

CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

**La fondazione biblica
di un tema conciliare**

LAS - ROMA

J. Marcella

IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione « Auxilium » di Roma

3.

MARCELLA FARINA

CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

La fondazione biblica di un tema conciliare

MARCELLA FARINA

CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

La fondazione biblica di un tema conciliare

LAS - ROMA

*Ai miei genitori
testimoni efficaci
della beatitudine dei poveri
secondo il Vangelo*

Con approvazione ecclesiastica

© Marzo 1986 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

ISBN 88-213-0124-9

Tip. Giammarioli - Frascati

PREFAZIONE

« Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza » (*Lumen Gentium* 8).

« Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo hanno nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo » (*Matteo* 8,20).

L'interesse per la povertà come piaga sociale e disgrazia individuale, come valore evangelico ed espressione della sequela incondizionata di Cristo, caratterizza, si può dire, l'epoca conciliare e post-conciliare; ed è operante in ambito ecclesiale ed anche extraecclesiale, fino a diventare, in alcuni momenti ed in alcune zone, il tema di moda. Il Vaticano II ha richiamato alla coscienza cristiana le esigenze evangeliche, in particolare l'imperativo di annunciare con la vita e con le parole le beatitudini e praticare la carità specie verso le persone più bisognose.

Le pubblicazioni teologiche di questo periodo hanno cercato di precisare ed esplicitare, in sede teorica e pratica, le istanze conciliari di rinnovamento. Molte hanno accostato il problema della Chiesa che, vivendo evangelicamente povera, deve porsi al servizio dei poveri. Esse hanno contribuito a divulgare la coscienza ecclesiale emersa nel Vaticano II circa la responsabilità di ogni cristiano nell'attuazione di questo compito. Gli appelli conciliari al riguardo sono stati così oggetto di particolare attenzione in proposte di natura teorica e operativa, svariate e spesso alternative, qualche volta persino ambigue ed ideologiche, differenti per l'impegno scientifico e l'efficacia nell'attualizzazione del messaggio evangelico. Bisogna riconoscere che attualmente la letteratura riguardante il tema della Chiesa povera che evangelizza i poveri, dopo un periodo di enfaticizzazione, risente di una certa stanchezza, per cui il tema in questione, senza essere stato opportunamente studiato, è stato in concreto accantonato.

L'interesse per la presente ricerca è nato in me appunto nel contesto conciliare, piuttosto enfatico, come un insistente desiderio di conoscere che cosa sia vivere da poveri secondo il Vangelo e che cosa sia soccorrere-evangelizzare i poveri secondo il Vangelo. Il titolo così

segnala in certo senso il punto di partenza e il punto di arrivo del mio studio, perché traduce la novità della coscienza conciliare al riguardo e indica contemporaneamente la comprensione teologica da me raggiunta alla fine.

Una prima raccolta bibliografica mi ha fatto intuire la complessità dell'argomento e la necessità di riflettere su di esso in modo teologico, per poter comprendere ed esplicitare le istanze conciliari nel loro rapporto con il genuino messaggio evangelico e nel loro sforzo di ritradurre la fede oggi. A tale scopo ho ritenuto necessario un accostamento teologico del problema, percorrendo il cammino spesso faticoso che tale approccio comporta.

Mi è parso indispensabile una conoscenza preliminare delle proposte, istanze, intuizioni, decisioni operative, emerse dal Vaticano II, per allargare la mia precomprensione e interrogare in modo più pertinente, sotto il profilo teologico, le fonti della fede. Così ho cercato di delineare come il problema si colloca nella coscienza ecclesiale emersa dai padri conciliari e nelle prospettive aperte dagli scritti « teologici » che si situano in tale contesto. Ho individuato tre tipi di pubblicazioni che potrebbero fondamentalmente definirsi: biblico-teologici, storico-patristici, sintetico-attualizzanti. Esse non sono tutte del medesimo impegno scientifico, non partono dallo stesso orizzonte concettuale, né arrivano a conclusioni teoriche e operative convergenti.

Una prima cernita bibliografica mi ha spinto a preferire e studiare, specie nell'ambito delle pubblicazioni bibliche e storico-patristiche, quegli studi condotti secondo i criteri metodologici moderni; tuttavia anche dagli altri ho potuto raccogliere intuizioni, problematiche, soluzioni, che hanno amplificato la mia precomprensione e quindi hanno arricchito la mia domanda. Mi riferisco in particolare alla letteratura sintetico-attualizzante la quale per i suoi esiti, a volte non coerenti con la fede, ha contribuito a farmi prendere coscienza della duplice e asimmetrica « relatività » del discorso sulla povertà: relatività alla fede e all'« epoca ». Si è fatta così più chiara ed esplicita la necessità di interrogare la Rivelazione in modo critico-teologico, ossia con una precomprensione vigile ed aperta, nella fede e secondo la fede, per poter comprendere il rapporto istituito dal Vangelo tra Chiesa, poveri e povertà. Dalla lettura degli studi teologico-biblici e storico-patristici ho raccolto molti elementi i quali testimoniano che tale rapporto nasce dalla fede e per la sua storicità esige la verifica della sua autenticità mediante il continuo ritorno e confronto con la Rivelazione e con l'hic et nunc.

Emerge con una certa costanza e continuità, che andrebbero ulteriormente documentate e meditate, la realtà della Chiesa povera, costituita cioè di poveri volontari, la quale si fa luogo di accoglienza dei poveri, ossia soccorso e rifugio dei poveri involontari.

Mi è parso allora molto opportuno formulare tutto il problema mediante un'espressione che riecheggia il Concilio: Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. Essa dichiara così in modo sintetico la questione fondamentale da affrontare mediante l'indagine teologica.

Il mio tentativo vorrebbe individuare i termini in cui tale questione — a partire dalla Scrittura — dovrebbe essere articolata e risolta, proponendo così i primi « prolegomena », da sviluppare ulteriormente, in vista della elaborazione di una teologia fondata criticamente.

L'itinerario percorso per raggiungere tale obiettivo è strutturato in otto capitoli i quali logicamente costituiscono tre tappe fondamentali di svolgimento.

La prima potrebbe denominarsi Vaticano II, la teologia contestuale e la teologia post-conciliare, ed è svolta nel primo capitolo. In essa ho tentato di segnalare sinteticamente i contenuti che costituiscono la coscienza conciliare sull'argomento, seguendo i dibattiti e i documenti elaborati nel Vaticano II. Ho cercato anche di fare un bilancio valutativo essenziale della letteratura biblico-teologica pubblicata dal 1960 al 1980, ricostruendo una specie di status quaestionis. Questo lavoro mi è stato di grande utilità per amplificare la mia pre-comprensione sul problema e per poter così interrogare in modo più pertinente la Rivelazione.

La seconda è svolta in sei capitoli e potrebbe intitolarsi: La fondazione biblica del tema conciliare. In essa, utilizzando gli apporti più significativi della letteratura biblica, ho cercato di individuare se, in che senso, con quali proporzioni e sfumature, con quali contenuti e dimensioni, con quali costanti varianti e convergenze il problema in questione è presente nella Scrittura. Questa tappa è stata molto laboriosa per le numerose e complesse difficoltà che ha presentato man mano che la ricerca assumeva maggior precisione e chiarezza. Essa risente dell'attuale stato degli studi e pertanto non ha potuto essere uniforme in tutte le sue parti, cosicché alcuni punti risultano incompleti e necessitano di essere ulteriormente approfonditi e sviluppati, quando le ricerche bibliche porteranno nuovi contributi ed esplicitazioni.

Nel costruire il discorso ho dovuto fare una cernita delle pubblicazioni non omogenee per il livello scientifico, soprattutto ho dovuto prendere posizione nei confronti di scritti non convergenti negli approc-

ci ermeneutici e nelle conclusioni critiche teologiche. Gli elementi raccolti e vagliati mi sono parsi sufficienti per tentare una sintesi biblico-teologica che aiuti ad evidenziare la fondazione evangelica del tema conciliare preso in esame.

La terza tappa, denominata: Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. Contenuti e prospettive bibliche per un ripensamento del tema conciliare, ha appunto questo intento. Essa costituisce una conclusione « provvisoria », perché andrebbe articolata e tematizzata con più puntualità dopo l'indagine storico-critica teologica sulla storia della Chiesa, per vedere come la comunità cristiana lungo i secoli e nelle diverse situazioni ha inteso e realizzato l'imperativo evangelico sui poveri e sulla povertà.

In un prossimo lavoro vorrei appunto soffermarmi su tale storia, concentrando l'attenzione soprattutto sui momenti più significativi nei quali la realtà, oggetto dell'attuale ricerca, è stata particolarmente presente nella prassi e nella riflessione della comunità cristiana.

Una parola sulla bibliografia: è articolata in due parti che riportano rispettivamente gli scritti utilizzati e quelli non utilizzati. Mi è parso opportuno segnalare anche questi ultimi per dare un'idea della letteratura pubblicata e conseguentemente per evidenziare la curva di interesse per il tema conciliare. Ho seguito l'ordine alfabetico negli autori e nelle opere per facilitarne il reperimento.

Spero che il lavoro, benché limitato e incompleto, possa essere utile a coloro che, ad un ventennio dalla celebrazione del Concilio e alla luce dei contenuti da esso proposti, vorranno ripensare ed esistenzialmente reinventare il modo di proclamare oggi il messaggio di Gesù: « Beati i poveri di spirito, perché di essi è il Regno dei Cieli » (Mt 5,3).

SOMMARIO

<i>Prefazione</i>	5
<i>Sigle e abbreviazioni</i>	10
<i>Bibliografia</i>	15
CAPITOLO I - La Chiesa di poveri e la Chiesa dei poveri nella coscienza ecclesiale conciliare e post-conciliare	45
CAPITOLO II - Osservazioni preliminari	59
CAPITOLO III - La preistoria della povertà evangelica	69
CAPITOLO IV - Il messaggio di Gesù sui poveri e sulla povertà	87
CAPITOLO V - La povertà evangelica nella prassi e nelle prime teologie della Chiesa apostolica	145
CAPITOLO VI - Il messaggio di Luca sulla povertà evangelica	167
CAPITOLO VII - Il messaggio di Matteo sulla povertà evangelica	208
CAPITOLO VIII - « Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri ». Contenuti e prospettive bibliche per un ripensamento del tema conciliare	246
<i>Indice</i>	269

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AmerBenedictRevUSA	The American Benedictine Review
AmCl	L'Ami du Clergé
AmEcclRev	American Ecclesiastical Review
AnCist	Analecta Cistercensia
AnDor	Anneau d'or
AngThRev	Anglican Theological Review
AngTRSS	Anglican Theological Review Supplementary Studies
Anton	Antonianum.
ArchFrancHistor	Archivum Franciscanum Historicum
ArTGr	Archivo Teológico Granadino
AS	Acta Synodalia
AssS	Assemblées du Seigneur
BCentProtEt	Bulletin du Centre Protestant d'Etudes
BeOr	Bibbia e Oriente
Bib	Biblica
BibTo	The Bible Today
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique
BTB	Biblical Theology Bulletin
BVC	Bible et Vie Chrétienne
BZ	Biblische Zeitschrift
CarmelM	Carmel Merkelbeek
CarmelP	Carmel Petit Castelet
CarmW	Carmel in the World
CC	La Civiltà Cattolica
CE	Cahiers Evangéliques
ChIn	Christliche Innerlichkeit
CitVit	Città di Vita
Clar	Claretianum
ClRev	The Clergy Review
CollFranc	Collectanea Franciscana
Con [it]	Concilium (ed. italiana)
Conf	Confer
Conserv	Consacrazione e Servizio

CrA	Croire Aujourd'hui
CRM	Commentarium pro Religiosis et Missionariis
CrossCr	Cross and Crown
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplément
DC	La Documentation Catholique
DCSp	La Documentation Catholique Supplément
DigCat	Digest Cattolico
DocLif	Doctrine and Life
DocLifSupl	Doctrine and Life Supplement
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique
EcumenRevS	The Ecumenical Review (Suisse)
ErAuf	Erbe und Auftrag
Espérance	Espérance des pauvres: Service. Par un manuscrit édité de M. Gérard (92, rue S. Gilles) Liège
EspVie	Esprit et Vie
EstB	Estudios Biblicos
EstTeol	Estudios Teológicos
EtFr	Etudes Franciscaines
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EtThRel	Etudes Théologiques et Religieuses
EV	Eglise Vivante
EvT	Evangelische Theologie
FoiT	La Foi et le Temps
FoiTh	Foi et Théologie
FrLev	Franciscans Leven
FranzStudien	Franziskanische Studien
FV	Foi et Vie
Gr	Gregorianum
GraSin	Grande Sinal
GrE	Der Grosse Entschluss
HeDich	Hechos y Dichos
HPTh	Handbuch der Pastoraltheologie (Hgg. von F. X. Arnold u.a., Freiburg, 1964-1969)
Hum	Humanitas
ICI	Informations Catholiques Internationales
IncBon	Incontri Bonaventuriani
InLev	Inerlijk Leven
IsrEJ	Israel Exploration Journal
ItFranc	L'Italia Francescana
JAmAcRel	Journal of the American Academy of Religion

JBL	Journal of Biblical Literature
JNES	Journal of Near Eastern Studies
IRelThought	Journal of Religious Thought
Laur	Laurentianum
LivW	The Living World
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche (Hgg. von I. Höfer u. K. Rahner, Freiburg, ² 1957-1967)
LumVitae	Lumen Vitae
LV	Lumière et Vie
MD	La Maison-Dieu
MEFRM	Mélanges de l'Ecole française de Rome
MEgl	Mission de l'Eglise
MiscFranc	Miscelaneas Franciscanas
MontCarm	El Monte Carmelo
NewBlac	New Blackfriars
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
NUm	Nuova Umanità
OGL	Ons Geestlijk Leven
OrPast	Orientamenti Pastoralì
PAF	La Parola per l'Assemblea Festiva
PaL	Paroisse et Liturgie
ParSpV	Parola, Spirito e Vita
ParVit	Parole di Vita
PastB	Pastor Bonus
PCI	Palestra del Clero
PM	Parole et Mission
PrCarm	Presenza del Carmelo
PresPast	Presenza Pastorale
QuadSpirFranc	Quaderni di Spiritualità Francescana
QVidCr	Questions de Vida Cristiana
RAfrT	Revue Africaine de Théologie
RAM	Rivista di Asctica e Mistica (dal 1970 Rassegna di Asctica e Mistica)
RB	Revue Biblique
RCIt	Rivista del Clero Italiano
RCR	Revue des Communautés Religieuses
REB	Revista Eclesiastica Brasileira
RechThAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale

ReL	Revue ecclésiastique de Liège
RevAgEsp	Revista Agustiniana de Espiritualidad
RevAM	Revue d'Ascétique et Mystique
RevBibl	Revista Biblica (Buenos Aires)
RevEspir	Revista de Espiritualidad
RExp	Review and Expositor
RevRel	Review for Religious
RHEF	Revue d'Histoire d'Eglise de France
RHPhRel	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHSp	Revue d'Histoire de la Spiritualité
RivBib	Rivista Biblica (Roma)
RivBiblRel	Rivista Biblica Religiosa
RivStChIt	Rivista di Storia della Chiesa in Italia
RivStLettRel	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RivVSpir	Rivista di Vita Spirituale
RM	Rythmes du Monde
RN	La Revue Nouvelle (Tournai)
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScR	Recherches de Science Religieuse
RTL	Revue Théologique de Louvain
RTMor	Rivista di Teologia Morale
RTP	Revue de Théologie et Philosophie
SalTer	Sal Terrae
SBFLA	Studii biblici franciscani liber annuus
SE	Science et Esprit
Serv	Servitium
SpirLif	Spiritual Life
StPast	Studi Pastoralis
StSoc	Studi Sociali
StudCanon	Studia Canonica
TeolV	Teología y Vida
Test	Testimonianze
ThBei	Theologische Beiträge
ThGl	Theologie und Glaube
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThSt	Theological Studies
TijdGeestL	Tijdschrift voor Geestlijk Leven
TZ	Theologische Zeitschrift
UnCrist	Unidad Cristiana
VeV	Verdad y Vida
ViComRel	Vie des Communautés Religieuses

VieCon	Vie Consacrée
ViRelM	Vida Religiosa (Madrid)
ViRelR	Vita Religiosa (Roma)
VitMon	Vita Monastica
VitCons	Vita Consacrata
VS	La Vie Spirituelle
VSSuppl	La Vie Spirituelle Supplément
Way	The Way
WaySup	Supplement to the Way
Wor	Worship
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

BIBLIOGRAFIA

I.

- AA.VV., *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy, Mappus X., 1961.
- AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città Nuova, 1972.
- AA.VV., *Eglise et pauvreté*, Paris, du Cerf, 1965.
- AA.VV., *Evangelizzare pauperibus. Atti della XXIV settimana biblica italiana*, Brescia, Paideia, 1978.
- AA.VV., *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica italiana*, Brescia, Paideia, 1974.
- AA.VV., *Gerusalemme. Atti della XXVI settimana biblica italiana*, Brescia, Paideia, 1982.
- AA.VV., *Il messaggio della salvezza* 4 vol., Torino, LDC, 1968.
- AA.VV., *Il messianismo. Atti della XVIII settimana biblica italiana*, Brescia, Paideia, 1966.
- AA.VV., *Il problema cristologico oggi*, Assisi, Cittadella, 1973.
- AA.VV., *La dignità dell'uomo alla luce della Sacra Scrittura*, Roma, Antonianum, 1979.
- AA.VV., *La pauvreté*, Paris, du Cerf, 1963. Trad. di BIGLIASSI V.M., *La povertà*, Roma, AVE, 1966.
- AA.VV., *La pauvreté. Dès sociétés de pénurie à la société d'abondance*, Paris, Fayard, 1964.
- AA.VV., *La pauvreté évangélique*, Paris, du Cerf, 1971.
- AA.VV., *La pauvreté religieuse*, Paris, du Cerf, 1971.
- AA.VV., *La povertà evangelica e l'apostolato sacerdotale nell'evoluzione del mondo del lavoro. Atti della V settimana di pastorale nel mondo del lavoro (Roma 23-27 giugno 1969)*, Viterbo, Tip. Agnesotti, 1969.
- AA.VV., *La povertà religiosa*, Roma, Claretianum, 1975.
- AA.VV., *L'Eglise des pauvres interpellation des riches*, Paris, du Cerf, 1965.
- AA.VV., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, du Seuil, 1974.
- AA.VV., *Les pauvres, ces autres frères séparés*, Paris, SOS, 1963.
- AA.VV., *Les pauvres dans les sociétés riches. 57^e semaine sociale Dijon 1970*, Lyon, Cronique sociale de France, 1971.
- AA.VV., *Mélanges bibliques André Robert*, Paris, Bloud et Gay, 1966.
- AA.VV., *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Gembloux, Duculot, 1970.
- AA.VV., *Quarere Deum. Atti della XXV settimana biblica italiana*, Brescia, Paideia, 1981.

- AA.VV., *Pietro. Atti della XIX settimana biblica italiana*, Brescia, Paideia, 1967.
- AA.VV., *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1976.
- AA.VV., *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift K.H. Schelkle, zum 65. Geburtstag*, Düsseldorf, Patmos, 1972.
- ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Tip. Polyglottis Vaticanis, 1970-1978, voll. 25.
- ADINOLFI M., *Paupertas: la povertà della Chiesa di Cristo*, in: *BeOr* 11 (1969) 241-250.
- AERTS TH., *A la suite de Jésus. Le verbe ἀκολουθεῖν dans la tradition synoptique*, Gembroux - Paris, Duculot - Desclée de Brouwer, 1967.
- , *Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*, in: *ETL* 42 (1966) 476-512.
- AGOURIDES S., *La tradition des Béatitudes chez Matthieu et Luc*, in: AA.VV., *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, 9-27.
- AIROLDI N., *Beatus qui cogitat de egeno et paupere (Ps 41,2)*, in: *RivBib* 16 (1968) 449-464.
- ALBERIGO G. - MAGISTRETTI F., *Lumen Gentium. Synopsis historica*, Bologna, Istituto per le Scienze religiose, 1975.
- ALONSO J., *¿El evangelio de Mateo, evangelio para ricos? (Dificultades de la Iglesia primitiva en marcha para integrar a los ricos dentro del Evangelio)*, in: *SalTer* 61 (1973) 3-22.
- , *La « Buena Nueva » para los pobres*, in: *Manresa* 41 (1969) 17-24.
- ANTONINI B., *Il lavoro manuale di Paolo apostolo e le sue motivazioni*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 371-382.
- ARDUSSO F., *Gesù di Nazareth è il figlio di Dio?*, Torino, Marietti, 1980.
- ASENSIO F., *Le beatitudini. Preludio di luce nel Vecchio Testamento e luce piena nel Nuovo*, Roma, Gregoriana, 1970.
- , *Gesù Cristo. Profezia e Vangelo*, Roma, Gregoriana, 1971.
- BALTHASAR H. URS VON, *Der Glaube der Armen*, in: *TbQ* 147 (1967) 177-203.
- , *Le beatitudini e i diritti dell'uomo*, in: *Communio* 9, 57 (1981) 14-27.
- BAMMEL E., Πτωχός, in: *Grande Lessico del NT*, Brescia, Paideia, 1977, XI, 717-788.
- BARBAGLIO G., *La povertà di Cristo*, in: *ParVit* 22 (1977) 27-37.
- BARBI A., *Il Cristo Celeste presente nella Chiesa*, Rome, Biblical Institute Press, 1979.
- BARBOUR R.S., *Gethsemane in the Tradition of the Passion*, in: *NTS* 16 (1969-1970) 231-251.
- BATEY R., *Jesus and the Poor*, 1972. Trad. di GALLI A., *Gesù e i poveri. Il programma della povertà dei primi cristiani*, Brescia, Morcelliana, 1974.
- BATTAGLIA O., *La povertà nel Nuovo Testamento*, in: *QuadSpirFranc* 19 (1971) 11-34.
- BAUMANN R., *Der Raum der Freiheit. Zum Wandel von Bedingungen der Nachfolge*, in: AA.VV., *Wort Gottes in der Zeit*, 451-467.

- BEARE F.W., *The Mission of the Disciples and the Mission Charge (Mt 10 and Parallels)*, in: *JBL* 89 (1970) 1-13.
- BEAUCHAMP P., *Pauvreté évangélique et catégorie de don*, in: AA.VV., *Les pauvres dans les sociétés riches*, 137-142.
- BELLIA A.M., *Giobbe 29: una evangelizzazione sapienziale*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 261-275.
- BERGE P. VAN DEN, *'Ani et 'anāw dans les Psaumes*, in: De LANGHE R. [éd.], *Le psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence*, Louvain, Publications Universitaires, Institut Orientaliste, 1962, 273-295.
- BERNINI G., *Identificazione, condizione e sorte degli 'anāwim nel salmo 37*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 277-292.
- BETORI G., *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in At 1,12-8,4*, Roma, P.I.B., 1981.
- BIANCHI E., *Povertà e ricchezza nella Bibbia*, in: *Serv* 6 (1972) 277-309.
- BOADO F., *La pobreza religiosa y su contexto biblico*, in: *Manresa* 40 (1968) 105-125.
- BÖCKMANN A., *Cosa significa povertà evangelica? Quale senso può avere la « povertà » del religioso nella società del benessere e nel realmente « povero » del terzo mondo?*, in: *Con* [it.] 10 (1974) 7, 77-91.
- , *Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuerständnis der Ordensarmut*, Münsterschwarzach, Vier-Türme, 1973.
- , *Quali sono gli impulsi che dal N.T. derivano per il rapporto della Chiesa con i poveri?*, in: *Con* [it.] 13 (1977) 4, 62-75.
- BOVON F., *Le salut dans les écrits de Luc*, in: *RTP* 23 (1973) 296-307.
- BROER J., *Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25,31-46*, in: *Bibel und Leben* 11 (1970) 273-295.
- BROWN R., *Le beatitudini secondo S. Luca*, in: *BeOr* 7 (1965) 3-8.
- BUCCELLATI G., *Le beatitudini sullo sfondo della tradizione sapienziale mesopotamica*, in: *BeOr* 14 (1972) 241-264.
- BUETUBELA B., *La vocation de Lévi et le repas avec les pêcheurs (Mc 2,13-17)*, in: *RAfrT* 3 (1978-1979) 5, 47-60.
- BUISSON J., *Simple rappels sur la pauvreté*, in: *Christus* 18 (1968) 409-414.
- BUSSE U., *Das Nazareth-Manifest Jesu: eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1978.
- BUZZETTI C., *Il discepolo e la passione di Cristo nel vangelo di Luca*, in: *ParVit* 22 (1977) 85-101.
- CANGH J.M. VAN, *La Bible de Matthieu: les citations d'accomplissement*, in: *RTL* 6 (1976) 205-211.
- CARMIGNAC J., *Le mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu*, Paris, Letouzey et Ané, 1979.
- , *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, Letouzey et Ané, 1968.
- CARRETTO C., *Beati i poveri in spirito*, in: *Hum* 24 (1969) 629-639.
- CARROSO D., *La enseñanza bíblica sobre la pobreza*, in: *RevBibl* 28 (1966) 73-78.

- CASALEGNO A., *La parabola del granello di senapa (Mc 4,30-32)*, in: *RivBibl* 26 (1978) 139-161.
- CAVEDO R., *La speranza del povero in Tobia*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 317-324.
- CENTRE NATIONAL ENSEIGNEMENT RELIGIEUX, *La bonne nouvelle aux pauvres*, Paris, Centre nat. enseign. rel., 1967.
- CERFAUX L., *La connaissance des secrets du Royaume d'après Mt 13 et par*, in: *NTS* 2 (1955-1956) 238-249.
- , *Saint Paul et le « serviteur de Dieu » d'Isaïe*, in: *Miscellanea Biblica et Orientalia A. Miller*, Roma, Studia Anselmiana, 1951, 351-365.
- CHORDAT J.L., *Jésus devant sa mort dans l'Évangile de Marc*, Paris, du Cerf, 1970.
- COLOMBO G., *Evangelizare pauperibus. Riflessione teologica*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 29-46.
- COLSON J., *Le sacerdoce du pauvre. Réflexions sur le sacerdoce prophétique du Messie Roi des pauvres dans l'évangile selon Saint Luc*, Paris, SOS, 1971.
- CONTI M., *Fondamenti biblici della povertà nel ministero apostolico*, in: *Anton* 46 (1971) 383-426.
- COPPENS J., *Les Béatitudes*, in: *ETL* 50 (1970) 256-260.
- CORNIL M., *L'évangélisation des pauvres*, in: *AssS* 4 (1961) 91-100.
- CORTESE E., *Levitico 19*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 207-217.
- COTHENET E., *Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu*, in: DIDIER M. [éd.], *L'Évangile selon Matthieu*, 281-308.
- CROATTO J.S., *Persecución y perseverancia en la teología lucana. Un estudio sobre la « hipomone »*, in: *RevBibl* 42 (1980) 21-30.
- DA SPINETOLI O., *I poveri del Signore*, in: *BeOr* 6 (1964) 3-16.
- DE COURTRAY A., *Les pauvres et le Royaume*, in: *AssS* 4 (1961) 81-90.
- DEGBROECK F. VAN, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu*, in: DIDIER M. [éd.], *L'Évangile selon Matthieu*, 107-130.
- DEGENHARDT H.J., *Armut und Reichtum in den synoptischen Evangelien*, in: TANGER J. [Hg.], *Evangelium und Armut heute*, 27-47.
- , *Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den Lukanischen Schriften. Eine Traditions- und Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1965.
- DE LA POTTERIE I., *La confessione messianica di Pietro in Marco 8,27*, in: AA.VV., *San Pietro*, 59-77.
- DELORME J., *Jésus enseigne ses disciples (Mc 9)*, in: *AssS* 57 (1971) 53-62.
- , *La mission des Douze en Galilée (Mc 6)*, in: *AssS* 46 (1974) 43-50.
- , *Le mariage, les enfants et les disciples de Jésus (Mc 10)*, in: *AssS* 58 (1974) 42-51.
- , *L'évangile selon Marc*, in: AA.VV., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 155-181.
- , *Luc V,1-11, Analyse structurale et histoire de la rédaction*, in: *NTS* 18 (1971-1972) 331-350.

