

Associazione
per lo Sviluppo
degli Studi di
Banca e Borsa



Università Cattolica
del Sacro Cuore

GIOVANNI CECCARELLI

**“DENARO E PROFITTO A CONFRONTO:
LE TRADIZIONI CRISTIANA E ISLAMICA
NEL MEDIOEVO”**

Introduzione di

GIUSEPPE VIGORELLI

Ciclo di conferenze e seminari

“L’Uomo e il denaro”

Milano 23 giugno 2008

QUADERNO N. 30

Associazione
per lo Sviluppo
degli Studi di
Banca e Borsa



Università Cattolica
del Sacro Cuore

GIOVANNI CECCARELLI

**“DENARO E PROFITTO A CONFRONTO:
LE TRADIZIONI CRISTIANA E ISLAMICA
NEL MEDIOEVO”**

Introduzione di

GIUSEPPE VIGORELLI

Ciclo di conferenze e seminari

“L’Uomo e il denaro”

Milano 23 giugno 2008

Sede: Presso Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano, Largo A. Gemelli, n. 1
Segreteria: Presso Banca Popolare Commercio e Industria - Milano, Via Moscova, 33 - Tel. 62.755.1
Cassiere: Presso Banca Popolare di Milano - Milano, Piazza Meda n. 2/4 - c/c n. 40625

Per ogni informazione circa le pubblicazioni ci si può rivolgere alla Segreteria
dell’Associazione - tel. 02/62.755.252 - E-mail: assbb@bpci.it
sito web: assbb.it

Giuseppe VIGORELLI,

Presidente Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa

Introduzione

*Anche per **Giovanni XXIII** l'evento della **Rerum Novarum** era stato grandioso.*

***Egli**, “fanciulletto”, lo ricorda come “luce nuova che commosse tutti i fedeli della Chiesa: fu la sorpresa di sentire come una voce di una nuova campana che dalla torre antica della parrocchia, di ogni parrocchia del mondo, di città o di villaggio, venne ad aggiungersi al concerto degli altri bronzi familiari ai buoni fedeli delle antiche e pacifiche abitudini della pietà religiosa”.*

***Il 15 maggio 1961**, per il settantesimo anniversario, si celebra nuovamente l'enciclica con la **Mater et Magistra**.*

*Inserendosi nel solco dell'insegnamento sociale dei suoi predecessori, il **Pontefice** avverte però il radicale mutamento con cui i problemi si presentano nel suo tempo, **individuando nella progressiva socializzazione**, la chiave di lettura di tutte le questioni sociali nelle sue dimensioni planetarie.*

***Sono gli anni della guerra fredda**, delle imprese spaziali, del processo di decolonizzazione dei Paesi africani, ma soprattutto della paura della guerra atomica; e la **Chiesa sa che** “inserendosi nella vita dei popoli, non è, e non si sente mai, un'istituzione che venga imposta dal di fuori”, **poiché** “la sua presenza si concreta con la rinascita o la resurrezione dei singoli esseri umani in Cristo; e chi rinasce o risorge in Cristo non si sente mai coartato dall'esterno, si sente invece liberato nel più profondo di sé stesso e cioè aperto verso Dio”.*

***Partendo da qui**, in un linguaggio realistico, **Giovanni XXIII** indica le condizioni di equilibrio tra la giusta auto-*

mia del singolo ed il necessario controllo del potere politico in materia economica, consapevole che l'autentico progresso sociale si realizza solo se, a livello mondiale, si costituisce un equilibrato sviluppo economico.

***Ma con chiarezza ripete** che un nuovo ordine non può nascere dalle ideologie moderne, poiché esse hanno preteso di eliminare la religione dall'orizzonte quotidiano della vita personale e sociale, rendendo impossibile la giustizia: infatti "l'uomo staccato da Dio diventa disumano con sé stesso e con i suoi simili, perché l'ordinato rapporto di convivenza presuppone l'ordinato rapporto della coscienza personale con Dio, fonte di giustizia e di amore".*

*Diventa allora evidente il motivo per cui la **Chiesa** considera la **dottrina sociale** "parte integrante della concezione cristiana della vita per la soluzione dei problemi concreti" (n. 206). **La nuova enciclica, quindi, indica uno spostamento della dottrina sociale della Chiesa ad altri approdi, sempre più lontani dal problema del lavoro e della questione operaia. Giovanni XXIII non presenta, come nel caso di Pio XI, una via alternativa in modo secco alle altre due vie politico-economiche.***

***Egli apre** la grande questione della **collaborazione con gli altri**, che possono essere anche lontani dalla Chiesa. È un problema attuale nell'**Italia** di quegli anni dove si dibatte sulla collaborazione governativa tra **Democrazia Cristiana e Partito Socialista Italiano**, ma lo è anche più nel quadro della distensione internazionale.*

Il Papa, pur raccomandando vigilanza, invita i cattolici a mostrarsi "animati da spirito di comprensione, disinteressati e disposti a collaborare lealmente nell'attuazione di oggetti che siano di loro natura buoni o almeno riducibili al bene". È la fine dell'autosufficienza cattolica che aveva caratterizzato gli anni da Leone XIII a Pio XII.

*Nella **Mater et Magistra** la prospettiva della **dottrina sociale** non è più rinchiusa nel contesto sociale europeo industrializzato, bensì si allarga ai problemi legati agli **squilibri** tra la **Terra** e la sua **popolazione**, al ruolo della **FAO**, ai **Paesi** in via di sviluppo, agli aiuti di emergenza del **Terzo Mondo**, alla cooperazione tra **nord** e **sud**, all'incremento demografico e allo sviluppo economico.*

Per Giovanni XXIII ogni problema sociale ha dimensioni mondiali e in tale prospettiva deve essere risolto.

*Per affrontare più analiticamente l'enciclica, va sottolineato che l'accento è posto in particolare sulla maternità della **Chiesa** e sugli uffici vicari che in determinate circostanze **Essa, in quanto Madre**, può assumere al servizio dell'umanità.*

***Inoltre**, più stretta ed esplicita vi è l'aderenza al dato storico, con il riconoscimento delle grandi potenzialità benefiche del **mondo economico moderno** e l'auspicio che **esso** sia veramente al **servizio dell'uomo** e non ne offenda la dignità. Non manca l'apprezzamento per il progresso scientifico e per le sue applicazioni tecniche, di cui **la Chiesa non può evidentemente aver paura** in quanto la natura e le sue leggi sono state **create da Dio** e **affidate** all'uomo perché le usasse per la sua utilità.*

*“**La Chiesa** ha insegnato in ogni tempo e continua sempre ad insegnare che i progressi scientifico-tecnici e il conseguente benessere materiale sono beni reali, e quindi segnano un importante passo nell'incivilimento umano. **Però essi** devono essere valutati per quello che sono secondo la loro vera natura, e cioè come beni strumentali e mezzi che vanno utilizzati per un più efficace perseguimento di un fine superiore, quale è quello di facilitare e promuovere il perfezionamento spirituale degli esseri umani tanto nell'ordine naturale che in quello soprannaturale” (n. 227).*

*“Rileviamo con amarezza che nei Paesi economicamente sviluppati non sono pochi gli esseri umani nei quali si è attenuata o spenta o **capovolta la coscienza nella gerarchia dei valori**, nei quali cioè i valori dello spirito sono trascurati o dimenticati o negati; mentre i progressi delle scienze, delle tecniche, lo sviluppo economico, il benessere materiale, vengono caldeggiati e propugnati spesso come preminenti e perfino elevati ad unica ragione di vita. **Ciò costituisce un’insidia dissolvitrice tra le più deleterie nell’opera che i popoli economicamente sviluppati prestano ai popoli in fase di sviluppo economico” (n.163).***

*Critica è esplicitamente l’enciclica nei confronti degli smisurati armamenti deterrenti che ingoiano tante ricchezze e fanno pesare una così paurosa minaccia sulla umanità. Ha avuto invece risonanza universale l’autorevole **avvocatura** che l’enciclica fa dell’assistenza e degli aiuti ai **Paesi sottosviluppati**, come un nobile dovere per i **Paesi progrediti**, il che è anche un’ evidente benché obliqua condanna del colonialismo.*

*“Il problema forse maggiore dell’epoca moderna, **precisa il Pontefice**, è quello dei rapporti tra le comunità politiche economicamente sviluppate e le comunità politiche in via di sviluppo economico.*

*La **solidarietà** che lega tutti gli esseri umani e ci fa membri di un’unica famiglia, impone alle comunità politiche che dispongono di mezzi di sussistenza ad esuberanza, **il dovere** di non restare indifferenti di fronte alle comunità politiche i cui membri si dibattono nelle difficoltà dell’indigenza, della miseria e della fame, e non godono dei diritti elementari della persona” (n.143).*

*“Ma la **tentazione maggiore** da cui possono essere prese le comunità politiche economicamente sviluppate è quella di approfittare della loro cooperazione tecnico-finanziaria per*

*incidere sulla situazione politica delle comunità in fase di sviluppo economico allo scopo di attuare piani di predominio. Qualora ciò si verifici, si deve dichiarare esplicitamente che in tal caso si tratta di **una nuova forma di colonialismo**, che per quanto abilmente mascherato non per questo sarebbe meno involutivo di quello dal quale molti popoli sono di recente evasi” (nn.158-159).*

