

Salvino Leone

***Come vorrei una chiesa povera per i poveri*¹**
Un disagio etico tra risorsa e Mammona

Estratto da: S. Leone, A. Lipari, *Quel grido dei poveri*, Abadir, San Martino delle Scale 2013.

¹ Papa Francesco, Incontro con i rappresentanti dei media 16 marzo 2013.

I PERCORSI STORICI DELLA TEOLOGIA

Abbiamo voluto inserire questo capitolo non solo e non tanto per una completezza organica della trattazione ma anche per un significato funzionale a quanto stiamo trattando. Infatti molte delle istanze teologico-morali relative alla povertà, sia in ambito sociale (come attenzione al povero) che in ambito ecclesiale (scelta volontaria o esigenza esistenziale all'interno della Chiesa) sono state già presenti nella storia della Chiesa: come scelta etica prioritaria e, al tempo stesso, come elemento di criticità per un ideale irrealizzato. Guardare al passato quindi potrà essere illuminante anche per il presente.

1. La profezia dei Padri della Chiesa.

La dizione di “età patristica” non solo copre un arco temporale di parecchi secoli ma, soprattutto, presenta autori appartenenti a culture, contesti religiosi, ambienti di vita, estrazione sociale profondamente diversi. Tuttavia, pur in questa variabilità espressiva, possiamo dire che gli ambiti di riflessione della produzione patristica riguardino tre settori: la scelta esistenziale della povertà come stile di vita, la legittimità del possesso di beni terreni soprattutto in proiezione salvifica, l'attenzione caritativa al povero. Ci limitiamo agli autori e alle correnti di pensiero più significative.

a) *La salvezza del ricco.* Un testo fondamentale è quello di Clemente Alessandrino *Quale ricco si può salvare*. La sua è una risposta alle correnti che oggi definiremmo “integraliste” che, interpretando letteralmente i passaggi evangelici inerenti le difficoltà di salvezza per un ricco (il famoso esempio della “cruna dell’ago”, l’invito a dare tutto ai poveri, la povertà come beatitudine, ecc.) negavano, per il ricco la salvezza. Egli invece afferma:

“Il ricco secondo Dio considera la sua fortuna, il suo oro, il suo denaro, le sue case come grazia di Dio e gli testimonia la sua gratitudine, soccorrendo i poveri con i suoi propri beni. Sa che possiede dei beni più per i suoi fratelli che per se stesso. Si considera più forte delle sue ricchezze, ben lungi dal divenirne schiavo e non le rinserra nella sua anima (...). Quest’uomo, dico, Dio lo dichiara beato e lo definisce povero in spirito, erede sicuro del regno dei cieli, il quale resterà chiuso a coloro che non avranno saputo fare a meno della loro opulenza”².

Con grande equilibrio e con argomentazioni che saranno riprese in seguito da altri Padri, Clemente pone una distinzione tra *ktèmata* e *chrémata*. I primi costituiscono i beni che possono essere acquisiti e goduti anche per sé mentre i secondi sono le vere e proprie ricchezze in denaro che Dio dona perché possano essere condivise con gli altri. Nonostante alle sue affermazioni abbiano fatto eco le dichiarazioni di vari sinodi e concili ciò non impedì la diffusione del trattato di Pelagio *De divitiis* che affermava esattamente il contrario. La distinzione clementina viene ripresa in modo più articolato e sistematico dai Padri Cappadoci, da Giovanni Crisostomo ed altri ancora evidenziando come, in ogni caso, le grandi ricchezze siano spesso frutto di ingiustizia. Il peccato, quindi, non consisterebbe tanto nella ricchezza in sé ma nelle modalità con cui è stata ottenuta.

b) *La condivisione dei beni.* Perfezionando tale pensiero l’uso della ricchezza comincia ad essere visto in una prospettiva sociale. Come dice Ambrogio rivolgendosi a un ipotetico ricco: “tu sei il solo a trarre profitto da ciò che è dato a tutti per l’uso di tutti. La terra appartiene a tutti e non ai ricchi”.³ Il concetto della destinazione universale dei beni viene ripreso da S. Gregorio Magno

² Clemente Alessandrino, *Tis ho sozomenos plousios*, PG 9, 603-652.

³ Ambrogio, *De Nabuthae*, 5, 24 in PL 14, coll. 737.

che nella sua *Regula pastoralis* sottolinea la necessità, per il ricco, di procurare il necessario ai poveri come stretto dovere di giustizia. Forse è il primo abbozzo di quello che sarà in seguito il rapporto tra giustizia e carità. Rifacendosi al suo pensiero ma anche a quello di molti altri Padri, la *Gaudium et Spes* affermerà solennemente che

“gli uomini hanno l'obbligo di aiutare i poveri, e non soltanto con il loro superfluo⁴. Colui che si trova in estrema necessità, ha diritto di procurarsi il necessario dalle ricchezze altrui” (GS 69).

Con lucidità afferma S. Giovanni Crisostomo:

“Tutte le cose sono di Dio. (...) Poiché non sono cose nostre ma del Signore, bisognava elargarle anche ai nostri consimili. Così fu accusato quel ricco che non si comportò in questa maniera; allo stesso modo saranno accusati quelli che non hanno dato da mangiare al Signore. Non dire: spendo del mio, mi godo del mio. Tu non adopererai il tuo ma l'altrui. Dico l'altrui perchè tu lo vuoi, dal momento che Dio vuole che sia tuo ciò che ti è stato affidato per i fratelli”⁵

c) *La povertà volontaria*. Se, in alcuni Padri, compaiono i primi tratti di un'etica sociale in altri il problema della povertà viene ricondotto alla sua dimensione ascetica. Così in Basilio, padre del monachesimo d'Oriente la rinuncia a tutti i beni terreni è condizione essenziale della vita di perfezione. Nell'esortare i suoi confratelli a tale scelta egli sembra però estendere l'invito a tutti i cristiani. L'abbandono dei beni esteriori diventa così elemento qualificante della sequela di Cristo: da elemento negativo da combattere nell'altro si fa così elemento positivo da assumere come stile di vita. Tale condizione diventa componente ordinaria e privilegiata dello stile di vita monastica: Pacomio, Cassiano, la “Regola del Maestro” ne faranno uno dei primi requisiti di un autentico cammino di perfezione concretizzata nella vita monastica:

“Se dunque noi ci riserviamo qualche possesso terreno e qualche ricchezza corruttibile, la mente, a causa di ciò, rimane come seppellita in un pantano e l'anima è necessariamente resa incapace di vedere Dio e non è scossa dalla brama delle celesti bellezze e dei beni che secondo le promesse sono tenuti in serbo per noi”⁶.

d) *La povertà ecclesiale*. Tale rinuncia ai beni terreni investe anche la Chiesa nella sua dimensione strutturale. Quella che si vuole presentare è una “chiesa povera”. Dirà S. Agostino, forse con una certa durezza, che ai poveri bisogna dare “la parte di un figlio morto”. Seguendo nella similitudine dice che arricchire la propria chiesa sarebbe come spogliare un figlio dei beni ereditati dal padre. Così ci ricorda un altro Padre a proposito della sua condotta in tale ambito:

“L'amministrazione della fabbrica e della chiesa e di tutto il suo patrimonio Agostino delegava e affidava agli ecclesiastici più capaci. Non teneva mai chiave, mai anello al dito. I sovrintendenti della casa registravano loro ogni entrata e ogni uscita; a fine anno poi gli facevano un rendiconto, perché si sapesse a quanto erano ammontate le entrate e a quanto le spese o quanto gli rimaneva da spendere; per molte voci accettava la parola del sovrintendente, dandole senz'altro per giustificate e pacifiche. Case, campi, ville non volle comprarne mai; se però casualmente qualcuno di sua spontanea volontà ne faceva dono o lasciava un legato, non rifiutava, bensì dava ordine che si accettassero. Sappiamo invero che ricusò qualche eredità, non perché inutile ai poveri, ma perché considerava giusto ed equo che i possedimenti toccassero piuttosto ai figli o ai consaguinei o ai parenti acquisiti, cui i defunti non avevano voluto lasciarli”⁷.

⁴ Alle note 148 e 150 di GS 69 viene fornito un lungo elenco di citazioni patristiche al quale rinviamo.

⁵ S. Giovanni Crisostomo, *Omelia X sulla I Cor*, (PG 61, 86).