- , *Rédaction et christologie dans le récit de la Passion*, in: DIDIER M. [éd.], *L'Évangile selon Matthieu*, 359-415.
- DEL VERME M., *Comunione e condivisione dei beni*, Brescia, Morcelliana, 1977.
- , *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, in: *RivBib* 23 (1975) 353-382.
- , *La comunione dei beni tra gli Esseni e a Qumrân*, in: AA.VV., *Studia Hierosolymitana*, 226-258.
- , *Povert  e aiuto ai poveri nella Chiesa primitiva (Atti)*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 405-427.
- DE ROSA G., *Ges  e il problema sociale della ricchezza*, in: *CC* 125 (1974) III 367-377.
- , *Ges  e i poveri*, in: *CC* 126 (1975) I 35-50.
- , *Ges  e i problemi del suo tempo*, in: *CC* 125 (1974) I 216-231.
- DEVISCH M., *Le document Q, source de Matthieu. Probl matique actuelle*, in: DIDIER M. [ d.], *L' vangile selon Matthieu*, 71-97.
- DIDIER M. [ d.], *L' vangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, Gembloux, Duculot, 1972.
- DI FONZO L., *Ecclesiaste*, Torino, Marietti, 1967.
- DI PINTO L., « *Seguire Ges * » secondo i Sinottici, in: AA.VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, 187-251.
- , *Seguitemi! Vi far  diventare pescatori di uomini (Mc 1,16-20)*, in: *ParSpV* 2 (1980) 83-104.
- DODD C.H., *The Beatitudes*, in: AA.VV., *Mélanges bibliques Andr  Robert*, 404-410.
- DOMENACH J.M., *L'aspetto del mondo contemporaneo*, in: AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, I, 15-65.
- DOMMERSHAUSEN W., *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1977. Trad. a cura di CORSANI B., *L'ambiente di Ges *, Torino, Marietti, 1980.
- DUCOLI M., *Il mistero della povert *, in: *OrPast* 18 (1970) 623-632.
- DUESBERG H. - FRANSEN J., *Ecclesiastico*, Torino, Marietti, 1966.
- DUPONT J., *Aequitas romana*, in: *Etudes sur les Actes*, 526-552.
- , *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio*, in: *ParVit* 15 (1970) 301-316.
- , *Beatitudes  gyptiennes*, in: *Bib* 47 (1966) 185-222.
- , *Cristo si   fatto povero per noi*, in: *PAF* 41 (1970) 54-61.
- , *Etudes sur les Actes*, Paris, du Cerf, 1967.
- , *Introduction aux béatitudes*, in: *NRTb* 108 (1976) 97-108.
- , *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 127-187.
- , [ d.], *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux, Duculot, 1975.
- , *Jésus devant l'incr dilit  de ses concitoyens (Mc 6,1-6a)*, in: *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia, Paideia, 1982, I, 195-210.
- , *La communauté des biens aux premiers jours de l' glise*, in: *Etudes sur les Actes*, 503-519.

- , *L'ambassade de Jean Baptiste* (Mt 11,2-6; Lc 7,18-22), in: *NRTb* 93 (1961) 805-821; 943-959.
- , *La parabole de la brebis perdue* (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7), in: *Gr* 49 (1968) 265-288.
- , *La parabole de la semence qui pousse toute seule*, in: *RScR* 55 (1967) 367-392.
- , *La parabole des ouvriers de la vigne*, in: *NRTb* 89 (1957) 785-797.
- , *La parabole des talents* (Mt 25,14-30) *ou des mines* (Lc 19,12-27), in: *RTP* 102 (1969) 376-391.
- , *La parabole du semeur*, in: *Foi et Vie* 5 (1967) 3-25.
- , *L'Apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des Apôtres*, in: *RTP* 112 (1980) 342-358.
- , *La povertà religiosa alla luce della Scrittura*, in: AA.VV., *La povertà religiosa* 7-15.
- , *L'appel à imiter Dieu en Matthieu 5,48 et Luc 6,36*, in: *RivBib* 14 (1966) 137-158.
- , *Le paralytique pardonné* (Mt 9,1-8), in: *NRTb* 92 (1960) 940-958.
- , *L'après-mort dans l'oeuvre de Luc*, in: *RTL* 3 (1972) 4-21.
- , *L'Eglise et la pauvreté*, in: BARAUNA G. [éd.], *L'Eglise de Vatican II*, Paris, du Cerf, 1966, II, 339-372.
- , *Le logion des douze trones* (Mt 19-28; Lc 22,28-30), in: *Bib* 45 (1964) 355-392.
- , *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*, in: DIDIER M. [éd.], *L'Evangile selon Matthieu*, 281-308.
- , *Les Béatitudes, le problème littéraire, le message doctrinal*, Bruges, Abbaye de St. André, 1954.
- , *Les Béatitudes. Le problème littéraire: les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*, Paris, Gabalda, 1969 (ristampa anastatica dell'opera del 1958).
- , *Les Béatitudes. La Bonne Nouvelle*, Paris, Gabalda, 1969.
- , *Les Béatitudes évangéliques. Les évangélistes*, Paris, Gabalda, 1973 (i tre volumi dell'opera sono tradotti da DANNA C. - GANDOLFI G. - GIRLANDA A., *Le Beatitudini*, Roma, Paoline, 1973, 1977).
- , *Les épreuves des chrétiens avant la fin du monde* (Lc 21,5-19), in: *AssS* 64 (1969) 77-86.
- , *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*, in: *Jésus aux origines de la christologie*, 242-254.
- , *Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres*, in: *Studia Anselmiana* 61, Roma, 1973, 94-108.
- , *Les paraboles du sénevé et du levain*, in: *NRTb* 99 (1967) 897-913.
- , *Les paraboles du trésor et de la perle*, in: *NTS* 14 (1967-68) 408-418.
- , *Les pauvres en esprit*, in: AA.VV., *A la rencontre de Dieu*, 265-272.
- , *Les pauvres et la pauvreté dans les Evangiles et les Actes*, in: AA.VV., *La pauvreté religieuse*, 37-63.

recens
di Zaccaria
Lumen
17 (1970) 457-87

- , *Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Mt 5,3 et les 'nwh rwh de Qumrân*, in: *Neutestamentliche Aufsätze*, Regensburg, Pustet 1963, 53-65.
- , *Les tentations de Jésus au désert*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.
- , *Malheur à vous les riches. Les malheurs des riches dans Lc* (note prese per magnetofono e riviste dall'A. del Corso tenuto all'Istituto S. Anselmo in Roma nel marzo-aprile 1971).
- , *Renoncer à tous ses biens (Lc 14,33)*, in: *NRTb* 103 (1971) 561-582.
- , *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, trad. di MALAGUTTI T., Bologna, Dehoniane, 1984.
- DUPREZ A., *Le Jugement dernier (Mt 25)*, in: *AssS* 65 (1973) 18-28.
- , *Le programme de Jésus selon Matthieu (Mt 4)*, in: *AssS* 34 (1973) 9-18.
- DUQUOC C., *Le Christ serviteur*, in: *VS* 110 (1964) 148-156.
- DUVALET J., *Propos sur la pauvreté*, in: *EtFr* 16 (1966) 136-150.
- ELLIS E.F., *La composition de Luc 9 et les sources de sa christologie*, in: DUPONT J. [éd.], *Jésus aux origines de la christologie*, 193-200.
- Enchiridion Vaticanum* a cura del Centro Dehoniano, Testo ufficiale e traduzione italiana, Bologna, Dehoniane, ¹¹1985.
- FABRIS R., *Chi vuol venire dietro a me prenda la sua croce (Lc 9,23-26)*, in: *ParSpV* 2 (1980) 124-139.
- , *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi, Cittadella, 1983.
- FEDRIZZI P., *Giobbe*, Torino, Marietti, 1972.
- FEHLNER D., *Poverty in Christ - a Christian Sign*, in: AA.VV., *The Role of the Religious in the Church Today*, Hinsdale, Franciscan Educational Conference, 1966, 147-192.
- FENSHAM F.C., *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, in: *JNES* 21 (1962) 129-139.
- FERRETTI G., *La povertà nella cultura contemporanea*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 11-28.
- FEUILLET A., *La signification christologique de Luc 18,14 et les références des Evangiles au Seigneur souffrant*, in: *Nova et Vetera* 55 (1980) 188-229.
- , *Les paraboles de Lc: ch 16. Recherches sur la conception chrétienne du droit de propriété et sur les fondaments scripturaires de la doctrine sociale de l'Eglise*, in: *EspVie* 89 (1979) 241-250; 257-271.
- , *Les riches intendants du Christ (Lc 16,1-13)*, in: *RScR* 34 (1947) 30-54.
- FINATERI S., *La povertà evangelica lievito di promozione umana*, in: AA.VV., *La dignità dell'uomo alla luce della Sacra Scrittura*, 453-472.
- FLEDER H., *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München, Kaiser, 1968.
- , *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München, Kaiser, 1965.
- FLORIVAL E., *Vends tes biens et suis-moi. Méditation sur le jeune homme riche*, in: *BVC* 37 (1961) 21-45.
- FLUSSER D., *Blessed are the Poor in Spirit*, in: *IsrEJ* 10 (1960) 1-13.
- FORTE B., *Gesù di Nazareth. Storia di Dio, Dio della storia*, Roma, Paoline, 1981.

- FRANKEMÖLLE H., *Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition*, in: BZ 15 (1971) 52-75.
- FREIRE E.C., *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Salamanca, Sigueme, 1978.
- FREYNE S., *The Twelve: Disciples and Apostles. A Study in the Theology of first three Gospels*, London and Sydney, Sheed and Ward, 1968.
- FRIZZI G., *Carattere originale e rilevanza degli apostoli inviati in Q*, in: RivBib 21 (1973) 401-412.
- , *La soteriologia nell'opera lucana*, in RivBib 23 (1975) 113-145.
- FUCHS E. - FAESSLER M., *L'évangile et l'argent. Exégèse détaillée de Lc 16,1-13*, in: BCentProtEt 30,2 (1978) fasc. 4.
- FUSCO V., *Effusione dello Spirito e raduno dell'Israele disperso. Gerusalemme nell'episodio di Pentecoste (Atti 2,1-13)*, in: AA.VV., Gerusalemme, 201-218.
- , *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) in prospettiva marciana*, Brescia, Morcelliana, 1978.
- GAIDE G., *Le riche insensé (Lc 12)*, in: AssS 59 (1971) 82-89.
- GALIZZI M., *Gesù nel Getsemani*, Zürich, PAS, 1972.
- , *La lunga marcia di Gesù*, Torino, LDC, 1977.
- , *La passione come martirio*, in: ParVit 22 (1977) 102-108.
- , *La scelta dei poveri. Vangelo secondo Luca*, Torino, LDC, 1976.
- GALOT J., *Le fondement évangélique du voeu religieux de la pauvreté*, in: Gr 56 (1975) 441-467.
- GAMBA G., *Gesù si stabilisce a Cafarnaò (Mt 4,12-16)*, in: BeOr 16 (1974) 109-132.
- , *La passione di Gesù in Matteo*, in: BeOr 13 (1971) 159-190.
- GANNE P., *Aujourd'hui, la béatitude des pauvres*, in: BVC 37 (1961) 62-74; 38 (1962) 336-345.
- GATZWEILER K., *Les récits des miracles dans l'Évangile selon Saint Matthieu*, in: DIDIER M. [éd.], *L'Évangile selon Matthieu*, 209-220.
- GELIN A., *Les pauvres de Yavhè*, Paris, du Cerf, 1953.
- , *Les pauvres que Dieu aime*, Paris, du Cerf, 1967.
- GEORGE A., *Israël dans l'oeuvre de Luc*, in: RB 75 (1968) 481-525.
- , *Jésus Sauveur. Les miracles selon Saint Luc*, in: CE 8 (1974) 35-38.
- , *La forme des béatitudes jusqu'à Jésus*, in: Mélanges bibliques André Robert, 388-403.
- , *La parabole du riche et de Lazare (Lc 16,19-31)*, in: AssS 57 (1971) 80-93.
- , *La pauvreté dans l'Ancien Testament*, in: AA.VV., *La pauvreté évangélique*, 13-35.
- , *La venue de Jésus cause de division entre les hommes (Lc 12)*, in: AssS 51 (1972) 62-71.
- , *Le bonheur promis par Jésus d'après le N.T.*, in: LV 54 (1961) 36-58.
- , *Le Jugement de Dieu. Essai d'interprétation d'un thème eschatologique*, in: Con [fr] 41 (1969) 13-23.
- , *L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc*, in: RB 85 (1978) 500-542.

- , *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, in: RB 80 (1973) 186-217.
- , *L'oeuvre de Luc: Actes et Evangile*, in: AA.VV., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 229-240.
- , *Parole de Jésus sur ses miracles (Mt 11,5-11; 12,27-28 et par.)*, in: DUPONT J. [éd.], *Jésus aux origines de la christologie*, 283-301.
- , *Pauvre*, in: DBS (1966) VII, col. 387-406.
- GHIDELLI C., *Il martirio del cristiano riflette quello di Cristo*, in: *ParVit* 22 (1977) 109-129.
- GIAVINI G., *Discorso della montagna*, Padova, Il Messaggero, 1980.
- GIBLET J., *Bedeutung der christlichen Armut nach dem Neuen Testament*, in: THILS G. [Hg.], *Laien und christliche Vollkommenheit*, Freiburg, Herder, 1966, 187-192.
- GILBERT M. - L'HOUE J. - SCHARBERT J. [éd.], *Morale et Ancien Testament*, Louvain, Univ. Cath. de Louvain, 1976.
- GILBERT P., *Les premiers chrétiens d'après les Actes*, in: *Christus* 18 (1971) 219-226.
- GIOVANNI XXIII, *Allocutio in solemni Ss. Concilii inauguratione, Sessio I: d.11.oct.1962*, in: AS I, I, 166-176.
- , *Ecclesia Christi Lumen Gentium. Radiomessaggio ai fedeli dell'11 settembre 1962*, in: *Discorsi*, Roma, Poliglotta Vaticana, 1963, 519-528.
- GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, in: AAS LXXII (1980) 1177-1232.
- , *Redemptor hominis*, in: AAS LXXI (1979) 257-324.
- GLASSER E., *Le procès du bonheur par Qobelet*, Paris, du Cerf, 1970.
- GLOMBITZA O., *Der reiche Mann und der arme Lazarus. Lk XVI, 19-31. Zur Frage nach der Botschaft des Textes*, in: NT 12 (1970) 166-189.
- GOLLWITZER H., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, München, Kösel, 1969. Trad. di COMBA A., *I ricchi cristiani e il povero Lazzaro*, Torino, Claudiana, 1969.
- GOMEZ A., *Diversi tipi di povertà nella storia della vita religiosa*, in: AA.VV., *La povertà religiosa*, 72-140.
- GONZALEZ-SILVA C.M.F., *El seguimiento de Cristo en los logia*, in: *Clar* 14 (1974) 115-162.
- GOUDOEVEER J. VAN, *The Place of Israel in Luke's Gospel*, in: NT 8 (1966) 111-123.
- GOURBILLON J.G., *Malheur à vous les riches! (Lc 6,24)*, in: AA.VV., *L'Eglise des pauvres interpellation des riches*, 47-70.
- GOZZO S., *Gli 'ānawīm nel libro di Sofonia*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 237-259.
- GRECH P., *Il dramma del povero in Qobelet*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 311-315.
- GRELLOT P., *La pauvreté dans l'écriture Sainte*, in: *Christus* 8 (1961) 306-330.
- GRIMM W., *Die Hoffnung der Armen. Zu den Seligpreisungen Jesu*, in: *ThBei* 11 (1980) 100-113.
- GROSS G., *Die geringsten Brüder Jesu in Mt 25,40 in Auseinandersetzung mit*

- der neueren Exegese*, in: *Bibel und Leben* 5 (1964) 171-180.
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961.
- , δελ, in: *Grande Lessico del NT*, Brescia, Paideia, 1966, II, 793-804.
- , Die νήπιλοι in der Urchristlichen Paränese, in: *NTS* 5 (1958-1959) 188-205.
- GUILLET J., *La foi de Jésus-Christ*, Paris-Tournai, Desclée 1980. Trad. di CASOLA M., *La fede di Gesù Cristo*, Milano, Jaca Book, 1982.
- , *La pauvreté de Jésus*, in: *VieCon* 51 (1979) 323-333.
- HAENCHEN E., *Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas*, in: Id., *Die Bibel und wir*, Tübingen, Mohr J.C.B., 1968, 156-181.
- HARNISCH W., *Die Berufung des Reichen. Zur Analyse von Markus 10,17-27*, in: AA.VV., *Festschrift für E. Fuchs*, Tübingen, Mohr J.C.B., 1973, 161-176.
- HARTMAN L., *Scriptural Exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication*, in: DIDIER M. [éd.], *L'évangile selon Matthieu*, 131-152.
- HAWKINS D.J., *The Incomprehension of the Disciples in the Marcan Redaction*, in: *JBL* 91 (1972) 491-500.
- HENGEL M., *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1976. Trad. di FORZA G., *Ebrei, greci e barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia, Paideia, 1981.
- HENNAUX J.M., *La pauvreté apostolique d'après le N.T.*, in: *VieCon* 46 (1974) 257-268.
- HILL D., *The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV, 16-30)*, in: *NT* 13 (1971) 161-180.
- HOET R., « Omnes autem vos fratres estis » (Mt 23,8c). *Etude du concept ecclésiologique de « frères » selon Mt 23,8-12*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1980.
- HOFFMANN P., *Die Stellung der Bergpredigt in Matthäusevangelium*, in: *Bibel und Leben* 10 (1969) 57-65; 111-121.
- HORNUNG A., *Verso una teologia della povertà*, in: AA.VV., *La povertà religiosa*, 17-53.
- HOYT T., *The Poor Rich Theme in the Beatitudes*, in: *JRelThought* 37 (1980) 31-41.
- HUBAUT M., *Le mystère révélé dans les paraboles (Mc 4,11-12)*, in: *RTL* 5 (1974) 454-461.
- HUIE W.P., *The Poverty of Spirit Abundance. From Text to Sermon on Luke 16,19-31*, in: *Interpretation* 22 (1968) 403-420.
- INGELAERE J.C., *La parabole du Jugement Dernier (Matthieu 25,31-46)*, in: *RHPbRel* 50 (1970) 23-60.
- JACOB R., *Les pericopes de l'entrée à Jérusalem et la préparation de la Cène. Contribution à l'étude du problème synoptique*, Paris, Beauchesne, 1974.
- JACQUEMIN E., *Les béatitudes (Mt 5,3-12)*, in: *AssS* 89 (1963) 34-53.
- JEANNE d'Arc, *La pauvreté*, in: AA.VV., *Vatican II. L'adaptation et la rénovation*

INNOCENTI E. *Esame* *penultimo plecit ante modum*
1/11/1965

- tion de la vie religieuse, Paris, du Cerf, 1968, 407-447.
- , *La vie religieuse dans le monde moderne* in: AA.VV., *La théologie du renouveau*, Paris, du Cerf, 1983, 249-263.
- JEREMIAS J., *Abbà. Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1966. Trad. di TORTI G., *Abbà. Supplemento al Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1968.
- , *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1967. Trad. di VERDESCA M., *Le parole dell'ultima Cena*, Brescia, Paideia, 1973.
- , *Neutestamentliche Theologie: Die Verkündigung Jesu*, Erster Teil, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1973. Trad. di MONTAGNINI F., *Teologia del Nuovo Testamento: La predicazione di Gesù*, Brescia, Paideia, I, 1976.
- , *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1952. Trad. di CAPRA G. - PELLIZZARI M., *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia, 1967.
- JURADOS RUIZ M., *Pobreza cristiana y vida religiosa*, in: *Manresa* 40 (1968) 195-206.
- KANNENGIESSER C., *L'intendant malhonnête*, in: *Christus* 18 (1971) 213-218.
- KARIAMADAM P., *Discipleship in the Lucan Journey Narrative (Lk 9,51-19,46)*, in: *Jeevadharma* 10 (1980) 111-130.
- KATZ P., ὄχλος, in: *Grande Lessico del NT*, Brescia, Paideia, 1974, IX, 78-84.
- KECK L.E., *The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumrân*, in: *ZNW* 57 (1966) 54-78.
- , *The Poor among the Saints in the New Testament*, in: *ZNW* 56 (1965) 100-129.
- KNOCH O., *Riches et pauvres dans l'Eglise*, in: *AssS* 54 (1972) 28-32.
- KÜMMEL W.G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1969. Trad. di TOMASONO F. - GATTI E., *Teologia del Nuovo Testamento. Gesù, Paolo, Giovanni*, Brescia, Paideia, 1976.
- KUSCHKE A., *Arm und Reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit*, in: *ZAW* 57 (1939) 31-57.
- LACONI M., *Il discorso missionario*, in: AA.VV., *Il messaggio della salvezza*, IV, 365-391.
- LARCHER C., *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris, Gabalda, 1969.
- , *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris, Gabalda, 1983.
- LAMARCHE P., *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Paris, Gabalda, 1961.
- LEGASSE S., *Approche de l'épisode préévangélique des fils de Zébédée (Marc X, 35-40)* in: *NTS* 20 (1973-1974) 161-177.
- , *Jésus et l'enfant. Enfants, petits et simples dans la tradition synoptique*, Paris, Gabalda, 1969.
- , *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux (Mc 10,17-31 et parall.)*, Paris, Beauchesne, 1966.
- , *L'appel du riche*, in: AA.VV., *La pauvreté évangélique*, 65-91.

- Riches - DBS 10, 645-668

- , *La révélation aux νήπιοι*, in: RB 67 (1960) 321-348.
- , *L'épisode de la Cananéenne d'après Mt 15,21-28*, in: BLE 73 (1972) 21-40
- , *Les fondements évangéliques de la pauvreté religieuse*, in: VieCon 42 (1970) 257-283.
- , *Les pauvres en esprit et les volontaires de Qumrân*, in: NTS 8 (1961-1962) 336-345.
- , *Les pauvres en esprit. Evangile et non-violence*, Paris, du Cerf, 1974.
- , *L'Evangile selon Matthieu*, in: AA.VV., *Les ministères selon le Nouveau Testament*, 265-305.
- , *Pauvreté et salut dans le N.T.*, in: RTL 4 (1973) 162-172.
- , *Scribes et disciples*, in: RB 68 (1961) 321-345, 481-506.
- , *Tout quitter pour le Christ (Mc 10)*, in: AssS 59 (1974) 43-54.
- LEMAIRE A., *Les ministères aux origines de l'Eglise*, Paris, du Cerf, 1971.
- LEONARDI G., *Rapporto tra la folla, i discepoli e i Dodici nella redazione evangelica di Marco*, in: ParVit 15 (1970) 191-216.
- LÉON DUFOUR X., *Jésus, face à la mort menaçante*, in: NRTb 110 (1978) 802-821.
- , *Les évangiles synoptiques*, in: ROBERT A. - FEUILLET A., *Introduction à la Bible*, Tournai, Desclée, 2^e 1959, 143-334.
- , *Perdre sa vie selon l'Evangile*, in: Etudes 351 (1979) 395-409.
- LERCARO G., *La pauvreté dans l'Eglise*, in: DC 45 (1963) 317-321.
- , *Préface*, in: AA.VV., *Eglise et pauvreté*, 8-21.
- LESCOW T., *Jesus in Gethsemane*, in: EvT 28 (1968) 141-159.
- , *Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief*, in: ZNW 58 (1967) 215-239.
- LÉVÊQUE J., *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, Gabalda, 1970.
- L'HOUE J., *La morale de l'Alliance*, Paris, Gabalda, 1966.
- LIANO J.M., *Los pobres en el AT*, in: EstB 25 (1966) 117-167.
- LIGNÉE H., *La mission des soixantedouze (Lc 10)*, in: AssS 45 (1974) 64-74.
- LINTON O., *The Parable of Children's Game. Baptist and Son of Man (Mt 11,16-19; Lk 7,31-35)*, in: NTS 22 (1975-1976) 159-179.
- LIPINSKI E., *Makarismes et psaumes de congratulation*, in: RB 75 (1968) 321-363.
- LOHFINK G., *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München, Kösel, 1975. Trad. di GATTI V., *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Casale Monf., Marietti, 1983.
- LOHSE E., *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1980.
- , *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*, in: EvT 14 (1954) 256-275.
- LOSS N.M., *Il tema della povertà nei libri storici e profetici dell'Antico Testamento*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 46-106.
- LOVISON T., *La pericopa della cananea (Mt 15,21-28)*, in: RivBib 19 (1971) 273-305.
- MALONE D., *Riches and Discipleship (Mc 10,23-31)*, in: BibTo 9 (1979) 78-88.
- MARAFINI G., *La povertà secondo il Concilio Vaticano II*, in: AA.VV., *Povertà evangelica*, 31-41.

- MARCHEL W., *Abbà Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma, Biblical Institute Press, 1963.
- MARCHESELLI C.C., *La ricerca di Dio nei segni dei tempi. La struttura tematico-letteraria di Mc 1,21-3,6*, in: AA.VV., *Quaerere Deum*, 289-313.
- MARSHALL I.H., *Luke, Historian and Theologian*, Exeter, Paternoster Press, 1970.
- MARTIN ACHARD R., *Jahwé et les 'anāwim*, in: TZ 21 (1965) 349-357.
- MARTINI C.M., *L'esclusione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3,23*, in: Bib 50 (1969) 1-14.
- MATURA M.C., *Les exigences individuelles de la pauvreté religieuse*, in: AA.VV., *La pauvreté religieuse*, 17-29.
- MATURA T.H., *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Paris, du Cerf, 1978.
- , *Les invités à la noce royale (Mt 22)*, in: AssS 59 (1974) 16-27.
- METZGER B.M., *Seventy or seventy-two Disciples*, in: NTS 5 (1958-1959) 299-306.
- MIGLIORISI V., *San Paolo e i poveri (in particolare secondo Atti 20,18-38)*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 445-454.
- MILLER P.D., *Luke 4,16-21*, in: Interpretation 29 (1975) 417-421.
- MINER P.S., *The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew*, in: SHEPHERD M.H. (ed.), *Gospel Studies in Honour of Sherman Elbrige Johnson*, in: AngTRSS 3 (1974) 28-44.
- MINETTE DE TILLESSE G., *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, du Cerf, 1968.
- MOIOLI G., *L'Escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Milano, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, 1979.
- MOLLAT M., *Movimenti di povertà e servizio ai poveri nella storia della Chiesa*, in: Con [It] 13 (1977) 4,77-88.
- MORALDI L., *Poveri e povertà tra gli esseni di Qumrân*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 293-309.
- MARLOT F., *Heureux les pauvres: Béatitude ou conseil?*, in: VieCon 46 (1974) 204-216.
- NEUHÄUSLER E., *Der Appel Jesu an die Einsicht des Menschen*, in: Bibel und Leben 10 (1969) 232-235.
- , *Exigence de Dieu et morale chrétienne*, Paris, du Cerf, 1971.
- Nuntius ad universos homines mittendus*, in: AS I, I, 230s.
- Nuntii quibusdam hominum ordinibus dati*, in: AS IV, VII, 874-884.
- OITANA L., *Esperienza ecclesiale e società. Il significato della colletta di Paolo in favore di Gerusalemme*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 383-403.
- O'NEILL J.C., *The Silence of Jesus*, in: NTS 15 (1968-1969) 491-500.
- PAOLO VI, *Allocutio in VIII Ss. Concilii Sessione: d.18.nov.1965*, in: AS IV, VI, 689-696.
- , *Allocutio secunda Ss. Concilii periodo ineunte: d.29.sept.1963*, in: AS II, I, 183-220.

- , *Homilia in IX Ss. Concilii Sessione: d.7.dec.1965*, in: *AS IV, VII*, 654-662.
- , *Homilia in Solemni Ss. Concilii conclusione*, in: *AS IV, VII*, 868-871.
- , *Il « Breve » Pontificio per l'ONU, 4.X.1965*, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Roma, Poliglotta Vaticana, 1966, III, 545s.
- PAPA B., *Lo sfondo ecclesiale dell'opera lucana*, in: *Asprenas 27* (1980) 27-40.
- PAUL A., *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mc 11; Mt 21; Lc 19; Jo 12)*, in: *AssS 19* (1971) 4-26.
- PENNA A., *La buona novella è annunciata ai poveri (Is 56-66 e Lc 4,18)*, in: *AA.VV., Chiesa per il mondo*, Bologna, Dehoniane, 1974, 9-20.
- , *I « poveri » secondo il Deuteronomio*, in: *AA.VV., Evangelizzare pauperibus*, 219-228.
- PESCH R., *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27-30)*, in: *BZ 17* (1973) 178-195; 18 (1974) 20-31.
- , *Der reiche Fischfang (Lk 5,1-11; Jo 21,1-14). Wündergeschichte. Berufungserzählung. Erscheinungsbericht*, Düsseldorf, Patmos, 1968.
- PRETE B., *« I poveri » nel racconto giovanneo dell'unzione di Betania (Giov 12,1-8)*, in: *AA.VV., Evangelizzare pauperibus*, 429-444.
- , *Luca teologo della « storia della salvezza »*, in: *ParVit 27* (1982) 404-425.
- PROD'HOMME F., *Les pauvres rassasiés au festin du Royaume (Mt 14)*, in: *AssS 48* (1971) 17-26.
- QUERDRAY G., *La tentation de Jésus au désert. Prélude de la passion*, in: *EspVie 90* (1980) 184-189.
- RADERMAKERS J., *« La mission » engagement radical. Une lecture de Mt 10*, in: *NRTb 93* (1971) 1072-1085.
- RANDELLINI L., *L'inno di giubilo (Mt 11,25-30; Lc 10,20-24)*, in: *RivBib 22* (1974) 183-235.
- RANON A., *« Evangelizzare pauperibus » nei Salmi e nei Sapienziali*, in: *AA.VV., Evangelizzare pauperibus*, 107-125.
- RASCO E., *Spirito e istituzione nell'opera lucana*, in: *RivBib 30* (1982) 301-321.
- RAU G., *Das Volk in der lukanischen Passionsgeschichte. Eine Konjektur zu Lk 23,13*, in: *ZNW 56* (1965) 41-51.
- RENGSTORF K.F., *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1969. Trad. di FEDERICI T., *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia, Paideia, 1980.
- , *μαθητής*, in: *Grande lessico del NT*, Brescia, Paideia, VI, 1970, 1122-1238.
- RIGAUX B., *Le radicalisme du Règne*, in: *AA.VV., La pauvreté évangélique* 135-173.
- , *« Lier et délier ». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques*, in: *MD 117* (1974) 86-135.
- , *Temoignage de l'évangile de Matthieu*, Paris, Desclée, 1967.
- ROBERT A. - FEUILLET A., *Introduction à la Bible*, Tournai, Desclée, 2^e1959.
- ROMANIUK K., *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de Saint Paul*, Roma, Istituto Pontificio Biblico, 1961.