*“È quindi indispensabile, aggiunge Giovanni XXIII, e rispondente ad una esigenza di normale giustizia, che l’opera tecnico-finanziaria sia **prestata nel più sincero disinteresse politico**, allo scopo di mettere la comunità in via di sviluppo economico nelle condizioni di realizzare esse stesse la propria ascesa economico-sociale” (n.160).*

*Ma non va dimenticata una molteplicità di altre direttive e consigli per adeguare maggiormente alla giustizia le mercedi, per contemperare il salariato con una qualche forma di **associazione alla proprietà o almeno alla gestione delle grandi imprese**, per diffondere la proprietà privata anche nei mezzi di produzione, per promuovere la piccola e media impresa, per sollevare l’agricoltura dalla crisi che la deprime, **favorendo specialmente le aziende familiari a conduzione diretta.***

*“**La socializzazione** porta molti vantaggi, però **restringe** il raggio di libertà dell’agire dei singoli esseri umani, e **utilizza** mezzi, **segue** metodi, **crea** ambienti che rendono difficile a ciascuno di pensare indipendentemente dagli influssi esterni, di operare di sua iniziativa, di esercitare la sua responsabilità, di affermare e arricchire la sua persona.*

La socializzazione può e deve essere realizzata in maniera da trarne i vantaggi che apporta e da scongiurarne o contenerne i riflessi negativi” (nn. 47-50).

*“**L’esperienza infatti**, attesta che dove manca l’iniziativa personale dei singoli vi è tirannide politica, ma, dove manca*

o fa difetto la doverosa opera dello Stato, vi è disordine insanabile, sfruttamento dei deboli da parte dei forti meno scrupolosi, che attecchiscono in ogni terra e in ogni tempo, come l'olio tra il grano”.

*“**Anche gli Stati** e gli enti pubblici possono legittimamente possedere in proprietà beni strumentali. Ma non devono estendere la loro proprietà se non quando lo esigono motivi di evidente e vera **necessità di bene comune**, e non allo scopo di ridurre e tantomeno eliminare la proprietà privata” (nn.103-104).*

*“Una concezione umana dell’impresa deve senza dubbio salvaguardare l’autorità e la necessaria efficienza dell’unità di direzione, ma **non può ridurre i suoi collaboratori di ogni giorno al rango di semplici, silenziosi esecutori, senza alcuna possibilità di far valere la loro esperienza, interamente passivi nei riguardi di decisioni che dirigono la loro attività”** (n. 79).*

*“Quanto all’adeguamento tra remunerazione del lavoro e del reddito, esso va attuato in armonia alle esigenze del **bene comune**.*

***Sul piano nazionale: deve dare occupazione al maggior numero di lavoratori, evitare che si costituiscano categorie privilegiate, anche tra lavoratori; mantenere un’equa proporzione tra salari e prezzi e rendere accessibili beni e servizi a maggior numero di cittadini; eliminare o contenere gli squilibri tra i settori dell’agricoltura, dell’industria e dei servizi; realizzare l’equilibrio tra espressione economica e sviluppo dei servizi pubblici essenziali, adeguare, nel limite del possibile, le strutture produttive ai progressi delle scienze e delle tecniche; contemperare i miglioramenti nel tenore di vita della generazione presente con l’obiettivo di preparare un avvenire migliore alle generazioni future”** (n.65).*

“Sul piano mondiale: evitare ogni forma di sleale concorrenza tra le economie dei diversi Paesi; favorire la collaborazione tra le economie nazionali con intese feconde, cooperare allo sviluppo economico delle comunità politiche ed economicamente meno progredite” (n.67).

“Il nostro animo è preso da una profonda amarezza dinanzi allo spettacolo smisuratamente triste di numerosissimi lavoratori di molti Paesi e di interi Continenti, ai quali viene corrisposto un salario che costringe essi stessi e le loro famiglie a condizioni di vita inumane” (n.55).

“In alcuni di quei Paesi, avviene che alle condizioni di estremo disagio di moltissimi, fa stridente ed offensivo contrasto l’abbondanza e il lusso sfrenato di pochi privilegiati. In altri invece si costringe la presente generazione a soggiacere a privazioni disumane per aumentare l’efficienza dell’economia nazionale secondo ritmi di accelerazione che oltrepassano i limiti consentiti dalla giustizia e dall’umanità. In altri Paesi ancora una percentuale cospicua di reddito viene assorbita per far valere o alimentare un malinteso prestigio nazionale o si spendono somme altissime per gli armamenti” (n.56).

“La ricchezza economica di un popolo non è data soltanto dall’abbondanza complessiva dei beni, ma anche e più ancora dalla loro reale ed efficace redistribuzione secondo giustizia e garanzia dello sviluppo personale dei membri della società, ciò che è il vero sviluppo dell’economia nazionale” (n.61).

Infatti “Ogni problema umano di qualche rilievo, qualunque ne sia il contenuto, scientifico, tecnico, economico, sociale, politico, culturale, presenta oggi dimensioni sovranazionali e spesso mondiali. Pertanto le singole comunità politiche non sono più in grado di risolvere adeguatamente i loro maggiori problemi nell’ambito di sé stesse con le sole loro forze;

*anche se sono comunità che emergono per l'elevato grado e la diffusione della loro cultura, per il numero e l'operosità dei cittadini, per l'efficienza dei loro sistemi economici, per la vastità e la ricchezza dei loro territori. **Le comunità politiche si condizionano a vicenda, e si può asserire che ognuna riesca a sviluppare sé stessa contribuendo allo sviluppo delle altre. Per cui tra esse si impone l'intesa e la collaborazione**" (nn. 186-187).*

*La preoccupazione dominante del **Papa** in questa parte dell'enciclica è di potenziare le ragioni della giustizia e della carità, preservando la libertà politica e anche l'iniziativa economica dell'individuo, senza di cui le stesse conquiste della giustizia e della carità sarebbero estremamente labili, **data la corruzione della natura umana.***

***Concludendo**, sebbene la **Chiesa** non sia un istituto rivoluzionario nel senso volgare della parola, essa è **l'istituzione a lungo andare più rivoluzionaria che opera nella Storia**, perché mira essenzialmente a riformare il costume degli uomini e riesce così senza violentare la natura e trasformare tutte le istituzioni.*

Gli inviti** a riconoscere la strumentalità dei beni economici ed apprendere e diffondere la dottrina sociale cristiana, a partecipare all'attività sociale di cui è tutta cosparsa l'enciclica, **contengono le principali forze fermentatrici del buon lievito gettato dal Pontefice nell'organizzazione economico-sociale, ed è nella misura in cui gli inviti stessi agiranno che l'auspicato miglioramento del buon vivere potrà avverarsi per intero.

Gian Luca POTESTÀ

Presentazione

Giovanni Ceccarelli è autore di un importante volume su *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, pubblicato dal Mulino nel 2003. Nel presentare il nostro ospite, vorrei brevemente partire proprio da alcuni temi sviluppati in quest'opera. Risulteranno chiari così non solo la portata e gli apporti innovativi dei suoi studi di storia della teologia sociale medievale e della teologia applicata all'economia, ma anche le ragioni dell'invito che gli abbiamo rivolto a tenere una relazione nell'ambito dei nostri periodici incontri. L'opera può essere letta su più piani. Innanzitutto essa contiene una serie di informazioni di base riguardo ai giochi di fortuna e di abilità combinata con la fortuna diffusi nel Medioevo. A quanto si sa, nell'Alto Medioevo e nel Medioevo centrale dominarono lungamente i dadi. Il gioco più praticato fu probabilmente la zara (che deve la sua notorietà a una famosa terzina dantesca): vince chi indovina la combinazione che esce dal lancio di tre dadi. Accanto ad essa, il *ludus tabularum* (una specie di progenitore del *backgammon*) imperniato sulla combinazione fra lancio di dadi e movimento di pedine sulle caselle di un tavoliere. Nel Medioevo centrale arrivarono dall'Oriente anche gli scacchi. Quello che noi consideriamo un gioco di pura intelligenza fu in realtà considerato agli inizi una pratica con una componente di azzardo, probabilmente perché in essi aveva allora un ruolo anche il lancio dei dadi. Più tardi si affermano i giochi di carte e infine le lotterie: giochi puliti e giochi truffaldini, come quello delle tre carte, che ancora vediamo praticato nei mezzanini della Metropolitana, mentre allora lo si praticava in primo luogo nelle taverne. Qui, secondo la testimonianza quattrocentesca di Paride del Pozzo (*De ludo*) si appostavano in genere i giocatori professionisti; e quando capitava loro a tiro un avventore, lo invitavano a far fruttare il tempo e a gio-

carsi una cena. Pochi movimenti, e il malcapitato era battuto, grazie all'abilità o all'imbroglio.

Nella sua opera Ceccarelli considera l'evoluzione della canonistica, della teologia e della predicazione nei confronti dei giochi in cui era presente un elemento di rischio. Non è possibile restituire qui neppure le linee principali di una ricerca complessa e dotta, che prende in esame ambiti e soggetti molto differenziati lungo un arco di tempo di quasi quattro secoli. Limitiamoci allora a qualche osservazione riassuntiva. Nei confronti dei giochi d'azzardo la civiltà dell'Occidente medievale disponeva in partenza di due percorsi possibili. Stando all'impostazione romano-bizantina, i giochi non sono leciti né consentiti, e per questo motivo il perdente può reclamare in tribunale la restituzione delle cifre perdute. La tradizione germanica segue tutt'altra via, affermando che nel gioco si produce un rapporto contrattuale, che come tale va rispettato sino in fondo.