⁶ S. Basilio, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 936.

⁷ Possidio, *Vita S. Augustini*, PL 32, 53.

Alcuni padri, come Cesario, vendono i beni della propria chiesa per soccorrere i poveri. I beni della chiesa vengono ritenuti beni dei poveri. Se Gregorio Magno invita il vescovo di Messina a vendere i vasi sacri per aiutare un uomo che deve riscattare le figlie. I beni della Chiesa sono considerati beni dei poveri e il vescovo che le trattiene per la sua chiesa viene considerato *neator pauperum*. Tale definizione compare in numerosi concili della Gallia a cavallo tra V e VI secolo⁸. A partire dal V secolo le rendite ecclesiali devono essere suddivise in quattro parti: una per il vescovo e l'ospitalità, una per i chierici, una per i poveri e l'ultima per la manutenzione degli edifici.

e) *L'assistenza ai poveri*. A cavallo tra l'esortazione e la prassi pastorale nel pensiero e nella predicazione dei Padri vi è l'assistenza organizzata ai poveri. In tale categoria, ovviamente, non rientrano solo gli indigenti ma anche e soprattutto i malati, i viandanti, i pellegrini, i benestanti decaduti (cosiddetti "poveri vergognosi"), ecc. Da citare in modo particolare le *diaconie* la cui presenza il Concilio di Nicea (325) rende obbligatoria presso l'ufficio del vescovo, uno dei cui scopi era proprio il servizio ai poveri. S. Basilio, a Cesarea, organizza una struttura di accoglienza detta "Basiliade" antesignana del moderno ospedale:

"Non lontano dalla città [di Cesarea] potete ammirare la nascita di una nuova città, che è luogo di aiuto, di pietà, in cui ogni malattia è sollevata con un cuore pieno di pace, e ogni disgrazia è considerata beatitudine e in cui potete sperimentare la misericordia. Come potremmo noi compararle le sette porte di Tebe, le mura di Babilonia, le Piramidi d'Egitto, il Colosso di Rodi?"⁹.

I poveri vengono iscritti in un apposito elenco che a partire da Leone Magno si chiamerà *matricula*¹⁰.

f) *La dottrina del superfluo*. Proprio in rapporto a quanto detto precedentemente, comincia a elaborarsi la dottrina del superfluo che sarà presente in tutta la successiva riflessione moral-teologica. È legittimo utilizzare dei beni materiali che Dio concede ma la loro destinazione universale comporta che parte di essi sia dato ai poveri. Quanto? La risposta dei Padri che sarà parla del "superfluo". Come ci dice Giovanni Crisostomo

"Ciò che supera la necessità è superfluo e inutile. Porta pure una scarpa più grande del piede: non la sopporterai perché ti impedisce di camminare. Così anche una casa più grande del necessario ti impedisce l'ingresso in cielo"¹¹.

"È superfluo tutto quello che è oltre il necessario, È così che quando possiamo vivere in modo sano e onesto senza qualcosa, questa va collocata tra le cose superflue. Applichiamo tutto questo ai vestiti, alla mensa, al letto e a tutto il resto, e cerchiamo soltanto il necessario"¹².

La successiva riflessione manualistica elaborerà in dettagliate articolazioni quanto debba essere tale percentuale di superfluo mentre la *Populorum progressio*, come vedremo, metterà globalmente in discussione il concetto stesso.

In realtà, come sottolinea Piana, citando Lagrange il versetto di Lc 11, 41 ("ciò che è superfluo datelo in elemosina")

"è stato a lungo al centro di una serrata disputa esegetica, relativa in particolare all'interpretazione del verbo *superest*. Mentre in passato la forma verbale veniva tradotta con

⁸ Concilio di Adge (506), Clermont (535), Orléans (538 e 541), Arles (554), Macon (581-583), Parigi (614), ecc. (P. Christophe, *I poveri e la povertà nella storia della chiesa*, Messaggero, Padova 71).

⁹ Gregorio Nazianzeno, *Oratio XLIII in laudem Basilii Magni*, PL 36, 494-606.

¹⁰ Da qui il riferimento al furfante "matricolato" cioè ufficialmente riconosciuto come tale così come lo era il povero iscritto in tali liste.

¹¹ S. Giovanni Crisostomo, *Ad populum Antiochenum*, PG 49, 41.

¹² S. Giovanni Crisostomo, *In secundum ad Corinthios Epistolam*, Hom. XXIII, PG 61, 533.

“ciò che sopravanza”, appare oggi più plausibile tradurla con “ciò che sta sopra” (o “dentro”) a significare che a dover essere condiviso è quanto è nel piatto (cioè tutto ciò che si ha) e non soltanto quello che avanza dopo aver soddisfatto i propri bisogni. Ciò, oltre ad essere più in sintonia con il significato del termine usato nel testo greco, *ta enonta* sembra esigito soprattutto dall’analisi del contesto entro il quale il versetto è collocato: allo scandalo dei farisei per essersi seduto a mensa senza premettere le abluzioni rituali, Gesù replica che la vera purità non si ottiene pulendo e ripulendo il piatto ma condividendo con i poveri quanto il piatto contiene”¹³.

2. Il pauperismo medievale e gli Ordini mendicanti

Le istanze profetiche dell’età patristica si affievoliscono, almeno in parte, durante il Medioevo portando al tempo stesso al sorgere di una nuova realtà, erede della povertà volontaria di origine monastica, cioè le correnti del pauperismo e i cosiddetti “ordini mendicanti”.

I fenomeni di urbanizzazione, la nascita della nobiltà feudale, la crescita del ceto mercantile portano alla dicotomizzazione sociale tra ricchi e poveri con grandi accumuli di ricchezze da una lato e condizioni di miseria dall’altro. Anche la Chiesa non è immune da questo processo di arricchimento sia nell’ambito dei grandi organi monastici come i benedettini di Cluny, sia nell’ambito delle diocesi, dei capitoli delle cattedrali, ecc.

È in questo contesto che nascono i movimenti pauperistici, libere e spontanee aggregazioni laicali che, con la loro stessa esistenza e indipendentemente dalla loro attività, sono già una forte testimonianza di vita evangelica alternativa o, per meglio dire, che torna al cuore del messaggio cristiano ed esercita una forte critica al degrado ecclesiale.

Tali movimenti assumono essenzialmente due orientamenti. Il primo è quello della predicazione soprattutto nei confronti della povera gente a cui poco si dedicava il clero o che, in ogni caso, non era in grado di comprendere le liturgie in latino, le complesse ritualità cultuali ecc. Proprio per questo diveniva terreno in cui facilmente la semplice e genuina religiosità popolare si trasformava in superstizione, in commistioni con la magia, in creduloneria di ciarlatani che spacciavano reliquie, spillavano soldi per pellegrinaggi, promettevano miracoli, ecc.

Il secondo orientamento è quello di far propria la scelta della povertà. A differenza di un clero, secolare e religioso che a volte predicava la rinuncia ai beni terreni, l’accettazione della propria condizione, la laboriosità ma viveva nel lusso tali movimenti fanno propria la scelta della povertà e la vivono integralmente. È forse questo l’elemento innovativo di maggior significato.

All’inizio incoraggiati dal clero, come avvenne per i monaci di Grandmont, per Roberto d’Arbrissel e per Pietro Valdo il cui movimento fu certamente quello più numeroso, suscitavano successivamente il sospetto delle autorità religiose fino alla vera e propria rottura. Queste, infatti, mal tolleravano la critica che veniva loro rivolta e anche le perdite economiche derivanti dalla scarsa considerazione nei loro confronti.¹⁴ Di fatto molti di questi movimenti si posero al di fuori della Chiesa, venendone scomunicati e deviando verso derive ereticali.

Tra tutti spicca, per il seguito avuto, per il fascino che tuttora esercita e per essere rimasto all’interno dell’ortodossia ecclesiale, il francescanesimo.

Anche la scelta di Francesco nasce dal ripudio, teatralmente drastico, delle ricchezze in cui era vissuto e di una scelta di vita che prima ancora di essere *per* i poveri è *da* poveri. La povertà di Francesco è estrema, radicale, non ha nulla di una certa sobrietà di altri movimenti, rasenta la

¹³ G. Piana, *In novità di vita*, Cittadella, Assisi 2013, 160-170.