- , *Repentez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche (Mt 4,17 par)*, in: NTS 12 (1965-1966) 259-269.
- ROSE A., *Le sort du riche et du pauvre (Ps. 49)*, in: BVC 37 (1961) 53-61.
- RUIZ GONZALES J.M., *Pobreza evangélica y promoción humana*, Barcelona, Estela, 1966.
- RUSCHE H., *Der Erbarmer hält Gericht. Einführung in die Grundgedanken des Jakobusbriefes (2,1-13a)*, in: *Bibel und Leben* 5 (1964) 236-247.
- , *Die erwählten Armen. Eine biblische Besinnung*, in: *Bibel und Leben* 11 (1970) 46-51.
- SABUGAL S., *La embajada mesiánica de Juan el Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,13-23). Historia, exégesis, teología, hermenéutica*, Madrid, Susteco, 1980.
- SACCHI A., *Se vuoi essere perfetto (Mt 19,21)*, in: *RivBib* 17 (1969) 313-336.
- SACCHI P., *Ecclesiaste*, Roma, Paoline, 1971.
- , *Storia del mondo giudaico*, Torino, SEI, 1976.
- SAMAIN E., *Le discours-programme de Jésus à la synagogue de Nazareth*, in: FV 70 (1971) 25-46.
- SCHASCHING J., *Kirche und industrielle Gesellschaft*, Wien, Herder, 1960. Trad. di SAVIOTTI R., *La Chiesa e la società industriale*, Roma, Paoline, 1963.
- SCHNACKENBURG G., *La perfezione del cristiano secondo il Vangelo di Matteo*, in: *ParVit* 15 (1970) 241-265.
- SCHILDENBERGER J., *Moses als Idealgestalt eines Armen Jahwes*, in: AA.VV., *A la rencontre de Dieu*, 71-84.
- SCHLIER H., *Ecclesiologia neotestamentaria*, in: AA.VV., *Mysterium salutis*, VII, Brescia, Queriniana, 1972, 115-257.
- SCHLOSSER J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris, Gabalda, 1980.
- SCHMID J., *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, F. Puster, 1955. Trad. di RINALDI G., *L'Evangelo secondo Marco*, Brescia, Morcelliana, 1966.
- SCHMITT J., *L'Eglise de Jérusalem ou la « Restauration » d'Israël d'après les cinq premiers chapitres des Actes*, in: RScR 27 (1953) 209-218.
- SCHNIEWIND J., *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1968. Trad. di SOFFRITTI H., *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia, Paideia, 1977.
- SCHRENK G., εὐδοκέω, εὐδοκία, in: *Grande Lessico del NT*, Brescia, Paideia, 1967, III, 1107-1142.
- SCHÜRMMANN H., *Das Zeugnis der Redenquelle für die Basileia-Verkündigung Jesu*, in: DELOBEL J. (éd.), *Logia. Les Paroles de Jésus. The Sayings of Jesus*, Leuven, University Press, 1982, 121-200.
- , *Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der « Predigt am Berge » (Lk 6,20-49)*, in: BZ 10 (1966) 57-81.
- , *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*, in: *Christus* 7 (1960) 184-209.
- SCHWEITZER E., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1967. Trad. di CORSANI B., *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia, Paideia, 1971.

- SEGALLA G., *Cristologia del Nuovo Testamento*, in: AA.VV., *Il problema cristologico oggi*, Assisi, Cittadella, 1973, 13-142.
- , *Gesù Messia e servo sofferente nella formazione dei discepoli alla fede in Mt 16,13-16.21.23*, in: *ParVit* 17 (1972) 247-256.
- , *Introduzione alla teologia biblica del NT* (pro manoscritto, Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, Milano 1980-81, voll. 2).
- , *La cristologia escatologica della fonte Quelle*, in: *Teologia* 4 (1979) 119-168.
- , *La cristologia implicita nelle parabole di Gesù*, in: *Teologia* 1 (1976) 297-337.
- , *La cristologia nella tradizione sinottica dei miracoli*, in: *Teologia* 5 (1980) 41-66.
- , *La cristologia soteriologica dei miracoli*, in: *Teologia* 5 (1980) 145-182.
- , *La ricerca di Dio come ricerca del Regno nei Sinottici*, in: AA.VV., *Quaerere Deum*, 213-233.
- , *La Teologia dei Sinottici*, in: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1978, III, 370-387.
- , *Panorama storico del Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 1984.
- , « *Quaerere Deum* » nei salmi, in: AA.VV., *Quaerere Deum*, 191-212.
- , *Sulla povertà nella Bibbia*, in: *StSoc* 10 (1971) 507-527.
- SEIDENSTICKER PH., *Saint Paul et la pauvreté*, in: AA.VV., *La pauvreté évangélique*, 93-133.
- SEYNAEVE J., *Exigences de la condition chrétienne*, in: *AssS* 54 (1972) 64-75.
- SESOÛÉ B., *Ministères et structure de l'Eglise*, in: AA.VV., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, 392-397.
- SHERIDAN M., « *Disciples and Discipleship* » in *Matthew and Luke*, in: *BTB* 3 (1973) 235-255.
- SISTI A., *La « povertà » della Chiesa di Corinto (1Cor 1,26-31)*, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, 325-341.
- SMYTH F.F., *Jésus le Fils du Père vainqueur de Satan (Mt 4; Mc 1; Lc 4)*, in: *AssS* 14 (1973) 56-75.
- SNOY T., *Les miracles dans l'Evangile de Marc*, in: *RTL* 3 (1972) 449-466; 4 (1973) 58-101.
- SPAEMANN H., *Die acht Seligkeit*, in: *Bibel und Leben* 5 (1964) 131-136.
- , *Lazarus vor der Tür. Biblische Betrachtungen zum Thema Armut*, Einsiedeln, Johannes, 1968.
- , *Selig, die das Herz eines Armen haben*, in: *Jesus Caritas* 4 (1966) 16,17-26.
- SPINETOLI O., *I poveri del Signore*, in: *BeOr* 6 (1964) 3-16.
- STÖGER A., *Armut und Ehelosigkeit. Besitz und Ehe der Jünger nach dem Lukasevangelium*, in: *Geist und Leben* 40 (1967) 43-59.
- STRAMARE T., *Le beatitudini e la critica letteraria*, in: *RivBib* 13 (1965) 31-40.
- STRATHMANN H., *λαός*, in: *Grande Lessico del NT*, Brescia, Paideia, 1970, VI, 144-154.
- STRECKER G., *Die Makarismen der Bergpredigt*, in: *NTS* 17 (1970-71) 255-275.
- TANGER J. [Hg.], *Evangelium und Armut heute. Paderborner Werkwochen für Ordensfrauen (1967-1968)*, Salzkotten, 1968.

- TERNANT P., *L'envoi des Douze aux brebis perdues (Mt 9,36-10,8)*, in: *AssS* 42 (1970) 18-32.
- , *La mission fruit de la compassion du Maître et de la prière des disciples (Mt 9,35-38)*, in: *AssS* 98 (1977) 25-41.
- TESTA E., *I « Discorsi di Missione » di Gesù*, in: *SBFLA* 29 (1979) 7-41.
- THALHAMMER D., *Die evangelischen Räte in biblischer Sicht. Armut*, in: *GrE* 22 (1966/67) 420-425, 462-465, 521-524; 23 (1967/68) 17-20, 73-75.
- , *Die Idee der evangelischen Armut*, in: *GrE* 9 (1953/54) 39-43.
- , *Die Verwirklichung der evangelischen Armut*, in: *GrE* 9 (1953/54) 73-76.
- , *Kirche und Armut*, in: *GrE* 19 (1963/64) 433-436.
- THÉRIAULT J.Y., *Les dimensions sociales, économiques et politiques dans l'oeuvre de Luc*, in: *SE* 26 (1974) 205-231.
- TILLARD J.M.R., *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, in: *NRTb* 101 (1969) 916-955.
- , *Le salut mystère de pauvreté*, in: *VS* 51 (1964) 707-728.
- , *Le salut mystère de pauvreté*, Paris, du Cerf, 1968.
- , *La pauvreté religieuse*, in: *NRTb* 102 (1970) 806-848; 906-941.
- , *Le propos de pauvreté et l'exigence évangélique*, in: *NRTb* 110 (1978) 207-232; 359-372.
- TRILLING W., *Pauvreté*, in: *Encyclopédie de la foi*, Paris, du Cerf, 1966, III, 371-382.
- TRIMAILLE M., *Un appel à la foi. Les miracles selon St. Marc*, in: *CE* 8 (1974) 27-34.
- TROADEC H., *La vocation de l'homme riche*, in: *VS* 116 (1969) 138-148.
- VALLACH E., *Povertà*, in: ROSSI L. - VALSECCHI A. [ed.], *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma, Paoline, 1975, 739-747.
- VALLAURI E., *Lo stato religioso secondo il Nuovo Testamento. Per una teologia dei tre voti*, in: *Laur* 13 (1972) 265-293.
- VANNI U., *Povertà e annuncio in Paolo*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 191-205.
- VATTIONI F., *Le beatitudini nella Scrittura*, in: *StSoc* 2 (1962) 469-490.
- , *Le maledizioni nell'A.T.*, in: *ivi* 3 (1963) 103-124.
- , *Beatitudini, povertà e ricchezza*, Milano, Ancora, 1966.
- VEGHEL O., *Povertà religiosa ed evangelizzazione dei poveri*, Brescia, Queriniana, 1968.
- VIARD A., *Les disciples du Christ au service du monde*, in: *EV* 85 (1975) 6-8.
- VIRGULIN S., *Gli 'ānāwīm in Is 61,1*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 228-236.
- VOLKEL M., *Zur Deutung des Reiches Gottes bei Lukas*, in: *ZNW* 65 (1974) 57-70.
- WIRE A.C., *L'accueil des petits. Une étude de la théologie de Mt.*, in: *FV* 70 (1971) 94-108.

- WREGE T.TH., *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, in: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT* 9, Tübingen, Wund, 1968, 6-31.
- WULF F., *Charismatische Armut im Christentum. Geschichte und Gegenwart*, in: *Geist und Leben* 44 (1971) 16-31.
- , *Das Mysterium der Armut Christi in der Welt von heute*, in: *Geist und Leben* 36 (1963) 128-133.
- , *Evangelische Armut. Sinn und Verwirklichung heute*, Freising, Kyrios, 1973.
- , *Vom Geist der Armut*, in: *Geist und Leben* 38 (1965) 135-146.
- , *Vom Sinn und der Verwirklichung der evangelischen Armut heute*, in: AA.VV., *Wort Gottes in der Zeit*, 451-467.
- ZEDDA S., *La croce nella cristologia della kenosi in Lc 3-24*, in: AA.VV., *La sapienza della Croce oggi*, Torino, LDC, 1976, I, 86-105.
- , *La liberazione dell'uomo secondo il Vangelo di San Luca*, in: AA.VV., *La dignità dell'uomo alla luce della Sacra Scrittura*, 269-320.
- , *La povertà di Cristo secondo S. Paolo (2 Cor 8,9; Fil 2,7-9; Col 1,24; 2 Cor 13,3-4)*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, 343-369.
- , *La povertà e la ricchezza nel NT*, in: *Presbyteri* 20 (1968) 739-745.
- ZUMSTEIN J., *L'Apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. Essai de lecture globale*, in: *RTP* 112 (1980) 371-390.

II.

- AA.VV., *Alle origini della povertà nella Chiesa*, in: *RAM* 48 (1978) 2, 99-143.
- AA.VV., *De la pauvreté au partage*, in: *Catéchèse* 1980, 78.
- AA.VV., *Due miliardi di affamati*, Milano, Mondadori, 1968.
- AA.VV., *Faut-il canoniser la pauvreté?*, in: *EtFr* 17 (1967) 365-381.
- AA.VV., *I poveri e la Chiesa*, in: *Con* [it.] 13 (1977) 4.
- AA.VV., *Justice sociale et pauvreté*, in: *Relations* 35 (1975) 2.
- AA.VV., *La pauvreté*, Paris, Cahiers Universitaires Catholiques, 1963.
- AA.VV., *La pauvreté*, in: *VieCon* 45 (1973) 3.
- AA.VV., *La pauvreté. Problèmes de vie religieuse*, Paris, du Cerf, ³1964.
- AA.VV., *La povertà evangelica*, in: *Serv* 6 (1972) 25-26.
- AA.VV., *La povertà nella spiritualità francescana*, in: *QuadSpirFranc* 19 (1971).
- AA.VV., *L'Argent*, in: *Christus* 70 (1971) 18.
- AA.VV., *La Spiritualité des Frères Prêcheurs*, in: *DSAM* 5 (1964).
- AA.VV., *La violence des pauvres*, Bordeaux, Revue Frères du monde, 1966.
- AA.VV., *L'Eglise des pauvres*, in: *VS* 111 (1964) 511.
- AA.VV., *L'Eglise invitée au courage*, Paris, SOS, 1964.
- AA.VV., *Les pauvres*, in: *LV* 85 (1967) 95.
- AA.VV., *L'évangélisation des plus pauvres*, in: *PM* 9 (1966) 365-381.
- AA.VV., *Oui au Bonheur, XXII semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

- AA.VV., *Pauvreté de l'occidental dans le tiers-monde*, in: *MEgl* 22 (1966) 67,18-21.
- AA.VV., *Pobreza de los religiosos*, in: *ViRelM* 38 (1975) 5.
- AA.VV., *¿Pobreza evangélica en el mundo de hoy?*, in: *Colligite* 1963, 34.
- AA.VV., *Poveri nella «Chiesa dei poveri»*: in: *Ministeri pastorali* 52 (1977) 5.
- AA.VV., *Presupuestos para una renovación de la pobreza religiosa*, in: *Manresa* 40 (1968) 145.
- AA.VV., *IL GRUPPO DEL GALLO, Sviluppo e sottosviluppo, una sfida per l'uomo d'oggi*, Roma, AVE, 1970.
- AA.VV., *Una Chiesa povera per un mondo povero. Verso nuove espressioni di Chiesa in Italia*, Milano, Jaca Book, 1968.
- ALBERT DE L'ANNUNCIATION ODC, *De l'or dans les choses saintes?*, in: *CarmelM* (1966) 208-227.
- ALTEFROHNE M., *Taizé und die Verwirklichung der biblischen Armut im Ordensleben heute*, in: *Ordenskorrespondenz* 15 (1974) 126-150.
- , *Zeichen evangelischer Armut heute. Taizé und die Erneuerung der biblischen Armut im Ordensleben*, Köln, Wienand, 1974.
- ANGEL A., *Insertion du prêtre dans le monde*, in: *DC* 51 (1969) 312-320.
- , *La pauvreté du prêtre d'après la vie et les écrits de Chevrier*, Lyon, Prado-Éditions-Librairie, 1946.
- , *La Sainte Ecriture et les questions économiques et sociales*, in: *DC* 47 (1965) 252-255.
- , *L'Eglise des pauvres*, in: *ICI* 218 (1964) 15-26.
- , *L'Eglise et la pauvreté*, Lyon, Prado-Éditions-Librairie, 1964.
- , *Le sens du pauvre*, Lyon, Prado-Éditions-Librairie, 1968.
- , *Pauvreté de l'Eglise en l'an 2000*, Paris, du Jours, 1973.
- ARDANT G., *Eglise et pauvreté*, in: *Ecclesia* 214 (1967) 87-96.
- ARIMON G., *La pobreza en umbral de la teología*, Barcelona, Estela, 1967.
- ARIMONS y GIREAU, *La pobreza (análisis de los elementos ontológicos implicados en el concepto de pobreza en cuanto determinan los presupuestos introductorios de su teología)*, in: AA.VV., *Moral matrimonial, semana española de teología (Madrid 30.8-4.9,1965)* Madrid, CSIC, 1973, 327-365.
- ARREDONDO A., *La austeridad en la sociedad de consumo*, in: *Manresa* 44 (1972) 303-308.
- BALLESTRERO A., *La povertà nel mistero di Cristo*, in: *RivVSpI* 28 (1974) 11-25.
- BARBIERI W., *The Young Religious and His Poverty*, in: *RevRel* 25 (1966) 288-293.
- BARTOLETTI E., *Il senso biblico della povertà*, in: AA.VV., *La povertà evangelica*, 21-29.
- BECKER J.E., *Religious Poverty and Christian Poverty*, in: *RevRel* 28 (1969) 797-806.
- BENEGAS LYNCH A., *La riqueza y la pobreza en la Biblia*, in: *EstTeol* 5 (1976) 161-170.
- BENTUS A., *Liberación cristiana y pobreza*, in: *TeolV* 12 (1976) 259-288.
- BERGER H., *Wat doet de armoede de mens aan?*, in: *OGL* 45 (1968-69) 130-137.

- BEYER J., *Apostolic Poverty and Church Law*, in *WaySup* 9 (1970) 27-46.
- BIGADOR R.J., *La Iglesia de los pobres*, in: *Manresa* 41 (1969) 25-39.
- BIGO P., *La richesse comme intendance dans l'Évangile*, in: *NRTb* 97 (1965) 267-271.
- BISSONNIER H., *Problèmes pratiques que posent aux religieuses actives la vertu et le voeu de pauvreté*, in: AA.VV., *La pauvreté*, 244-256.
- BLANC E., *La Béatitude des pauvres et le combat contre la pauvreté*, in: *LV* 16 (1967) 85, 53-73.
- BLIGH J., *Matching Passages: 4 - The Sermon on the Mount* in: *Way* 9 (1969) 234-242.
- BOADO F., *Renovación y práctica de la pobreza religiosa*, in: *Conf* 10 (1971) 341-360.
- BOEYCKENS B., *Evangelische eenvoud en nederigheid*, in: *PastB* 47 (1970) 310-317.
- BOFF L., *Do lugar do pobre*, Petropolis, Vozes, 1984.
- BOISVERT L., *Trabajo y pobreza religiosa*, in: *GraSin* 26 (1972) 214-217.
- BOLTEAU P., *Les pauvres vont devant... « Les voleurs et les prostituées vont devant vous dans le Royaume »*, Paris - Casterman, Mulhouse - Salvator, 1969.
- BOLZON O., *Il segno della povertà*, in: *OrPast* 17 (1969) 251-258.
- BONI A., *Povertà e disponibilità dei beni economici nella vita religiosa*, in: *Anton* 40 (1969) 182-226.
- , *Povertà ecclesiale e povertà francescana oggi*, Roma, Francescana, 1970.
- BONINO MIGUEZ J., *The struggle of the poor and the Church*, in: *EcumenRevS* 27 (1975) 1, 36-43, 75-91.
- BOUCHARD J., *Les pauvres m'ont évangélisé*, Paris, Ouvrières, 1969.
- BOUDENS R., *De weelde van het arm-zijn*, Brussel, Jecta, 1969.
- BOUGE Y., *Nos maîtres les pauvres*, in: *Carmel* (1966) 189-207.
- BRISAC P., *Le pauvre devant ma porte*, in: *FoiT* 1 (1971) 601-610.
- BROECK G. VAN DEN, *Le religieux renonce à ses biens patrimoniaux. Considérations juridiques*, in: *Apollinaris* 47 (1974) 583-596.
- BUISSON J., *Richesse et pauvreté*, Toulouse, Prière et vie, 1969.
- CALMEL R.TH., *Eglise et pauvreté*. Trad. di GALLI B. - TOSTI L., *Chiesa e povertà*, Roma, AVE, 1968.
- CAMARA H., *Pobreza, abundancia y solidaridad*, Algorta, Zero, 1969.
- CAMIANI P.G., *La chiesa dei poveri e la società civile*, in: *Test* 9 (1966) 90, 726-745.
- CAPRIOLI V., *Povertà evangelica*, in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*. Roma, Unedi, 1969, 1646-1648.
- CARABELLESE F.R., *Il cristiano di fronte all'odierna povertà*, in: *La Scala* 38 (1983) 308-316.
- CARDONNEL J., *Le Concile de la pauvreté*, in: *Esprit* 31 (1963), 1, 1119-1131.
- , *Le Dieu dont nous vivons suivi de le Concile de la pauvreté*, Paris, l'Epi, 1963.
- CARRETTO C., *Cristo povero*, in: AA.VV., *La povertà evangelica*, 151-160.
- CATAO B., « *L'Eglise des pauvres* » au Brésil, in: *PM* 7 (1964) 380-393.
- CELAYA-IBARRA A., *El derecho de la propiedad. Reflexiones sobre el pensamiento católico actual*, in: *Estudios de Deusto* 16 (1968) 276-313.

- CERVERA D., *El tema riqueza-pobreza en sus primitivas fuentes*, in: *VeV* 21 (1981) 353-374.
- CHECCACCI C., *La povertà evangelica dell'insegnante cristiano*, in: *La scuola e l'uomo* 28 (1971) 20-22.
- CHENU M.D., « *La chiesa dei poveri* » al Vaticano II, in: *Con [it]* 13 (1977) 4, 89-96.
- CHOOS J., *Geld in her persoonlijk leven*, in: *PastB* 49 (1972) 64-70; 108-113.
- CLAUDOT-DORTEL M., *Pauvreté évangélique et instituts séculiers*, in: *VieCon* 44 (1972) 138-148.
- CODINA V., *Notas para una teología de la pobreza religiosa*, in: *Manresa* 40 (1968) 125-136.
- COLLANTES J., *El sentido de la pobreza y la implantación del Reino de Dios*, in: *Manresa* 41 (1969) 331-340.
- CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Pauvreté religieuse et exigences contemporaines*, Ottawa, Cahier 2, 1960.
- CONGAR Y., *La povertà come atto di fede*, in: *Con [it]* 13 (1977) 4, 145-157.
- , *Il posto della povertà nella vita cristiana in una civiltà del benessere*, in: *Con [it]* 2 (1966) 3, 5-36.
- , *La vie religieuse vue dans l'Eglise selon le Vatican II*, in: *VieCon* 43 (1971) 65-88.
- CONNOLLY F.B., *Religious Witness to Poverty*, in: *Jeevadbara* 3 (1973) 339-346.
- CONSIGLIO A., *L'inquietudine della fame nel mondo*, in: *DigCat* 6 (1965) 2, 37-46.
- CONSIGLIO V., *Vitalità attuale della povertà*, in: *Vinculum* 6 (1968) 104-118.
- CONTI M., *Il sacerdote e la dimensione evangelica della povertà*, in: *StPast* (1971) 75-97.
- , *La missione degli apostoli nella regola francescana*, Genova, Centro di studi francescani per la Liguria, 1972.
- , *Lettura biblica della Regola francescana*, Roma, Antonianum, 1977.
- , *Povertà di Cristo e povertà della Chiesa*, in: *VitCons* 9 (1975) 481-486.
- CORDONNIER M.J. - HOURTIQ C., *Pauvreté, prophétie, espérance et action dans le monde*, in: *CrA* 6 (1980) 451-458.
- COSTA H. DE LA, *A more authentic poverty*, in: *RevRel* 35 (1976) 191-204.
- CRADDOCK F.B., *The Poverty of Christ. An Investigation of II Cor 8,9*, in: *Interpretation* 22 (1968) 158-170.
- CRESPI F., *Benessere e responsabilità collettiva nella società industriale*, in: AA.VV., *La povertà evangelica*, 122-125.
- CUMINETTI M., *Povertà e umiltà nella Chiesa*, in: *Test* 6 (1963) 52, 95-96; 7 (1964) 64, 298-307; 9 (1966) 83, 164-169; 9 (1966) 88, 557-568; 10 (1967) 98, 654-671.
- DALLA VEDOVA A., *Società del benessere e povertà cristiana*, in: *DigCat* 6 (1965) 2, 54-58.
- DANIÉLOU H., *Bien commun et bien des personnes*, in: *VSSuppl* 21 (1968) 44-60.
- DANNER P., *Affluence and the Christian Conscience*, in: *Thought* 42 (1967) 214-224.
- DA VEROLI E., *Riflessioni sulla povertà*, in: *ItFranc* 45 (1970) 7-18; 181-206.

- DAYEZ G., *Esprit de pauvreté et adaptation*, in: *RM* 36 (1962) 180-185.
Déclaration finale. Conférence oecuménique de Beyrouth, in: *DC* 50 (1968) 977-980.
- DECLoux S., *Pauvreté socio-économique. Pauvreté évangélique*, in: *VieCon* 47 (1975) 5-18.
- DEHIN V., *La pauvreté évangélique*, in: *Permanences* 80 (1971) 17-34.
- DE LA CROIX P.M., *Marie et la pauvreté évangélique*, Paris, 1964.
- DELANGLADE J., *Travail et pauvreté*, in: *VieCon* 41 (1969) 192-299.
- DELARUE G., *L'évangile, livre des pauvres* Paris, Lethielleux, 1972.
- DELCHARD A., *Armut und Gemeinschaftsleben*, in: HENRICI P. [Hg.], *Die christliche Armut*, 53-88.
- DEL CORRO A., *L'espérance des pauvres*, in: *ICI* 326 (1968) 31-33.
- DEL MOLINO A., *Pobreza religiosa y posesión personal*, in: *Clar* 15 (1975) 189-236.
- DE MARIA R., *Non possessiveness and the religious vows*, in: *RevRel* 34 (1975) 224-231.
- DEMMEER K., *Zeugnis der Armut? Theologische Überlegungen zum Gelübde der Armut*, in *ThGl* 61 (1971) 413-440.
- DE NAUROIS L., *L'homme et la propriété privée*, in: *NRTb* 99 (1967) 619-636.
- DE SANTA ANA J., *I poveri, sfida alla credibilità della Chiesa*, Torino, Claudiana, 1980.
- DE SCHAMPHELEER J., *La pauvreté franciscaine*, in: *EtFr* 18 (1968) 173-185.
 —, *Qu'est-ce que la pauvreté évangélique?*, in: *EtFr* 17 (1967) 160-166.
- DESMARESCAUX P., *Comment l'A.C.O. dans sa fidélité à l'évangélisation des milieux pauvres va accomplir sa mission*, in: *Espérance*, 157-194.
- DIEDERICH H., *Armut und christliches Gewissen*, in: TANGER J. [Hg.], *Evangelium und Armut heute* 9-22.
- DIEZ ALEGRIA G., *La povertà evangelica nel contesto sociologico del mondo del lavoro impegnato a realizzare la giustizia*, in: AA.VV., *La povertà evangelica*, 49-57.
- DI MARTINO A., *Il senso evangelico dell'elemosina*, in: *DigCat* 6 (1965) 2, 47-53.
- DOMINIC OF ST THERESA OCD, *Bibliographical Bulletin: Poverty and the Church*, in: *LivW* 73 (1967) 103-106.
- DOSSE C., *Pauvreté évangélique et mépris des richesses*, in: *Crisis* 13 (1966) 51-61.
- DRAGO A., *La povertà come fede nella esperienza della vita religiosa*, in: *VitCons* 9 (1975) 551-569; 630-635.
- DUVAL A., *Pauvreté et organisation économique des monastères*, in: AA.VV., *La pauvreté*, 99-130.
- DUVALLET J., *Propos sur la pauvreté*, in: *EtFr* 16 (1966) 136-150.
- EILEEN M.R., *Advent in the Spirit of the 'anāwīm*, in: *Wor* 35 (1960) 20-25.
 —, *The Poor of God*, in: *Way* 1 (1960) 71-72.
- ESCUDERO G., *La povertà consacrata. Commento al n. 13 del Decreto « Perfectae Caritatis »*, Roma, USMI, 1968.
- ESPAGNEUL M.D., *Avoir une âme de pauvre*, Paris, SOS, 1973.