I Padri della Chiesa (Pseudo-Cipriano, Crisostomo, Agostino) avevano colpito i giochi con una condanna sostanzialmente indiscriminata, e questa si conservò lungo tutto l'Alto Medioevo (pensiamo ai ripetuti divieti, disposizioni di sinodi, concili e capitolari nei confronti di ogni tipo di attività ludica: teatro, mimi, istrioni, giocolieri, ecc.) Ma con il passare del tempo si profilano attitudini differenziate. Si comincia a riconoscere che il gioco può essere esercitato in tempi particolari (in genere intorno a Natale e a Pasqua) e in luoghi idonei (le case da gioco). A partire dal XII secolo lo sforzo di riflessione dei teologi comincia ad articolare importanti distinzioni. A quanto pare, tutto si lega all'enorme aumento, registratosi precisamente in quel periodo, di massa circolante. Così, mentre resta ferma la condanna nei confronti dell'usura, tutta una serie di attività collegate all'uso del danaro viene in qualche modo riconosciuta, consentita e codificata. Per quanto riguarda propriamente i giochi, una svolta importante viene prodotta da Pietro Olivi, un minorita provenzale la cui acutezza è stata pie-

namente colta solo grazie a studi compiuti negli ultimi decenni (proprio in questa sede ci ha specificamente parlato di lui Sylvain Piron). Olivi tratta il gioco d'azzardo alla stregua di un'obbligazione contrattuale, del genere dei contratti aleatori. Si apre così un varco e una differenziazione nel giudizio riguardo ad esso. Il gioco continua a ricadere fra i comportamenti peccaminosi; ma, trattandosi di un contratto (per quanto non virtuoso) i suoi esiti vanno comunque rispettati, ovvero i profitti di gioco non vanno restituiti. Il gioco entra così in una costellazione di obbligazioni contrattuali comprendente in primo luogo le assicurazioni: un rapporto che da questo momento non si scinderà più, nonostante gli sforzi di personaggi come Bernardino da Siena. Questi, recuperando e nello stesso tempo edulcorando nella prima metà del '400 la lezione dell'Olivi, cercò di disgiungere la sorte delle assicurazioni da quella dei giochi, argomentando a favore della legittimità delle prime e polemizzando ferocemente con chi praticava i secondi. Al fondo stava il diverso giudizio riguardo agli effetti che le une e gli altri potevano avere dal punto di vista dell'utilità sociale, il campo che al predicatore dell'Osservanza propriamente premeva.

In sostanza, con il suo libro Ceccarelli ha indicato come la riflessione ecclesiastica sul gioco d'azzardo rientri a pieno titolo nel più vasto campo dei rapporti fra etica teologica ed economia, quale traccia paradigmatica di un percorso lungo il quale l'idea di rischio assume un carattere progressivamente unitario. Alle soglie del '500 la questione è ancora tutt'altro che chiusa: al teologo portoghese Sobrinho, contrarissimo non solo ai giochi ma anche alle assicurazioni, perché l'alea e il tempo sono e devono restare nella piena ed esclusiva disponibilità di Dio, e come tali non possono essere in alcun modo resi oggetto di calcolo umano, egli significativamente contrappone il teologo scozzese Mayr, che invece cerca di giustificare giochi, assicurazioni marittime e contratti aleatori in genere, indicando nel rischio un fattore dotato di un proprio valore economico.

Considerando nel suo complesso la produzione di Ceccarelli, mi pare che egli rappresenti molto bene, e al livello più alto, una generazione di giovani studiosi formati nel vasto solco aperto da Ovidio Capitani e scavato da diversi suoi allievi, in primo luogo da Giacomo Todeschini. Due studiosi che hanno offerto un contributo importante nell'opera di progressivo ridimensionamento della vecchia idea di una sostanziale estraneità della Chiesa alla sfera economica medievale: un'idea ancorata al pregiudizio di una indiscriminata condanna ecclesiastica nei confronti di ogni forma di lucro e di interesse (assimilati sempre e in ogni caso ad usura), brillantemente riformulato da J. Le Goff nel suo celebre *Tempo della chiesa, tempo del mercante* (Einaudi). Al contrario, si deve soprattutto a questo orientamento stilografico affermatosi in Italia negli ultimi decenni la crescita di una vasta messe di studi, che hanno messo in luce l'attenzione di teologi e canonisti medievali nei confronti delle strutture economiche e dei mondi mercantili, nello sforzo di ricomprenderne le ragioni entro più vasti quadri teologici e morali. Resterebbe ovviamente da chiedersi se e in che misura teologi e predicatori abbiano accompagnato o addirittura visto in anticipo problemi e soluzioni, o non si siano piuttosto accodati, cercando tardivamente di risolvere questioni che in sede economica, sociale e politica erano ormai da tempo sul tappeto o addirittura in via di soluzione. Ma quel che conta ora non è tanto affermare una priorità, ma un nesso: il nesso fra elaborazione teologica e sfera sociale e produttiva. Precisamente questo nesso è al centro della relazione che il professor Ceccarelli ci terrà oggi: proprio il modo in cui esso è diversamente inteso dà infatti ragione di una differenza non secondaria fra impostazione cristiana e impostazione islamica nei confronti di denaro e profitto.

Prof. Giovanni CECCARELLI,

Docente in Storia Economica Facoltà di Economia dell'Università di Parma

Perché in Europa e non nell'Oriente musulmano? Perché a Firenze o a Bruges e non a Damasco o ad Alessandria? Quando le economie medievali del mondo islamico e dell'Occidente cristiano sono messe a confronto è questa la domanda che spesso aleggia. Ossia perché l'Islam, che già a partire dall'VIII secolo ha conosciuto una fioritura dei traffici mercantili del tutto simile a quella che in Europa avrà luogo solo nel XII secolo, non approda a un sistema economico fondato sull'idea di capitale? Chi oggi opera nel settore bancario avrà ben chiara la persistenza e l'attualità della questione; dato che, negli ultimi cinquanta anni, il mondo musulmano ha visto una straordinaria crescita di una finanza alternativa a quella convenzionale, la quale ha come obiettivo dichiarato di essere rispettosa del dettato religioso.

Che ruolo ha, nello spiegare le ragioni di questa marcata differenza, la concezione del denaro e del profitto di cui le tradizioni cristiana e islamica sono portatrici? Fino a qualche decennio fa, tra gli studiosi, un confronto tra la riflessione che, durante il Medioevo, queste due grandi culture religiose svilupparono sull'economia sembrava condurre ad un vicolo cieco. Sia nel Cristianesimo sia nell'Islam medievali, infatti, non ci sarebbe stato spazio per quell'idea di produttività del denaro che è alla base del moderno capitalismo. Il divieto di prestare a interesse - che prende il nome di usura nel Cristianesimo e *ribà* nell'Islam - sarebbe stato infatti comune a entrambe le religioni.

Simile sarebbe anche stato l'impatto di queste proibizioni. Per alcuni, tanto in Occidente quanto in Oriente, si sarebbe verificato un sostanziale scollamento tra precetti religiosi e naturale propensione degli attori economici verso l'arricchimento. Dunque, gli ostacoli determinati dalla condanna sarebbero stati

solo di natura formale visto che, nella sostanza, gli uomini d'affari avrebbero praticato in modo sistematico il prestito con il solo accorgimento di occultare nei contratti l'interesse che veniva percepito. Per altri, invece, i divieti avrebbero avuto una funzione di stimolare delle tipologie di contratto compatibili con il dettato religioso. Ciò spiegherebbe la straordinaria diffusione di quelle forme di credito d'investimento note con i termini di *commenda* e società commerciale in Europa, con quelli di *mudaraba* e *musharaka* nel mondo musulmano.

In anni più recenti, tuttavia, le nostre conoscenze in materia di riflessione economica medievale si sono arricchite in modo consistente. Soprattutto per quanto riguarda i due concetti chiave di usura e *ribà*, il quadro che gli studiosi stanno tracciando è indubbiamente più complesso e meno lineare di quanto in precedenza si potesse ritenere. Credo perciò che i tempi siano maturi per provare, senza avere nessuna pretesa di esaurire la questione, a tracciare un confronto tra le due tradizioni cristiana e musulmana alla luce di questi più recenti sviluppi storiografici.

Comincerò con il parlare dei caratteri essenziali della cosiddetta dottrina dell'usura per poi illustrare come nasce e si sviluppa, in ambito cristiano, una riflessione sulle forme creditizie ritenute lecite. Successivamente proseguirò con la dottrina islamica che ruota intorno al divieto di *ribà* e con le concezioni del profitto che emergono analizzando la letteratura musulmana di carattere economico. Infine, proverò a indicare brevemente quali sono - sia a livello concettuale, sia in termini più complessivi - gli ambiti in cui le due tradizioni tendono a differire.

