilo dell'economia islamica*, Palermo 1988; G. M. PICCINELLI, *Banche islamiche in contesto non islamico. Materiali e strumenti giuridici*, Roma 1996; R. WILSON, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, Basingstoke 1997; O. AKALAY, *Histoire de la pensée économique en Islam du VIII au XII siècle: le marchand et le philosophe*, Paris 1998; E. FRANCESCA, *Teoria e pratica del commercio nell'Islam medievale*, Roma 2002; H. SIEMS, *Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen* (MGH Schriften, 35), Stuttgart 1992.

III. O. LANGHOLM, *Economics in Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden 1992; G. TODESCHINI, *Il prezzo*

della salvezza. *Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994; J. KAYE, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge 1998.

IV. A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève 1959; *Encyclopédie du Protestantisme*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève 1995, voci: *Capitalisme* (M. Miegge), *Vocation* (F. Dermange - E. Fuchs); E. TROELTSCH, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Tübingen 1919; tr. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze 1969², vol. II.; M. WALZER, *The Revolution of the Saints*, Cambridge (Mass) 1965; tr. it. *La rivoluzione dei santi*, Torino 1996; M. WEBER, *Die Protenstantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* (1905), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920; tr. it. *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, 2 voll., vol. I, Torino 2002.

v. anche DEBITI, REMISSIONE DEI; ECONOMIA POLITICA CRISTIANA; IUSTUM PRETIUM; COMMERCIIUM; ELEMOSINA; ECONOMICA; POVERTÀ; USURA; UTILE; UTILITAS.