¹⁴ Se possiamo estrapolare tale situazione ai nostri giorni possiamo dire che si sia trattato di un atteggiamento non molto diverso da quello di chi, oggi, rifiuta di contribuire al sostentamento della Chiesa perché ricca o corrotta.

straccioneria. Il denaro, qualunque denaro, è “sterco del diavolo”. I suoi frati vivono esclusivamente di elemosina e per nutrirsi, a volte, non esitano a frugare tra i rifiuti. Tale radicalismo vuole essere però sottoposto, all'autorità della Chiesa per un sincero attaccamento alla parola del Vangelo e, forse, per non cadere, nelle condanne di altri movimenti che ne avrebbero impedito l'esistenza. In certo senso potremmo dire che, rispetto ad altri, Francesco fa moltissimo per la Povertà più che i poveri. Ne fa uno stile di vita, e più che far sentire il povero come membro della comunità si fa egli stesso membro della comunità dei poveri. Non elargisce il superfluo anche perché non ha niente da dare ma dona tutto: cioè la sua vita. Dorme su un sasso, va in giro scalzo e con una tunica di sacco, vuole essere sepolto sulla nuda terra.

La sua povertà non è critica sociale ma atto di fede. È percezione della propria nuda creaturalità. Pur avendolo trasformato in una sorta di antesignano dell'ecologismo, la sua fraternità con il creato è condivisione di una esistenza che deve tutto a Dio non diversamente da quella dell'acqua o degli uccelli. La sua non è rinuncia ai beni terreni ma piena accettazione dei beni divini.

È evidente che una visione così limpida trasformatasi in uno stile di vita così radicale difficilmente poteva sussistere senza essere non diciamo ammorbida ma certamente un po' ridimensionata. Già in vita con le vicende delle diverse *Regulae* ma, soprattutto alla sua morte con i successivi capitoli generali e nella storia con le diverse scissioni, quel movimento che diventerà l'Ordine francescano attraverserà numerose difficoltà che esiteranno in dibattiti teologici (primo tra tutti quello sulla “povertà di Cristo”) in scelte di vita comunitaria e anche in scontri con l'autorità religiosa.

Tuttavia nella storia saranno in ogni caso perseguiti gli ideali di Francesco adeguandoli ai diversi tempi e contesti sociali.

Altri Ordini religiosi detti appunto “mendicanti”, più o meno coevi o appena successivi, terranno il carisma della povertà come elemento caratterizzante la loro esistenza, pur senza incarnarla come carisma fondazionale ed essenziale. Non solo ma il vivere la povertà diventa funzionale anche alle diversificate funzioni dei vari Ordini. In S. Domenico, ad esempio, è a servizio dell'insegnamento, un'attività che tradizionalmente era riservata alle classi abbienti ed esercitata in contesti anche ecclesialmente lucrativi.

Con tale estensione la povertà diventa così grande risorsa morale della Chiesa alla quale, non a torto, oggi si chiede di essere “povera” nelle strutture e nello spirito. Il pauperismo medievale, lungi dall'essere una semplice fase di transizione storica, si fa così monito perenne per uno stile di vita più evangelico.

D'altra parte tale nuovo stile di vita non tarda a dare i suoi frutti. Gli Ordini mendicanti riscuotono la simpatia e l'apprezzamento della gente perché la loro predicazione non contrasta con la loro vita, anzi è in perfetta sintonia con essa. Ne sarà ulteriore prova la nascita dei “Terz'Ordini” che ripropongono a livello laicale lo spirito incarnato dall'Ordine di appartenenza.

3. Il discredito della povertà

I secoli successivi al Medioevo sono caratterizzati da un distanziamento sempre maggiore tra “società” e “povertà” nel senso che i poveri cominciano a essere identificati quasi come una categoria a se stante, marginalizzata rispetto alla società, pericolosa e minacciosa. È tra i poveri, realmente o non sentire comune, che alberga la criminalità. Quindi aiutare i poveri perde spesso quell'aura caritativa che aveva investito la collettività anche al di fuori dello stesso contesto ecclesiale. Perde anche quella dimensione meritoria e di comune apprezzamento divenendo, anzi, elemento di sospetto e, se non proprio di biasimo, quantomeno di perplessità da parte della considerazione comune.

A tale condizione del povero contribuiscono certamente grandi eventi come carestie, epidemia, continue guerre per cui il furto o il vagabondaggio diventano, a volte vere e proprie forme di sussistenza.

Diventa così arduo anche per predicatori del calibro di S. Bernardino da Siena, S. Vincenzo Ferreri, S. Francesco da Paola esortare i fedeli all'elemosina. Il concetto stesso, anche nell'attuale semantica del termine, sembra indicare qualcosa di modesto e non certo quella generosa elargizione a cui invitavano i Padri della Chiesa.

L'oppressione del povero è tale che alcuni francescani, per evitare i pesanti indebitamente dell'usura, istituiscono i "Monti di Pietà" nei quali vengono concessi prestiti lasciando un bene in pegno come garanzia.

Al di là dei "grandi poveri" vi è tutto un popolo che vive più o meno alla giornata facendo quello che noi chiameremmo "lavoretti" ma che, per il tempo, erano l'unico mezzo di sostentamento. Gran parte di tali mestieri erano praticati in modo ambulante girando per città e paesi con cassetine al collo (come fanno tanti odierni immigrati!) contenenti un po' di tutto. Come dice un autore: "dalla povertà alla mendicizia la differenza non è che di grado e non di natura".¹⁵

I vagabondi, tra le cui fila indubbiamente vi erano anche veri delinquenti discreditava, poi ogni povero suscitando in ogni caso repulsione e sospetto anche da parte dei buoni cristiani. Lo stesso Sisto V in una bolla del 1587 condanna "la vigliaccheria e l'astuzia di coloro che, simulando la malattia o fingendo indigenza, che è causata dalla loro pigrizia e dalla loro inerzia tolgono il cibo ai veri infermi e ai veri indigenti."¹⁶ Ancora una volta, se ci riflettiamo, l'atteggiamento non è molto diverso da quello odierno di chi si rifiuta di dare l'elemosina perché non sai se è veramente povero, perché con quei soldi andrà a drogarsi, perché dovrebbe andare a lavorare, ecc.

Un'ulteriore accentuazione di tale atteggiamento sarà dovuto alla Riforma protestante e, in modo particolare, al calvinismo che, non a torto, qualcuno ritiene una delle matrici del capitalismo occidentale. Nell'etica calvinista, sulla scia di quella ebraica, la benedizione di Dio si manifesta nel "successo" delle imprese terrene e, quindi, anche nell'accumulo di denaro, nella produzione di beni, nel lavoro. Dio si serve essenzialmente lavorando. Per cui chi non lavora si pone fuori dall'ottica di tale adempimento della volontà di Dio. Ovviamente non vi è una fine analisi antropologico-sociale tesa a individuare le cause di tale povertà, spesso del tutto incolpevoli e anche al di fuori della prospettiva di un personale riscatto.

Questo non significa disattenzione ai poveri nei cui confronti, anzi, il protestantesimo rivolge un'attenzione, per così dire "organizzata" sviluppando forme concrete di intervento sociale che superano gli angusti limiti dell'opera caritativa.

Per contro, nella sua *Utopia*, Tommaso Moro ipotizza una società in cui è bandito il denaro e in cui l'uso dell'oro e dell'argento è considerato infamante. Pensa, insomma, a una sorta di candore originario che diventa l'antidoto al disordine del presente di cui l'avidità è la principale causa. Nella società utopica è prevista la comunione dei beni, l'uso di vesti non tinteggiate, la distribuzione a tutti dei generi di prima necessità. Diciamo che il problema della povertà viene affrontato superandolo radicalmente alla sua radice cioè evitando che vi siano i poveri perché non vi sono i ricchi. Ovviamente con grande buon senso e i piedi ben piantati a terra, Tommaso Moro non ritiene che tale società sia concretamente realizzabile. Non a caso chiama "Utopia" (cioè non-luogo) tale paese. Ma vuole, con la presentazione di una forte ed estrema idealizzazione, puntare a un diverso atteggiamento.

¹⁵ Cit. da P. Christophe, *op.cit.* 171.