Non è certo mia intenzione mettere in discussione l'importanza di quella che a lungo è stata chiamata la dottrina medievale sull'usura. Il divieto di chiedere un compenso in cambio della concessione di un prestito è stabilito fin dai primi secoli della cristianità: nella Bibbia, nei testi dei primi autori

cristiani - i Padri della Chiesa - ed in varie disposizioni promulgate dai papi e nei concili. Tuttavia, è solo a metà del XII secolo che troviamo la prima definizione formale e in chiave giuridica del termine; nel testo fondamentale del diritto ecclesiastico medievale, il *Decretum gratiani*, si dice che: «l'usura è ricevere qualcosa in più rispetto a ciò che è stato prestato». Nei decenni successivi, questa definizione subirà ulteriori approfondimenti da parte dei canonisti, i giuristi specializzati nell'interpretazione della legislazione ecclesiastica; l'usura sarà collocata entro gli schemi giuridici del diritto romano, nei termini di una forma illecita del contratto di mutuo.

Sono però i teologi, influenzati dai testi aristotelici da poco tradotti in latino, ad elaborare una vera e propria teoria, intorno alla metà del secolo XIII. A questo proposito anticipo un primo elemento di rilievo: in ambito cristiano, la discussione sull'usura non è di competenza esclusiva degli esperti del diritto canonico ma si apre al contributo - di grande autorevolezza - che viene dalla teologia. In Aristotele i teologi trovano formulato in modo esplicito un concetto già da tempo latente nella riflessione dei canonisti: il denaro, semplice mezzo di scambio inventato per facilitare i commerci, è di per se stesso sterile. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino mettono a punto vari argomenti per dimostrare che l'usura è proibita non solo dalla Bibbia e dalle leggi ecclesiastiche, ma soprattutto perché questa forma di profitto va contro una serie di principi razionali. Questi argomenti, rapidamente adottati da tutti i teologi e che costituiranno fino all'epoca moderna il cuore della cosiddetta dottrina dell'usura, rimandano ad un unico e fondamentale concetto: l'uso del denaro non è separabile dal suo possesso.

Per lungo tempo, però, gli studiosi - impegnati a cercare le origini medievali di una visione scientifica dell'economia che, in realtà, nel Medioevo non esiste - hanno sopravvalutato il peso di questa dottrina. Come detto, le ricerche più recenti danno un'immagine molto più complessa del problema: vediam-

mone ora due esempi. Innanzi tutto, già a livello teorico il fronte dei pensatori cristiani non è così compatto come si riteneva. Ciò - secondo elemento da sottolineare - dipende anche dal fatto che il Medioevo cristiano deve fare i conti con una pluralità di ordinamenti giuridici. Non esiste cioè solo un diritto della Chiesa, ma esistono molti ambiti normativi (più o meno formalizzati) che spesso si sovrappongono o confliggono tra loro: la legge divina, quella naturale e quella positiva; il diritto civile (di origine romana), quello ecclesiastico e quello consuetudinario; infine, la sfera della legge nel suo complesso e quella del peccato, ossia della coscienza individuale.

Questa pluralità di voci e di approcci è visibile e porta all'esistenza di differenti scuole di pensiero in materia di credito ed usura; tra queste, quella francescana è la più studiata perché, sul piano della dottrina, arriva a conclusioni che oggi ci appaiono assai moderne. Infatti, molti teologi francescani, influenzati da una profonda riflessione sul significato giuridico ed economico della povertà, affermano che uso e possesso del denaro possono essere separati e che l'usura non può essere condannata in base a tale principio. Uno dopo l'altro gli argomenti elaborati da Tommaso d'Aquino sono contestati, tanto che - già intorno al 1320 - due teologi francescani, Geraldo Odone e Francesco di Meyronnes, arrivano a sostenere che, se si escludono le condanne presenti nella Bibbia, non esiste alcun motivo razionale per proibire l'usura. Alla metà del Trecento, il Catalano Francesc Eixemenis afferma in modo del tutto pacifico che i mercanti possono «vendere l'uso del proprio denaro». Molto prima di Calvino e della riforma protestante, una parte della tradizione cristiana contempla l'ipotesi che il denaro abbia in sé la capacità di produrre altro denaro, ossia - come scrive il francescano Pietro Olivi, alla fine del XIII secolo - che esso abbia «una potenzialità di profitto che, nel linguaggio di tutti i giorni, è chiamata capitale».

Inoltre, è stato messo in evidenza che il pensiero cristiano presta altrettanta, se non addirittura maggiore, attenzione a

definire chi sia un usuraio di quanta ne dedica a definire l'usura. Tra la fine del secolo XIII e l'inizio del successivo, la legislazione papale sferra uno dei più duri attacchi nei confronti dell'usura con l'intento di coinvolgere l'intera società cristiana nella lotta contro tale attività: pesantissime sanzioni sono previste per tutte le persone e le istituzioni che mostrano di tollerare questo male. Tuttavia, le norme promulgate dai papi non si preoccupano in alcun modo di indicare quali tipi di contratto siano vietati, ma concentrano la condanna su una figura sociale molto precisa, quella dell'usuraio manifesto, ossia verso chi è pubblicamente conosciuto come prestatore a usura. La riflessione giuridico-teologica successiva risulta profondamente influenzata da questo criterio di analisi, tanto che, nello stabilire le forme di credito lecite ed illecite, gli aspetti formali di un contratto passano in secondo piano rispetto allo *status* pubblico di chi lo stipula: un bravo cristiano, un mercante che gode di una buona reputazione, oppure un ebreo, un uomo sospettato di praticare l'usura o, infine, un usuraio manifesto.

È necessario sottolineare che, nel primo come nel secondo caso, non si tratta di orientamenti isolati che nascono all'improvviso, né di intuizioni che anticipano la riflessione sul credito dell'epoca moderna, bensì del riaffiorare di tendenze presenti nella tradizione cristiana fin dai suoi inizi. I teologi francescani, negando la dottrina della sterilità del denaro, sottolineano che per stabilire se un prestito è lecito bisogna guardare soprattutto al valore d'uso del denaro prestato e all'utilità collettiva che da tale forma di credito si può generare. Così facendo recuperano dalla tradizione altomedievale l'idea di una Chiesa che è, prima di tutto, buona amministratrice dei beni di cui è in possesso. Una visione dell'economia (e del credito), ereditata da Padri della Chiesa come Sant'Agostino e Sant'Ambrogio, nella quale è l'uso che viene fatto della ricchezza ad essere fondamentale e non gli schemi giuridici attraverso cui essa è acquisita. Per quanto riguarda il secondo caso, bisogna risalire agli scritti della

Riforma gregoriana dei secoli XI-XII, composti in un periodo in cui la Chiesa è impegnata a tornare in possesso dei beni che, a seguito di una lunga anarchia politico-istituzionale, le erano stati sottratti dai laici. In questi testi, la figura dell'usuraio è modellata su quella del simoniac, ossia dell'ecclesiastico che illecitamente vende i beni, per loro stessa natura non vendibili, della Chiesa. In un'epoca in cui l'usura non è ancora definita in modo preciso, tanto il simoniac quanto l'usuraio rappresentano il prototipo di chi infrange in modo pubblicamente scandaloso le regole dell'economia: il primo quella sacra, il secondo quella dei laici. In questa prospettiva, l'usuraio è una sorta di eretico che si colloca al di fuori della cristianità e della vita associata.

Appare evidente che la proibizione ecclesiastica di prestare a interesse va contestualizzata all'interno di una riflessione cristiana sull'economia che va ben al di là della semplice dottrina dell'usura. Per completare la nostra indagine dobbiamo ora prendere in considerazione le molte forme di prestito che la Chiesa medievale considera lecite. Per spiegare la contraddizione tra questo credito lecito ed una teoria che si basa sul dogma della sterilità del denaro si è, per lungo tempo, parlato di eccezioni alla regola, di sottigliezze tipiche della cultura ecclesiastica. In realtà, queste eccezioni al divieto d'usura costituiscono una parte, quantitativamente e qualitativamente, assai rilevante della riflessione sul credito: è, ad esempio, qui che viene elaborato un concetto di massima importanza quale quello di interesse. Anzi, è dallo studio di questi elenchi di contratti e situazioni particolari - in cui si stabilisce, caso per caso, se al creditore è consentito ricevere una somma maggiore di quella inizialmente prestata - che possiamo capire il reale atteggiamento dei pensatori cristiani sul tema dell'usura. È qui che i teologi ed i giuristi tentano di applicare la teoria astratta alla prassi di tutti i giorni. E addirittura esiste un genere letterario - i manuali ad uso dei confessori - che nasce proprio con l'intento di "volgarizzare" e divulgare agli strati più bassi del clero le idee dei grandi giuristi e teologi.

Adottando una classificazione assai schematica, possiamo dire che sono tre i settori del credito in cui si ritiene lecito il pagamento di un interesse. Bisogna precisare che la discussione non è affatto lineare e che si possono trovare notevoli differenze nelle posizioni espresse sui singoli casi dai vari pensatori; qui mi riferirò a tendenze generali, già visibili nel XIII secolo, ma che saranno pienamente sviluppate solo alla fine del XV secolo.