- FAUREAU R., *Laïcité ouvrier et évangélisation des milieux pauvres*, in: *Espérance* 131-155.
- FILIPPETTI B., *Elementi teologici della povertà religiosa*, in: *VitMon* 25 (1971) 89-110.
- FONSECA A., *Challenge of Poverty*, New Delhi, Vikas Publications, 1971.
- FORTUNA M., *Povertà della Chiesa e dei presbiteri*, in: *RAM* 28 (1983) 220-228.
- FRASER I., *Raum zum Einspruch. Das Heil und die Kämpfe der Armen*, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 63 (1974) 153-161.
- FRISQUE J., *La pauvreté qui fait vivre*, in: *PaL* 43 (1961) 529-540.
- FUERTES J.B., *De paupertate collectiva*, in: *CRM* 46 (1967) 127-153.
- GALILEA S., *¿A los pobres se les anuncia el Evangelio?* Bogotá, Paolinas. Trad. di GENTILONI S.F., *Ai poveri si annuncia il Vangelo?*, Assisi, Cittadella, 1977.
- GALLIANO A., *Vivere l'insicurezza come dimensione della povertà*, in: *ConsServ* 2 (1978) 18-23.
- GANGE B., *La povertà evangelica oggi*, in: *PCI* 52 (1973) 1193-1205; 1269-1277.
- GARCIA BARRIUSO P., *Aspecto jurídico de la pobreza. La renuncia a los bienes en las Congregaciones*, in: *Conf* 15 (1970) 295-310.
- GARDEY B., *Scandale et folie de la pauvreté*, in: *VS* 111 (1964) 682-695.
- GARRIDO BONANO M., *Liturgia y pobreza*, in: *Liturgia* 22 (1967) 71-84.
- GAST F., *The Poor of God in the Bible*, in *SpirLif* 13 (1967) 7-22.
- GAUTHIER P., *'Consolez mon peuple'. Le concile et l'Eglise des Pauvres*, Paris, du Cerf, 1965.
- , *Gesù di Nazareth il Carpentiere*, Brescia, Morcelliana, 1970.
- , *La pazienza dei poveri*, Torino, Marietti, 1969.
- , *La pobreza en el mundo*, Barcelona, Estela, 1966.
- , *Les pauvres, Jésus et l'Eglise*, Paris, Editions Universitaires, 1963.
- , *Lettere di operai ai Vescovi*, Torino, Borla, 1967.
- , *Vangelo di giustizia. La Chiesa dei poveri dopo il Concilio*, Firenze, Vallecchi, 1968.
- GHEDDO P., *Terzo mondo: perché povero*, Milano, PIME, 1973.
- GENTILONI SILVERI G., *Povertà e potere*, Torino, Gribaudi, 1969.
- GÉRARD M., *The Service of the Poor and of All Mankind*, in: *LumVitae* 18 (1963) 679-718.
- GLEASON R., *Incarnational poverty*, in: *SpirLif* 13 (1967) 23-28.
- GIOVANNA DELLA CROCE, *La beatitudine dei poveri in S. Giovanni della Croce*, in: *PrCarm* 19 (1979) 76-85.
- GLENCROSS F., *Monastery for the Poor*, in: *NewBlack* 50 (1969) 737-744.
- GOBRY Y., *Through the needle's eye*, Westminster, Newman Press, 1967.
- GOFFI T., *Il povero. Il primo dopo l'Unico*, Brescia, Queriniana, 1983.
- GOMEZ V., *La pobreza en los institutos religiosos*, in: *Conf* 12 (1973) 207-224.
- GOMEZ V. - MIER V., *La pobreza de los institutos religiosos: Estructuras tradicionales y nuevas perspectivas*, in: *Conf* 11 (1972) 551-564.
- GONZALEZ-RUIZ J.M., *Pobreza evangélica y promoción humana*, Barcelona, Estela, 1966.

- GRANERO J.M., *Presupuestos para una renovación de la pobreza religiosa*, in: *Manresa* 40 (1968) 99-104.
- GROSH G.R., *Models of Poverty*, in: *RevRel* 34 (1975) 550-558.
- GRUPPO DI CONIUGI, *Povert  oggi*, Milano, Ancora, 1970.
- GUERRA A., *Pobreza para todo cristiano*, in: *RevEspir* 31 (1972) 197-217.
- GUERRIERO J.M., *La pobreza de los religiosos*, in: *HeDich* 69 (1969) 332-342.
- GUTIÉRREZ A., *Nuovi orientamenti della vita di povert  nel diritto dei religiosi*, in: AA.VV., *La povert  religiosa*, 237-276.
- GUTIÉRREZ G., *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1979. Trad. di DELPERO C., *La forza storica dei poveri*, Brescia, Queriniana 1981.
- , *I poveri nella Chiesa*, in: *Con [it]* 13 (1977) 4, 125-133.
- GUTIÉRREZ V., *Sentido de la pobreza religiosa en la Iglesia*, in: *ViRelM* 25 (1968) 105-110.
- HÉRING B., *Il valore ecclesiolgico della povert  evangelica per il sacerdote operante nel mondo del lavoro*, in: AA.VV., *La povert  evangelica* 59-67.
- HENRICI P. [Hg.], *Die christliche Armut*, Frankfurt a.M., Josef Knecht, 1966.
- HIEHS R.H., *Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Lc 16,9)*, in: *JAmAcRel* 38 (1970) 30-38.
- HILARIUS ST., *Chiesa dei poveri o Chiesa di tutti?*, Torino, Borla, 1970.
- HILBERT R., *A note on Religious Poverty*, in: *RevRel* 34 (1975) 380-389.
- HIMMER C.M., *L'Eglise des pauvres*, in: *Bulletin de l'U.M.C.* 43 (1963) 60-61.
- , *Partage avec les pays pauvres. Lettre pastorale de car me 1965*, Tournai, Centre dioc sain de documentation, 1965.
- HITE J., *The status of the vows of Poverty and Obedience in the Civil Law*, in: *StudCanon* 10 (1976) 131-193.
- HOLLENBACH D., *Corporate Investments, Ethics, and Evangelical Poverty: A Challenge to American Religious Orders*, in: *ThSt* 34 (1973) 265-274.
- HOORNAERT E., *A Igreja e a Pobreza*, in: *REB* 23 (1963) 577-582.
- ITURRIOZ J., *Pobreza religiosa comunitaria*, in: *Manresa* 48 (1976) 41-50.
- IVENS M., *Religious Poverty in Contemporary Writing*, in: *WaySup* 9 (1970) 75-86.
- JEAN-NESSMY C., *Pour une pauvreté pleine d'esprance*, in: *FV* 6 (1965) 28, 74-78.
- KAHLEFELD H., *Der Jünger*, Frankfurt a.M., Knecht J., 1964. Trad. di RUSCONI B.G., *Il regno di Dio   per i poveri. Commento al discorso della montagna*, Torino, Gribaudo, 1966.
- KAY H., *Zeal for Poverty: a comment on recent Papal teaching*, in: *WaySup* 9 (1970) 67-74.
- KELLY J., *The Biblical Meaning of Poverty and Riches*, in: *BibTo* 33 (1967) 2282-2291.
- KETTELER W.E., *The christian view of private property*, in: *Social Justice Review* 66 (1974) 387-392.
- KIM C., *The Diggers, the Ranters and the Early Quakers*, in: *AmerBenedictRev USA* 25 (1974) 460-475.

- KNOWLES D., *Poverty: traditional approaches*, in: *WaySup* 9 (1970) 16-26.
- KOK W., *Wat doet de mens aan de armoede?*, in: *OGI* 45 (1968-1969) 280-291.
- KRAUS H., *Armut in der Überflussgesellschaft*, in: *Geist und Leben* 35 (1962) 410-426.
- KREUSS H., *Aktuelle Aspekte der Ordensarmut*, in: *Geist und Leben* 44 (1971) 103-123.
- LACROIX W., *The « New Property » and the Vow of Poverty*, in: *RevRel* 30 (1971) 977-987.
- LANGASCO C., *Tesori d'arte e povertà*, in: *ItFranc* 45 (1970) 67-75.
- LAPOINTE R., *Pauvreté et messianisme*, in: *Kerygma* 5 (1971) 37-50.
- LASANNA O., *Ricchezza, cristiani e Chiesa dei poveri*, in: *RivBiblRel* 6 (1971) 3, 57-68.
- LAURENT P., *La pauvreté mystère de l'Eglise*, in: *CrA* (1982) 345-357.
- LAURENTIN R., *Présence aux pauvres et pauvreté selon l'évangile aujourd'hui*, in: *Kerygma* 5 (1971) 51-63.
- LECLERCQ J., *De l'Eglise des princes à l'Eglise des pauvres*, in: *PM* 7 (1964) 355-369.
- , *Le chrétien devant l'argent*, Paris, Fayard, 1957.
- , *Problèmes de pauvreté*, in: *ReL* 50 (1964) 65-83.
- , *Problèmes de pauvreté*, in: *RN* 42 (1965) 257-267.
- LECOMTE B., *Les pauvres d'aujourd'hui*, in: *LV* 16 (1967) 85, 3-32.
- LEENHOUWERS P., *De gelofte van armoede een achtergebleven gebied*, in: *TijdGeestL* 41 (1973) 408-422.
- LEFÈVRE J., *Nuove dimensioni della povertà*, in: *CitVit* 23 (1968) 315-325.
- LEPARGNEUR H., *Il dilemma fra la povertà e l'efficacia nella Chiesa*, in: *Con [it]* 13 (1977) 4, 134-144.
- LEPORI M., *Testimoni di povertà evangelica per la promozione dell'uomo*, in: *Presbyteri* 3 (1968) 739-745.
- LIO E., *Morale e beni terreni. La destinazione universale dei beni terreni nella « Gaudium et Spes » e in alcune fonti*, Roma, Città Nuova, 1976.
- , *Povertà*, in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma, Unedi, 1969, 1644-1646.
- LISLE E., *La pauvreté dans une société opulente*, in: *PM* 7 (1965) 446-460.
- LLANOS J.M., *Pobreza cristiana y sociedad opulenta*, in: *Iglesia viva* 50 (1974) 139-146.
- LOIDI F., *El testimonio de pobreza de los colegios de religiosos*, in: *Iglesia viva* 48 (1972) 531-541.
- LOMBAERTS H., *Une Eglise des pauvres, servante de l'humanité*, in: *LumVita* 22 (1967) 491-523.
- LOPEZ MARTIN J., *El tema de la pobreza visto por dos concilios a cuatro siglos de distancia*, in: *ArTGr* 35 (1972) 73-119.
- LOPEZ SANTIDRIAN S., *La pobreza en el 5º abecedario de Francisco Osuma*, in: *Burgense* 14 (1973) 423-466.

- LORIGA A., *La povertà evangelica alla luce del Vaticano II* [Estratto tesi di Laurea], Sassari, Pont. Facoltà del Sacro Cuore, 1974.
- LUCIE DE LA TRINITÉ, *Approches de la pauvreté évangélique*, in: *RCR* 37 (1965) 72-83.
- LUCIEN MARIE DE ST. JOSEPH, *Le mystère du Christ pauvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- LUKÁCS J., *Beatitudo paupertatis - Beatitudo hominis. Sulla problematica della povertà e dei poveri nella dottrina sociale cattolica*, in: *Con* [it] 13 (1977) 4, 97-113.
- MAHON G., *La lutte contre la misère et la faim*, in: *RM* 38 (1964) 226-228.
- MANGIONE G., *Povertà e liberazione*, in: *Presbyteri* 7 (1973) 53-58.
- MARANZINI A., *Diaconia: servizio dei poveri*, in: *DigCat* 6 (1965) 2, 31-36.
- MARIE CATHÉRINE DE LA TRINITÉ, *La pauvreté spirituelle dans l'Évangile*, in: *CarmelP* (1967) 247-262.
- MARIOTTI M., *Come vivere la povertà oggi*, in: *Coscienza* 18 (1964) 59-61.
- MARTIN DEL BLANCO M. - ALONSO S.M., *Pobreza evangélica en la vida y doctrina de S. Teresa del Niño Jesús*, in: *MontCarm* 81 (1973) 39-49.
- MARTIN M., *Pauvreté*, in: *CrA* (1980) 369-374.
- MARTINE M.M., *L'argent, maître ou serviteur?*, in: *AnDor* 133 (1967) 96-99.
- MARXER F., *Christliche Armut heute*, Aschaffenburg, Pattloch, 1970.
- MARY SERAPHIM, *Poverty the radical road to unity*, in: *CrossCr* 21 (1969) 445-454.
- MARZAL M., *La religiosidad en la cultura de la pobreza*, in: *Christus* 13 (1966) 502-507.
- MASSA G., *La povertà evangelica*, in: *OrPast* 30 (1982) 9-15.
- MATANIC A., *La Chiesa povera*, Viterbo, Agnesotti, 1969.
- MAZZOLARI P., *La parola ai poveri*, Vicenza, La Locusta, 1960.
- , *Non tradiremo i poveri* [a cura di COLLA R.], Vicenza, La Locusta, 1972.
- MEIBURGER A., *Toward a New Expression of Poverty*, in: *RevRel* 27 (1968) 1113-1119; 28 (1969) 974-977.
- MELANI G., *La povertà*, Assisi, S. Maria degli Angeli, 1967.
- MENDIZABAL M., *La pobreza virtud apostólica según S. Ignacio*, in: *Manresa* 42 (1970) 203-222.
- MERLINO G., *Il Concilio sulla via della povertà*, in: *DigCat* 6 (1965) 12-17.
- MOLONEY R., *Early Conciliar Legislation on Usury: A Contribution to the Study of Christian Moral Thought*, in: *RechThAM* 39 (1972) 145-157.
- MONTEIRO F., *The Church praying in poverty*, in: *CarmW* 6 (1966) 115-120.
- MORLOT F., *Heureux les pauvres: béatitude ou conseil?*, in: *VieCon* 46 (1974) 204-216.
- METZ J.B., *Advent Gottes - Armut im Geist*, München, Ars Sacra, 1962. Trad. di SELTZ M., *L'avent de Dieu. La pauvreté en esprit*, Paris, l'Epi, 1967.
- MORRA G., *La ricca povertà di S. Francesco*, in: *RCIt* 59 (1978) 2, 171-177.
- MOUSTIER B., *De vastgelopen verkondiging aan de armen?*, in: *OGLE* 45 (1968-1969) 292-297.

- MULATERO C., *La povertà, ricchezza dei popoli*, in: *NUM* 3 (1980) 37-51.
- MÜLLER A., *I poveri e la chiesa. Tentativo di un bilancio e di una sintesi*, in: *Con* [it] 13 (1977) 4, 167-175.
- MUELLER H., *St. Luke on Poverty*, in: *CrossCr* 18 (1966) 429-435.
- NATALE R., *La speranza dei « poveri di Jabvé »*, in: *DigCat* 6 (1965) 2, 18-23.
- NETTER M.R. - CORTADE J., *Misère humaine et pauvreté chrétienne*, Paris, Ouvrières, 1963.
- NEUMANN K., *Geist der Armen. Taizé und die Krise der Orden*, in: *Orientierung* 36 (1972) 8, 99-101.
- NICOLAU M., *Sentido eclesiológico de la Iglesia de los pobres*, in: *Manresa* 40 (1969) 99-112.
- NKUISSI B., *Problèmes d'argents. Anomalies actuelles*, in: *EV* 20 (1968) 33-44; 97-106.
- NOGOSEK R., *The Ideal of Religious Poverty*, in: *AmEcclRev* 162 (1970) 331-340.
- NOVO VILLAVARDE M., *La actitud de la pobreza*, in: *Sinite* 10 (1969) 297-312.
- OCHOA X., *Acquisitio, distributio ac destinatio bonorum temporalium Ecclesiae Institutorumque perfectionis ad mentem Concilii Vaticani II*, in: *CRM* 51 (1970) 20-33.
- , *Ratio bonorum temporalium in Ecclesia et Institutis perfectionis post Concilium Vaticanum II*, in: *CRM* 48 (1969) 339-348.
- O'CONNELL R., *Creation and Poverty*, in: *WaySup* 6 (1966) 130-141.
- OECHSLIH R.L., *La communauté des pauvres de Jésus Christ*, in: *VS* 111 (1964) 667-681.
- OLIVIER A., *The Church we Want*, in: *GrossCr* 28 (1976) 1-10.
- OLLEROS M., *Problèmes actuels de la pauvreté*, in: *Christus* 9 (1962) 322-339.
- ORSY L., *Poverty in Religious Life*, in: *RevRel* 26 (1967) 60-82.
- OURY DOM G., *Richesse ou pauvreté dans les églises?*, in: *AmCl* 76 (1966) 401-408.
- PADILLA J.N., *Pobreza religiosa*, in: *Cruz* 50 (1970) 304-313.
- PALACIOS J.M., *Formación de la pobreza evangélica, orientaciones psicopedagógicas*, in: *ViRelM* 30 (1971) 194-202.
- PARRÈ P., *The Spirit of Poverty*, in: *BibTo* 47 (1970) 3244-3251.
- PATTARO G., *Riflessioni attorno al significato cristiano della povertà*, in: *PresPast* 2 (1972) 411-420.
- PEINADOR A., *La pobreza religiosa después del concilio*, in: *ViRelM* 24 (1967) 323-328.
- PELVET J., *La pauvreté du Fils de l'Homme révélation du mystère de l'homme*, in: *EtFr* 16 (1966) 151-164.
- , *Révélation de la pauvreté*, in: *EtFr* 15 (1965) 65-74.
- PEQUIGNOT H., *La pauvreté est-elle un problème?*, in: *CrA* (1983) 323-332.
- POELMAN R., *Les Pauvres, Jésus et l'Eglise*, in: *RN* 37 (1963) 668-671.
- PORTIER L., *Un pauvre: Charles de Foucauld*, in: *PM* 7 (1964) 435-445.

- PORÚBCAN S., *La beatitudine della povertà*, in: *DigCat* 6 (1965) 2, 26-30.
- PUELLES A.M., *La povertà come virtù*, in: *Studi Cattolici* 15 (1971) 791-792.
- PINCKAERS S., *La pauvreté religieuse est-elle une vraie pauvreté?*, in: *VieCon* 42 (1970) 55-64.
- POST W., *Soluzioni marxiste al problema della povertà: domande dei cristiani*, in: *Con [it]* 13 (1977) 4, 114-124.
- POUSSET E., *Vie religieuse et mutations actuelles*, in: *VieCon* 48 (1976) 21-37.
- POWER D., *Ecclesial and religious poverty*, in: *DocLif* 16 (1966) 561-658.
- PRUNIÈRE L., *Pauvres du monde, pauvres du Christ*, in: *EtFr* 21 (1971) 409-467.
- QUINN W., *Religious and social security*, in: *RevRel* 32 (1973) 209-217.
- RAHNER K., *Theologie der Armut*, in: *Geist und Leben* 33 (1960) 262-290. Trad. di MORELLI A., *La teologia della povertà*, Roma, Paoline, 1967.
- , *Von der Unfähigkeit zur Armut*, in: *Neues Hochland* 64 (1972) 52-57.
- RANQUET J.G., *Au coeur de la foi: la pauvreté*, in: *VS* 119 (1968) 36-42.
- REGAMEY P.R., *La pauvreté depuis 20 ans*, in: *VS* 107 (1962) 417-446.
- , *La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Aubier et Montaigne, 1963.
- , *Pauvreté chrétienne et construction du monde*, Paris, Aubier et Montaigne, 1967.
- , *Religieux « au travail »*, in: *PM* 11 (1968) 112-117.
- REZZANO R., *Il prete diocesano e la povertà*, in: *RAM* 11 (1966) 493-509.
- RIGA P., *Christian Poverty in the seventies*, in: *CrossCr* 25 (1973) 15-24.
- , *Poverty today: its antithesis in the consumer society*, in: *Way* 30 (1974) 1, 19-31.
- , *The Church of the Poor*, Techny Lll., Divine W. Publ., 1968.
- RIO E., *Il Concilio e il povero*, in: *Vita e Pensiero* 52 (1964) 547-555.
- RIPPINGER J., *The Biblical and Monastic Roots of Poverty in the Rule of Benedict under the Aspect of Koinonia*, in: *AmerBenedictRevUSA* 27 (1976) 321-331.
- RIVIÈRE M.A., *Vraie et fausse pauvreté*, in: *FV* 64 (1965) 23, 79-84.
- ROBERT J., *Les pauvres au niveau de la mission: ceux qui « vivent avec »*, in: *PM* 7 (1964) 412-421.
- ROCHE E., *Pauvreté dans l'abondance. Prospérité matérielle et pauvreté évangélique*, Tournai, Castermann, 1963.
- , *Pauvreté et promotion humaine*, in: *NRTb* 96 (1964) 272-285.
- ROUX H., *Eglise des pauvres ou pauvreté de l'Eglise?* in: *FV* 65 (1966) 80-88.
- ROWE M., *Poverty of Spirit*, in: *DocLifSup* 8 (1970) 170-183.
- RUIZ JURADO M., *Pobreza cristiana y vida religiosa, hoy*, in: *Manresa* 40 (1968) 195-206.
- RUSTON R., *Poverty and the religious community*, in: *NewBlac* 55 (1974) 254-265.
- SANSON F., *Pauvre selon l'évangile*, in: *LV* 16 (1967) 85, 75-91.
- SARMIENTO A., *La pobreza del sacerdote secular*, in: *Burgense* 16 (1974) 537-573.
- SASTRE E., *Notas sobre el voto de pobreza en el CIC*, in: *Conf* 12 (1973) 291-299.
- SCHWARTZ A., *Poverty Sign of Our Times*, Staten Island N.Y., Alba House, 1970.

- SCHEDONI G., *Giustizia sociale e povertà francescana nell'uso dei beni*, Roma, Laurentianum, 1972.
- SCHELTENS D., *De geest van armoede*, in: *TijGeestL* 28 (1972) 365-374.
- SCHALLER L., *The Churches war on poverty*, Nashville, Abingdon, 1967.
- SCHWIWY G., *Armut nach dem Neuen Testament. « Soziale » Aspekte der Armut Christi*, in: *Die Sendung* 19 (1966) 162-169.
- SCHMAUCH J., *Die Sorge der Kirche für die Armen*, in: *HPTb*, IV, 618-623.
- SCHMID J., « *Armut* », in: *LThK*, I, Sp. 878-881.
- SCHMITZ PH., *Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik*, Frankfurt a.M., J. Knecht, 1973.
- SCHRUERS P., *Eglise des pauvres*, in: *ReL* 52 (1966) 156-167.
- SCHWENDIMANN F., *Los pobres en la Iglesia*, in: *UnCrist* 23 (1973) 114-118.
- SCHULZ A., *Zu einer neuteamentlichen Grundlegung der « monastischen Armut »*, in: *ErAuf* 41 (1965) 443-459.
- SEBASTIAN F., *Secularización y vida religiosa*, in: *Clar* 10 (1970) 163-234.
- SICARI A., *La rivelazione dei consigli evangelici*, in: *Communio* 9 (1981) 57, 7-28.
- SIGMUND MT., *Die Freude der Armut*, in: *ErAuf* 49 (1973) 42-48.
- SIKORA J., *Poverty today*, in: *RevRel* 26 (1967) 638-661.
- SIMON A., *Faces of Poverty*, St. Louis Mo, Concordia Pub. House, 1966.
- SIMON L., *Le sou de la veuve (Mc 12,41-44)*, in: *EtThRel* 44 (1969) 115-126.
- SIONNEAU G., *La passion des pauvres et leurs espérances*, in: *Masses ouvrières* 307 (1974) 17-20.
- SMOLIK J., *The Church without Privileges*, in: *EcumenRevS* 28 (1976) 174-187.
- SNAPE H., *Power in the Context of Christian Belief. The Biblical Background*, in: *The modern Churchman* 12 (1968) 6-18.
- SORGE B., *La scelta cristiana dei poveri e la liberazione dalle classi*, in: *La scuola e l'uomo* 28 (1971) 14-19.
- STEIDLE B., *Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum*, in: *ErAuf* 41 (1965) 460-481.
- STEGGINK O., *Fraternità e possesso in comune: L'ispirazione presso i mendicanti*, in: *Carmelus* 15 (1968) 5-35.
- STELLA A., *I poveri nella riflessione e negli atteggiamenti della Chiesa del Post-Concilio con particolare riguardo all'Italia* (Tesi di laurea), Assisi, Cerbara A.C. Grafiche, 1977.
- STELLA G., *La povertà nel pensiero di P. Gauthier*, in: *Hum* 27 (1972) 321-324.
- STINISSEN W., *Evangelisch arm zijn*, in: *InLev* 22 (1968) 221-233.
- SUTTOR T., *The Mystery of Poverty*, in: *The Basilian Teacher* 168, 103-115.
- TERESIA R., *Selige Armut*, in: *CbIn* 3 (1968) 4, 48-55.
- THOMAS J., *La pauvreté dans un monde en développement*, in: *PM* 7 (1964) 461-469.
- THYSMAN R., *La pauvreté évangélique en question?*, in: *Revue du clergé africain* 1965 (Numéro spécial: Semaine théologique et pastorale, Léopoldville, 5-10 Juillet) 89-106.

TORNER J., *More about Poverty*, in: *DocLif* 17 (1967) 451-456.
 TORNOS A., *Pobreza y desarrollo de la persona*, in: *Manresa* 40 (1968) 137-148.
 TROUILLER L., *La Chiesa come intendente dei poveri*, in: *Con [it]* 14 (1978) 7, 125-134.
 TURRADO A., *Teología, antropología y consejos evangélicos*, in: *RevAgEsp* 12 (1971) 7-65.
 —, *Pobreza religiosa y testimonio cristiano*, in: *RevAgEsp* 15 (1974) 9-37.
 VACA C., *La falta de verdad como causa de la pobreza*, in: *Religión y cultura* 26 (1980) 341-356.
 VALABEK R., *Poverty at the Council*, in: *CarmW* 6 (1966) 37-47.
 VILASECA Y MARCET J.M., *Condicionaments jurídics i economics de la pobresa de l'Esglesia com a institució*, in: *QVidCr* 42 (1968) 49-62.
 VINK J.K., *Over armen en eunuchen. Overpeinzigen naar aanleiding van een bijbellesing*, in: *TijdGeestL* 24 (1968) 258-263.
 VIVARELLI V., *La Chiesa dei poveri*, Vicenza, La Locusta, 1967.
 VOILLAUME R., *Vie religieuse et pauvreté*, in: *ViComRel* 28 (1970) 66-85.
 WANSBRUGH H., *The Presence of God in the Poverty of Man*, in: *CIRev* 54 (1969) 286-291.
 WARD B., *Nations riches et nations pauvres*, in: *DCSp* 50 (1968) 1490-1497.
 WESTON H., *Poverty: the Christian Response*, in: *NewBlac* 54 (1973) 388-393.
 WINOSKA M., *La béatitude des pauvres*, Paris, S. Paul, 1966.
 WRIGHT, *A note on poverty*, in: *RevRel* 30 (1971) 6, 975-976.

lett. pastoral n. nuovo 1985 nel nuovo l. Velletri e sp
 "de nile A parte a me aut
 HAVI Pavesi - n. evang. l. cat. pour l'home Paris Ep 1968
 FOSSION A. *Temper l'esperit temper. lecture structural de la parole du presb. notabile de 16, 1-9 = le For et le temp 13/1983/342-60*
 DE ANDIA Y *Le dest. mi mili (-5, 5) - interpret. n. nuovo = RSLR 20/1984/274-86*
 Matina - RTZ 103 (1981) 145-86
 BOISVERT L. *Le pau. rel. Paris 1981*
 MANN S. F. *Le carrièr-plan socio-éco-n. n. le parole des ouvriers de la onzième heure et ses limites (part 20, 1-10) = Ant 55 (1980) 25-68*
 SOBRINO J. *Rel. n. g. a. l. p. - conc. 1979 NISO/see*
 LOHSE E. *Des Evangelium für die Armen = ZNW 72 (1981) 51-64*
 MALHERBE A. J. *Social Aspects of Early Christianity, Baton Rouge et London 1972*
 MEALAND B. L. *Poverty and Expectation in the Gospel, London 1970*
 GRAND R. M. *Early Christianity and Society, S. Francisco 1977*
 HERVANDO GARCIA E. *Los pobres y la Pelebra de Dios en el Nuevo Testamento = Surpeline 22 (1981) 3-43*
 DONZE M. *La pauv. des. l. d. proclama. ? = Nove et retour 56 (1981) 141-60*
 STEGEMANN W. *Des Evangelium und die Armen, München 1981*

LA CHIESA DI POVERI E LA CHIESA DEI POVERI NELLA COSCIENZA ECCLESIALE CONCILIARE E POST-CONCILIARE

1. Premessa

La povertà nei suoi molteplici e complessi aspetti costituisce uno dei gravi problemi che preoccupano ed angustiano gli uomini contemporanei. Infatti è stata sconfessata l'utopia illuministica che nella sua ubris razionalizzante pensava di poter risolvere ogni problema, compreso quello della povertà, creando in questo mondo il regno della felicità umana. Le numerose iniziative, i programmi politici e sociali non sono riusciti e non riescono ad eliminare l'irrazionalità economica e i suoi conseguenti squilibri nella distribuzione e fruizione dei beni materiali. La povertà priva di ogni dignità e valore si incrementa e colpisce gli individui, le nazioni e il mondo intero, manifestando il suo volto drammatico e scandaloso.

Sembra si possa istaurare una certa analogia tra il problema della povertà e quello della morte. La morte infatti non può essere eliminata dal mondo nonostante si moltiplichino le tecniche che cercano di prolungare la vita; resta invece come una sfida continua per l'uomo lasciandogli quale ultima carta da giocare l'oblio e il rigetto. Così nella nostra società si cerca di vincere la crisi economica a livello nazionale e internazionale istaurando l'economia del consumo, mettendo l'accento sul benessere a poco prezzo. In tal modo si sposta l'attenzione dal produttore al consumatore e si passa dal secolo dell'operaio al regno attuale del consumatore.¹ Si vorrebbe dar ragione alla tattica proposta da Bernardo di Mandevilles nella famosa *Favola delle Api*. Tale tattica efficace nel '58 negli USA e nella Germania dovrebbe risultare valida a raggio mondiale anche oggi; gli esiti però sono deludenti e fallimentari.² Infatti la po-

¹ Cf DOMENACH, *L'aspetto* 15-65 in particolare 41, 49-64.