¹⁶ Denz. 79

Diversa e operativamente più concreta è l'opera che avviene in altre regioni d'Europa. In modo particolare in Francia, per porre un argine al numero crescente di poveri e alla diffusa mendicizia viene organizzata a Lione l' "Elemosina generale" allo scopo di distribuire una sorta di tessera ai poveri con cui ottenere i pasti, al tempo stesso e per tale esigenza, schedandoli. In molti Paesi la mendicizia inizia ad essere proibita. Questo fa sì che si creino delle vere e proprie strutture di internamento dei poveri in particolari quartieri della città, in ex strutture religiose o costruendo per essi appositi edifici. Se da un lato questo consente una più razionale assistenza, dall'altro crea una mentalità ghettonizzante e, al tempo stesso, con le inevitabili esigenze di schedature una sorta di regime poliziesco (anche nello Stato Pontificio) con cui diventa facile l'identificazione dell'eventuale delinquente.

Ma prima ancora dei fermenti di rinnovamento dei secoli successivi tale attività di internamento sarà destinata a fallire, non solo per le oggettive difficoltà di realizzarla ma anche (ed è il dato più interessante) per una certa reticenza del popolo cristiano ad accettare tale emarginazione sociale strutturalmente organizzata e legalmente sancita. Lo spirito di carità cristiana, insomma, prevale sulle logiche gestionali del bene pubblico.

4. Tra servizio ai poveri e rifiuto della povertà

La situazione tra il XVII e il XVIII secolo appare segnata da una stridente contraddizione che caratterizza alcuni atteggiamenti verso i poveri e altri verso la povertà.

Le condizioni di indigenza soprattutto nelle campagne ma anche nelle grandi città, pressoché ignorate dai ceti benestanti spingono Vincenzo de' Paoli a fare del servizio ai poveri l'oggetto fondamentale della sua missione. È da notare come anche nella stessa denominazione data all'Istituto da lui fondato egli voglia dichiarare il paradosso di una realtà che, per i suoi religiosi, dovrà essere assimilata a quella di un signore da servire. Il paradosso missionario si fa anche paradosso religioso coinvolgendo Luisa de Marillac e dando vita alla Congregazione delle Figlie della Carità che, sfidando le convenzioni del tempo, non se ne staranno chiuse in monastero a pregare ed tutt'al più elargire qualche elemosina ai poveri che bussano alla porta ma li andranno a cercare per le strade.

Sulla scia di S. Vincenzo e S. Luisa molti altri santi del XVII secolo unitamente ai movimenti a cui avranno dato origine fin dal secolo precedente incentreranno sulla carità più che sull'ascesi personale l'essenza della loro missione. La stessa evangelizzazione sarà sempre più legata a opere apostoliche che avranno il fine di elevare socialmente la condizione del popolo.

Anche la fioritura di Ordini religiosi che scaturirà dal Concilio di Trento coprirà in modo per così dire "specializzato" i bisogni delle diverse povertà: assistenza ai malati, istruzione scolastica, ecc.

È interessante notare come, anche a livello delle diverse case regnanti, non solo cattoliche ma anche protestanti, l'attività caritativa, in particolare delle regine sarà una delle fondamentali prerogative del ritenersi investiti, da Dio, del potere regale.

Accanto a questo fervore di iniziative sociali e a questo fiorire di attività in favore dei poveri nasce, ed è questa la contraddizione, di cui si diceva prima, un certo riequilibrio delle scelte di povertà volontaria. Se, da un lato, occorre evitare il lusso sfrenato in cui qualche volta la Chiesa era caduta, dall'altro anche la povertà volontaria comincia a essere rifuggita. Il criterio dell'"onestà agiata" o della *mediocritas* inizia a farsi strada come elemento caratterizzante la stessa vita del sacerdote. A sostenerlo sono persone di riconosciuta dottrina e spiritualità come il cappuccino Yves da Parigi o P. Olier fondatore del celebre seminario di St. Sulpice.

Anche la povertà religiosa viene messa in discussione e questo, insieme ad altri fattori provoca un certo rilassamento della stessa. Proprio per questo nascerà successivamente il desiderio di riforma *ad intra* uno dei cui cardini sarà proprio il recupero della povertà personale del religioso.

Ma gli attacchi alla vita religiosa non verranno solo dall'interno come genuino desiderio di riforma ma anche dall'esterno, in particolare dall'Illuminismo. Le sue idee portano a negare qualsiasi "utilità" alla vita religiosa, e monastica in particolare. La polemica investe anche il clero secolare spesso imbevuto di idee illuministe. A onor del vero tale critica si sposa spesso con una tale decadenza della vita religiosa (e ancora più di quella del clero secolare) che avendo di fatto abbandonato la povertà come scelta di vita lascia a tale atteggiamento solo una patina di ipocrisia.

Alcuni predicatori denunciano questo stato di cose non esitando a dichiarare che rendite e benefici ecclesiastici costituiscono una vera e propria "distrazione" di beni destinati ai poveri.

A fronte di tutto questo non bisogna dimenticare, però, che gli ideali della Rivoluzione avevano di mira in modo specifico gli interessi della nobiltà e del clero a favore del terzo stato. Indubbiamente si trattava di un rivendicazione di ordine politico e sociale ma, da un lato mirava a colpire gli interessi del clero che erano di natura prevalentemente economica, dall'altro promuoveva condizioni di vita socio-economicamente migliori per il popolo.

Paradossalmente il persistere di condizioni di miseria nonostante gli ideali rivoluzionari e il conseguente impegno sociale porta persino a...giustificare la povertà. Le motivazioni sono le più varie: da quella di Voltaire che legittima le ingiustizie sociali per il mantenimento di un certo ordine in cui si sanziona la diversità, a quella del gesuita Buffier che nel suo fortunatissimo *Dictionnaire de Théologie* vede nell'esistenza dei poveri l'opportunità data agli uomini dal Creatore, di essere solidali e generosi. In ogni caso tale strutturazione corrisponde alla volontà di Dio e, quindi a un ordine sociale che, in qualche modo deve essere mantenuto e contro il quale non avrebbe senso ribellarsi.

5. La chiesa e la questione sociale

Con questa sorta di "rassegnazione" alla disuguaglianza sociale prima descritta si giunge al XIX secolo con i suoi fermenti di riscossa sociale. La cosiddetta "questione sociale" investe profondamente la Chiesa che, almeno agli inizi, erede di un quieto intervento per i poveri, ne sottovaluta la portata. Più che ribellarsi all'ingiustizia sociale la Chiesa esorta a rassegnarsi, a essere pazienti, a tollerare, perdonare e aver fiducia nella Provvidenza.

Ovviamente non vengono dimenticati i poveri ma, almeno agli inizi, la "beneficenza" nei loro confronti, individuale o organizzata acquista più i connotati di una "buona azione" che quelli di una effettiva consapevolezza di una condizione di indigenza da far superare per una loro radicale promozione sociale.

Un'autorevole voce fuori dal coro è rappresentata da Lammenais che esorta il clero a farsi paladino dei poveri e ad essere esso stesso povero. Egli rifiuta drasticamente l'immovibilità di un ordine sociale preconstituito, anzi chiede proprio che tale ordine venga ribaltato per instaurarne uno più equo e senza disuguaglianze sociali. Nonostante le condanne pontificie di varie insurrezioni popolari nelle *Paroles d'un croyant* egli esorta il popolo a ribellarsi e a ribaltare le condizioni di oppressione.

Timidamente alcuni vescovi iniziano a denunciare condizioni lavorative disumane soprattutto nei confronti dei minori. Sulla loro scia si incoraggiano anche alcuni sacerdoti a levare la loro voce per la difesa dell'oppressione e dello sfruttamento lavorativo. Si fa interprete e raccoglie tali sfide un giovane studente parigino, Federico Ozanam che vede nelle condizioni degli operai una vera e propria forma di schiavitù, non diversa da quella del passato. Sulla base di questi sentimenti e con altri studenti darà vita alle prime Conferenze di San Vincenzo de' Paoli. Non si tratterà di una nuova

forma di istituzione caritativa ma di un organismo in cui la Chiesa si farà carico delle istanze socio-economiche delle categorie più povere autopresentandosi come titolare delle loro rivendicazioni.

Le nuove istanze del cattolicesimo sociale cominciano a penetrare anche nella società civile grazie alla presenza in essa di membri provenienti proprio della fila di questo nuovo movimento. Al tempo stesso nelle varie chiese d'Europa questi fermenti cominciano a non essere più estranee alle comunità religiose.