Il primo, è quello delle attività finanziarie legate al commercio internazionale. Tre sono gli elementi che, separatamente o combinati fra loro, giocano un ruolo importante nella riflessione su questo tipo di credito. Innanzitutto, si esclude che alcuni specifici tipi di contratto (la società, il cambio monetario, l'assicurazione) cadano nella proibizione d'usura, perché da un punto di vista della forma giuridica sono differenti dal prestito; in secondo luogo attraverso l'elaborazione del concetto di interesse. L'interesse è una forma di compensazione per un danno economico subito dal creditore o perché il debitore restituisce in ritardo il denaro prestato (*lucrum cessans*) o perché il creditore, concedendo un prestito, rinuncia al profitto che avrebbe potuto realizzare con il denaro prestato (*damnum emergens*). Va specificato che il principio dell'interesse non si applica a un concetto astratto di denaro, ma al denaro potenzialmente produttivo perché investito in attività commerciali; e qui ci avviciniamo al terzo e ultimo elemento, ossia all'idea di pubblica utilità del commercio e, dunque, degli strumenti finanziari che lo stimolano. Il commercio, necessario alla vita delle città perché riduce i rischi di carestie e le crisi di sussistenza, non può svilupparsi senza le forme di credito messe a punto dai mercanti. Perciò, dicono i teologi, come è lecito il profitto dei mercanti, è lecito anche il profitto realizzato con le tecniche finanziarie utili al commercio. Bisogna sottolineare che, nella riflessione su questo genere di credito, torna con forza l'idea che lo status sociale-professionale dei contraenti incida sulla sua liceità; il mercante-banchiere è spesso indicato nei testi teologico-giuridici come un

esempio di buona gestione della ricchezza perché, al contrario dell'usuraio, non accumula in modo sterile i propri guadagni, ma li investe in nuove imprese commerciali che accrescono il benessere materiale della comunità in cui opera.

Il secondo grande settore del credito che la tradizione cristiana definisce come lecito è quello legato alla proprietà fondiaria, le rendite agricole e pecuniarie, note in epoca moderna sotto il nome di contratto di censo. Questi contratti rappresentavano una delle forme di credito più diffuse nell'Europa medievale: il proprietario di un bene immobile lo vende per poi riacquisirne l'uso in cambio di un pagamento periodico, una rendita. Spesso, poi, la rendita è rivenduta, non avendo così più alcun rapporto concreto con il bene immobile a cui originariamente era legata, e il contratto si configura come un vero e proprio prestito a interesse. Alla fine del secolo XIII, si accende un vasto dibattito sulla liceità di questa forma di credito tra i maestri in teologia dell'università di Parigi. Salvo poche e isolate voci contrarie, la maggioranza dei teologi sostiene che si tratti di un contratto che nulla ha a che vedere con il prestito, perché l'oggetto della transazione non è il denaro in quanto tale, ma il diritto di percepire una rendita in denaro. Tale argomento consente di separare la proprietà del denaro dal suo uso, tanto che quest'ultimo può essere comparato e venduto senza contraddire la dottrina dell'usura. Va sottolineato che, il concetto portante della riflessione - il diritto di percepire una rendita - è modellato su una forma di credito da tempo utilizzata dalla Chiesa: il prestito basato sulla cessione in pegno degli utili derivanti da benefici ecclesiastici. Una volta ancora appare chiaro che il credito, quando risponde alla logica messa a punto per la corretta gestione dei beni ecclesiastici, cessa di essere valutato secondo i criteri astratti della dottrina dell'usura.

Nell'ultimo settore del credito lecito possiamo annoverare sia quelle forme di prestito a interesse legate alle esigenze fiscali dei Comuni o degli Stati (il debito pubblico e la compravendita dei relativi titoli), sia quello strumento finanziario,

peculiare e tipicamente cristiano, noto come Monte di Pietà. Qui non mi riferisco tanto a tali forme finanziarie nel loro concreto funzionamento economico, bensì agli argomenti che portano i teologi ed i giuristi a dichiararle lecite. Ed è infatti appoggiandosi ai concetti di interesse, di compravendita delle rendite in denaro e di prestito finalizzato al bene comune della collettività che il pensiero cristiano definisce sia il debito pubblico, sia i Monti di Pietà. Ma in questa riflessione - che non a caso risale agli ultimissimi secoli del Medioevo - si verifica anche il passaggio da una idea di credito che aveva nella Chiesa il suo punto di riferimento a un'idea di credito in cui è l'istituzione politica a dover garantire la liceità dell'attività finanziaria. Ormai, nel pensiero dei teologi Chiesa-Città-Stato sono autorità che quasi si sovrappongono nel delimitare i confini di un'attività lecita di prestito definita non da un'astratta teoria ma, piuttosto, dal criterio dell'appartenenza alla comunità. Alle soglie della Riforma protestante, credito lecito significa allora credito capace di produrre un utile insieme individuale e collettivo, un investimento produttivo finalizzato alla crescita dell'economia della società cristiana.

Posta in questi termini appare abbastanza evidente che i confini che la condanna ecclesiastica dell'usura determina nel Medioevo sono decisamente meno ampi di quanto si è soliti pensare. Tale condanna esiste, ma si rivolge soprattutto alle forme più semplici di contratto - il mutuo con esplicita indicazione dell'interesse ed il prestito su pegno - e a una tipologia di operatori piuttosto riconoscibile: i prestatori cristiani, noti come Lombardi, che in concorrenza con quelli ebrei si specializzano nel credito al consumo. Ciò non significa che i grandi mercanti-banchieri non praticassero a loro volta queste forme di prestito, ma il loro essere inseriti in un circuito virtuoso della ricchezza li collocava in una dimensione di minore sospetto. Il principio di interesse o l'idea che anche i profitti derivanti dal credito possano essere socialmente utili ci restituiscono un concetto di usura ben diverso da quello che abitualmente associamo al Medioevo cristiano.

Per procedere a illustrare quali sono le concezioni economiche della tradizione islamica - e soprattutto quale è l'idea di profitto che caratterizza l'Islam medievale - è però necessario dare qualche coordinata di riferimento. È bene innanzitutto precisare che esiste una netta cesura tra la riflessione che si sviluppa in ambito legale e quella prodotta dai quei pensatori che giuristi non sono: teologi, soprattutto, ma non solo. Gli ambiti entro cui la riflessione economica può svilupparsi sono determinati dal diritto islamico, i cui unici interpreti sono gli appartenenti alle quattro principali scuole della tradizione sunnita: la hanbalita (che ha il suo centro alla Mecca), la hanifita (che si sviluppa in Iraq), la malikita (forte nel nord Africa e in Spagna) e la shafita (tipica dell'Egitto). Di contro, il ragionamento sviluppato dai teologi, che in modo analogo a quanto avverrà nell'Occidente europeo si basa su presupposti di tipo razionale, tra IX e X secolo, perde in modo progressivo ma inesorabile ogni autorevolezza di natura giuridica.

Quali sono dunque i confini che la legge islamica (la *sharia*) traccia in relazione all'idea di denaro e profitto? Si tratta essenzialmente di alcuni divieti collegati all'attività economica che, ancora oggi, sono considerati vincolanti e che è opportuno riassumere per sommi capi.

I tipi di profitto illecito sono essenzialmente quattro: *ribà*, *haram* e *masir* o *gharar*. La *ribà*, lo abbiamo visto, è tradizionalmente assimilata all'interesse che viene percepito su di un prestito; l'*haram* riguarda il commercio di determinate tipologie di beni (carne suina e alcolici soprattutto); il *masir* o *gharar* sono relativi al gioco d'azzardo ed ai guadagni di origine aleatoria. Alla luce di questi divieti, sono numerose le forme di arricchimento che la tradizione islamica considera legittime. Per quanto riguarda il tema che qui ci interessa, ossia il legame denaro-profitto, è innanzitutto lecito il guadagno che deriva dal commercio (escluse le categorie di merci sopra menzionate). Inoltre, numerosi sono i contratti e le forme organizzative che consentono di abbinare attività finanziaria e

mercatura. Grande successo, come ho detto in precedenza, hanno le forme di associazione tra investitori passivi e mercanti itineranti che prendono il nome di *mudaraba* e *musharaka*, ossia la commenda e la società. Altro strumento utilizzato è una forma di doppia compravendita, chiamata *murabaha*: se un soggetto non ha i mezzi per comprare un bene che gli è necessario può farlo acquistare da chi tali mezzi li possiede ripagandolo poi a rate con una maggiorazione nel prezzo che non costituisce *ribà*.

Da dove nascono queste proibizioni? Esse si fondano sulla legge islamica che, a sua volta, si basa innanzi tutto sul Corano e poi sulla Sunna, ossia il comportamento tenuto da Maometto in determinate situazioni e trasmesso per via orale in forma di *hadith*, cioè racconti. La *sharia*, intesa dal VII e VIII secolo come “tradizione vivente” degli insegnamenti del profeta, si completa poi con le interpretazioni giuridiche (*fiqh*): quella basata sul “consenso” che gli esperti delle varie scuole di diritto manifestano su una determinata questione e soprattutto, a partire dal IX secolo, quella basata sul “ragionamento per analogia” esercitato dagli stessi giuristi. Dunque, diversamente da quanto siamo soliti pensare, la legge islamica non è un blocco monolitico ma, al contrario, lascia margini all’interpretazione dando vita, almeno fino ai secoli XI-XII, a un certo pluralismo dottrinario.