² La mistificazione del risparmio e di altre forme ascetiche di temperanza,

vertà, il sottosviluppo, l'esistenza delle nazioni del terzo e quarto mondo, le periferie degli stati capitalisti fanno cadere l'illusione di costruire il paradiso sulla terra, mentre le società del benessere e del consumismo smentiscono il mito della felicità fondata sui beni materiali e pongono in modo acuto il problema del senso definitivo dell'uomo.

La Chiesa è coinvolta in questa complessa situazione attraverso i suoi membri e le sue istituzioni.³ Il Vaticano II ha messo in evidenza la preoccupazione dei pastori per l'evangelizzazione, per il soccorso ai poveri e per la proclamazione della beatitudine dei poveri, maturando in tal modo una caratteristica coscienza ecclesiale. Ha aperto così il campo a una rinnovata riflessione teologica, a nuovi programmi di azione caritativa e quindi a una copiosa letteratura teologico-pastorale che cerca di individuare il senso e il posto dei poveri nella Chiesa e nel mondo.

Mi pare opportuno delineare, sia pur in modo essenziale, questo contesto conciliare e postconciliare per raccogliere gli interrogativi, le istanze, i contenuti e i nuovi risvolti che esso presenta circa la necessità per la Chiesa di essere evangelicamente povera e soccorrere i poveri con la carità di Cristo. Mi soffermo su due ambiti fondamentali dai quali emerge la coscienza ecclesiale: il magistero conciliare e la riflessione biblico-teologica maturata in riferimento a tale contesto. Di essi considero unicamente l'aspetto « teorico », tralasciando i numerosi e vari programmi operativi pur molto interessanti per la teologia e l'azione pastorale.

finalizzate al superamento della crisi economica, ci precede di due secoli, ma con una profonda differenza: allora scandalizzava l'opinione pubblica, ora trova largo consenso. Mi pare interessante riportare l'espressione di Mandevilles e il commento che ne fa Keynes. *La Favola delle Api* presenta questa morale: « Con la sola virtù non si va molto lontano; chi desidera il ritorno di un'età dell'oro, non dovrebbe dimenticare che a quel tempo ci si cibava di ghiande ». Keynes nel 1952 commenta: « Siccome questa economia prudente, denominata da alcuni risparmio, è il metodo più sicuro per aumentare un patrimonio nelle famiglie private, alcuni pensano che se essa venisse applicata su scala generale (ciò che ritengono possibile), avrebbe gli stessi effetti per tutto il paese, indipendentemente dal fatto che esso sia fertile o infecondo; così, ad esempio, secondo costoro gli inglesi potrebbero essere molto più ricchi di quel che sono, se fossero più sobri, come alcuni dei loro vicini; a mio parere questa teoria è sbagliata » (in SCHASCHING, *La Chiesa* 110s nota 1).

³ Cf ad es. GOMEZ, *Diversi* 77. Il dibattito conciliare e soprattutto le iniziative teoriche e pratiche realizzate in epoca conciliare e post-conciliare illustrano ampiamente questo dato.

2. La Chiesa di poveri e la Chiesa dei poveri nel magistero conciliare

« In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è e vuole essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente come la Chiesa dei poveri ».⁴ Questa espressione programmatica di Giovanni XXIII è da tutti considerata il punto di partenza e di convergenza di tutto il dibattito conciliare e postconciliare sul rapporto della Chiesa con i poveri e la povertà. Il medesimo pontefice è ritornato altre volte sull'argomento esplicitando il rapporto tra Cristo povero solidale con l'umanità sofferente al fine di salvarla e la Chiesa che per la medesima via va incontro all'uomo afflitto da ogni genere di sofferenze. In tal modo sottolinea che la missione salvifica svolta dalla Chiesa nel mondo e a favore del mondo, essendo prolungamento dell'azione redentiva di Gesù, deve attuarsi nella povertà e privilegiare tra i destinatari i poveri e i diseredati, deve avere come meta la liberazione escatologica dell'uomo, ossia deve offrirgli il dono sommo della filiazione divina e non la prosperità socio-economica.⁵ Il pontefice ha fatto queste sottolineature mosso dal messaggio evangelico e dall'esigenza di collocare la missione ecclesiale nell'attuale contesto storico-culturale.

Paolo VI nei suoi vari interventi al riguardo ha continuato la linea di Giovanni XXIII. Ha così evidenziato la volontà della Chiesa di porsi in dialogo con il mondo e di andare incontro a tutti gli uomini, specie alle persone più deboli e indifese, animata unicamente dalla carità di Cristo. Questa poi, caratterizzandosi come la sintesi di tutte le forze spirituali che costruiscono l'uomo nuovo, si accompagna sempre all'umiltà, alla povertà, alla religiosità, allo spirito di sacrificio, al coraggio della verità e all'amore per la giustizia.⁶

La Chiesa conciliare attende proprio dal ritorno allo spirito di povertà evangelica l'auspicato rinnovamento spirituale e pastorale, come sottolineano vari interventi dei padri in aula.⁷ Tra tutti fa spicco l'in

⁴ GIOVANNI XXIII, *Ecclesia Christi* 524.

⁵ Cf *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Poliglottis Vaticanis, 1970-1980, I, I 173, 231 (L'opera in seguito sarà citata con l'abbreviazione AS; il primo numero romano indica il volume, il secondo la parte, mentre il numero arabo indica la pagina).

⁶ Cf *ivi* II, I 192, 197; II, IV 569; IV, VI 694s, IV, VII 622, 615-622, 869, 874; cf anche il radiomessaggio dei padri conciliari ai poveri e ai sofferenti in *ivi* 882s; *Insegnamenti di Paolo VI*, Roma, Poliglotta Vaticana, 1966, III 547-549.

⁷ Cf AS I, I 527-533, 622, 664; I, II 82; I, IV 327-330, 358-360, 569; II, I, 415-417; 426-428, 442s, 445, 453s, 527s, 683, 745, 761, 771, 783, 795s, 798;

tervento del cardinal Lercaro il quale propone di mettere al centro dell'opera dottrinale e legislativa del Vaticano II il mistero di Cristo presente nei poveri e la questione della evangelizzazione dei poveri, data la carente riflessione teologica al riguardo. Secondo lui le tematiche fondamentali in cui andrebbe articolato il discorso sono le seguenti: la dottrina della santa povertà di Cristo nella Chiesa, la dottrina evangelica della eminente dignità dei poveri, la connessione ontologica tra la presenza di Cristo nei poveri, nell'Eucaristia e nella gerarchia. Motiva inoltre la sua proposta facendo appello a due dati importanti dell'attuale situazione storica. In primo luogo rileva il fatto che il mondo operaio in molte nazioni, costituito da poveri, si è allontanato da Cristo e necessita pertanto di essere rievangelizzato; ricorda in secondo luogo che due terzi dell'umanità vivono in condizioni di miseria, indegne della vita umana; essi attendono il superamento della loro paradossale situazione dalla lievitazione evangelica della società che i cristiani dovrebbero attuare. La comunità cristiana quindi deve essere richiamata al compito fondamentale di evangelizzare le masse operaie ricuperandole alla fede, per il fatto che esiste un rapporto costitutivo non solo tra Vangelo e Chiesa, ma anche tra Chiesa e mondo operaio.⁸

Formulata in questi termini la proposta sembra interessare primariamente l'attività pastorale, come di fatto è stata recepita da diversi padri conciliari e da molta letteratura teologica attualizzante; in realtà essa evidenzia l'urgenza e la necessità di individuare teologicamente i dati fondamentali della fede dai quali ricavare i criteri determinanti l'essere e l'agire cristiani. Il Concilio tuttavia non ha del tutto assunto tale proposta, ma l'ha corretta, integrata e completata. Le espressioni programmatiche « Chiesa dei poveri », « evangelizzazione dei poveri », necessitano infatti di ulteriori precisazioni, perché nel nostro contesto culturale possono risultare ambigue e per certi aspetti possono allontanare dalla prospettiva evangelica.⁹ L'istanza ivi sottesa è stata però

II, II 9-19 in particolare 12, 68, 79-81, 86, 131, 137, 153, 203s, 225, 237, 308s, 317, 330, 410s, 413, 526, 664s, 789; II, III 179-181, 236, 465, 484s, 516, 554, 608-610, 618s, 624; II, IV 58, 110s, 129s, 133, 158, 164, 186, 214s, 271s, 280, 309s; II, VI 228; III, I 327-329, 598; III, IV 235, 461, 581s, 626, 640, 656, 660, 891-893, 897, 902; III, V 358, 368; III, VI 82; III, VIII 242, 276, 316, 928.

⁸ Cf *ivi* I, IV 327-330; II, II 9-13. Anche gli altri padri conciliari manifestano questa preoccupazione tutte le volte che affrontano il problema della evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Si potrebbe dire pertanto che è una delle costanti del dibattito conciliare.

⁹ L'ambiguità è sentita da alcuni padri conciliari che chiedono di precisare le

accolta dal Vaticano II con la profonda consapevolezza della sua importanza, mentre Lercaro successivamente ritornando sull'argomento, ha attenuato le accentuazioni poste nel suo primo caloroso intervento, allargando il contesto della missione della Chiesa e precisando il suo peculiare servizio.¹⁰ In tal modo è ritornato più esplicitamente alla intuizione di partenza di Giovanni XXIII.

Gli altri interventi nei dibattiti conciliari presentano molteplici istanze e proposte pastorali convergenti su alcuni aspetti fondamentali della vita ecclesiale. Chiedono una maggior povertà, senso di fraternità e sobrietà nelle celebrazioni liturgiche, da cui bandire ogni forma di discriminazione socio-economica, facendo emergere con chiarezza il privilegio dei poveri. Sottolineano che la Chiesa nel suo essere e nel suo agire deve testimoniare al mondo la sua missione trascendente, il distacco dalle ricchezze, l'atteggiamento evangelico di semplicità, umiltà e povertà, percorrendo la via di Cristo e degli apostoli. Esplicitano che questa vita evangelica deve risplendere nei pastori (vescovi, presbiteri, diaconi e ministri vari), nei religiosi per la loro professione dei consigli evangelici, nei laici chiamati a svolgere il loro compito nel mondo con lo spirito delle beatitudini; deve conseguentemente riversarsi sulle strutture e sulle opere caritative ed assistenziali, rinnovandole. In tal modo richiamano i singoli cristiani secondo la propria vocazione e tutta la Chiesa alla povertà evangelica, alla povertà degli *'ānāwīm* portata a compimento da Gesù.¹¹ Riconoscono che essa, pur non identificandosi con l'aspetto socio-economico, lo include, traducendosi in forme storiche significative per l'uomo di oggi. D'altra parte sottolineano che la valorizzazione della povertà deve andare di pari passo con la promozione umana dei poveri, animata e operata secondo i principi evangelici e non per intenti demagogici o per motivi ideologici che si esauriscono nell'orizzonte storico. La speranza cristiana infatti è una speranza di salvezza totale che va oltre le proposte utopiche immanentiste.¹²

espressioni « Chiesa dei poveri » o « evangelizzazione dei poveri »; così esse riacquistano il loro contesto e contenuto biblico-messianico (cf AS I, II 753; II, II 308s; III, I 597; III, VI 82; COLOMBO, *Evangelizzare* 31, 34s).

¹⁰ Il cardinale ha sentito il bisogno di chiarire e precisare la sua proposta anche fuori dell'aula conciliare, per evitare false interpretazioni (cf ad es. *Préface* 8-21).

¹¹ In Concilio si dichiara: « "*prioritas*" pro pauperibus videtur de paupertate spirituali intelligenda, secundum sensum vocis biblicae *'ānāwīm* » (AS III, VI 82).

¹² Cf AS I, I 527-533, 622, 664, 656s; I, II 82, 98-106. Cf le osservazioni di

I documenti conciliari accennano varie volte alla povertà e al suo rapporto con la Chiesa; pare però esagerato asserire che essi contengono « un vero e proprio trattato sulla povertà ». ¹³ LG 8 propone in modo essenziale il tema, enucleando gli elementi teologici fondamentali circa la povertà cristiana e la predilezione evangelica dei poveri. In questo orizzonte concettuale si iscrivono tutte le altre affermazioni presenti sia nella LG ¹⁴ che negli altri documenti. ¹⁵ Esse possono sintetizzarsi nei seguenti termini.

Il mistero della Chiesa va considerato alla luce del mistero di Cristo: come Cristo realizza la redenzione degli uomini attraverso la persecuzione e la povertà così la Chiesa nello svolgere la sua missione deve percorrere la medesima via. Tutti i cristiani quindi, ciascuno secondo la propria peculiare vocazione, devono essere poveri. ¹⁶ Lo devono essere i religiosi i quali, abbracciando il consiglio di povertà, devono testimoniare l'assoluto del Regno e la radicalità della sequela di Cristo povero in modo concreto, individualmente e comunitariamente, in modo significativo per l'uomo di oggi. ¹⁷ Vescovi, presbiteri e diaconi attraverso la povertà volontaria autenticano la loro azione pastorale, traducendo nel loro ministero la predilezione evangelica per i sofferenti e i poveri, nei quali scorgono il volto stesso di Cristo, ¹⁸ servendoli con la medesima sollecitudine e dedizione con cui servono il Signore. ¹⁹ Così la povertà materiale non volontaria viene soccorsa dalla

Mons. Carli sull'ambiguità dell'espressione (682, 752s; specie le indicazioni in nota 10). Mi pare non valga la pena raggruppare le indicazioni degli AS secondo la successione delle tematiche dette nel testo, perché sono spunti che ricorrono un po' ovunque nel dibattito conciliare.

¹³ GOMEZ, *Diversi* 78 nota 4.

¹⁴ La sinossi che presenta l'elaborazione redazionale della *Lumen Gentium* mostra che il tema della povertà, completamente assente nella prima e seconda stesura del testo, è accennato nella terza, ma entra nei termini definitivi unicamente nella quarta, redatta tra il novembre del 1963 e l'aprile del 1964 (cf ALBERIGO - MAGISTRETTI, *Lumen Gentium* 39, X). Per facilitare il reperimento dell'espressione puntuale alla quale mi riferisco cito i testi conciliari riportando la numerazione posta a lato nell'*Enchiridion Vaticanum*, Bologna, Dehoniane, ¹³1985, I. Indico l'opera con la sigla EV. In questo contesto, oltre il numero 306, cf 339, 340, 395, 400-402, 412, 429.

¹⁵ Cf EV 399, 658, 704, 740-745, 770, 1299-1303, 537, 943s, 1093, 1097, 1319, 1344, 1347, 1404, 1509, 1560.

¹⁶ Cf EV 306, 353, 387, 390, 395, 399, 412, 429, 1299, 1303, 790s, 1093, 1097.

¹⁷ Cf EV 400, 402, 740-744, 770.

¹⁸ Cf EV 306, 339s, 399, 658, 1299-1303, 790s, 1093, 1097.

¹⁹ Cf EV 306, 395, 1093, 598s, 658, 1256, 1303, 1403s.

povertà volontaria, dal retto uso dei beni, dal distacco dai beni materiali praticato dai cristiani.²⁰ Il Concilio non si ferma unicamente a precisare questi compiti ecclesiali. Consapevole della complessità del problema, rivolge il suo appello a tutti gli uomini, perché rispettino i poveri e li soccorrano con spirito umanitario e solidarietà.²¹

In conclusione, la Chiesa del Vaticano II vuol rinnovarsi ripensando la sua natura e la sua missione alla luce del Cristo e in questa luce considera la scelta di povertà e la predilezione per i poveri. Il discorso è appena abbozzato nelle sue linee essenziali, in quanto il Concilio non intende elaborare una teologia della povertà, ma la presuppone.²² Su questo presupposto fa le sue proposte di rinnovamento, le quali alcune volte hanno trovato interpretazioni abusive. Questa insufficienza teologica non va ascritta al Concilio, ma alla situazione teologica da esso trovata, la quale non poteva essere sanata con rimedi improvvisati, come invece hanno inteso procedere numerose pubblicazioni divulgative. Per quanto riguarda il Concilio più che parlare di insufficienza teologica, si deve parlare, a giudizio di G. Colombo, di « ritrosia », che « non tradisce insensibilità al problema, ma piuttosto consapevolezza della sua complessità ».²³

Tuttavia, pur non svolgendo un discorso esauriente, stabilisce delle connessioni significative tra Chiesa, poveri e povertà. Primariamente dichiara che si può parlare di povertà della Chiesa e della Chiesa dei poveri, di evangelizzazione dei poveri, di soccorso ai poveri, solo perché Cristo ha svolto in questa direzione la sua missione messianica e in questa via ha incamminato i suoi discepoli. Egli si è fatto povero, servo, si è annientato per portare agli uomini la salvezza, si è fatto solidale con l'umanità sofferente e considera fatto a sé quanto si fa per i biso-

²⁰ Cf EV 400-402, 740-745, 770, 598s, 658, 537, 1299-1303, 1314, 1404, 1560.

²¹ Cf EV 944s, 947, 1344s, 1403-1405, 1412; cf inoltre il messaggio finale dei padri conciliari in AS IV, VII 874-885 specie 882s.

²² Nel Vaticano II si pensava che il significato di « povertà evangelica » fosse ovvio e che bastasse riflettere su come rinnovarne la pratica; ben presto però si è preso coscienza che tale ovvietà era solo presunta e che quindi era necessario elaborare una « teologia » che precisasse i suoi contenuti, le sue finalità, i suoi modi di attuazione, la sua determinazione evangelica (cf HORNING *Verso* 18, 20; WULF, *Vom Sinn* 451-467; è significativa al riguardo soprattutto l'opera di BÖCKMANN, *Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuerständnis der Ordensarmut*, Münsterschwarzach, Vier-Türme Verlag 1973).

²³ Cf COLOMBO, *Evangelizzare* 31, 34s.

gnosi. Il discorso conciliare pertanto può e deve essere inteso alla luce della cristologia; quindi va collocato nell'orizzonte concettuale della Rivelazione, vigilando criticamente sulle eccedenze dettate spesso ideologicamente dall'attuale contesto culturale.

La dimensione cristologica conduce a quella antropologica grazie alla solidarietà di Cristo con l'umanità peccatrice e sofferente: i poveri sono privilegiati, dichiarati beati, in quanto destinatari favoriti del Regno e luogo della presenza del Signore. La povertà volontaria viene scelta da alcuni credenti come via per la missione salvifica e come mezzo di salvezza personale in quanto conserva il cuore disponibile alle esigenze del Vangelo. Quindi l'appello al soccorso dei bisognosi e alla povertà volontaria si radica nell'azione redentiva di Cristo, in quanto visibilizza la logica della sua carità assunta dai credenti.

La dimensione cristologica rimanda alla dimensione teologica, perché il Cristo, il Figlio di Dio, apre la via filiale agli uomini che accolgono il suo Vangelo. Il senso della povertà in questa prospettiva si presenta come fiducia nel Padre provvidente che ha cura delle sue creature, come apertura alla fraternità universale, essendo Egli in Cristo il Padre di tutti gli uomini.

Il rapporto della Chiesa con i poveri e con la povertà nella coscienza conciliare è determinato, pertanto, dai contenuti della Rivelazione, e al tempo stesso, per certi aspetti, è sollecitata dall'attuale contesto socio-culturale. Questo non è del tutto convergente con la prospettiva evangelica e provoca perciò una dialettica interpretativa soprattutto riguardo all'aspetto umanitario e sociale della promozione umana. La salvezza cristiana include certo la promozione dell'uomo, per cui la Chiesa si associa a tutti gli uomini di buona volontà nell'azione filantropica di soccorso a quanti sono nel bisogno; tuttavia non si riduce ad essa. La speranza cristiana infatti annuncia un futuro ben più grande di quello promesso da tante ideologie umanitarie contemporanee. Il Concilio ha sottolineato in particolare la superiorità della proposta cristiana di salvezza rispetto all'utopia marxista.²⁴ Tuttavia, se la Chiesa vuol attualizzare il proclama della beatitudine evangelica e svolgere in modo efficace il suo servizio ai poveri, deve misurarsi con le altre proposte, percorrendo con loro il possibile tratto di strada comune e far valere la sua pretesa escatologica. Interessanti in questo senso le indicazioni che offre G. Ferretti, il quale, riflettendo sulla tematica con-

²⁴ Cf *AS* II, II 308s; III, V 368; III, VI 82; *EV* 1372, 1380, 1439-1441; tutto il cap. VII della *LG*.

colare della « evangelizzazione dei poveri », propone la via utopica cristiana costruita in dialogo con E. Bloch.²⁵

3. La Chiesa di poveri e la Chiesa dei poveri nella riflessione biblico-teologica conciliare e post-conciliare

La *LG* soprattutto al n. 8 presenta la Chiesa povera che va verso i poveri, perché determinata nel suo essere e nel suo agire da Gesù Cristo, il quale ha compiuto la redenzione proprio attraverso la povertà e le persecuzioni. Molti scritti pubblicati in epoca conciliare e post-conciliare hanno trattato questo tema, hanno messo in rilievo che esso evidenzia una nuova autocoscienza ecclesiale e il conseguente impegno di rinnovamento alla luce delle esigenze evangeliche. Infatti proprio la povertà e il servizio ai poveri emergono dalla storia come un termometro che misura la santità e la ricchezza spirituale della comunità cristiana, perché questa con il suo essere evangelicamente povera proclama efficacemente al mondo le beatitudini del Regno e manifesta la pienezza della sua carità che la fa solidale e benefica verso i bisognosi.

La numerosa letteratura teologica, che si è sviluppata su questo argomento a partire dal Concilio, può essere distinta in tre ambiti diversi di ricerca: l'ambito biblico-teologico, l'ambito storico-teologico, l'ambito teologico sintetico-attualizzante. I livelli di impegno scientifico sono differenti.

Vi sono studi condotti secondo criteri metodologici propri alle singole scienze teologiche e pubblicazioni che ne divulgano semplice-

²⁵ « L'utopia cristiana (se vogliamo: l'annuncio cristiano di salvezza ai poveri) può ritrovare il proprio ruolo nell'odierna cultura secolarizzata, incentrata nella promozione umana; non se le si oppone come alternativa, bensì se le offre un aiuto per ritrovare se stessa nelle sue intenzioni più autentiche, prestandovi fede nel modo più conseguente al di là di tutte le cadute concrete in cui si possa incappare. A proposito del nostro tema dovremmo chiederci: può (e come può) il "mistero" di Cristo "povero" essere l'utopia che giudica e stimola il corso della nostra civiltà perché sia fedele al suo programma di eliminazione economico-sociale della povertà in tutte le sue forme verso la più completa realizzazione storico-terrena dell'uomo in giustizia ed eguaglianza? Forse solo se l'utopia cristiana sarà vista nell'atto di svolgere effettivamente tale funzione, essa potrà aprire la nostra società a capire nuovamente il senso di quel messaggio di salvezza trascendentale e trascendente che il Vangelo vuole annunciare ai poveri come loro beatitudine più profonda » (FERRETTI, *La povertà* 27s).

mente le conclusioni. Vi sono tentativi che cercano di attualizzare il messaggio evangelico in risposta al richiamo conciliare; essi a volte sono realizzati attraverso un processo semplificatore secondo una duplice direzione. La prima comprende scritti che, pur assumendo la veste esteriore dell'attualità, conservano i contenuti, le concettualizzazioni e le prospettive di una mentalità ormai superata. La seconda direzione è seguita da pubblicazioni che attingono in modo immediato alla contemporaneità senza che questa sia sottoposta prima alla disamina giudicativa della fede, anzi sottopongono in modo ideologico la fede all'istanza della novità per la novità. Soprattutto gli scritti divulgativi assumono spesso il tono polemico e apologetico, critico e contestatore nei confronti della Chiesa e della società, del passato e del presente, delle istituzioni e dei movimenti teorici e pratici.

Dal punto di vista cronologico le pubblicazioni si intensificano intorno agli anni di fine Concilio e immediato post-concilio. La proliferazione di esse non rare volte si accompagna a poco rigore scientifico; manifesta però il diffondersi di una consapevolezza ecclesiale sempre più generalizzata.

Fissando l'attenzione sulle pubblicazioni a carattere biblico si può costatare che esse si moltiplicano tra il 1964 e il 1975; successivamente tendono a ridursi non per il disinteresse al tema, ma, mi sembra, per la consapevolezza della complessità dell'indagine e del bisogno di superare il carattere divulgativo e approssimativo.

Gli ambiti studiati sono l'AT, il NT, il giudaismo post-biblico e l'ambiente extrabiblico in rapporto più o meno diretto con il mondo biblico, il passaggio dalla Chiesa apostolica a quella subapostolica.

Gli scritti divulgativi²⁶ generalmente sono finalizzati a illustrare o commentare il dettato conciliare, per favorire il rinnovamento della Chiesa nella testimonianza della povertà evangelica. Numerosi saggi si condensano intorno al problema della povertà religiosa o del consiglio di povertà, nell'intento di superarne l'astrattismo e il giuridismo. Essi vogliono quindi stimolare e incoraggiare il rinnovamento della vita consacrata proponendo uno stile di esistenza povera credibile per l'uomo di oggi. Insistono pertanto sulla povertà personale e comunitaria, spirituale e socio-economica, fedele alle istanze evangeli-

²⁶ Riporto questa letteratura nella seconda parte della bibliografia. Personalmente nel lavoro non l'ho utilizzata; tuttavia la propongo per illustrare la progressiva divulgazione e condivisione delle prospettive conciliari, delle quali non rare volte cercano la realizzazione pratica.

che e incarnata nei vari contesti storico-culturali. Altri scritti commentano biblicamente l'imperativo della povertà evangelica rivolto a tutti i cristiani e ai diversi gruppi ecclesiali. Implicitamente pongono il problema fondamentale di elaborare una tipologia che rispetti i contenuti della fede, la vocazione e missione particolare di ciascun credente, la situazione socio-economica, culturale e religiosa in cui questi deve testimoniare il Vangelo.

Gli studi metodologicamente più impegnati a livello storico-critico²⁷ possono distinguersi in pubblicazioni che propongono sinteticamente il dato biblico e pubblicazioni monografiche. Alcune volte radicalizzano il discorso chiedendosi se esiste la povertà evangelica, che cosa è, come va vissuta; perché e in che senso la carità di Cristo spinge a lottare contro la povertà del fratello bisognoso (Böckmann A., Hornung A., Danieli G.).

Tra gli studi a carattere sintetico alcuni assumono il criterio di lettura storico-tematico, considerando due poli o linee di riflessione riguardanti rispettivamente la povertà come fatto socio-economico e la povertà come valore spirituale. Il principio ermeneutico soggiacente è cristiano e cristologico nel senso che ricercano l'evoluzione del tema, sottolineando il processo di spiritualizzazione, il quale giunge a compimento nel Cristo, in Maria, nei discepoli (George A., Grelot P., Loss N.M., Ranon A., Virgulin S., Vallach E., in modo più descrittivo Gelin A., Vattioni F., Boado F.). Altri scritti seguono il criterio tematico qualificandosi come teologico-sistematici più che biblico-teologici. Si pensi ai saggi di Tillard J.M.R., il quale istaura un rapporto tra il mistero di povertà, il mistero del peccato e il mistero della salvezza che culmina nella Pasqua di Cristo; si pensi all'opera di Beauchamp P. che interpreta la povertà attraverso la categoria del dono, della gratuità. Il collegamento tra le diverse fasi della storia della salvezza è individuato nella categoria del Regno di Dio e nel messianismo.

Gli studi monografici o affrontano aspetti particolari del tema o testi biblici significativi. Tra i primi bisogna collocare le ricerche di critica letteraria che analizzano i termini chiave indicanti la povertà nelle sue molteplici espressioni. Sono molto numerosi. Segnalo quelli che fanno il punto sulla situazione: Van der Berge E., George A.,

²⁷ Con il nome degli autori riportato in parentesi intendo segnalare i contributi più significativi sui problemi preliminari, sul passaggio dall'AT al NT, sul confronto con il mondo extrabiblico. Per i contenuti specifici del NT, essendo la letteratura molto numerosa, rimando alle indicazioni offerte nello svolgimento del lavoro.

Dupont J. Vi sono scritti di analisi morfologica, soprattutto quelli che ricercano l'origine, la natura e il significato della forma letteraria delle beatitudini e delle imprecazioni al fine di precisare il senso delle beatitudini evangeliche (George A., Dupont J., Lipinski E.), altri ne ricercano i rapporti con la letteratura e il mondo extrabiblico (Dupont J., Buccellati G., Vattioni F.). Alcuni saggi riflettono sul contesto socio-economico del messaggio biblico sulla povertà (in modo esplicito Vattioni F., De Rosa G.), o sul rapporto tra NT e mondo giudaico, specialmente con Qumrân (Dupont J., Legasse S., Del Verme M., Moraldi L.). Dupont su tutti questi elementi ha fatto un bilancio delle acquisizioni raggiunte e dei criteri ermeneutici assunti; per questo la sua magistrale opera sulle Beatitudini si pone come un punto fermo nella ricerca biblica. Vi sono scritti che considerano il passaggio dall'epoca apostolica a quella sub-apostolica: in genere affrontano il problema della fondazione biblica del consiglio di povertà (Legasse S., Lamarche P., Jurados Ruiz M., Sacchi A., Conti M., Da Spinetoli O., Vallauri E., Galot J., Tillard J.M.R., Gonzales-Silva C.M.F., Schnackenburg R.).