Molte di tali nuove istanze confluiscono nel Concilio Vaticano I (1869) ma non trovano adeguata elaborazione per la sua prematura sospensione a causa della guerra. Tra i decreti discussi lo schema relativo ai problemi sociali si apriva con la celebre frase "Noi non possiamo restare in silenzio".

Finalmente con l'arrivo al pontificato di Leone XIII viene promulgata la prima vera e propria enciclica sociale (1891) indirizzata essenzialmente ai vescovi. Sforzandosi di porre un compromesso tra le posizioni tradizionali e le nuove istanze, senza trascurare la condanna del nascente socialismo la *Rerum Novarum* ribadisce l'idea della diseguaglianza tra gli uomini come una legge di natura e il lavoro come dura espiazione del peccato. A tale diseguaglianze sociali, che vanno comunque superate, si oppone il socialismo che costituisce però un "falso rimedio" al quale la Chiesa ha da opporre una sua organica visione. È la prima autorevole affermazione di quella che sarà chiamata più tardi "dottrina sociale della Chiesa". Gli elementi essenziali di queste prime riflessioni sono: la miseria immeritata dei lavoratori, l'auspicio di un'azione che non sia solo quella della carità ma anche della giustizia, la necessità di un giusto salario che non è solo quello contrattualmente stabilito ma quello che consenta all'operaio di vivere dignitosamente, di poter risparmiare per il futuro, di poter costituire un piccolo patrimonio, la raccomandazioni di forme associative dei lavoratori.

Dall'enciclica, a parte alcune interpretazioni restrittive dei gruppi più conservatori, nasce un nuovo fermento ecclesiale. Si organizzano i primi sindacati e anche attività dichiaratamente politiche cristianamente ispirate, nascono riviste che affrontano apertamente le problematiche sociali dei lavoratori e il ruolo che la Chiesa deve avere in esse, alcuni gruppi e movimenti ecclesiali includono le tematiche sociali nei propri programmi formativi e nelle linee di azione pastorale.

Quarant'anni dopo (1931) nel commemorare l'enciclica di Leone XIII, Pio XI promulga la *Quadragesimo anno* nella quale riprendendo alcuni temi della precedente enciclica sostiene e appoggia apertamente i sindacati dei lavoratori e mantiene, per la Chiesa, una terza via equidistante sia dal capitalismo che dal marxismo. Per difendere i diritti dei lavoratori, per la prima volta viene utilizzata l'espressione "giustizia sociale".

6. La "chiesa dei poveri"

Quella che ormai viene ufficialmente chiamata "Dottrina sociale della Chiesa" è ormai definitivamente acquisita con il concilio Vaticano II, diventa oggetto di insegnamento e di numerose pubblicazioni, viene riproposta e ulteriormente arricchita dai pontefici successivi. Tuttavia al di là di questa strutturazione concettuale, magisteriale e accademica i problemi relativi all'azione della Chiesa nei confronti dei poveri non solo non possono dirsi risolti ma presentano nuovi risvolti.

Il primo pensiero sia costituito dall'esperienza dei cosiddetti "preti operai". Si è già visto come la povertà volontaria sia stata un'istanza etica che ha attraversato la Chiesa fin dall'età patristica trovando poi nel pauperismo medievale la sua più qualificata espressione. Dopo parecchi secoli essa ritorna in una veste adeguata ai tempi. Già negli anni '40 in Francia, un gruppo di sacerdoti vista l'insensibilità dei lavoratori al messaggio cristiano e, al contempo, la forte attrattiva degli ideali marxisti decide di condividere la loro vita lavorando nelle loro fabbriche. Ma la loro esperienza ha

breve durata perché la Santa Sede ritiene inconciliabili i due stili di vita concedendo tutt'al più di poter fare brevi e temporanee esperienze lavorative nelle fabbriche.

Sempre nell'ambito della povertà volontaria e della condivisione spiccano poi alcune figure come quella di Charles de Foucauld, dell'Abbè Pierre, di Madre Teresa di Calcutta. Esse costituiscono un riferimento esemplare per la testimonianza alta, certo non da tutti imitabile, di una scelta radicalmente a fianco dei poveri che ne condivide la vita associandosi al loro grido di giustizia. La loro condivisione della più profonda povertà diventa stimolo sociale ma anche ecclesiale.

Dal canto suo anche il Magistero si incanala irreversibilmente in questa direzione. La svolta decisiva avviene durante il Concilio Vaticano II a opera di alcuni vescovi tra cui don Helder Camara e Paul Gauthier che, nel 1962, nei circoli collaterali al di fuori dei dibattiti in aula, costituiscono il gruppo "Chiesa dei poveri" traendo spunto da una frase pronunciata in un radiomessaggio da Giovanni XXIII: "In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri"¹⁷.

La denominazione e l'attività del gruppo avrà particolare successo e frutto delle sue riflessioni sarà un passaggio della *Lumen Gentium*:

"Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre « ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito » (Lc 4,18), « a cercare e salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo" (LG, n.8).

Ma è, probabilmente, con la *Populorum progressio* di Paolo VI che il Magistero raggiunge il punto più alto del suo rinnovato e innovativo insegnamento con affermazioni forti e variamente articolate che investono non più il rapporto tra singoli ma tra i poli. Le affermazioni formulate, anche queste solo in parte raccolte dalle collettività politiche, riguardano diversi temi:

"I popoli ricchi godono di una crescita rapida, mentre lento è il ritmo di sviluppo di quelli poveri. Aumenta lo squilibrio: certuni producono in eccedenza beni alimentari, di cui altri soffrono atrocemente la mancanza, e questi ultimi vedono rese incerte le loro esportazioni." (n.8)

"Si sa con quale fermezza i padri della chiesa hanno precisato quale debba essere l'atteggiamento di coloro che posseggono nei confronti di coloro che sono nel bisogno: «Non è del tuo avere, afferma sant'Ambrogio, che tu fai dono al povero; tu non fai che rendergli ciò che gli appartiene. Poiché è quel che è dato in comune per l'uso di tutti, ciò che tu ti annetti. La terra è data a tutti, e non solamente ai ricchi" [*De Nabuthe*, c.12, n. 53: PL 14, 747] (n.23)

"La lotta contro la miseria, pur urgente e necessaria, è insufficiente. Si tratta di costruire un mondo, in cui ogni uomo, senza esclusioni di razza, di religione, di nazionalità, possa vivere una vita pienamente umana, affrancata dalle servitù che gli vengono dagli uomini e da una natura non sufficientemente padroneggiata; un mondo dove la libertà non sia una parola vana e dove il povero Lazzaro possa assidersi alla stessa mensa del ricco (cf. Lc 16, 19-31). Ciò esige da quest'ultimo molta generosità, numerosi sacrifici e uno sforzo incessante. Ciascuno esamini la sua coscienza, che ha una voce nuova per la nostra epoca. È egli pronto a sostenere col suo denaro le opere e le missioni organizzate in favore dei più poveri? a sopportare maggiori imposizioni affinché i poteri pubblici siano messi in grado di intensificare il loro sforzo per lo sviluppo? a pagare più cari i prodotti importati, onde permettere una più giusta remunerazione

¹⁷ Giovanni XXIII, *Radiomessaggio dell'11 settembre 1962*.

per il produttore? a lasciare, ove fosse necessario, il proprio paese, se è giovane, per aiutare questa crescita delle giovani nazioni?” (n.47)

Come dicevamo sono parole forti che interpellano ormai la coscienza di ognuno di noi. Tutto questo riallacciandosi anche alla espressione “Chiesa dei poveri” di cui si è già detto avrà il suo epilogo nella formulazione operativa di “opzione preferenziale dei poveri”. Fatta propria dalla teologia della liberazione di cui si parla più diffusamente in altra parte del testo essa sarà ampiamente utilizzata nelle Conferenze latinoamericane di Medellin (1968) e Puebla (1979) destinate ad avere ampia risonanza mondiale e divenendo oramai patrimonio di tutta la Chiesa.

Sul piano dottrinale, infine, sono state notevoli anche le encicliche sociali di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI ma è con papa Francesco, al cui insegnamento dedicheremo un apposito capitolo, che la “Chiesa dei poveri” e *l’opzione preferenziale per i poveri* tornano in primo piano nel magistero e nella prassi ecclesiale.