Lo stesso cruciale concetto di *ribà*, che di norma è assimilato all’interesse riscosso su di un mutuo, è in realtà molto più sfuggente. In questi ultimi decenni si è aperto un grande dibattito sul suo reale senso. Vari studiosi sostengono infatti che con tale termine non si proibisse la remunerazione di qualsiasi tipo di prestito, quanto piuttosto quello al consumo che, praticato con tassi elevatissimi, “strangolava” le fasce economicamente più deboli della società. In effetti, i quattro passaggi del Corano in cui la parola *ribà* compare non si preoccupano certo di aspetti formali e giuridici, lasciandoci così interdetti sul suo significato reale.

È su questa incertezza interpretativa che si innesta perciò il paziente lavoro dei giuristi delle varie scuole sunnite, basato sui principi cardine del “consenso” e della “analogia”. Si stabilisce così che nel Corano e nella Sunna la *ribà* ha un doppio significato: uno relativo al profitto che deriva dallo scambio tra merci senza intermediazione della moneta (il baratto), l’altro dal credito (ossia dal baratto di un bene particolare come il metallo prezioso con cui il denaro è coniato). La discussione poi si allarga a tutta una serie di contratti per i quali è forte il sospetto di *ribà* (*amwal ribawiya*): compravendita a termine, mezzadria, commenda e, verso il XIV secolo, la cambiale.

Quello che qui interessa sottolineare è che, tramite il ragionamento per analogia, il profitto illecito si viene definendo sempre più alla luce di principi giuridico-formali. Si assiste cioè a un processo molto simile a quello che caratterizzerà nei secoli seguenti una parte consistente della riflessione cristiana sul credito. Tuttavia, gli esperti delle scuole ortodosse non si interessano della natura sociale dei soggetti che si avvalgono degli strumenti creditizi, ma solo della dimensione formale dei contratti. Nelle discussioni sulla *ribà* non c’è spazio - diversamente da quanto accade nella tradizione cristiana - per il mercante, inteso come professionista utile alla collettività.

Da qui discende l’impossibilità per la tradizione musulmana di elaborare concetti come quello di danno emergente e lucro cessante. Al di là dell’odierna discussione sul significato che tale termine aveva nel Corano, appare evidente che il diritto islamico medievale progressivamente identifica il concetto di *ribà* con quello di interesse riscosso su di un prestito.

In questa stessa fase - è bene sottolinearlo perché rappresenta un’ulteriore profonda differenza rispetto al mondo cristiano - il peso della legge islamica si accresce in modo considerevole. Il processo è originato dalla centralizzazione del

sistema giudiziario messa in atto dai califfi Abbassidi che, dal 750, si sostituiscono a quelli Ommayadi. Tra VIII e XII secolo si verifica il superamento delle tradizioni localistiche e si diffonde una letteratura giuridica che circola in tutto il Califfato. Si tratta dei testi prodotti nelle scuole sunnite le quali, pur nella rispettiva autonomia, trovano un punto di equilibrio ricucendo pazientemente le interpretazioni discordanti. Se da un lato, i giuristi divengono i detentori dell'ortodossia giuridica, dall'altro si riducono i margini di quella "creatività" e quel pluralismo che aveva caratterizzato i primi secoli di vita del diritto islamico. I giudici che gli abbassidi nominano a capo dei tribunali, selezionati tra i membri delle quattro scuole ortodosse, esercitano la giustizia alla luce della normativa che le stesse scuole hanno ormai sistematizzato. La *sharia* diviene così il sistema legale che vige all'interno del Califfato con una conseguente e vistosa sovrapposizione tra la sfera religiosa e sfera giuridica.

Dopo questa lunga panoramica sul tema cruciale della *ribà* è possibile passare in rassegna quelle fonti di natura non-giuridica che ci possono permettere di integrare quanto detto sin qui sulle concezioni del denaro e del profitto che caratterizzano la tradizione musulmana. Bisogna ricordare che l'Islam medievale, ancor più di quanto non faccia la tradizione cristiana, non considera l'economia come soggetto degno di uno studio in sé, ma affronta tematiche di natura economica in un ampio spettro di generi. In questa sede farò riferimento a tre diverse tipologie di testi che in passato hanno attirato l'attenzione degli studiosi e che incidentalmente si occupano del tema del profitto. Il primo filone da considerare è quello delle opere del primo ascetismo sunnita, esemplificato soprattutto dal *KitÇb al-kasb* o «Libro del profitto». Quest'opera composita, tipica dell'ambiente hanifita (quindi dell'Iraq) del IX-X secolo, è stata in passato interpretata come una sorta di "manifesto" dell'emergente borghesia islamica perché si esprime in termini relativamente elogiativi nei confronti del commercio e del guadagno che ne deriva. Più di recente è stato

sottolineato come però il *KitÇb al-kasb*, pur attestando una tradizione favorevole al profitto, essendo il prodotto di una cultura ascetica, prenda in considerazione il tema della ricchezza solo in relazione al suo rapporto con la povertà. Una povertà che per questo filone di pensiero ha un doppio significato: da un lato, è rinuncia volontaria a tutto ciò che è superfluo come forma di ascesi verso la perfezione religiosa; dall'altro, è il motore di un meccanismo di circolazione virtuosa dei beni che dal ricco rifluiscono al povero attraverso la pratica dell'elemosina. Se inquadrato in questo flusso, il profitto individuale avrebbe quindi una ricaduta positiva sulla collettività, finendo con lo stimolare la crescita economica. Si potrebbe dire che, stando a questa concezione, la domanda di beni che l'elemosina determina negli strati più bassi della società costituirebbe una delle cause principali del profitto delle classi più elevate. Vanno però sottolineati due aspetti. Il primo è che nel *KitÇb al-kasb* il commercio è solo una fra le tante attività umane che sono in grado di creare una ricchezza di cui beneficia l'intera collettività. Il secondo è che data la natura del testo si presta ben poca attenzione agli strumenti finanziari che possono essere usati a sostegno del commercio.

Su questa visione dinamica del profitto, che sarebbe espressione di una fase espansiva dell'economia e dei commerci quale è quella dell'Islam altomedievale, si innesterebbe successivamente l'influenza della tradizione di origine greca dell'*oikonomika*, ossia dei trattati che si occupano della "scienza della gestione della casa". La cultura islamica entra in contatto con questo filone, di origine aristotelica, attraverso un'opera minore del periodo ellenistico - il cui autore è noto con il nome di Bryson - che viene tradotta in arabo verso il IX secolo. Sono diversi gli scritti che si ispirano, direttamente o indirettamente, a questo filone. Tra di essi i più celebri sono alcune opere filosofiche minori di Al-Ghazali (1058-1111), Nasir al-Din Tusi (1201-74) e un trattato sul commercio dell'XI secolo scritto da Ja'far al-Dimashqi, il *Kitab al-Ishara*.

L'influenza dell'*oikonomika* su questi scritti si traduce in una visione che, pur considerando in termini dinamici il flusso di ricchezze prodotto dalla divisione del lavoro e dal mercato, tende però ad escludere la possibilità di una crescita complessiva dei beni materiali. Il profitto è contemplato ed è considerato in termini positivi ma, tuttavia, si rivela una sorta di gioco a "somma zero", nel quale la ricchezza di un individuo comporta necessariamente l'impoverimento di un altro. In particolare, come ci rivela il *Kitab al-Ishara* (forse l'opera più benevola verso l'attività mercantile di tutta la tradizione islamica), le ricchezze dei mercanti non sono giustificate dalla funzione sociale che svolgono ma, molto più semplicemente, dalla loro abilità nell'inserirsi tra il gioco della domanda e dell'offerta.

Secondo molti studiosi, alla base di questa visione che essenzialmente nega che il profitto individuale possa generare una ricchezza collettiva, ci sarebbe un'idea fortemente gerarchica ed idealizzata della società musulmana. Nel modello sociale che questi pensatori dell'Islam medievale tracciano, il ruolo della borghesia mercantile risulterebbe sì necessario ma, tutto sommato, marginale. Tutto ciò costituirebbe un sintomo di quel ripiegamento economico del mondo musulmano che si manifesterà in modo sempre più marcato a partire dall'XI-XIII secolo in coincidenza, tra l'altro, con la vigorosa espansione dell'Occidente cristiano.

Sebbene in parte legata alla tradizione dell'*oikonomika* il *Kitab al-Ibar* o «Storia del mondo», composta da Ibn Khaldun alla fine del XIV secolo, costituisce un caso a sè stante. Il capitolo introduttivo o *Muqaddimà* di quest'opera rappresenta infatti un vero e proprio salto di qualità nella riflessione economica del mondo islamico, tanto che alcuni vedono in Ibn Khaldun una sorta di Adam Smith arabo. Ciononostante, nella *Muqaddimà* non si mette in alcun modo in discussione quel confine che la giurisprudenza islamica aveva tracciato nei secoli precedenti. Ibn Khaldun infatti esclude che nell'attività

commerciale possa rientrare il prestito a interesse in quanto quest'ultimo è condannato dal Corano, né si interessa in modo particolare delle forme di credito che possano stimolare la mercatura.