I libri che accostano testi biblici particolari sono molto numerosi e possono essere facilmente individuati nei riferimenti bibliografici dati nello svolgimento del lavoro; qui mi limito a segnalare i loro orientamenti fondamentali, perché questi caratterizzano in modo principale lo *status quaestionis*.

Gli studi sull'AT si concentrano in modo prevalente sugli scritti profetici e sapienziali; meno numerosi quelli che accostano i testi storici e legislativi. Individuano la presenza della povertà come fatto socio-economico e le valutazioni o atteggiamenti che si assumono nei suoi confronti. Mettono in particolare rilievo gli aspetti che trovano compimento nel NT. I biblisti mostrano di convergere nel ritenere come qualitativamente prevalente la linea di riflessione anticotestamentaria che valorizza la povertà come ideale spirituale. Giudicano pertanto fecondo il processo che va dalla povertà ritenuta castigo alla povertà vista come disgrazia sopportata e accettata per fedeltà a Dio, alla povertà scelta come luogo e mezzo di salvezza per sé e per gli altri. Tuttavia vi sono anche biblisti che la considerano prevalentemente una piaga da eliminare. Le due posizioni interpretative tendono a convergere; di fatto i dati scritturistici letti alla luce del NT da una parte orientano alla valorizzazione della condizione di indigenza, ritenuta luogo nel quale Dio educa i suoi all'obbedienza della fede; dall'altra parte collegano tale situazione al peccato e ne annunciano il superamento attraverso l'intervento escatologico del Signore e il soccorso fraterno degli uo-

mini. Le due interpretazioni convergono pienamente in Cristo e conseguentemente nelle riflessioni neotestamentarie. Gli studi biblici generalmente sottolineano questo aspetto, benché alcuni privilegino il tema del compimento nella rottura o novità cristiana e altri quello del compimento nella continuità storico-salvifica.

Le ricerche critiche sui poveri e la povertà nel NT si sono moltiplicate specie in quest'ultimo ventennio. Non sono occasionate dalla prospettiva conciliare, anche se si collocano nel post-concilio e possono fondare biblicamente le tematiche proposte nel Vaticano II. Hanno raggiunto delle acquisizioni nella elaborazione delle teologie soprattutto di Paolo, Luca e Matteo circa i poveri e la povertà, mentre resta ancora iniziale il contributo sull'ambiente vitale di Gesù. I brani del NT più studiati sono *Fil* 2,6-8; *2 Cor* 8,9 e i testi evangelici delle Beatitudini con i riferimenti alle pericopi che riportano la risposta di Gesù ai messi del Battista, il suo annuncio nella sinagoga di Nazareth, l'inno di giubilo. Strettamente congiunti al messaggio delle beatitudini sono visti i passi del Vangelo che illustrano il rapporto tra il Regno di Dio e i piccoli, i fanciulli, i semplici e i peccatori, come pure quelli che trattano della pericolosità delle ricchezze e della necessità di abbandonarsi con confidenza filiale in Dio. Di rilievo per il nostro tema sono anche gli studi sui brani vocazionali, su quelli del discepolato e sul giudizio escatologico proposto da Matteo.

Per la segnalazione di tutto questo complesso di ricerche rimando ai riferimenti bibliografici proposti nel corso del lavoro, nei quali sono indicati pure bilanci critici elaborati da biblisti.

Ora considerando sinteticamente tale letteratura mi pare di poter individuare due linee ermeneutiche che potremmo concretizzare nelle interpretazioni offerte da due biblisti di grande rilievo nello studio del tema dei poveri e della povertà nel NT: J. Dupont e S. Legasse. Si tratta di due proposte distinte, non alternative ma complementari; quindi possono farsi convergere senza tradirle.

La prima linea, quella di J. Dupont, evidenzia la dimensione svaloriante della povertà, in quanto la considera fondamentalmente disgrazia personale e piaga sociale, pertanto deve essere eliminata o almeno alleviata mediante il soccorso della carità cristiana. Così ha fatto Gesù istaurando la signoria divina sulla terra. Così deve fare la Chiesa prolungando la missione salvifica di Lui. Il proclama messianico delle beatitudini, promettendo il Regno ai poveri, mette in rilievo l'agire del tutto gratuito di Dio il quale vuol regnare misericordiosamente, salvando quanti sono nell'indigenza, appunto perché sono nel

bisogno. I detti di Gesù sui piccoli, sui fanciulli, sui semplici, sui peccatori confermerebbero questa dimensione e giustificazione puramente « teologica » della salvezza. L'A. tiene presente certamente l'insegnamento evangelico sulla tendenziosità e pericolosità delle ricchezze, sulla rottura escatologica esigita dall'adesione al Regno come pure l'appello alla povertà funzionale rivolto ai discepoli, ma sottolinea che il valore ivi proposto non è la povertà bensì la totale confidenza e abbandono in Dio provvidente e misericordioso. Si potrebbe dire che l'approccio ermeneutico a tutto il NT è fatto attraverso il proclama messianico delle beatitudini, in particolare della prima. Una attenzione maggiore alle varie fasi della predicazione di Gesù e al loro rapporto con le teologie redazionali porterebbe ad una più precisa articolazione del messaggio neotestamentario sulla povertà. Bisogna apprezzare però soprattutto in Dupont il grande contributo di aver superato in modo critico-teologico le interpretazioni riduttive — psicologizzanti e spiritualizzanti — del proclama inaugurale di Gesù e di averne individuati i contenuti fondamentali nell'ambiente vitale di Gesù, di Luca e di Matteo.

La seconda linea evidenzia la dimensione della rottura escatologica esigita dall'avvento del Regno; quindi valorizza la povertà come condizione per conservare la disponibilità a Dio nella sequela di Gesù. Prende in considerazione in modo più diretto i brani neotestamentari sul discepolato, sul distacco funzionale ed escatologico, sulla pericolosità delle ricchezze, sul significato salvifico della povertà; quindi sottolinea di più il risvolto antropologico del messaggio evangelico. L'approccio ermeneutico in ultima analisi è costituito dalla pericope del ricco notevole e dai suoi sviluppi nel NT e nella Chiesa post-apostolica; alla luce delle esigenze ivi proposte sono interpretati tutti gli altri testi riguardanti la povertà e i poveri. A volte i passaggi tra le diverse fasi della Rivelazione sono fatti in modo affrettato senza porre tutti gli elementi esegetici giustificativi. Non viene dimenticato l'imperativo evangelico di combattere per eliminare o alleviare i disagi del fratello bisognoso, viene anzi posto in evidenza il ruolo del povero volontario nel soccorrere il povero involontario.

È facile constatare che le due linee interpretative accentuano aspetti diversi della medesima realtà, senza contrapporli; possono pertanto integrarsi e arricchirsi reciprocamente, tracciando un quadro più completo ed esplicito dei contenuti biblici riguardanti i poveri e la povertà.

È il tentativo che vorrei realizzare nel presente lavoro.

OSSERVAZIONI PRELIMINARI

1. Articolazione teologica del tema e suoi aspetti emergenti

La riflessione conciliare sulla Chiesa povera e dei poveri, la letteratura che ne è derivata e soprattutto le molteplici interpretazioni e proposte operative che l'hanno divulgata, pongono il problema urgente di individuare e precisare in che senso il rapporto tra comunità cristiana, poveri e povertà è evangelicamente fondato, se cioè per la Chiesa l'essere evangelica, ossia l'essere in tutto determinata dal mistero di Cristo, coincide o — più sfumatamente — si rapporta all'essere povera e al soccorrere i poveri.

L'interrogativo può articolarsi in ulteriori domande che spingono a verificare in che senso, in quali proporzioni e sfumature, con quali contenuti e dimensioni, con quali costanti, varianti, convergenze, con quali deficienze, dimenticanze, infedeltà e con quali ricchezze ed esplicazioni di fede, per quali motivi l'essere povera e il soccorrere i poveri rappresentano per la comunità cristiana un compito fondamentale e permanente che va continuamente ripensato, riscoperto e reinventato nelle sue traduzioni operative.

La risposta a tali domande non può essere formulata aprioristicamente, né può essere improvvisata, ma va costruita interrogando in modo critico-teologico la Rivelazione. Dalla Rivelazione infatti la comunità cristiana attinge i criteri di discernimento della fede sulla storia. Tale discernimento è di importanza fondamentale soprattutto per questo argomento, perché poveri e povertà sono realtà particolarmente « relative » al contesto storico-culturale, in quanto condizionate dal livello economico, dall'ambiente socio-culturale, dalla maturazione umana e religiosa dell'uomo. Anche la forma radicale di povertà ha questi condizionamenti, perché comporta sempre un certo uso e una certa disponibilità economica. Nella storia pure il servizio ai poveri ha assunto espressioni varie, benché avesse alla base la medesima ispira-

zione evangelica. L'una e l'altro quindi comportano sempre, per essere fedeli al Vangelo, il confronto con le fonti della fede e quindi il misurarsi con le esigenze della Rivelazione.

Il primo momento di questo confronto è costituito dall'indagine biblica. Con l'apporto degli studi biblico-teologici apparsi in quest'ultimo trentennio, nelle considerazioni del presente lavoro, vorrei offrire un contributo in questa direzione, proponendo le linee fondamentali del discorso scritturistico.

2. La teologia biblica sui poveri e la povertà: acquisizioni e problemi

Nella teologia biblica della povertà evangelica si incontrano tutti i problemi della teologia biblica *tout court*, la quale sta cercando ancora di definirsi. Numerose ricerche e dibattiti hanno condotto la maggior parte dei biblisti a concepire la teologia biblica come una sintesi dottrinale, critica, organica, progressiva della Scrittura, elaborata mediante categorie proprie, alla luce della fede della Chiesa.¹ Avendo come oggetto la Scrittura, comprende i libri dell'A e NT, dei quali deve evidenziare l'unità, la continuità e progressività determinate dall'evento Cristo che ne è il compimento.²

La teologia biblica della povertà dovrebbe presentare queste caratteristiche. Attualmente si sta camminando verso tale meta, benché esistano ancora varie difficoltà. Molti passi avanti sono stati fatti da quando il Concilio ha richiamato la Chiesa alla povertà evangelica e alla solidarietà con i poveri, cosicché la situazione che allora si presentava confusa e piena di problemi di natura teologica e pratica³ incomincia

¹ Cf SEGALLA, *Introduzione* I 146-149; II 135-137.

² « L'AT diviene la chiave ermeneutica per eccellenza del mistero della persona e dell'opera salvifica di Cristo. Una buona teologia del NT dovrebbe partire proprio da qui. Il NT è compimento e superamento dell'Antico. Ma proprio per comprendere il compimento *bisogna sapere di che cosa è compimento*, bisogna cioè sapere l'A.T. Si recupera così il motivo fondamentale per la valorizzazione cristiana dell'AT, anche se nel NT l'Antico è usato in modo selezionato; e così ci fa capire che non tutto l'AT può essere interpretato ed usato in senso cristiano » (SEGALLA, *ivi* II 76; cf *ivi* 32, 63-77; *Cristologia del Nuovo Testamento* 28; COLOMBO, *Evangelizzare* 46; LOSS, *Il tema* 102-105; GEORGE, *Pauvre* 394; HORNUNG, *Verso* 16, 21s; GELIN, *Les pauvres de Yahvé* 7ss; BÖCKMANN, *Che cosa significa* 77-91).

³ Cf RAHNER, *La teologia della povertà* 9s.

a rischiararsi. Nell'ambito degli studi biblici sono stati acquisiti vari elementi significativi che permettono di tracciare, anche se in modo provvisorio, una sintesi dottrinale.

Un primo elemento da rilevare è che nell'A e nel NT il tema della povertà e dei poveri è accostato in modo occasionale e condizionato dalle situazioni storiche. Pertanto la Scrittura ha solo accenni, affermazioni più o meno frammentarie, abbozzi di tipologie (del ricco e del povero) più o meno elaborate, dai quali è possibile costruire un discorso unitario solo per paradigmi e in modo dialettico. Infatti il centro unificante la Bibbia non è il tema in questione, ma il disegno salvifico di Dio che culmina in Gesù Cristo; più specificatamente l'AT ha come punto focale l'Alleanza, il NT Gesù Cristo.

Il collegamento tra l'A e il NT è comunemente individuato nella categoria del Regno di Dio, la quale si colloca nell'orizzonte della storia della salvezza ed esprime il complesso delle promesse e attese messianiche portate a compimento da Gesù. Su questo sfondo storico-salvifico emerge come primo elemento da tener presente la varietà e l'evoluzione semantica dei termini indicanti i poveri e la povertà. A livello contenutistico è possibile identificare in tale lessico due linee tematiche parallele che presentano la condizione di povertà come disgrazia o come valore religioso.

Nell'AT, soprattutto nelle tradizioni più arcaiche, l'indigenza è ritenuta una disgrazia individuale e una piaga sociale collegata al peccato personale o altrui. Essa va superata ed eliminata mediante le opere di misericordia e gli interventi delle autorità competenti, responsabili della giustizia e dell'ordine sociale. Israele tuttavia si rende conto che essa costituisce un male che l'uomo non può sanare; solo Jahweh può distruggerlo, istaurando la sua regalità di giustizia alla fine dei tempi per mezzo del suo Messia. Parallela a questa concezione, e più consistente qualitativamente, si fa strada la rivelazione progressiva del valore positivo della povertà, in quanto questa può tradursi in apertura incondizionata a Dio, in accoglienza radicale del suo Regno e in disponibilità al servizio-soccorso di quanti sono nel bisogno. In tal senso può costituire una figura-simbolo che delinea i tratti caratteristici dell'Inviato escatologico.

Dal NT emerge con chiarezza che l'essere povero assume la determinazione positiva o negativa in rapporto all'evento Gesù Cristo; infatti risulta valore religioso nella misura in cui si radica nella persona e nella predicazione di Lui come condivisione della sua esistenza povera. Nessun giudizio viene dato alla povertà come piaga sociale. Numerose in-

vece sono le esortazioni a soccorrere i bisognosi, visibilizzando in tal modo l'amore di Gesù e a Gesù.

L'identificazione e l'articolazione analitica di questi contenuti fondamentali offerti dalla Scrittura presentano ancora numerosi problemi. Alcuni autori si interrogano in modo radicale sull'oggetto, sul punto di partenza, sui motivi e sulle finalità che rendono la povertà oggetto di scelta o visibilizzazione del peccato individuale e sociale, sui problemi e le situazioni esistenziali che la teologia della povertà può e deve illuminare, sulla ambiguità cui può essere sottoposta per le interpretazioni abusive di alcuni testi biblici.

Per raccogliere gli interrogativi e tentare delle risposte pertinenti può essere utile aver presenti come griglia quattro domande proposte da Danieli nel dibattito conclusivo alla XXIV settimana biblica italiana:

— Nella Bibbia viene proposto un modo positivo e desiderabile di essere povero? Se sì, quali valori esso include?

— Dalla Bibbia emerge un imperativo per la lotta contro la povertà del fratello? Se sì, quali sono le ragioni che giustificano e fondano questo dovere?

— Qual è il significato di Cristo povero che annuncia il vangelo ai poveri?

— Conseguentemente, qual è il significato della Chiesa povera e della evangelizzazione dei poveri?⁴

Le risposte vanno costruite in modo critico assumendo contemporaneamente, come due elementi ermeneutici non concorrenziali ma convergenti, le esigenze della fede e delle scienze. In tal modo si offre effettivamente alla Chiesa attuale un aiuto per comprendere e adempiere il richiamo alla povertà evangelica e alla evangelizzazione dei poveri espresso dal Concilio.

3. L'analisi terminologica come problema preliminare

Gli studi biblici convergono nel porre l'analisi terminologica come indagine preliminare alla individuazione dei contenuti scritturistici riguardanti il nostro tema,⁵ perché all'interno del Libro Sacro

⁴ Cf DANIELI, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus* 455; HORNUNG, *Verso* 17.

⁵ Fin dal secolo scorso gli studi biblici mettono in rilievo questa urgenza; essa si pone non solo per l'AT, ma anche per il NT e per la storia della Chiesa. Benché il campo non sia stato del tutto esplorato possediamo ricerche che ci offrono sinte-

i termini indicanti i poveri e la povertà hanno subito una rilevante evoluzione semantica; inoltre hanno accezioni a volte differenti da quelle in uso nel nostro contesto culturale. Pertanto una retta comprensione dei testi biblici presuppone la precisazione del valore semantico del lessico utilizzato. A tale scopo non è sufficiente l'analisi filologica, ma occorre anche l'analisi morfologica e il confronto storico-religioso.

Gli studi al riguardo, iniziati fin dalla metà del secolo scorso, hanno evidenziato che la suddetta evoluzione è presente all'interno della Bibbia ebraica, nella traduzione dei LXX e nel NT. I criteri che la presidono sono di natura storico-culturale, psicologica, teologico-religiosa e non puramente cronologica. Così in una medesima epoca possiamo trovare accezioni e valutazioni diverse sull'esistenza dei poveri. L'evoluzione, in ultima analisi, mette in luce il fatto che la povertà è relativa all'«epoca» e alla «fede»; quest'ultima si presenta come la costante che interpreta, valuta e dà significato salvifico ai fatti storici.

La convergenza degli studi, sia divulgativi che critici, rende possibile esplicitare ulteriormente il presente discorso.

I termini ebraici che indicano i poveri e la povertà si raggruppano attorno a quattro ceppi e presentano cinque vocaboli principali: *'ebjôn*, *dal*, *'āni* al quale si collega *'oni*, *'nūt* e *ta'ānit*; dalla stessa radice *'nb* derivano *'ānāw*, *'ānāwā*, *'ānwā*; infine vi è *rāš*.⁶

Nella traduzione greca dei LXX ricorrono i termini ἐνδεής, πρᾶυτης, πτωχεύω, πτωχός, ταπεινός, ταπεινός, ταπεινώσις. I LXX nell'uso di questa terminologia operano una spiritualizzazione del linguaggio greco e in diversi testi anche del linguaggio biblico anticotestamen-

ticamente le acquisizioni fondamentali al riguardo: cf i già menzionati saggi di Loss e George, come pure VAN DEN BERGE, *'Ani* 273-294, in particolare 282s; GEORGE, *La pauvreté* 13-35; GRELOT, *La pauvreté* 306-330; RANON, *Evangelizzare* 107-125, insieme ad altri numerosi saggi dell'omonima opera dei quali in seguito daremo indicazioni; DUPONT, *Les Béatitudes* I, II, III.

⁶Essi, pur con variazioni semantiche, conservano i seguenti significati fondamentali: *'ebjôn* (il bisognoso, l'indigente); *dal* (magro, esile debole, denutrito, insignificante); *'āni* (il povero, il misero, a volte assume la sfumatura religiosa di umile) ad esso si collega *'oni* (dolore, miseria, umiliazione), *'nūt* (miseria) e *ta'ānit* (digiuno); alla radice *'nb* si collega *'ānāw* (umile) che è sinonimo del precedente ma con significato più specificamente religioso: da esso derivano *'ānāwā* (povertà, umiltà) e *'ānwā* (mitezza, mansuetudine); *rāš* (essere povero, bisognoso) (Cf Loss, *Il tema* 55s; GEORGE, *Pauvre* 387-390; VATTIONI, *Beatitudini* 313s; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 19-53).

tario. Infatti usano una terminologia più spirituale e danno contenuto spirituale a termini che hanno significato materiale: è il caso di *πτωχός* e *ταπεινός*.

Affine psicologicamente e religiosamente al concetto di povertà e di umiltà è il concetto di piccolezza espresso con termini che derivano dalle radici *qtn*, *z'r*, *š'r*, *m't*, *qll*, *špl*. Nelle parti greche dell'AT sono presenti i termini *μικρός*, *ἐλάττων*, *νέος*.⁷

L'analisi di queste ricorrenze terminologiche conduce ad alcune conclusioni significative che qui propongo in modo essenziale.

Dall'AT emerge che questi termini così vari sono spesso usati come sinonimi, per cui il loro valore semantico specifico tende ad attenuarsi. In particolare nella Bibbia ebraica *'ānî*, *'ānāw*, *'ānāwîm*, *'ebiôn* ricorrono con più frequenza e subiscono un processo di spiritualizzazione rilevabile soprattutto nella letteratura profetica a partire da Sofonia, nei Salmi e nel Deuteronomio.

'ānāw ricorre spesso al plurale; non si riesce a capire però se con questo plurale si vuol indicare un gruppo particolare all'interno del popolo di Dio e se questo gruppo influisce sul resto d'Israele.

Durante l'esilio e nel post-esilio i termini, oltre a indicare determinate persone o categorie di persone, indicano l'Israele fedele all'Alleanza e in attesa del Messia.

Con la maturazione di Israele nella fede questo vocabolario tende a prendere un significato dottrinale e religioso. Finisce per esprimere prevalentemente un duplice atteggiamento: l'atteggiamento di fede umile e obbediente contrapposto all'atteggiamento orgoglioso e ribelle e l'atteggiamento di disponibilità mite e dolce nei confronti del prossimo contrapposto all'atteggiamento arrogante e prepotente. Così al significato economico-sociale si annette quello religioso-morale. Si sta-

⁷Nei LXX la semantica della povertà presenta questi significati: *ἐνδεής* (bisognoso), *πραΰτης* (umiltà, mitezza), *πτωχεύω* (diventar povero, essere povero, vivere da povero), *πτωχός* (povero), *ταπεινῶ* (umiliare, mortificare), *ταπεινός* (umile), *ταπεινώσις* (umiliazione, mortificazione). Il concetto di piccolezza in ebraico è espresso con le sfumature fondamentali derivate dalle radici *qtn* (*qatōn*, *qāṭān* = piccolo), *z'r* (*z'e'er* = poco, *miz'ar* = piccolezza), *š'r* (*ša'ir* = piccolo, *š'e'irā* e *miš'ar* = piccolezza), *m't* = essere in piccolo numero, (*m'e'at* = poco, dappoco), *qll* (essere di poca importanza), *špl* (essere basso) con i suoi derivati *šāfāl* (umile, sottomesso), *šēfel*, *šiflā* (umiltà, bassezza). Nel greco i tre termini significano rispettivamente piccolo, minore, giovane (cf LOSS, *Il tema* 56; GEORGE, *Pauvre* 389; LEGASSE, *Jésus* 243s).

glia progressivamente la figura dell' *'ānāw* e si apre la via all'utilizzazione messianica dei termini in questione.

Tuttavia nella Bibbia questa terminologia è usata anche per indicare la realtà dell'indigenza che suscita disprezzo, rifiuto, timore e che deve essere soccorsa con compassione. L'indigente infatti è nella condizione di inferiorità sociale, sottoposto all'umiliazione e all'ingiustizia, facile bersaglio dei violenti e dei potenti senza possibilità di difesa. Si percepisce qui uno degli aspetti che differenziano il nostro concetto di povero da quello semitico: per noi il povero è uno sprovveduto di mezzi di sussistenza, per i semiti invece è un uomo senza difese, alla mercé degli altri.⁸

Passando al NT si può distinguere il sottofondo semitico, l'influsso dei LXX e del mondo greco, mentre emerge anche a livello terminologico, in un certo senso, la novità cristiana.

Gli scritti del NT non usano ἐνδεής e πένης, usano invece πτωχός che ricorre 24 volte nei vangeli e 7 o 11 volte negli altri libri, con la seguente frequenza: 5 volte in Matteo, 5 in Marco, 10 in Luca, 4 in Giovanni; nel resto la ripartizione è uniforme. Πτωχός, ad eccezione di *Mt* 5,3, indica soprattutto il povero in senso socio-economico, mentre in *Mt* 11,5 e *Lc* 4,18; 7,22 ha l'accezione religiosa anticostamentaria. La povertà come valore spirituale cristiano è denominata con una terminologia più specifica. Si usa ad esempio παῦς (*Mt* 5,5; 11,29b; 21,5), ταπεινός e derivati (*Mt* 11,29b; 18,4; 23,12; *Lc* 1,48.52; 14,11; 18,14). Tendenzialmente nella stessa direzione vanno μικρός (*Mc* 9,42 e par. e soprattutto *Mt* 10,42; 18,10.14), παιδίον (*Mc* 9,36s e par.; 10,13-15 e par.), νήπιος (*Mt* 11,25 e par.; *Lc* 10,21; *Mt* 21,16). Il medesimo significato ha la specificazione τῷ πνεύματι presente in *Mt* 5,3.⁹

Gli evangelisti quindi fanno una distinzione terminologica, preferendo una terminologia più specifica per denominare il valore spirituale e religioso della povertà; in questo modo ci indicano la direzione nella quale va compreso il linguaggio di Gesù che dichiara i poveri evangelicamente beati.

⁸ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 34; *Jésus* 243-245 specie 244 nota 4; BAMMEL, πτωχός 717-788, benché non condivida la sua ermeneutica del termine all'interno del NT. Un apporto significativo nella identificazione del rapporto tra Zaccaria e Isaia 40-55 anche nel tema del povero e della povertà è offerto da LAMARCHE, *Zacharie* 42-46, 118-124, 131-133, 139-147.

⁹ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* I éd. 291-295; *Les Béatitudes* II, 49-51; GEORGE, *Pauvre* 395.

Passando dai vangeli agli altri scritti neotestamentari possiamo raccogliere altre sottolineature interessanti dal punto di vista semantico.

La lettera di Giacomo mostra grande interesse per il problema degli indigenti e utilizza termini con accezione socio-economica e religiosa. La prima lettera di Pietro usa volentieri il vocabolario che indica l'umiltà, mentre nell'Apocalisse ricorre unicamente *πτωχός* e *πτωχεία* non in senso religioso.¹⁰

Tra gli autori del NT Paolo è l'unico che riprende tutta la varietà e l'ampiezza della terminologia anticotestamentaria sulla povertà; assume anche gli ampliamenti terminologico-concettuali dei LXX e persino espressioni proprie del mondo in cui svolge la sua missione; adoperava pure altri termini che, sebbene non siano tecnici per indicare la povertà, aiutano a comprenderla meglio. Così con il suo vocabolario ricco e complesso presenta in modo plastico la fenomenologia della miseria umana, dalla miseria della debolezza fisica e della malattia all'indigenza economica, sociale, politica, culturale, religiosa, spirituale, cristiana e soprattutto cristologica. Sottolinea dal punto di vista evangelico la povertà come svuotamento spirituale, quello svuotamento che Cristo ha operato in sé e al quale chiama i suoi apostoli e tutta la comunità credente.¹¹

¹⁰ Gc utilizza *πτωχός* (2,23.5.6), *ταπεινός* (1,9; 4,6), *ταπεινωσις* (1,10), *ταπεινοῦν* (4,10), *πραΰτης* (1,21; 3,13); *1Pt*: *ταπεινός* (5,5), *ταπεινοῦν* (5,6), *ταπεινόφρων* (3,8), *ταπεινοφροσύνη* (5,5), *πραῦς* (3,4), *πραΰτης* (3,15); *Ap*: *πτωχός* (3,17; 13,16), *πτωχεία* (2,9).

¹¹ Paolo usa diversi termini: *ἀδύνατος* ha il significato di impotenza da superare (*Rm* 8,3; 15,1); *ἀσθενής* indica la mancanza di vigore (*1Cor* 11,30; *2Cor* 6,10), inetto in senso morale (*2Cor* 10,10; *1Cor* 4,10), irrilevante in senso sociale (*1Cor* 1,25.27), incapace in senso religioso (*1Cor* 8,7.9.10; 12,22; *Rm* 5,6; 8,3; *Gal* 4,9), in senso generale (*1Cor* 9,22); con le medesime sfumature ricorre il derivato *ἀσθένεια* (*Gal* 4,13; *1Tm* 5,23; *1Cor* 2,3; *2Cor* 11,30; 12,5.9.10; *1Cor* 5,43; *2Cor* 13,4; *Rm* 6,19; 8,26), mentre *ἀσθενέω* (*Fil* 2,26.27; *2Tm* 4,20; *2Cor* 11,21; 13,9; *Rm* 4,19; 8,3; 14,1s; *1Cor* 8,11-21; *2Cor* 11,20.29), *ἀσθένημα* (*Rm* 15,1) indicano la debolezza in senso religioso, la quale deve essere superata con l'aiuto di altri; *πένης* ha il significato di indigente (*2Cor* 9,9 come citazione di *Sl* 111,9); *πραΰτης* indica il valore religioso della mitezza e della bontà (*1Cor* 4,21; *2Cor* 10,1; *Gal* 5,23; 6,1; *Ef* 4,2; *Col* 3,12; *2Tm* 2,25; *Tt* 3,2); *πτωχός*, *πτωχεύω*, *πτωχεία* indicano sempre la povertà materiale (*Gal* 4,9; 2,10; *2Cor* 6,10; 8,2,9; *Rm* 15,20); anche per questa povertà si indica il superamento in un altro ordine di realtà, analogamente a quanto si realizza in Cristo: il vuoto di beni materiali viene superato da valori spirituali e religiosi. Il gruppo *ταπεινός* ha prevalentemente significato religioso: in particolare *ταπεινός* indica lo svuotamento dei valori umani (*2Cor* 7,6; 10,1; *Rm* 12,16); *ταπεινοφρο-*

Nel resto del NT il vocabolario della povertà è molto localizzato.¹² Stranamente « negli Atti non ricorrono mai i termini πτωχός, πένης, πρᾶϋς, ταπεινός che fanno parte del vocabolario specifico della povertà nel NT ». ¹³ ἐνδεής ricorre in *At* 4,34 come citazione di *Deut* 15,4; ταπεινώσις in 8,33 è riferito a Cristo ed è citazione di *Is* 53,8, mentre in 20,19 ταπεινοφροσύνη è riferito a Paolo.