I PERCORSI TEOLOGICI DELLA MORALE

Il corpus dottrinale inerente genericamente il tema della povertà (scelta volontaria, amore e/o aiuto ai poveri, ecc.) è stato variamente elaborato e interpretato dalla teologia che, in materia, ha conosciuto diverse stagioni contrassegnate da un sentire consono alla sensibilità sociale del tempo e inserito nella più generale contesto evolutivo del pensiero teologico. Di tale plurimillennaria tradizione cercheremo di enucleare le tappe principali, in modo particolare quelle che hanno segnato un “salto” di qualità nello sviluppo moral-teologico.

1. La *Summa Theologiae* di S. Tommaso d’Aquino.

Il tema è trattato in diverse *quaestiones*, quindi è difficilmente riconducibile ad unità. Possiamo comunque delineare due direttrici fondamentali nel suo pensiero, una individuale e una sociale: il problema della proprietà personale e l’aiuto ai poveri.

a) *Beneficenza*. In ordine cronologico la prima *quaestio* riguarda la beneficenza e l’elemosina che le è correlata. Il tema viene inquadrato negli “atti esterni della carità” associandolo alla correzione fraterna che si ritiene una forma di elemosina. Già da questo si desume come l’attenzione sia concentrata più sul valore morale della virtù in sé che sul bene del povero. Vi è insomma una dimensione di etica individuale che in qualche modo prevale su quella sociale. L’idea del perfezionamento morale connesso all’esercizio delle virtù (che è poi l’impostazione generale della morale speciale nella *Summa*) prevale su una esaustiva trattazione del bene o tantomeno del diritto del povero.

Fatta questa premessa introduttiva riassumiamo i punti essenziali della *quaestio* con le sue stesse parole:

“ (...) 2. La beneficenza consiste specialmente nel fare dei donativi. Ma questo è proprio della liberalità. Quindi la beneficenza non è un atto di carità, ma di liberalità.

3. Tutto quello che uno dà, lo dà, o come cosa dovuta, o come cosa non dovuta. Ora, il beneficio che è dovuto appartiene alla giustizia; mentre quello non dovuto è dato gratuitamente, e quindi appartiene alla misericordia. Dunque qualsiasi beneficenza, o è un atto di giustizia, o è un atto di misericordia. Perciò non è un atto di carità. (...)

AD SECUNDUM. Nel conferimento dei doni dobbiamo considerare due cose: la cosa offerta, e l’affetto interiore che uno ha per le ricchezze. Ebbene, alla liberalità spetta moderare la passione interiore, in modo che uno non esageri nel desiderio e nell’amore delle ricchezze: e questo

rende l'uomo pronto a dare con facilità. Perciò se uno dà anche molto, ma con un certo desiderio di ritenere ciò che dona, il suo dare non è liberale. Invece da parte della cosa donata l'offerta di un beneficio appartiene in genere all'amicizia o alla carità. Perciò non infirma l'amicizia il fatto che uno dà per amore quello che desidera di ritenere; ma da ciò si dimostra la perfezione della sua amicizia.(...)

AD TERTIUM. Come l'amicizia, o la carità, considera nel beneficio prestato la comune ragione di bene, così la giustizia considera in esso la ragione di cosa dovuta. Invece la misericordia considera in esso l'aspetto di rimedio a una menomazione o a una miseria.” (II-II, q.31 a.1)

Come si vede si pongono chiare distinzioni tra la liberalità (che deve moderare l'amore per le ricchezze che, quindi, non viene di per sé contestato se non è smodato); beneficenza come espressione di amicizia nella realizzazione di un vicendevole legame affettivo; la misericordia che consiste nel sopperire a un bene mancante.

b) *Elemosina*. Nella *quaestio* successiva, in dieci lunghi articoli Tommaso tratta più specificamente e ampiamente il tema dell'elemosina che, possiamo dire, costituisce un po' il cuore della trattazione sull'attenzione ai poveri. Li riassumiamo in forma di tesi conclusive:

- L'elemosina è un atto di carità dettato dalla misericordia.
- Essa provvede alle varie necessità del prossimo (cibo, vestiti, ecc.).
- Quanto alla superiorità delle “elemosine spirituali” su quelle corporali:

“Il confronto di due tipi di elemosine si può fare in due modi. Primo, in senso assoluto: e allora le elemosine spirituali valgono di più per tre ragioni. Innanzi tutto perché ciò che si offre è di maggior valore: si tratta, cioè di un bene spirituale, che è superiore al bene materiale, come si rileva dal detto dei Proverbi: "Voglio darvi un bel regalo: non abbandonate il mio insegnamento". - In secondo luogo per la superiorità di ciò che si soccorre: poiché lo spirito è più nobile del corpo. Perciò un uomo, come deve provvedere a se stesso più nello spirituale che nel materiale, così deve fare col prossimo, che egli è tenuto ad amare come se stesso. - In terzo luogo per la superiorità degli atti con i quali si soccorre il prossimo: poiché le azioni spirituali sono più nobili di quelle corporali, che in qualche modo sono servili.

Secondo, queste elemosine si possono confrontare in rapporto a casi particolari, nei quali certe elemosine materiali per alcuni sono da preferirsi. Per chi muore di fame, p. es., il cibo è da preferirsi all'insegnamento: "per l'indigente", a detta del Filosofo, "è meglio guadagnare che filosofare", sebbene in senso assoluto questo sia una cosa migliore. (II-II, q. 32, a.3 co)

- La ricompensa, se non è cercata, non sminuisce il valore dell'elemosina.
- Oltre all'effetto corporale ha un duplice effetto spirituale, in quanto fatta per amor di Dio e del prossimo, e in quanto spinge chi la riceve a pregare per i suoi benefattori.
- Poiché è obbligatorio l'amore del prossimo lo è anche l'elemosina che ne è un'espressione.
- Tuttavia agli altri deve essere dato solo il superfluo:¹⁸

“Da parte di chi dà si deve badare che quanto va erogato in elemosina sia il suo superfluo, secondo le parole evangeliche: "Quello che avanza datelo ai poveri". E chiamo superfluo non solo ciò che è tale in rapporto a lui stesso, cioè che eccede le sue necessità individuali; ma anche in rapporto alle persone affidate alle sue cure: poiché è necessario che uno prima provveda a se stesso e alle persone a lui affidate (rispetto alle quali si parla di necessità personali, in quanto persona indica anche stato e dignità), e con quello che avanza soccorra

¹⁸ Cf. quanto detto a proposito della “dottrina del superfluo” (pag.....)

ai bisogni degli altri.(...) Ecco quindi che è di precetto fare elemosina quando si ha del superfluo; e quando si tratta di aiutare chi si trova in estrema necessità. Invece fare altre elemosine è di consiglio, come è di consiglio qualsiasi altro bene più perfetto.” (II-II, q 32, a 5 co)

- I beni temporali appartengono a chi li ha, quanto alla proprietà ma possono essere destinati agli altri, quanto al loro uso, per ciò che ha in sovrappiù.
- È peccato mortale non dare agli altri che si trovano in grave e urgente bisogno se non c'è nessun altro che può farlo.
- Al prossimo non si deve dare ciò che necessita a se stessi o alla propria famiglia (tranne che si tratti della Chiesa o della patria) ma si può dare ciò che pur servendo alla propria vita non è essenziale per essa. In questo caso non si tratta di un vero e proprio precetto ma di un consiglio.
- Si possono fare elemosine anche con denaro ingiustamente guadagnato (purché non sia stato rubato e quindi vi sia obbligo di restituzione) anzi in tal caso può essere anche un atto meritorio.
- L'elemosina va fatta in rapporto al bisogno e può essere prioritaria rispetto a quella fatta ai nostri congiunti se gli altri si trovano in un bisogno più grande.
- Aniché dare molto a una persona, soprattutto se il suo bisogno non è particolarmente grande, è preferibile dare meno a tutti.