Indubbiamente, nella *Muqaddimà* ritorna quell'idea di crescita economica che in nuce abbiamo visto nei testi ascetici del IX secolo e, in questo senso, è emblematica la distinzione che si traccia tra profitto e sostentamento. Quest'ultimo è inteso come mero soddisfacimento dei bisogni materiali, mentre il primo è considerato come quota di valore che eccede tale soddisfacimento. Tuttavia, tra le cause del profitto Ibn Khaldun non considera né l'investimento produttivo di denaro, né il riconoscimento di un peculiare status sociale in chi esercita l'attività mercantile. Il profitto nella *Muqaddimà* è essenzialmente il frutto di due elementi: il lavoro individuale e la crescita della domanda che caratterizza le società complesse.

Non pare perciò un caso che, quando affronta la questione dei guadagni che derivano dal commercio, Ibn Khaldun riproponga la spiegazione offerta nel *Kitab al-Ishara*: il mercante può arricchirsi se, sufficientemente esperto dei meccanismi di funzionamento del mercato, sa inserirsi con abilità nel differenziale che si genera tra domanda e offerta. E, del resto, la stessa descrizione che ci viene offerta di chi si occupa di commercio non è delle più lusinghiere: si tratta di soggetti aggressivi, litigiosi e scaltri che non collocano questa professione tra le più nobili della società. Fanno eccezione - ci dice Ibn Khaldun - quei pochi grandi operatori che possono delegare ai loro agenti o ai loro schiavi le basse «manipolazioni degli affari».

Torniamo adesso alla domanda da cui siamo partiti e proviamo a segnalare due punti che possono aiutarci nel dare una prima e precaria risposta.

Il primo ha a che vedere con i diversi approcci cui le due tradizioni tentano di spiegare un divieto che, seppur generico

e sfuggente, sembra, a tutti gli effetti, essere il medesimo, si tratti di usura o di *ribà*. Il mondo musulmano, dopo un'iniziale fase "creativa" e aperta al dibattito, si affida a una definizione di natura formale e fortemente legalistica. L'obiettivo di fondo sembra essere quello di distinguere con estrema precisione quei contratti che ricadono nella proibizione di *ribà* da quelli che invece generano un profitto lecito. Questi ultimi sembrano essere duttili abbastanza da fornire strumenti finanziari idonei alla crescita dell'economia nell'area islamica, senza mettere in discussione una visione gerarchica della società in cui il gruppo dedito all'attività mercantile non trova una posizione elevata. Viceversa, la tradizione cristiana sembra sviluppare una duplice linea interpretativa del divieto. Da un lato, non manca la definizione di categorie giuridico-contrattuali molto precise, siano esse desunte dalla tradizione romana o dalla pratica commerciale e finanziaria basso-medievale. Quest'opera di codificazione però si spinge oltre, andando alla ricerca e trovando alcuni principi giuridici di grande rilievo, quali il lucro cessante e il danno emergente che, combinati tra loro, porteranno alla definizione di interesse. Dall'altro lato, però si sviluppa anche una riflessione sul profitto che, in larga misura, prescinde dai tecnicismi e tenta di trovare degli strumenti che distinguano in modo duttile l'usura dal credito lecito. Qui giocano un ruolo fondamentale lo status sociale degli attori che si dedicano al credito e il principio di bene comune, che porta ad affermare che anche i profitti generati dall'attività finanziaria possono concorrere all'arricchimento complessivo della collettività.

Il secondo che, per certi versi, si intreccia con il primo, è legato in buona misura con il contesto giuridico-politico in cui le due tradizioni prendono corpo. Mentre il mondo islamico vede abbastanza precocemente il saldarsi della sfera politica con quella religiosa, questo processo è decisamente più tortuoso nell'Occidente cristiano. La definizione della legge islamica come espressione di un'interpretazione del Corano e della Sunna ad opera dalle quattro scuole ortodosse, è accompagnata

ta dalla costituzione di un sistema giuridico omogeneo promossa dai califfi Abbassidi. Questo processo comporta in parallelo l'espulsione della tradizione non-giuridica (teologica soprattutto, ma non solo) da ogni dibattito sul significato dei divieti, limitandone di molto la portata. In sintesi, la sfera religiosa e quella del diritto tendono a saldarsi.

Viceversa, il Medioevo cristiano vive una ben nota tensione tra i due poteri temporale e spirituale che si riflette ampiamente anche sulla sfera del mercato e della definizione delle sue regole. I pensatori medievali si devono perciò districare in un groviglio di giurisdizioni che rendono decisamente più aperta la discussione. Non è un caso che, oltre ai giuristi della Chiesa, alla definizione di cosa sia l'usura concorrono anche teologi, esperti di diritto civile, predicatori e moralisti. Tutto ciò consente una pluralità di orientamenti che, nell'Islam medievale sembra essere assente, e che solo in parte si risolverà in età moderna con la fondamentale distinzione tra reato e peccato, tra sfera del diritto e sfera della religione.

Bibliografia di riferimento.

Sul pensiero economico nell'Islam medievale e contemporaneo.

Hamid Algabid, *Les banques islamiques*, Paris, 1990.

Michael Bonner, *The Kitab al-kasb Attributed to al-Shaybanaia: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth*, in «Journal of the American Oriental Society» 121 (2001), pp. 410-427.

Michael Bonner, *Poverty and Economics in the Qur'an*, in «The Journal of Interdisciplinary History» 35 (2005) pp. 391-406.

Massimo Campanini, *Alfarabi e l'integrazione della società islamica*, in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di P. Prodi, M.G. Muzzarelli, S. Simonetta, Bologna, 2007, pp. 221-229.

Jean David C. Boulakia, *Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist*, in «The Journal of Political Economy» 79-5 (1971), pp. 1105-1118.

Murat Çizakça, *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives*, Leiden, 1996.

Zamir Iqbal e Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*, Singapore, 2006.

Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico, a cura dell'Institute of Southeast Asian Studies, Torino, 1991 (ed. orig. Singapore, 1988).

Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden, 1999.

Subhi Y. Labib, *Capitalism in Medieval Islam*, in «The Journal of Economic History» 29-1 (1969), pp. 79-96.

Constant J. Mews e Ibrahim Abraham, *Usury and Just Compensation: Religious and Financial Ethics in Historical Perspective*, in «Journal of Business Ethics» 72, (2007), pp. 1-15.

Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden, 1999.

Joseph J. Spengler, *Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun*, in «Comparative Studies in Society and History» 6-3 (1964), pp. 268-306.

Frank E. Vogel e Samuel L. Hayes, III, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, Leiden, 1998.

Sulla riflessione economica nel Cristianesimo medievale

Giovanni Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna, 2003.

Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (secc. XII-XIV), a cura di Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini e Gian Maria Varanini, Roma, 2005.

Avner Greif, *Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from*

Medieval Trade, Cambridge, 2006.

Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso, a cura di Barbara Molina e Giulia Scarcia, Asti, 2001.

Joel Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge-New York-Melbourne, 1998.

Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury, according to the Paris Theological Tradition. 1200-1350*, Leiden-New York-Köln, 1992.

Odd Langholm, *The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leiden, 2003.

Maria Giuseppina Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza: l'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna, 2000.

John T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge Mass. 1957.

Politiche del credito. Investimento consumo solidarietà, a cura di Barbara Molina, Asti, 2004.

Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.

Giacomo Todeschini, *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, 2002.

Giacomo Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, 2004.

**ADERENTI ALLA ASSOCIAZIONE
PER LO SVILUPPO DEGLI STUDI DI BANCA E DI BORSA**

Aletti Montano & Co.
Allfunds Bank, S.A.
Allianz Bank Financial Advisors, S.p.A.
Anima SGR S.p.A.
Asset Banca S.p.A.
Assiom
Associazione Nazionale per le Banche Popolari
Banca Agricola Popolare di Ragusa
Banca Aletti & C. S.p.A.
Banca Antoniana - Popolare Veneta
Banca di Bologna
Banca della Campania S.p.A.
Banca Carige S.p.A.
Banca Carime S.p.A.
Banca Cassa di Risparmio di Asti S.p.A.
Banca C. Ponti S.p.A.
Banca CRV - Cassa di Risparmio di Vignola S.p.A.
Banca della Ciociaria S.p.A.
Banca Commerciale Sammarinese
Banca Esperia S.p.A.
Banca Fideuram S.p.A.
Banca del Fucino
Banca Imi S.p.A.
Banca di Imola S.p.A.
Banca per il Leasing - Italease S.p.A.
Banca di Legnano S.p.A.
Banca delle Marche S.p.A.
Banca Mediolanum S.p.A.
Banca del Monte di Parma S.p.A.
Banca Monte dei Paschi di Siena S.p.A.
Banca Nazionale del Lavoro S.p.A.
Banca Network Investimenti S.p.A.
Banca della Nuova Terra S.p.A.
Banca di Piacenza
Banca del Piemonte S.p.A.
Banca Popolare dell'Alto Adige
Banca Popolare di Ancona S.p.A.
Banca Popolare di Bari
Banca Popolare di Bergamo S.p.A.
Banca Popolare di Cividale
Banca Popolare Commercio e Industria S.p.A.
Banca Popolare dell'Emilia Romagna
Banca Popolare dell'Etruria e del Lazio
Banca Popolare di Garanzia
Banca Popolare di Intra S.p.A.
Banca Popolare Lodi S.p.A.
Banca Popolare di Marostica
Banca Popolare del Materano S.p.A.
Banca Popolare di Milano
Banca Popolare di Novara S.p.A.
Banca Popolare di Puglia e Basilicata
Banca Popolare Pugliese
Banca Popolare di Ravenna S.p.A.
Banca Popolare di Sondrio
Banca Popolare di Spoleto S.p.A.
Banca Popolare Valconca