In conclusione gli autori del NT cercano di esplicitare in greco il senso religioso anticotestamentario della povertà non privilegiando πτωχός, il termine tecnico dei LXX, ma una terminologia più specifica. Questa specificità, poi, emerge con particolare rilievo, quando indicano il valore evangelico della povertà, orientandoci così alla scoperta del messaggio di Gesù di cui sono i primi e migliori ermeneuti.¹⁴

Sulla base dei rilievi raccolti in queste osservazioni introduttorie, articolo e svolgo il discorso biblico in quattro momenti fondamentali:

— La povertà evangelica ha la sua preistoria nell'AT, dal quale trae categorie concettuali, simbologie, fatti per interpretare la persona e l'opera di Gesù, in quanto costituisce l'orizzonte storico-salvifico nel quale Egli si inserisce.

σὺνη indica l'aspirazione allo svuotamento di sé (*Ef* 4,2; *Fil* 2,3; *Col* 3,12, ad eccezione di *Col* 2,18.21-23); ταπεινώω indica lo svuotamento di elementi umani che Cristo opera in Sé e Dio opera in Paolo, il quale a sua volta lo opera nella sua persona (*2Cor* 11,7; 12,21; *Fil* 2,8; 4,12); ταπεινώσις indica la situazione attuale del corpo (*Fil* 3,21): « tutto il gruppo ha un senso prevalentemente religioso: lo svuotamento è messo in rapporto con Dio, con Cristo, con la comunità ecclesiale e, come gli altri gruppi più rilevanti che abbiamo studiato, tende a essere colmato a livello anche operativo con dei valori che riguardano Dio, la comunità ecclesiale » (VANNI, *Povertà* 195: questo Autore tratta in modo esplicito il problema terminologico in Paolo: *ivi* 191-195). Paolo utilizza anche la terminologia dei LXX che non ha riscontro nella Bibbia ebraica: ὑστερέω, ὑστέρημα, ὑστέρησις (*2Cor* 8,14; 9,12; 11,5s; 12,11; *Fil* 4,11-13; *Col* 2,24), χάροιμαι, χρεία (*1Cor* 7,17.21.29-31; 9,12.15.18; *1Tes* 4,12; *Ef* 4,28; *Fil* 2,25; 4,16.19; *Rm* 12,13). Adopera una terminologia che, pur non essendo tecnica per esprimere la povertà, aiuta a comprenderla: ταλαίπωρος, ταλαίπωρία (*Rm* 7,24; 3,16), πεινάω (*Rm* 12,20; *1Cor* 4,11; 10,21.34); λιμός (*Rm* 8,35; *2Cor* 11,27), διψᾶω (*Rm* 12,20; *1Cor* 4,11), δίψος (*2Cor* 11,27), ἐπιεικεία (*2Cor* 10,1), ἐπιεικής (*Fil* 4,5; *1Tm* 3,3); ἀφιλάργυρος (*Tt* 3,2) (cf, oltre il saggio di Vanni, LEGASSE, *Pauvreté et salut* 170s).

¹² Cf GEORGE, *Pauvre* 395.

¹³ DEL VERME, *Povertà e aiuto del povero* 405s; cf DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté* 38-45; GEORGE, *Pauvre* 402s, 396.

¹⁴ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* I, 12-15; III, 389-394, 469-471; GEORGE, *Pauvre* 395 che rimanda alla I éd. dell'opera di Dupont p. 217.

— Gesù è all'origine della teologia della povertà: la sua persona e il suo messaggio sono il fondamento — non solo l'occasione — delle teologie neotestamentarie, delle iniziative caritative ed assistenziali in atto nella Chiesa primitiva, dello stile di vita scelto dagli apostoli e da alcuni membri della comunità cristiana.

— Le teologie neotestamentarie sono attualizzazioni del messaggio di Gesù, esprimono la consapevolezza della Chiesa circa la perenne vitalità delle parole e dell'opera salvifica di Lui e la volontà di trasmetterle fedelmente e integralmente alle generazioni future.

— I contenuti dottrinali e pratico-operativi, trasmessi dalla comunità primitiva attraverso la Scrittura e la Tradizione, costituiscono i criteri per discernere l'autenticità delle realizzazioni teoriche e pratiche della Chiesa lungo i secoli e quindi della Chiesa conciliare e post-conciliare.

LA PREISTORIA DELLA POVERTÀ EVANGELICA

1. Premessa

Il lieto annuncio portato da Gesù ai poveri e la sua dottrina sulla povertà costituiscono il compimento dei contenuti salvifici anticotestamentari. La dimostrazione puntuale attraverso la Scrittura di questa affermazione, unanimemente condivisa dai biblisti, pone ancora vari problemi, perché « non basta individuare e classificare i testi dell'AT citati dal Nuovo, ma bisogna vedere *come* sono citati, *in che modo* vengono interpretati [...], *in che modo* vengono attualizzati per interpretare l'evento escatologico di Cristo, cioè qual era la loro precomprensione cristologica ». ¹ Certo il NT interpreta in chiave cristologica tutto l'AT, tuttavia come letteratura frammentaria e occasionale ne cita solo determinati passi a mo' di esemplificazione, lasciando aperto l'orizzonte sulla globalità.

La selezione operata è anch'essa indicativa perché esprime l'autocoscienza della Chiesa determinata dalla sua fedeltà a Gesù Cristo. Così all'interno del NT troviamo alcuni elementi significativi di rimando all'AT; essi risalgono fondamentalmente all'ambiente vitale di Gesù e sono successivamente esplicitati e reinterpretati dalla comunità cristiana primitiva, la quale esprime anche in tal modo la sua fedeltà a Cristo. È possibile raccogliere il tutto in cinque annotazioni essenziali.

— Gesù, secondo l'espressione di *Is* 61,1s, è venuto ad evangelizzare i poveri, compiendo così l'attesa messianica e rendendo presente il Regno di Dio.

— Egli, collegandosi alla linea profetico-sapienziale, ha avvertito le folle e i suoi discepoli sulla pericolosità delle ricchezze in rapporto alla decisione radicale per Dio e alla disponibilità per il suo Regno.

¹ SEGALLA, *Introduzione* II 76.

— Ha vissuto poveramente, ha chiesto ad alcuni discepoli di condividere la sua povertà e ha costituito la comunità messianica degli *'ānāwīm*, le cui premesse sono nell'AT.

— La sua ermeneutica dell'AT assume e porta a compimento la riflessione di fede più vitale che percorre la rivelazione anticostamentaria, un'ermeneutica singolare ed unica, normativa, perché fatta da Lui che è il Rivelatore escatologico e il Figlio di Dio.

— L'AT nel NT « è presente in modo selezionato [quindi...] non tutto può essere interpretato ed usato "in senso cristiano" ». ² Esistono riflessioni teologiche tipiche dell'AT che non trovano riscontro nel Nuovo, anch'esse vanno considerate se si vuol avere una visione più completa della novità e del compimento portati da Cristo.

Tali riflessioni si collocano in un concreto orizzonte storico-salvifico di Israele e sono espresse in scritti che potrebbero essere raccolti in quattro tipi fondamentali: scritti storici, profetici, sapienziali e legali. In essi il tema della povertà non viene trattato in modo omogeneo, ma con intonazioni diverse.

« I testi narrativi hanno un'aderenza più immediata allo svolgimento della storia d'Israele secondo la sua realtà empirica, pur restando sempre vero che anche in essi è costantemente al lavoro la riflessione religiosa del popolo di Dio. I testi legali propongono una visione normativa che rispecchia indirettamente i fatti nel loro essere, ma in quanto li raffronta con l'ideale religioso-morale a cui vanno conformati. I testi profetici, infine, propongono la valutazione religiosa di fondo dei fatti stessi, che vengono direttamente denunciati, e inseriti nella dialettica superiore di una visione integrale, che legge il presente alla luce del passato e del futuro, e tende a portare il popolo alla coscienza ed all'accettazione del piano divino della salvezza nella sua totalità ». ³ Nella letteratura sapienziale « emerge la progressiva presa di coscienza della relatività della ricchezza e del valore paradossale della disgrazia-prova-povertà, mai cercate, ma nemmeno inutili, anzi terreno privilegiato per una fede più totale e una solidarietà più sentita ». ⁴ Vi si presenta una molteplicità di situazioni e una varietà di giudizi sulla condizione di povertà che non è mai vista come un qualcosa di desiderabile, anche se progressivamente viene ritenuta luogo privilegiato della fede e della solidarietà.

² *Loc. cit.*

³ Loss, *Il tema 57s.*

⁴ *Id.*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus* 459.

La comunità cristiana, fedele a Cristo e alla comunità normativa, assume l'AT, quindi anche questi contenuti, nella consapevolezza che esso costituisce la preistoria del NT, quale premessa e promessa che si compie nell'evento Gesù di Nazareth. Questo movimento ermeneutico, che va dal N all'AT, è il criterio che guida la presente riflessione che parte dalla precomprensione della fede cristiana, la quale professa che « Dio [...], il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio diventasse chiaro nel Nuovo » (DV 16). Il criterio non è riduttivo, ma inclusivo, perché l'interpretazione neotestamentaria, pur assumendo in modo selettivo attraverso il principio cristologico i contenuti dell'AT, non ne cancella gli aspetti peculiari, ma ne indica la direzione più feconda.

Sulla base di tali presupposti svolgo il discorso in quattro tappe fondamentali considerando rispettivamente i poveri e la povertà nei testi narrativi o storici, nei testi profetici, nei sapienziali e nei salmi, nei testi legislativi.

2. I poveri e la povertà nei testi narrativi o storici

Nell'epoca dei patriarchi, della schiavitù egiziana, della marcia nel deserto e della conquista, la povertà « come fatto sociale, discriminatore di singole persone all'interno del gruppo tribale, o è ignota, oppure non è oggetto di speciale attenzione ».⁵ A partire dall'epoca della conquista nei testi biblici incominciano ad essere presenti termini ed espressioni che indicano l'inferiorità sociale di un gruppo o di individui (cf *Giud* 6,11-15; *1Sam* 9,21). Quindi implicitamente incomincia a porsi il problema dell'indigenza e delle sue conseguenze socio-economiche, politiche e religiose. Il discorso esplicito e specifico sulla povertà inizia a partire dall'epoca davidica (cf *1Sam* 18,18.23.25; 8,11-18; *2Sam* 12,1-4; *1Re* 21).

« Dunque, all'interno della struttura sociale d'Israele tra l'età della conquista e l'istaurazione della monarchia è andato maturando, parallelamente al processo di sedentarizzazione, [...] un mutamento profondo che ha allentato gli antichi vincoli tribali ».⁶ Così progres-

⁵ Loss, *Il tema* 64. Anche la ricorrenza terminologica sottolinea questa situazione. Nel presente discorso seguo fondamentalmente il saggio di Loss, integrandolo con gli altri proposti nella medesima opera; cf pure LIANO, *Los pobres* 117-167.

⁶ Loss, *Il tema* 66.

sivamente il fenomeno drammatico dell'indigenza assume le forme della disparità sociale, la quale è in contraddizione con l'esigenza dell'Alleanza, che proclama Jahweh unico Signore d'Israele e Israele un popolo di fratelli a Lui consacrato.

I profeti denunciano questa paradossale situazione come peccaminosa, perché infedele alle esigenze della fede, la quale esclude ogni forma di discriminazione tra i membri del popolo di Dio.

3. I poveri e la povertà nei testi profetici

Il lessico della povertà è frequentissimo nei testi profetici, benché non sia uniformemente distribuito. In concreto è presente la varia, molteplice e complessa terminologia anticotestamentaria con una predilezione per *'ebjôn*, *'ānî* e *'ānāw*, come emerge dalla ricorrenza statistica: *'ebjôn* ricorre nell'AT 61 volte con la seguente frequenza: 9 volte nei testi legislativi, 10 nei sapienziali, 1 in Ester, 17 nei profeti, 24 nei salmi; *dal* 48 volte nell'AT distribuite 5 volte nei libri storici, 4 nei testi legislativi, 20 nei sapienziali, 13 nei profeti, 6 nei salmi; *'ānî* 80 volte nell'AT con 7 volte nei testi legislativi, 16 nei sapienziali, 25 nei profeti, 32 nei salmi; *'ānāw* 25 volte nell'AT di cui 1 in Num 12,3, 4 nei sapienziali, 7 nei profeti, 13 nei salmi. Certo la ricorrenza più o meno consistente di tale terminologia non ci fornisce ancora indicazioni sul suo valore semantico e sui contenuti dottrinali che media. Infatti vi possono essere testi isolati che hanno una ricchezza contenutistica rilevante (ad es. *Sof* 2,1-3). La loro distribuzione cronologica evidenzia un alternarsi di periodi in cui il tema della povertà è in eclissi a periodi in cui esso è di grande attualità. È un complesso processo di evoluzione che culmina nella trasposizione della povertà dal piano economico-sociale, che comporta il confronto tra uomini, al piano etico-religioso che esplicita il rapporto degli uomini con Dio. Il lessico così raggiunge un approfondimento tale di significato da illuminare il resto dell'AT.

I profeti soprattutto preesilici vedono la povertà come la conseguenza dell'oppressione e della prepotenza del ricco, il quale in tal modo infrange il vincolo di fraternità e solidarietà sancito nell'Alleanza. Essi denunciano con forza tale situazione inconciliabile con la fede e ne indicano il superamento non nella rivincita del povero sul ricco ma nella conversione, nel ritorno a Jahweh, nell'intervento escatologico di Dio che punirà i peccatori e soccorrerà gli oppressi. Pertanto

« le linee della loro soluzione sono sul piano propriamente religioso ».⁷ Sulla volontà salvifica di Jahweh si fonda la fiducia del povero che Lo invoca come suo liberatore e giudice. La maturazione dottrinale condurrà il popolo di Dio al superamento dello schema teologico che collega ricchezza e benedizione, povertà e maledizione, giungendo a una nuova formulazione che accosta da una parte il ricco al superbo e all'arrogante e dall'altra il povero all'umile, al giusto, al pio. Si delineano così due tipi di uomini alternativi: il ricco incredulo e il povero pio che è segno di Israele fedele e del Messia.

In questo cammino di maturazione il primo posto spetta ad *Amos*, il più antico profeta scrittore, il quale accosta il problema dei poveri e della povertà con straordinaria profondità ed intensità (2,6s; 4,1; 5,11s; 7,2.5; 8,4-6), facilitato forse dalla sua origine e dalla sua condizione socio-religiosa (1,1; 7,10-17). Nel suo messaggio non fa rivendicazioni né per sé né per gli indigenti d'Israele, professa invece una fede incrollabile nella signoria e trascendenza di Jahweh vendicatore di ogni ingiustizia. In questa prospettiva considera l'ostentata ricchezza del « minuscolo Giacobbe » — dei possidenti — come segno del peccato e frutto dell'oppressione dei poveri. Tale colpa non può essere occultata dall'ipocrisia del culto esteriore e dalla moltiplicazione dei sacrifici, perché Jahweh aborrisce questa falsa pietà (2,6-8; 3,9-12.14s; 4,1-6; 5,4-6.11.21-27; 6,1-6.11; 8,14). Il profeta istaura così un rapporto tra ingiustizia e potenza, giustizia e povertà. Assume questo quadro socio-politico e religioso piuttosto negativo come il luogo propizio per esortare a convertirsi, a ritornare al Signore, difensore dei poveri.

I capisaldi di questa dottrina sono sviluppati da *Michea*, benché non sia presente il lessico (2,1s.8-11; 3,1-3.9-11), e soprattutto dal *Primo Isaia* che, come *Amos*, denuncia il culto ipocrita e richiama alla giustizia verso le classi indifese (1,10-28; 3,1-15; 10,1-4; cf 5,1-7.8-22). Oltre alla denuncia e alla minaccia contro gli oppressori Isaia elabora, in linea più chiaramente religiosa, una proposta positiva di difesa del povero: l'Emmanuele verrà a difenderlo, quando Dio, mediante il suo Messia, istaurerà il suo Regno e la sua giustizia sulla terra (11,3s; 25,4s; 26,6; 29,15-24; 32,1-8). In tale prospettiva il profeta istituisce un collegamento tra orgoglio, ricchezza e incredulità, e tra fede, umiltà e povertà.

⁷ *Ivi* 67.

Anche i profeti del secolo VII toccano più o meno direttamente il tema della povertà.

In *Abacuc* i poveri sono tendenzialmente il popolo di Dio oppresso dai nemici (1,2-5; 2,6-20; 3,8-15); l' *'ānāwā* diventa l'ideale religioso che dà accesso alla salvezza. Parimenti *Nabum* (1,7.12) parla dell'intervento divino che libererà Israele dall'oppressione nemica. Qui il povero è identificato tendenzialmente con Israele.

Sofonia (2,1-3; 3,3.11-13) esplicita soprattutto il valore religioso della povertà. In alternativa agli uomini fraudolenti, trafficanti e irreligiosi presenta il popolo di umili e di poveri e lo esorta a cercare la giustizia e l'umiltà. La sua prospettiva è sempre teologica: Dio stesso darà stabilità e fecondità formando attraverso una pedagogia « nell'essere *'ānī* sia il capo sia il corpo della stessa società, ideale che si identifica con quello dell'Alleanza ». ⁸ Il profeta porta a compimento così i temi già abbozzati da Isaia e Abacuc. Con Amos identifica ricerca di Dio con ricerca della giustizia (*Am* 5,4-6.14s; *Sof* 2,3), ma sviluppa questa rapportandola all' *'ānāwā*, per cui l' *'ānāwā* si identifica con la giustizia intesa come giusta collocazione di fronte a Dio e agli altri, quindi indica la povertà nel senso dell'umiltà. Il passo fatto da Sofonia è decisivo per cogliere il significato profondo spirituale della povertà.

Geremia, specie nei brani autobiografici, compie un passo ulteriore verso la concezione religiosa della povertà, concretizzando in modo eminentemente personale e plastico *Sof* 2,3. Egli si qualifica *'ebjôn*, perché profeta perseguitato (20,13.15). In tal modo insieme al Servo Sofferente diventa tipo di quel povero che trova compimento in Cristo. Bisogna notare tuttavia che in questo profeta il lessico sulla povertà è scarsamente presente e, quando compare, esprime contenuti affini a quelli proposti nelle invettive degli altri profeti preesilici (2,34; 5,1-17.28; 7,5s; 22,5.13-19; 31,31-34; 36,24-28).

In questa direzione continuano *Ezechiele* (16,49; 18,12; 22,7.29), *Zaccaria* (7,10), *Malachia* (3,5), i quali segnano una battuta d'arresto nel processo di spiritualizzazione della povertà, perché si fermano alla sua dimensione socio-economica.

In esilio la situazione di indigenza, di piccolezza e di insignificanza d'Israele viene espressa anche con le immagini delle pecore sbandate (*Ex* 34,2-6) e delle ossa aride (37,1-14), mentre la sua eliminazione viene

⁸ Gozzo, *Gli 'ānāwīm* 240s; cf 237-259; Loss, *Il tema* 87; GEORGE, *Pauvre* 392.

indicata con il dono del cuore nuovo, dello spirito nuovo, della nuova torah e della ricostruzione del popolo che Jahweh opererà nel giorno della sua venuta (Ez 40-48).

La dimensione religiosa e spirituale della povertà sarà portata al massimo sviluppo dal *Secondo Isaia*, dal *Secondo Zaccaria* e dal *Terzo Isaia*, i quali prepareranno più immediatamente la via al NT.

Fin dal suo inizio il Libro della consolazione di Isaia presenta Jahweh che viene in soccorso della debolezza, fragilità, miseria e povertà d'Israele (30,6-8.17): Egli, il Primo, è con gli ultimi ed elegge gli ultimi (40,4.8s). Descrive Sion come la città materialmente, socialmente, religiosamente povera (51,21; 54,11), perché indigente, fragile, inconsistente, aperta a Dio e pienamente abbandonata a Lui che viene a salvarla (59,1; 66,2). Pone quindi l'equivalenza tra poveri e popolo di Dio.

Sono significativi soprattutto i carmi del Servo di Jahweh. Il Servo rappresenta il povero nel suo atteggiamento di servizio generoso e longanime (41,21-29; 42,1-9), mansueto e fedele a Dio, benché sottoposto all'umiliazione, alla prova e alla persecuzione (49,1-7; 50,4-11). In tal modo diventa causa di salvezza (52,15-53,12). Il povero quindi non è solo il protetto di Jahweh, ma anche il suo strumento privilegiato di salvezza per Israele e per le genti. Emerge con chiarezza che la povertà, la sofferenza, la persecuzione, non sono motivo di scandalo, perché possono diventare luogo di salvezza: di fatto Jahweh salva mediante questo suo Servo, questo giusto sofferente, povero, oppresso, condannato a morte ingiustamente.

Il *Secondo Zaccaria* individua il mediatore della salvezza escatologica nel « Trafitto » (10,12), nel Re giusto, vittorioso e umile (9,9s).

In continuità con i carmi del Servo Sofferente il *Terzo Isaia* parla di Jahweh il quale salverà mediante il suo inviato che evangelizzerà questo popolo piccolo, umile, fatto di 'ānāwīm (61,1-8 in rapporto a 53,5.10; 57,14-21; 58,1-12) e lo riporterà alla sua antica grandezza, anzi gli darà splendore (60-62). Gli 'ānāwīm qui si identificano con gli autentici membri del popolo eletto, ossia con il popolo messianico, con la Gerusalemme escatologica (59,1; 66,2).

Il filone che parte da *Amos* e termina nel *Terzo Isaia* presenta così l' 'ānāw non solo come il destinatario dell'evangelizzazione, ma anche come la figura ideale del Messia evangelizzatore dei poveri e come simbolo del popolo fedele a Dio. Conseguentemente l' 'ānāwā è contenuto dell'annuncio messianico, in quanto è luogo ideale del rap-

porto degli uomini con Dio, ossia sintesi dei doni messianici.⁹ Tuttavia il processo di spiritualizzazione resta incompiuto, attende il compimento di Gesù Cristo; Egli è il Messia pacifico, mite, umile, salvatore.

Il progressivo sviluppo dottrinale operato dai profeti offre certamente profonde intuizioni spirituali che aprono le porte al NT. Contribuisce al superamento della concezione di benedizione identificata con la prosperità materiale, vede il povero come l'oppresso ingiustamente e la povertà come un male che Dio stesso eliminerà, capovolgendo le sorti e i progetti umani. Passa dalla denuncia alla valorizzazione della condizione di povero, perché questa situazione socio-economica, se accettata, è salvaguardia della fedeltà a Jahweh, luogo per maturare nella disponibilità e nell'obbedienza della fede, strumento efficace per la propria salvezza e per quella dell'intero popolo di Dio. L'Israele fedele infatti viene delineato come povero e umile, così pure il Servo inviato da Jahweh come salvatore e liberatore.

4. I poveri e la povertà nei testi sapienziali e nei salmi

Una specie di fenomenologia della povertà, segnalandone i molteplici evidenzia la progressiva e peculiare maturazione di fede. Essi tracciano Israele in dialogo con le prospettive religiose degli altri popoli, ne

1 Questi testi fanno parte di un tipo di riflessione che, mentre pone
 2 aspetti e ponendo in rilievo le diverse angolature da cui può essere
 3 vista.

Distinguono pertanto la povertà materiale, sociale ed economica, la povertà della malattia, della disgrazia, del pericolo di morte dalla povertà spirituale che si identifica con l'umiltà e l'abbandono in Dio: due accezioni alternative che progressivamente tendono a convergere. Rispecchiano in tal modo l'evoluzione semantica e riportano tematiche che si incontrano anche nei testi narrativi e profetici.¹⁰

La concezione storico-temporale di « benedizione » spinge il saggio israelita, in un primo momento, a ritenere benedetto da Dio colui che è nella prosperità e nella ricchezza (*Prov* 3,16; 15,6; 19,23; 28;

⁹ « Non solo è annuncio rivolto agli *'ānāwīm* e da loro diffuso: ma anche indicazione dell' *'ānāwā* come luogo ideale del rapporto degli uomini con Dio, ossia come compendio dei doni messianici » (LOSS, *Il tema* 96, cf 96-106; SCHILDENBERGER, *Moses* 71-84; GEORGE, *Pauvre* 366s; *La pauvreté* 13-35).

¹⁰ Cf RANON, *Evangelizzare* 107-125; e in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus* 458s; GEORGE, *Pauvre* 389-394. Negli studi biblici che trattano esplicitamente della

20; *Gb* 5,24; 42,10-12; *Eccli* 11,21-25; *Sl* 1,1-3; 92,1-3 ecc.). Però successivamente l'esperienza dei singoli e del popolo metterà in luce che il binomio ricco-giusto, povero-empio non solo è problematico, ma a volte è falso (cf ad es. *Sl* 40; 9; 10; *Eccl* 5,1-19; 6,12; *Prov* 30,9; *Eccli* 31,5-7 e soprattutto *Gb*). La povertà anzi incomincia ad apparire come possibile luogo che dischiude all'uomo un cammino autentico di fede, lo purifica, lo prepara a una più intensa esperienza di comunione con Dio e con gli altri.

Già la sapienza antica, anche se non in modo prevalente, presenta questa idea.¹¹ Parla dei poveri e della povertà soprattutto nelle raccolte salomoniche di *Prov* 10,1-22,16; 25-29, ove *dal* e *rāš* ricorrono con frequenza. Il discorso è svolto in modo distaccato, senza partecipazione, perché fa una semplice constatazione della situazione problematica. Tratta infatti del povero senza lasciarlo parlare. Dio è visto come il Creatore del ricco e del povero, conseguentemente la differenza sociale viene fondata in un ordine immutabile noto a Lui solo.

A volte l'indigenza è collegata realisticamente al peccato personale (pigrizia e vizio) o al peccato altrui (ingiustizia, violenza). Tuttavia qualunque sia la sua origine è giudicata sempre una grave menomazione dell'uomo, anche se non è il male peggiore. È preferibile infatti alla ricchezza accompagnata da ansietà, dall'ingiustizia e dall'orgoglio (*Prov* 15,16s; 16,8.19; 28,6).

Nonostante i problemi posti dall'esperienza, la sapienza antica persiste nell'affermare il rapporto tradizionale tra fedeltà a Dio e be-

povertà i libri sapienziali vengono accostati in modo globale o occasionale, ad eccezione del saggio di Ranon. Tuttavia numerosi elementi si possono raccogliere dai Commentari biblici: cf ad es. FEDRIZZI, *Giobbe* 27-46, 56-59, 84; DUESBERG - FRANSEN, *Ecclesiastico* 46-81; SACCHI, *Ecclesiaste* 32-51, 69-96.

¹¹ Cf RANON, *Evangelizzare* 110-112, 459s; GEORGE, *Pauvre* 391s, 399s. Nei sapienziali permangono, anche se con accentuazioni differenti, le tematiche tradizionali del rapporto tra benedizione-fedeltà a Jahweh e prosperità (*Prov* 3,16; 15,6; 19,23; 28,20; *Gb* 5,24; 42,10-12; *Eccli* 11,21-25; 31,11; *Sl* 1,1-3; 92,1-3 ecc.). Così amici di Dio sono ad esempio il ricco Abramo, Isacco, Giacobbe, Salomone. La povertà è collegata spesso alla pigrizia e al vizio (*Prov* 6,6-11; 10,4; 12,11; 14,23; 20,13; 21,17; 23,20s; 24,30-34; 28,19; *Eccli* 18,33-19,1). La fede jahvista approfondisce questa constatazione e, in collegamento con l'esperienza umana, sottolinea che tale giudizio negativo sulla povertà non sempre corrisponde alla realtà. In questo senso si vede un influsso della riflessione profetica. La povertà è vista come frutto dell'ingiustizia e dell'oppressione; conseguentemente il povero appella a Dio per essere liberato (*Prov* 15,16; 14,11.31; 13,18.23.25; 28,6.8; 30,9; *Gb* 5,15s; 7,7; 15,25-35; 20,20-22; 27,16-19; *Eccli* 31,5-7; *Sl* 149,4; 34,7; 69,33s; 84,1s; 131; 140,13s; 9; 10; ecc.).

nedizione storico-temporale; anzi esso non sarà messo in crisi mai del tutto nemmeno negli scritti sapienziali successivi. I saggi infatti si limiteranno ad apportarvi sfumature che ne ammorbidiscono i punti più duri.

Questi sapienti, nei loro ammaestramenti, orientano a chiedere a Jahweh non la ricchezza o la povertà, ma una condizione economica di equilibrio che favorisca la fedeltà all'Alleanza (*Prov* 30,8s; *Eccli* 27,1-3; 28,7; *Eccl* 7,13). Esortano a fuggire le cause dell'indigenza e ad essere solleciti del fratello bisognoso, compiendo così delle opere gradite a Dio che si fa solidale con il misero. Ammoniscono anche le autorità ad intervenire, per fedeltà a Jahweh, per combattere tutte le forme di ingiustizia che provocano l'indigenza, venendo incontro non solo ai fratelli di fede, ma ad ogni uomo, perché Dio è creatore e giudice di tutti (*Eccli* 13,15; 22,21s; 29,1-27; 18,1-27; *Gb* 31,14s; 29,12-17).