La visione di Tommaso da un lato è molto interiorizzata concentrandosi sul valore spirituale dell'elemosina, dall'altro è rigorosamente “matematica” cercando di equilibrare liberalità e bisogno dell'altro, esigenze del singolo e della collettività, necessità dei propri congiunti e degli estranei, quantità dell'offerta e qualità del bisogno, ecc.

c) *Il possesso dei beni materiali.* Innanzitutto Tommaso evidenzia come il vero possesso delle cose e il pieno dominio su di esse appartenga solo a Dio. L'uomo tuttavia partecipa delle cose create per il proprio uso ma deve sempre considerare che appartengono a Dio che gliele concede. “Il ricco della parabola viene biasimato per il fatto che riteneva come radicalmente suoi i beni esterni, come se non li avesse ricevuti da altri, cioè da Dio” (II-II, q. 66, a. 1, ad 2). Proprio per questo egli formula un'affermazione che sarà fondamentale anche negli sviluppi futuri della teologia morale: “In caso di necessità tutto è comune. Dunque non è peccato se uno prende la roba altrui, resa comune per lui dalla necessità.” (II-II q. 66, a. 7, sc.). E specifica ulteriormente:

“Le disposizioni del diritto umano non possono mai derogare al diritto naturale, o alla legge di Dio. Ora, secondo l'ordine naturale, determinato dalla provvidenza divina, gli esseri inferiori sono ordinati per sovvenire alle necessità degli uomini. Perciò la spartizione e il possesso delle cose, che deriva dal diritto umano, non può togliere l'obbligo di provvedere con esse alle necessità dell'uomo. Quindi le cose che uno ha d'avanzo per diritto naturale devono servire al sostentamento dei poveri. Ecco perché S. Ambrogio, in un testo riferito dal Decreto, afferma: "Il pane che tu hai messo da parte è degli affamati; le vesti che hai riposto sono dei nudi; il denaro che nascondi sotto terra è il riscatto dei miserabili". Però siccome sono molte le persone in necessità, e non è possibile soccorrere tutti con una medesima sostanza, è lasciata all'arbitrio di ognuno l'amministrazione dei propri beni, per soccorrere con essi chi è in necessità. Tuttavia, se la necessità è così urgente ed evidente da esigere il soccorso immediato con le cose che si hanno a portata di mano, come quando una persona versa in tale pericolo, da non poter essere soccorsa diversamente; allora uno può soddisfare il suo bisogno con la manomissione, sia aperta che occulta, della roba altrui. E l'atto per questo non ha natura di furto o di rapina. (II-II, q 66, a.7 co).

d) *La povertà volontaria*. Anche il problema della povertà volontaria viene affrontato sia pure senza dedicarvi una *quaestio* specifica. Innanzitutto viene affrontato il problema della povertà di Cristo e del perché volle essere povero. A giudizio di Tommaso vi sono quattro motivazioni (III q. 40, a. 3 co):

- perché come ogni predicatore doveva essere libero da preoccupazioni e beni temporali.
- perché accettando la povertà materiale potesse darci le ricchezze spirituali.
- perché il possesso delle ricchezze non facesse pensare che la sua predicazione fosse ispirata dalla cupidigia.
- perché tanto più grande apparisse la sua virtù divina, quanto più spregevole egli appariva per la sua povertà.

Quanto alla personale scelta di vivere in povertà avverte:

“Coloro che intendono vivere virtuosamente devono evitare sia l'eccesso della ricchezza, che la miseria, in quanto sono occasione di peccato. Infatti le troppe ricchezze mettono nell'occasione d'insuperbirsi; e la miseria mette nell'occasione di rubare, di mentire e persino di spergiurare (...) Quanto al vitto e al vestito, si può vivere la vita di tutti, non solo possedendo ricchezze, ma anche ricevendo il necessario da chi è ricco. (...) in chi è povero volontariamente, come nel caso di Cristo, la povertà è segno della più grande umiltà (III, q 40, a.3 ad 1-3).

2. La manualistica preconciare

In linea di massima i secoli successivi non hanno apportato alcun significativo contributo al tema moral-teologico della povertà così come affrontato da S. Tommaso, fatta eccezione forse per S. Antonino da Firenze che affronta il problema dell'etica commerciale. Occorrerà attendere il periodo posttridentino con i primi manuali di teologia morale e la successiva elaborazione della morale “casuistica” praticamente dominante fino al Vaticano II. Tra i tanti manuali preconciari, assai simili tra loro, ci limitiamo ad alcune considerazioni relative a quello forse maggiormente diffuso per l'uso scolastico cioè il Noldin.¹⁹

Come è noto la morale casuistica ha perso ormai quello slancio e quell'afflato della morale tomistica col suo forte riferimento alle virtù e al perfezionamento interiore. Si perde il legame forte con la spiritualità sostituendolo con la normatività e attuando una commistione col diritto canonico che solo dopo il Vaticano II riuscirà ad affrancarsi. E non sempre del tutto.

Dall'impostazione dell'Aquinate viene ereditato l'inserimento di misericordia ed elemosina nell'ambito della carità “esterna” nei confronti del prossimo ma, con l'attitudine propria della casuistica, misericordia ed elemosina vengono anatomizzate in tutti i loro aspetti: oggetto materiale e formale, mortalità o venialità del peccato, ecc.²⁰

La *misericordia* è la virtù morale per cui l'uomo è portato, per compassione, a sovvenire l'altrui miseria. Differisce dalla carità perché questa si rivolge in generale al bene del prossimo mentre la misericordia solo a chi si trova in una condizione di miseria (malattia, ignoranza, indigenza, ecc.). Se si può soccorrere il prossimo che si trova in grave necessità è peccato mortale non farlo. Tuttavia il dovere di cercare i poveri grava solo su coloro ai quali compete in virtù del loro ufficio (come si vede la visione è assai ristretta e giuridicamente condizionata).

L'*elemosina* in senso lato è costituita da qualsiasi opera di misericordia sia corporale che spirituale; in senso stretto è l'opera corporale data per compassione a chi si trova in una condizione di indigenza; in senso strettissimo è l'oggetto materiale che si da al povero che si trova in condizione di bisogno. Elargire l'elemosina è un comando divino di per sé grave e questo lo si

¹⁹ H. Noldin, *Summa Theologiae Moralis*, Rauch, Oeniponte (Innsbruck) 1955.

²⁰ *Ibidem* nn. 86-93.

desume sia dall'ordine generale della carità, sia dalle attestazioni bibliche, sia dalla parabola di Cristo sulle pecore e i capri.

Per esaudire il precetto occorre però che vi sia un'effettiva necessità del prossimo e la possibilità del donatore cioè dei beni superflui. Risparmiando al lettore la minuziosa analisi circa le varie tipologie di necessità (volontaria, involontaria, volontaria in causa, ecc.). Tuttavia a voler smorzare un po' tanto equilibrio si dice anche che il prossimo *in extrema necessitate* non solo va soccorso con i beni superflui, anche se questo comporta disagio mentre il prossimo *in grave* (si badi bene, non "estrema") necessità deve esser soccorso solo con i beni superflui se possiamo farlo agevolmente. Rimane comunque incertezza se si tratti obbligo grave o lieve sovvenire il prossimo nelle "comuni" necessità. Secondo S. Antonino "se non è grave il bisogno non può essere grave l'obbligo"²¹ mentre altri ritengono che si può sempre donare anche se il bisogno non è grave ma allora non si tratta di elemosina bensì di beneficenza o di altra virtù.

I manuali entrano anche nel merito quantitativo dell'elemosina. Rifacendosi a S. Alfonso (II, n. 32) viene proposta la quinta parte del reddito annuo (una "cessione del quinto" *ante litteram!*) mentre da altri autori, con meno rigidità si chiede di proporzionare il grado di bisogno da un lato col grado disponibilità economica dall'altro.

Fingersi povero non è oggetto di elemosina (anche se una moderna visione moral-teologica distinguerebbe più accuratamente tra ordine oggettivo e soggettivo). Timidamente e solo verso la fine del capitolo si parla dell'impegno per eliminare la povertà che non può essere attribuito solo all'elemosina per quanto doverosa ma impegna anche i poteri pubblici. In tale prospettiva *solvere tributa* cioè pagare le tasse diventa una nuova obbligazione che i successivi sviluppi della teologia morale approfondiranno.

3. Il rinnovamento postconciliare

Indubbiamente, rispetto ad altri ambiti teologici, come l'ecclesiologia o la liturgia, il rinnovamento postconciliare della teologia morale è stato certamente quello più contenuto nonostante le importanti esortazioni di *Optatam Totius*, 16. Tali ritardi forse sono più avvertiti nell'ambito della morale sessuale e della vita fisica (rifiuta poi *tout court* nella bioetica), forse meno nell'etica sociale e, quindi, nelle riflessioni che stiamo facendo sui poveri e la povertà.