Banca Popolare di Verona - S. Geminiano e S. Prospero S.p.A.
Banca Popolare di Vicenza
Banca Regionale Europea S.p.A.
Banca di Roma S.p.A.
Banca di San Marino
Banca di Sassari S.p.A.
Banca Sella S.p.A.
Banco di Brescia S.p.A.
Banco di Desio e della Brianza
Banco di Napoli S.p.A.
Banco Popolare Società Cooperativa
Banco di San Giorgio S.p.A.
Banco di Sardegna S.p.A.
Barclays Bank Plc
Carichieti S.p.A.
Carifano S.p.A.
Carifermo S.p.A.
Cassa Lombarda S.p.A.
Cassa di Risparmio di Alessandria S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno S.p.A.
Cassa di Risparmio in Bologna S.p.A.
Cassa di Risparmio di Cento S.p.A.
Cassa di Risparmio di Fabriano e Cupramontana S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ferrara S.p.A.
Cassa di Risparmio di Firenze S.p.A.
Cassa di Risparmio di Foligno S.p.A.
Cassa di Risparmio di Forlì S.p.A.
Cassa di Risparmio Friuli Venezia Giulia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo S.p.A.
Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Prato S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ravenna S.p.A.
Cassa di Risparmio della Repubblica di S. Marino
Cassa di Risparmio di Rimini S.p.A.
Cassa di Risparmio di San Miniato S.p.A.
Cassa di Risparmio di Savona S.p.A.
Cassa di Risparmio della Spezia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Venezia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Volterra S.p.A.
Cedacri S.p.A.
Centrale dei Bilanci
Centrobanca S.p.A.
Credito Artigiano S.p.A.
Credito Bergamasco S.p.A.
Credito Emiliano S.p.A.
Credito di Romagna S.p.A.
Credito Siciliano S.p.A.
Credito Valtellinese
CSE - Consorzio Servizi Bancari
Deutsche Bank S.p.A.
Eticredito Banca Etica Adriatica
Euro Commercial Bank S.p.A.
Farbanca S.p.A.
Federazione Lombarda Banche di Credito Cooperativo
Federcasce
Findomestic Banca S.p.A.
Interbanca S.p.A.
Intesa SanPaolo S.p.A.
Istituto Centrale Banche Popolari Italiane

MCC S.p.A.
Mediocredito Trentino Alto Adige S.p.A.
Meliorbanca S.p.A.
Sedicibanca S.p.A.
SIA-SSB S.p.A.
UBI Banca
UBI Banca Private Investment S.p.A.
UBI Pramerica SGR S.p.A.
UGC Banca S.p.A.
Unibanca S.p.A.
Unicredit Banca S.p.A.
Unicredito Italiano S.p.A.
Unipol Banca S.p.A.
Veneto Banca

Amici dell'Associazione

Arca SGR S.p.A.
Associazione Studi e Ricerche per il Mezzogiorno
Banca Intesa a.d. Beograd
Centro Factoring S.p.A.
Finsibi S.p.A.
Fondazione Cassa di Risparmio di Biella S.p.A.
Kpmg S.p.A.
Intesa Casse del Centro
Sofid S.p.A.

QUADERNI PUBBLICATI

- N. 1 *Dionigi Card. Tettamanzi*
**“ORIENTAMENTI MORALI DELL'OPERARE
NEL CREDITO E NELLA FINANZA”**
Introduzione di G. Vigorelli - F. Cesarini - novembre 2003
- N. 2 *G. Rumi - G. Andreotti - M. R. De Gasperi*
**“UN TESTIMONE DELL'APPLICAZIONE DELL'ETICA
ALLA PROFESSIONE: ALCIDE DE GASPERI”**
Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2004
- N. 3 *P. Barucci*
“ETICA ED ECONOMIA NELLA «BIBBIA» DEL CAPITALISMO”
Introduzione di G. Vigorelli - aprile 2005
- N. 4 *A. Ghisalberti*
**“IL GUADAGNO OLTRE IL NECESSARIO: LEZIONI
DALL'ECONOMIA MONASTICA”**
Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2005
- N. 5 *G.L. Potestà*
**“DOMINIO O USO DEI BENI NEL GIARDINO DELL'EDEN?
UN DIBATTITO MEDIEVALE FRA DIRITTO E TEOLOGIA”**
Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2005
- N. 6 *E. Comelli*
**“IL RUOLO DELLA DONNA NELL'ECONOMIA:
LA TRADIZIONE EBRAICA”**
Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2005
- N. 7 *A. Profumo*
“L'IMPRENDITORE TRA PROFITTO, REGOLE E VALORI”
Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2005
- N. 8 *S. Gerbi*
“RAFFAELE MATTIOLI E L'INTERESSE GENERALE”
Introduzione di G. Vigorelli - novembre 2005
- N. 9 *A. Bazzari*
“ASPETTI ECONOMICI DELLA CARITÀ ORGANIZZATA”
Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2005
- N. 10 *L. Sacconi*
“PUÒ L'IMPRESA FARE A MENO DI UN CODICE MORALE?”
Introduzione di G. Vigorelli - febbraio 2006
- N. 11 *S. Piron*
“I PARADOSSI DELLA TEORIA DELL'USURA NEL MEDIOEVO”
Introduzione di G. Vigorelli - aprile 2006

- N. 12 *A. Spreafico*
“MERCATO, GIUSTIZIA, MISERICORDIA: riflessione biblica”
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2006
- N. 13 *L. Castelfranchi*
“IL DENARO NELL'ARTE”
 Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2006
- N. 14 *D. Tredget*
**“I BENEDETTINI NEGLI AFFARI E GLI AFFARI COME VOCAZIONE:
 L'EVOLUZIONE DI UN QUADRO ETICO PER LA NUOVA ECONOMIA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2006
- N. 15 *G. Forti*
**“PERCORSI DI LEGALITÀ IN CAMPO ECONOMICO:
 UNA PROSPETTIVA CRIMINOLOGICO-PENALISTICA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2006
- N. 16 *V. Colmegna*
**“ASPETTI ECONOMICI E NON DI UNA FONDAZIONE:
 L'ESPERIENZA DELLA CASA DELLA CARITÀ”**
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2007
- N. 17 *I. Musu*
**“CRESCITA ECONOMICA E RISORSE ESAURIBILI: LA SFIDA
 ENERGETICO-AMBIENTALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2007
- N. 18 *G. Cosmacini*
**“LA QUALITÀ DELLA MEDICINA TRA ECONOMIA ED ETICA:
 UNA VISIONE STORICA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - febbraio 2007
- N. 19 *D. Antiseri*
**“LA «VIRTÙ» DEL MERCATO NELLA TRADIZIONE
 DEL CATTOLICESIMO LIBERALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - marzo 2007
- N. 20 *N. Kauchtschischwili*
“DOSTOEVSKIJ E IL DENARO”
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2007
- N. 21 *E. Reggiani*
**“BEAU IDÉAL. HARRIET MARTINEAU
 E UNA RAPPRESENTAZIONE DEL CAPITALIST”**
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2007
- N. 22 *P. Cherubini*
**“STUDIARE DA BANCHIERE
 NELLA ROMA DEL QUATTROCENTO”**
 Introduzione di G. Vigorelli - luglio 2007

- N. 23 *C. Casagrande*
“IL PECCATO DI AVARIZIA NEL MEDIOEVO”
 Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2007
- N. 24 *A. Varzi*
“IL DENARO È UN’OPERA D’ARTE (O QUASI)”
 Introduzione di G. Vigorelli - novembre 2007
- N. 25 *L. Ornaghi*
**“INTERESSE E ANTROPOLOGIA INDIVIDUALISTA:
 IL POSSESSIVISMO ‘MODERNO’”**
 Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2007
- N. 26 *R. Rusconi*
**“MONTE DI DENARO E MONTE DELLA PIETÀ
 PREDICAZIONE, PRESTITO A USURA E ANTIGIUDAISMO
 NELL’ITALIA RINASCIMENTALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - marzo 2008
- N. 27 *A. Perego*
**“IL CITTADINO-CONSUMATORE E IL MERCATO:
 VITTIMA O PROTAGONISTA?”**
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2008
- N. 28 *G. Vaggi*
**“DALLA MONETA IN ADAM SMITH AI DERIVATI,
 OVVERO LA FINANZA E LA PRODUZIONE DI RICCHEZZA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2008
- N. 29 *F. Botturi*
“LA RICCHEZZA DEL BENE COMUNE”
 Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2008
- N. 30 *G. Ceccarelli*
**“DENARO E PROFITTO A CONFRONTO:
 LE TRADIZIONI CRISTIANA E ISLAMICA NEL MEDIOEVO”**
 Introduzione di G. Vigorelli - luglio 2008

Finito di stampare Luglio 2008