Probabilmente il mutamento più radicale operato dalla teologia postconciliare riguarda la considerazione del povero nella sua soggettività e dell'attenzione ai suoi bisogni come dovere di tutta la collettività civile ed ecclesiale. Se prima, in fondo, la prospettiva teologica era sempre incentrata sull'elemosina, la misericordia, i doveri "verso" il povero, il suo amore per amore di Dio, il bene da fare come espressione di virtù morale, ecc. adesso il povero diventa protagonista. È il suo diritto a esigere in nostro intervento. La carità deve essere preceduta dalla giustizia e "non si può chiedere per carità cioè che deve essere dato per giustizia". L'elemosina diventa impegno degli Stati per eradicare la povertà. Dar da mangiare agli affamati significa combattere la fame nel mondo e creare condizioni politiche agricole adeguate nei Paesi in via di sviluppo. Così pure ospitare i pellegrini significa superare le condizioni di sottosviluppo che impediscono alloggi dignitosi, eradicare le bidonville, dare a tutti un'abitazione decente.

Ovviamente non possiamo in questa sede dare una, sia pur sommaria, panoramica dei vari autori. Basti citare i nomi di Günthör, Häring, Chiavacci, Lorenzetti, Piana che nei loro trattati hanno affrontato tematicamente l'etica sociale dando ad essa uno spazio assai più ampio delle trattazioni del passato.

²¹ S. Antonino da Firenze, *Summa Theologiae*, p. 2, tit. 1, c. 24 5.

Come abbiamo fatto per la manualistica preconconciliare anche per quella postconciliare analizziamo quello che è forse il testo in cui è stata offerta la trattazione più corposa della materia, cioè il “Manuale di Etica teologica” di M. Vidal. Il terzo, corposo volume è interamente dedicato all’etica economica. Già questa impostazione, comune agli altri manuale postconciliari, supera radicalmente la visione dei problemi sociali precedentemente discussa nel trattato *de iustitia* o *de septimo praecepto*. La materia viene articolata in diversi capitoli, il primo dei quali tratta della morale economica fondamentale con un approccio essenzialmente storico in cui vengono descritti i diversi paradigmi che si sono succeduti. Si parla poi in modo specifico dei “diritti umani” ormai entrati a pieno titolo nelle trattazioni moral-teologiche, della morale economica e della morale politica.

Nell’approccio sistematico viene discussa tematicamente l’opzione preferenziale per i poveri ed è proprio a questo che restringeremo la nostra attenzione.²² Il motivo per cui dedichiamo questo apposito spazio, che differenzia le trattazioni moderne da quelle del passato è ben espresso dallo stesso Vidal nell’introduzione al capitolo:

“La rilevanza etica del povero costituisce uno degli apporti del Vangelo. Gesù di Nazaret e le comunità cristiane degli inizi vissero sotto l’influsso diretto di questa valutazione fondamentale. I cristiani, durante tutta la storia della loro fede, non tradirono l’iniziale sensibilità in favore del povero. Tuttavia è necessario riconoscere che le urgenze etiche che nascono dalla proclamata opzione per il povero non sono state sempre segnalate con sufficiente enfasi. Nella storia della coscienza morale cristiana ci sono alti e bassi in relazione alla valorizzazione etica del povero. Al momento presente le è toccato in sorte di essere un altolà, una specie di vedetta, nella sensibilità cristiana per la causa dei deboli. Nel profilo valutativo del cristianesimo attuale l’opzione preferenziale per il povero emerge come caratteristica prominente. Fedele alla più genuina tradizione cristiana e in consonanza con le giuste aspirazioni che sgorgano dalla storia umana, gran parte dei cristiani vivono o fanno loro, a partire dalla fede, la causa storica degli emarginati.”²³

Dopodichè, e al di là della semantica biblica, l’autore passa in rassegna le odierne accezioni del povero in chiave socio-antropologica ma soprattutto in modo funzionale alla successiva valutazione moral-teologica sul concetto di “opzione preferenziale”: Detto in altri termini quale povertà deve essere oggetto di “opzione preferenziale”?

- Parliamo ovviamente di una povertà *non scelta ma imposta*, quindi nulla a che vedere con presunti primati o privilegi di una povertà volontaria nella dimensione di un voto di vita religiosa o, in ogni caso, di libera scelta esistenziale.
- Povertà *vera, non metaforica* come spesso è stata vista, anche con cattive esegesi della “povertà di spirito” evangelica. Spesso si sente dire la vera povertà è, ad esempio, la mancanza di amici, il possedere tutto, ecc. Tutto vero, certamente, ma qui si parla proprio dell’indigenza materiale.
- Povertà in quanto condizione che non si limita solo a privare la persona del necessario ma, nel far questo, *investe tutta la sua sfera esistenziale*.
- Povertà quindi che è *espressione di carenza* e che, come tale si concretizza in un “bisogno”.

Alla luce di questo chiarimento terminologico e della precedente analisi storica Vidal parla di una vera e propria “irruzione del povero nella chiesa”. Il povero oggi (e lo si vedrà meglio analizzando il pensiero di papa Francesco) diventa una scelta obbligata per la chiesa, il protagonista primo della sua azione pastorale. È proprio questa la grande rivoluzione rispetto alla considerazione

²² M. Vidal, *Trattato di Etica Teologica*, Cittadella, Assisi 1997, 145-170.

²³ *Ibidem*, 145.

della manualistica preconciare che gli riservava l'angusto spazio della semplice misericordia ed elemosina.

Alla luce del pensiero del “teologo della liberazione” Gutierrez si parla di “forza storica del povero” che diventa, per questo, espressione di potere sociale. Il povero nella chiesa deve avere la consapevolezza di *essere espressamente invitato al banchetto*. Non si tratta di una presenza accessoria o marginale, come può essere nella società, ma della finalizzazione di uno specifico invito del Signore Gesù.

Tutto questo non si limita ad essere un'affermazione teologica ma si apre a importanti conseguenze pratiche quali ad esempio:

- la nascita di comunità cristiane “di bassa radice popolare” o non più espressione di élites culturali o economiche;
- il sorgere, sul vecchio tronco della cristianità europea di gruppi cristiani legati a chiese povere dei Paesi in via di sviluppo;
- l'impegno sempre crescente di cristiani a favore dei diverse categorie di poveri ed emarginati.

La forza conclusiva di questo discorso è che il povero diventa oggi “luogo teologico” del Cristianesimo, centro di attenzione preferenziale nella prassi ecclesiale, soggetto e protagonista dell'evangelizzazione. Tutto questo, a dire di Vidal, comporta un ribaltamento di molte impostazioni etico-sociali in quanto occorre reimpostare la morale sociale a partire proprio dal “luogo etico” del povero. Proprio per questo la categoria evangelica e non sociologica di “liberazione” si fa prassi operativa che al di là di ogni connotato o strumentalizzazione socio-politica si pone come obiettivo la liberazione integrale del povero.

Tutto questo comporterà non solo una reimpostazione della morale sociale, come si diceva prima ma anche la valorizzazione di

“filoni tuttora non sfruttati. Molti di essi appartengono alla “memoria morale” del popolo. Altri sono parti della “morale narrativa” dei poveri. Ci sono anche sensibilità etiche in favore del povero divulgate mediante seminari, scritti ascetici e libri di morale. Il magistero ecclesiastico esprime valutazioni direttamente connesse con la causa dei poveri. È necessario recuperare questo “emisfero sud” della coscienza morale cristiana. La ricerca di tale eredità morale del popolo aiuterà a concepire e vivere oggi la morale a partire “dal rovescio della storia”, cioè dagli assenti della storia ufficiale, a partire dagli sconfitti per il mondo, dai vinti per il potere dell'ingiustizia”.²⁴

Ne scaturirà un messianismo concreto, storico, realistico mai utopico né apocalittico, una proposta di mediazione politica mai violenta o impositiva, un progetto autenticamente popolare ma non settario né esclusivo, un'attenzione per i gruppi emarginati senza escludere mai un globale interesse per ogni altro aspetto della prassi pastorale. E conclude:

“Nell'impostazione planetaria della teologia morale c'è una sensibilità etica che deve essere onnipresente in tutto il processo del discorso teologico-morale: è l'opzione preferenziale per i poveri”.²⁵

Sono parole semplici, chiare, limpide ma forse ancora ben lontane da una concreta realizzazione, un denso e avvincente programma più che una sintesi operativa, un'avvincente paradosso più che un compiaciuto traguardo.

²⁴ *Ibidem*, 166.

²⁵ *Ibidem*, 1064