Nel libro di *Giobbe* viene messo in crisi in modo drammatico il binomio « fedeltà - prosperità materiale ». Il personaggio, protagonista dello scritto, sperimenta nella sua carne la ricchezza e la povertà, comprende la durezza dell'esistenza e nella sua prosperità è pieno di sollecitudine verso i bisognosi. Nella sua disgrazia diventa il modello dell'uomo veramente saggio davanti a Dio, perché, benché nella tenebra e curvo sotto la prova, percorre il cammino spirituale che lo conduce alla sapienza umile e silenziosa di fronte al mistero di Dio. Nella sua preghiera anticipa l'esperienza presente nel *Sl* 37 e nel libro della *Sapienza*, mentre col suo travaglio per l'enigma dell'esistenza umana si avvicina al *Qobelet*. Per la sua tribolazione si collega a Geremia; anzi con Geremia e con il Servo Sofferente costituisce un'immagine del Cristo (20,11; 1,21; 2,10; 36,15; 40,4; 42,6).

Il libro di *Giobbe* nella parte poetica fa da cerniera tra la sapienza antica e la sapienza nuova. Si colloca nella prima prospettiva, quando presenta il suo protagonista come il giusto che soccorre generosamente il povero, divenendo modello di sollecitudine verso quanti sono nel bisogno. Si apre alla sapienza nuova e si ricongiunge alla riflessione profetica esilica e postesilica, quando descrive il dramma dell'innocente che soffre.¹²

Il *Qobelet* radicalizza il dramma della povertà, in quanto non la concepisce semplicemente come carenza di beni materiali o della repu-

¹² Cf RANON, *Evangelizzare* 122s; BELLIA, *Giobbe* 29 261-275; LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* voll 2; FEDRIZZI, *Giobbe* 27-46, 56-59, 84.

tazione sociale e religiosa, né la riduce all'esperienza del singolo che cade in disgrazia; la vede piuttosto come la radicale contingenza che l'uomo sperimenta in ogni situazione della sua esistenza. « Si può essere saggi, ricchi, aver potere nella società: ma ciò non cambia la misera condizione dell'uomo sulla terra ».¹³

La vita risulta assurda: è fatta di ingiustizie (3,16; 4,1.7.14ss; 5,7; 8,9), è avvolta di insicurezza (5,6-8,15; 9,11; 10,8s; 11,2.6) e ha come tragica conclusione la morte (9,1-12). « Saggio e stolto, ricco e povero, giusto e ingiusto si trovano così uniti in questa povertà-miseria radicale ».¹⁴ Le differenze empiriche che si riscontrano nella storia umana non eliminano, né cancellano questa indigenza radicale.

Il *Qobelet* considera anche il soccorso ai poveri, ma vede pure questo nell'orizzonte di radicale relatività, per cui lo scetticismo — operante in tutta la riflessione sapienziale — circa la possibilità umana di vincere il male dell'indigenza si fa più acuto e giunge fino a relativizzare la stessa lotta contro la miseria.

Il *Siracide* è uno scritto in certo senso complementare al *Qobelet* per la sua attenzione all'esistenza umana vista nella sua drammatica e feriale concretezza, per la sua visione della salvezza che va oltre lo scetticismo che tendenzialmente si accosta ad ogni uomo. Prolunga in qualche modo anche l'esperienza di Giobbe nel tentativo di accogliere i contenuti della sapienza nuova.

Dà il suo apporto più interessante nel presentare la storia della salvezza come l'unico modo per risolvere il problema del male e il mistero del Dio vivente, vincendo ogni problema e angustia con la certezza fiduciosa nell'intervento escatologico di Dio (44-50). In molti punti riprende le tematiche tradizionali della sapienza antica: la carità verso il povero (3,29-4,10; 7,32-36; 22,23; 29,8-13), il povero abbandonato dagli amici (6,8-12), esposto alla tracotanza dei prepotenti (13,17s; 33,25-33), protetto da Dio (35,11-24). Supera però tali tematiche nella prospettiva spiccatamente religiosa centrata sul valore inestimabile del timor di Dio, dell'umiltà, della pietà: atteggiamenti religiosi più preziosi di qualunque ricchezza materiale (7,17; 10,14.30; 13,20; 3,17-20; 18,21; 20,21; 31,1-11).

La *Sapienza* presenta il giusto come povero, senza soccorso, perseguitato fino alla condanna a morte; apparentemente dimenticato da

¹³ RANON, *Evangelizare* 124s.

¹⁴ *Ivi* 124; cf GRECH, *Il dramma* 311-315; SACCHI, *Ecclesiaste* 32-51; GLASSEZ, *Le procès du bonheur* 191-210.

Dio, è da Lui liberato con un intervento simile alla liberazione d'Israele dall'Egitto (16-19). Da Lui pertanto attende la ricompensa delle anime pure, il salario della santità (2,22s), la vita oltre la morte (3, 2-5). Agli antipodi si colloca l'empio che assume mentalità, comportamenti, giudizi di valore opposti, perché tutto concentrato su questa terra, senza prospettive per la vita futura, senza Dio, quindi senza rispetto e amore per gli altri.

La *Sapienza*, presentando il giusto nella sua sorte oltre la morte, al di là della storia, relativizza « ogni buon annuncio di salvezza ai poveri che escluda questo orizzonte definitivo escatologico ».¹⁵ Il NT è alle porte: è il preludio delle beatitudini evangeliche.

Passando dalla letteratura sapienziale al *salterio*, si incontrano ulteriori difficoltà nella identificazione del messaggio sui poveri e sulla povertà, perché il salterio più degli altri scritti anticotestamentari attraversa i secoli della storia israelitica. Infatti raccoglie preghiere di epoche diverse, suscitate da motivi e situazioni molteplici, riprese, riattualizzate e quindi trasformate dalla comunità d'Israele in preghiera.

Il salterio, soprattutto nei salmi sapienziali, di supplica e nelle lamentazioni presenta la povertà nei suoi vari e complessi aspetti: la povertà dell'affamato (35,25; 132,15; 146,6), del bisognoso (112,9), dello sfrattato (37,27), dell'abbandonato (37,25s), dell'ammalato e del debole (6; 30; 38,20s; 41,6.8s; 87; 107,17-22), afflitto nella sua malattia e debolezza ancor più perché queste sono ritenute castigo di Dio (6,2; 38,2.4; 107,17) e pertanto è abbandonato dagli amici (38,12; 41,10; cf *Gb*), è sottoposto a soprusi e a ingiustizie (3,2; 6,8; 9,10), a calunnie (7,1; 10,7; 12; 26,4.10; 31,19; 55; 56,6; 57,5; 64; 109,5; 140), a persecuzioni (7,2; 57,5; 70,3), a ostilità (5,9; 6,11; 7,7; 9,7), a violenze (7,17; 10,7; 72,14), all'emarginazione (22,7; 31, 12), all'odio (25,19), alle accuse ingiuste (17; 27,12; 35,1.11; 38,21; 58; 82).

La forma più grave di povertà, la disgrazia senza possibilità di rimedio, è la morte (22,7; 17,14; 30,4), perché con essa viene strappata la vita che « è l'ultima e più grande ricchezza del povero ».¹⁶

Con questa varietà di aspetti e situazioni, con questa ricca e complessa fenomenologia con cui il libro dei salmi ci presenta la « po-

¹⁵ RANON, *Evangelizzare* 125; LARCHER, *Etudes* 11-36, 286s; *Le livre de la Sagesse*; KUSCHKE, *Arm und Reich* 31-57.

¹⁶ RANON, *Evangelizzare* 113, cf 112-121.

vertà », non vuol offrirci l'*identikit* preciso del povero, ma piuttosto vuol indicarci uno schema di atteggiamento, nel quale la dimensione socio-economica dell'indigenza diventa il supporto ideale per la costruzione di un'attitudine interiore globale. Pertanto predilige e valorizza la dimensione spirituale della povertà. Così descrive il povero come colui che si rivolge a Dio, Signore della storia e primo responsabile — per il Suo silenzio e per la Sua lontananza — della tribolazione da cui è afflitto (6,2; 22,16; 32,2s; 88,7-9.15.17.19; 9,20; 10,1.12; 17,13; 22,20; 38,1; 35,2s.22; 88,6; 94,1s).

Nonostante questa dolorosa esperienza di silenzio e lontananza, egli si rivolge al suo Dio con tutta la forza della sua fede, confidando nel fatto che Egli ha un « debole » per i poveri (5,3; 6,8; 7,2.4; 11,9; 17,16; 22,2s.11; 9,13; 103,6; 107,6.13.19.28). Supera così l'infinita distanza gridando a Lui la sua angoscia, invocando salvezza. Il Signore risponde al grido del bisognoso; per questo la supplica, il grido di angoscia si trasformano in lode e ringraziamento, nei quali vengono coinvolti tutti i fedeli. Proclamando loro la bontà di Jahweh suo Salvatore, il povero diventa loro evangelizzatore e li incoraggia ad aver fiducia nella Sua divina e misericordiosa potenza (6,9s; 31,22s; 54,8s; 34; 37; 25; 119,67.71.75; 73 ecc.).

Jahweh salva anche suscitando e sollecitando la benevolenza degli altri, salva soprattutto mediante il re ideale (72,12ss; cf salmi regali) che proclamerà la giustizia e istaurerà il Regno. La povertà infatti resta un problema insolubile che solo Lui con il suo intervento escatologico può risolvere.

Il povero mediante la preghiera scopre progressivamente la incomparabile beatitudine della comunione con Dio (cf 63,4s; 49,25-28; 37), scorgendo nella indigenza, nelle sofferenze e nelle prove il mezzo mediante il quale Dio lo educa e lo fa entrare nella sua intimità. « Nel povero che prega si fa strada così un atteggiamento di totale disponibilità all'azione misteriosa di Dio, di umiltà autentica, di povertà spirituale che è la perfezione della fede ».¹⁷ Egli allora diventa l'emblema dell'Israele fedele a Jahweh, il quale sfruttato socialmente, isolato e oppresso, non si appoggia alle tattiche militari o economiche, né sul proprio orgoglio nazionale, ma sul suo Signore che è la sua Roccia.

¹⁷ *Ivi* 119 cf in particolare *Sl* 119,67.71.75; SEGALLA, « *Quaerere Deum* » 191-212; BERNINI, *Identificazione* 277-292; RAVASI, *Il libro dei salmi* I, 667-689, 211-214 ove commentando il *Sl* 9-10 propone una breve sintesi sulla « figura » del povero nel salterio.

Il soccorso di Jahweh comunica grazia e infonde la forza di vivere nell'obbedienza della fede, nella disponibilità che conduce alla relativizzazione dei beni materiali e alla proiezione escatologica dei beni salvifici promessi ed attesi.

Il salmo 37 è uno dei più significativi in questo senso, perché, pur restando nell'orizzonte delle attese anticotestamentarie (la terra), rimanda ad un compimento, imprevedibile per il salmista. È il compimento espresso da Gesù con la « terra nuova che Dio creerà alla fine del mondo presente ».¹⁸ In questa direzione va pure l'attualizzazione cristologica dei salmi di lamentazione del giusto sofferente e perseguitato, fatta da Gesù e quindi dalla sua Chiesa.

5. I poveri e la povertà nei testi legislativi

« Nei testi legali compare, sia pure solo in un caso (*Es* 30,15), il binomio "ricco-povero". La loro attenzione però si dilata alquanto sui poveri, e ciò particolarmente già nel Codice dell'Alleanza, nelle Leggi sui Sacrifici e sulla Purità e nella Legge di Santità, e poi nel corpo legislativo sia introduttivo che legale del Deuteronomio ».¹⁹

Il binomio nell'unica volta che compare esprime la perfetta uguaglianza che deve regnare presso gli Israeliti. Tutti infatti sono ugualmente obbligati al dovere del riscatto in occasione del censimento, perché tutti sono stati ugualmente salvati da Jahweh.

Il Codice dell'Alleanza si preoccupa di alleviare la condizione dello schiavo ebreo con la legge sulla sua liberazione nell'anno sabbatico e quella sul risarcimento dei torti subiti (*Es* 21,1-11.20.26s). Interdice la violenza e l'oppressione esercitate sul forestiero, sull'orfano e la vedova (22,17-23). Condanna l'usura (v 24) e ordina di restituire a sera il mantello preso a pegno (v 25s).

Nella sezione 23,1-12 si comanda di giudicare con equità il debole e il povero senza lasciarsi corrompere dai doni dei ricchi (v 1-8), di non opprimere il forestiero (v 9), di lasciare ai poveri — durante l'anno sabbatico — il prodotto spontaneo dei campi, della vigna e

¹⁸ BERNINI, *Identificazione* 292; cf SEGALLA, *Cristologia* 22s, 25s, 28s, 32s, 46s.

¹⁹ LOSS, *Il tema* 60 cf 60s, 67-74; PENNA, *I poveri* 219-229; FENSHAM, *Widow* 129-139; GILBERT - L'HOURL - SCHARBERT (éd.), *Morale et Ancien Testament*; L'HOURL, *La morale* 13-51, 59-69, 105-115.

dell'oliveto (v 10s), di concedere il riposo sabbatico agli schiavi e ai forestieri (v 12).

Tutte queste prescrizioni non sono la rivendicazione della loro dignità, ma evidenziano la profonda concezione religiosa che scaturisce dall'Alleanza, per la quale tutti sono uguali nella fraterna e sacra solidarietà del popolo di Dio.

Le Leggi sul culto riaffermano l'uguaglianza di ogni Israelita — ricco o povero che sia — (*Es* 30,11-16) e mitigano alcune disposizioni rituali per i meno abbienti (*Lev* 5,7-13; 12,8; 14,21-31).

La Legge di Santità dispone che durante la mietitura e la vendemmia si lasci indietro qualcosa per il povero e il forestiero (*Lev* 19,9s), durante l'anno sabbatico e giubilare si lasci per loro il prodotto spontaneo del campo e della vigna (*Lev* 25,6.53; cf *Es* 23,10-12). Comanda di non opprimere il prossimo, né di derubarlo, ma di essere sollecito nel pagare il salariato, di trattare con benevolenza i bisognosi (*Lev* 19,13s), di giudicare con equità il povero (*Lev* 19,15), di amare il prossimo come se stessi (*Lev* 19,18).

In questi testi legislativi vengono inclusi nella categoria dei poveri gli orfani, le vedove, il forestiero, l'ospite. Il *Deuteronomio* vi aggiunge il levita (12,19; 14,27).

Questo libro riprende e sviluppa le prescrizioni del Codice dell'Alleanza, in particolare quelle riguardanti l'anno sabbatico (15,1-8), le feste (16,11.14), i pegni, i salari e la beneficenza (24,10-22), perché vuole restaurare la fraternità ideale del popolo di Dio. Nella sua parte introduttiva riprende il comando di giudicare con equità (1,18), ricorda che Jahweh ha scelto il più piccolo tra i popoli (7,7s) ed esplicita il comandamento principale nei riguardi del prossimo (10,17-19). Nella parte propriamente legislativa propone le prescrizioni legali della decima, dell'anno sabbatico e dell'anno giubilare a favore dei bisognosi (14,28s; 15,1-11), l'offerta delle primizie (26,1-11) ed altri elementi culturali (12,11.14.16.18), esorta alla magnanimità nel soccorrere il bisognoso generosamente, senza calcoli. Richiama la legge sul pegno (24, 10-13), sul salario (24,14s), la sollecitudine verso l'orfano, la vedova e il forestiero (24,17-21) e — per contrapposizione — presenta le maledizioni che cadono sul trasgressore (27,19; cf *Es* 23,6). Il *Deuteronomio* vede tutto nella luce sacrale dell'Alleanza e del comandamento principale, senza sorvolare sulle concrete categorie di persone bisognose e sui mezzi necessari per soccorrerle, anzi precisa e specifica le une e gli altri e presenta nella prospettiva escatologica la comunità ideale nella quale non vi saranno indigenti.

Questa comunità escatologica sarà edificata dal Messia; essa si identifica con il popolo della Nuova Alleanza nata da Gesù Cristo (*Deut* 15,4; *At* 4,34).

6. Conclusione

Gli elementi essenziali anticotestamentari riguardanti il tema dei poveri e della povertà, offerti dagli studi biblici, suggeriscono alcuni rilievi conclusivi, aperti certamente alle esplicitazioni, arricchimenti e completamenti che ulteriori ricerche in seguito metteranno in luce.

Gli studiosi sentono l'esigenza di intraprendere un'indagine che consideri il tema in questione, collocando i rispettivi testi nella situazione di indigenza socio-economica e religiosa sperimentata da Israele nei vari momenti della sua storia. È un'esigenza avvertita anche da alcuni studiosi del secolo scorso come è documentato nel saggio già citato di Van Den Berge.

La maggior parte dei biblisti converge nell'affermare che nell'AT la povertà assume due dimensioni diverse e parallele, apparentemente alternative: la povertà come condizione socio-economica e la povertà come valore religioso.

Nel primo caso essa è una situazione involontaria che può risultare sia una disgrazia individuale che una piaga sociale, sempre visibile il mistero del male e, come realtà drammatica e persistente, interpellata tutti. Israele davanti a questo fatto ha reagito in modo vario.

Assumendo le riflessioni della saggezza umana e superandole nella fede javista, ha ritenuto, in un primo momento, l'indigenza conseguenza della pigrizia e del disordine morale, l'effetto del castigo divino per l'infedeltà all'Alleanza. Poi ha scoperto in essa un fatto scandaloso che pone in crisi lo schema teologico « fedeltà-benedizione materiale », « infedeltà-miseria ». Successivamente l'ha collegata al peccato altrui, non a quello dell'indigente, ossia l'ha vista come frutto dell'ingiustizia e della prepotenza dell'élite israelita. In questa luce l'ha giudicata una situazione paradossale e scandalosa, perché visibilizza, in modo drammatico e plastico, la rottura dell'Alleanza, dalla quale ha origine la fraternità che lega tutti i membri del popolo eletto.

Mai l'ha considerata un valore positivo; anzi, in quanto disgrazia individuale e piaga sociale, vuole eliminarla mediante le opere di misericordia. Le invettive profetiche, le esortazioni dei saggi, le misure

legislative incoraggiano ed esortano in questo senso le varie iniziative di soccorso. Tuttavia l'esperienza individuale e collettiva mostra a Israele che la soluzione di tale dramma non può essere cercata negli interventi umani ma solo in Jahweh, che nel suo agire escatologico mediante il Messia capovolgere le sorti.

In questa direzione, compiendo in modo nuovo le attese anticotestamentarie, il Cristo definisce la sua missione come evangelizzazione dei poveri, e la comunità da Lui costituita può ritenersi « la società ideale » nella quale non vi sono indigenti, perché tutti si aiutano reciprocamente come fratelli.

La concezione della povertà come valore religioso matura progressivamente nella fede d'Israele, il quale scopre così « il valore paradossale della disgrazia-prova-povertà, mai cercate, ma nemmeno inutili, anzi terreno privilegiato per una fede più totale e una solidarietà più sentita ». ²⁰ Infatti l'indigenza, benché non sia desiderata, può essere accolta come una prova, come un luogo propizio per maturare nell'autentico atteggiamento religioso di abbandono confidente in Jahweh. Da questa piena e totale fiducia nascono la supplica, la fedeltà, la fede più genuina e purificata, l'amore disinteressato, la ricerca della sapienza umile e povera che sta silenziosa davanti al mistero di Dio, la scoperta della beatitudine di vivere accanto a Lui.

La sofferenza che accompagna la povertà può diventare il prezzo della fedeltà incondizionata a Jahweh, anzi nel Servo Sofferente diventa misteriosamente fecondità salvifica: questa è la massima valorizzazione della povertà intravista dall'AT ed è « opera educatrice di Dio nei riguardi del suo popolo ». ²¹ È la prospettiva incipiente già nell'epoca patriarcale, nella quale i « padri » appaiono « poveri » (anche se nei testi biblici, che li riguardano, manca la terminologia specifica della povertà). Sono « poveri » in quanto sradicati come gli esiliati, in continua peregrinazione, abbandonati in tutto alle promesse misteriose di Jahweh.

Il valore religioso della povertà è pure sotteso nel modo in cui il povero accetta la sua condizione, sia ereditata che provocata dall'ingiustizia altrui. Egli, insieme ai suoi difensori, i profeti, non rivendica i propri diritti, né, per capovolgere le classi sociali, intraprende la

²⁰ RANON, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus* 459.

²¹ LOSS, *Il tema* 102.

Tadda
Da
L
R
comp

lotta contro i ricchi oppressori, ma appella a Dio suo unico giudice giusto e salvatore. Le denunce profetiche vanno appunto in questa direzione, nel senso che non intendono ribaltare le classi sociali ed economiche, ma richiamano alla conversione, non proclamano un manifesto sociale rivoluzionario, ma un messaggio religioso teologico che culmina nel proclama messianico di liberazione.

Malgrado le legislazioni protettive, le invettive profetiche e i richiami alle opere di carità, bisogna riconoscere che anche in Israele il povero resta sempre un emarginato, un solitario, un indifeso, un succube delle prepotenze e dell'orgoglio dei potenti, un soggetto che suscita, contemporaneamente e alternativamente, compassione e ripulsa. Ogni uomo infatti ha una naturale paura di cadere in povertà e prova un senso di avversione e di diffidenza per quanti sono afflitti dalle svariate forme di indigenza. Solo l'annuncio escatologico del Regno, portato a compimento da Gesù, relativizzando ogni bene penultimo, può trasformare la povertà in oggetto di scelta, in valore religioso, in luogo particolarmente significativo per vivere l'obbedienza della fede. Così « la luce del Cristo, proiettata sull'AT e sulla sua prospettiva di povertà, ci manifesta la vera fisionomia del povero e il vero senso della povertà [il Servo Sofferente ne è l'anticipo. Infatti] Egli diviene il filtro attraverso il quale, nella povertà, va rivelandosi l'identità del Giusto, pacificatore del popolo stesso con Dio e suo capo legittimo; suo Salvatore in quanto Servo sofferente e sottomesso a Dio, e suo Re pacifico, umile e mansueto, ma misteriosamente vincitore di tutti i nemici, e, al termine, trionfatore, nella propria morte, della morte di tutti. Il Cristo di Dio è allora veramente alle porte ».²²

²² *Ivi* 103s; cf in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus* 456.

IL MESSAGGIO DI GESU' SUI POVERI E SULLA POVERTA'

1. Premessa

« La teologia cristiana della povertà non può prescindere, in nessuna delle sue affermazioni, dal fatto che essa è abilitata a parlare solo in base alla rivelazione avvenuta in Gesù Cristo. [...] La povertà cristiana [infatti], così come si è sviluppata nell'ambito ecclesiale, dipende dal suo centro e da esso riceve il suo significato. Essa è una iniziazione allo Spirito di Cristo e sua permanente rappresentazione. Qualora questa relazione vada perduta, non si può più parlare di povertà cristiana ».¹

L'esigenza di risalire al Gesù storico è comunemente avvertita negli studi biblici impegnati a livello critico e pone ad essi un compito tra i più difficili, ma ineliminabili, in quanto la fede cristiana « ha la sua norma e la sua definizione propriamente in Gesù di Nazareth ».²

I biblisti attualmente convergono quasi unanimemente nell'attribuire all'ambiente vitale di Gesù i seguenti contenuti:

— i poveri sono i destinatari privilegiati, non esclusivi, dell'annuncio messianico;

— Gesù ha sottolineato la pericolosità delle ricchezze nei confronti dell'adesione al Regno;

— Egli ha assunto la povertà come una dimensione caratteristica della sua esistenza terrestre e l'ha proposta ai suoi come condizione indispensabile della sequela sia in epoca prepasquale che postpasquale.

Questi contenuti si pongono come il compimento della rivelazione anticotestamentaria, ma costituiscono anche la novità del messaggio cristiano e, pertanto, sono il centro normativo della povertà della Chiesa e della sua missione evangelizzatrice dei poveri. Così essa, men-

¹ HORNUNG, *Verso* 18.

² COLOMBO, *Evangelizzare* 46, cf 45s.

tre soccorre i poveri, annuncia contemporaneamente con la sua esistenza la beatitudine dei poveri.³

Partendo da questi dati, svolgo il secondo momento della riflessione biblica, considerando quattro temi fondamentali: Gesù annuncia ai poveri la buona novella, evidenzia il potere catturante delle ricchezze, chiama alcuni discepoli a condividere la sua povertà, vive Egli stesso nella povertà, dandole un significato salvifico.

2. Gesù annuncia la buona novella ai poveri

La tradizione evangelica presenta Gesù evangelizzatore dei poveri in tre differenti occasioni, nelle quali Egli stesso definisce in tal modo la sua missione: nell'inaugurazione della sua vita pubblica alla sinagoga di Nazareth (*Lc* 4,18s), nella prima beatitudine (*Lc* 6,20; *Mt* 5,3), nella risposta agli inviati di Giovanni Battista (*Lc* 7,22; *Mt* 11,5). In Luca troviamo inoltre altri due testi importanti nei quali il ministero di Cristo viene definito richiamando *Is* 61,1: *At* 10,38 e in un certo senso *Lc* 14,21.

Pur riconoscendo l'opera degli evangelisti nella redazione delle pericopi,⁴ bisogna convenire che i contenuti risalgono al Gesù storico. Infatti i poveri, i piccoli, i fanciulli, i semplici, il gregge povero e abbandonato, i peccatori, i violenti, insomma tutti coloro che nel mondo politico e religioso del tempo erano ritenuti gli esclusi sono da Gesù giudicati i destinatari privilegiati del suo annuncio. Questo elemento è una costante che qualifica tutto il ministero di Lui come un principio-guida. Nessun dato della tradizione cristiana primitiva fa pensare che il Cristo si sia rivolto ai poveri, ai piccoli, ai semplici, ai peccatori solo dopo aver sperimentato il rifiuto dell'élite religiosa israelitica.⁵

³ Cf MOLLAT, *Movimenti* 78s; DUPONT *Eglise et pauvreté* 339-371; GEORGE, *Pauvre* 399s; *La pauvreté* 13-35; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 49-53, 65-143.

⁴ Cf DUPONT, *Jésus* 127-189.

⁵ « En annonçant aux simples la Bonne Nouvelle du salut, en leur promettant les biens du Royaume, en leur révélant enfin qu'il est le Messie, Jésus applique un principe qui guide toute sa conduite: le privilège des pauvres, des petits, des simples [...] on doit tenir pour le coeur de l'Évangile: la prédilection, aussi remarquable que traditionnel, qui porte le Dieu de Jésus-Christ en premier lieu vers les plus démunis de ce monde » (LEGASSE, *Jésus* 183s; cf 118s, 115, ecc.; *La pauvreté* 163-172; DUPONT, *Les Béatitudes*, II: tutto il volume illustra questo

Per precisare il significato della sua missione bisogna quindi comprendere l'espressione biblica *εὐαγγελισσάσαι πτωχοῖς*. A tal fine considero distintamente l'Inviato escatologico, i destinatari del suo proclama, le ragioni del privilegio concesso ai poveri, il contenuto del proclama.⁶

2.1. L'Inviato escatologico

Gesù si presenta come l'Atteso, l'Inviato escatologico, Colui che porta a compimento le promesse antiche. La sua coscienza messianica è un tratto fondamentale e caratteristico che definisce la sua persona e il suo ministero. Pertanto questo dato non è attribuibile all'azione creativa della Chiesa primitiva; questa infatti ha come centro contenutistico della sua predicazione l'annuncio di Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza, acclamato Signore.

Fin dalla fase aurorale della sua missione Gesù proclama l'avvento del Regno, dichiarando in modo inaudito che esso è presente proprio nella sua predicazione e nella sua azione taumaturgica. Lo attestano unanimemente i sinottici (*Mc* 1,15; *Mt* 4,17.23; 9,35; 10,7; *Lc* 4,45; 8,1; 9,2.60 ecc.). Formula tale annuncio nella duplice espressione di proclama entusiasta nelle beatitudini e di appello ineludibile alla fede e alla penitenza (*Mc* 1,15; *Mt* 5,3ss; 4,17; *Lc* 6,20ss).⁷ Assume come presupposti storico-salvifici le promesse anticotestamentarie riguardanti il Messia e il Regno escatologico di Dio. Le seleziona in modo significativo, prediligendo gli oracoli consolatori di Isaia, interpretati in senso spirituale; mette così in primo piano l'avvento della

dato; SCHLOSSER, *Le Règne*; GEORGE, *Parole de Jésus* 283-301; JEREMIAS, *Teologia* 130-135; FABRIS, *Gesù* 100-134; GUILLET, *La fede* 49-60).

⁶ Seguo l'articolazione proposta da Dupont e condivisa dalla maggior parte dei biblisti.

⁷ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 90, 106, 123s, 130-142, 215-230; *La povertà religiosa* 10; *Eglise et pauvreté* 339-372; FABRIS, *Gesù* 116-134, 162-190, 204-242; LEGASSE, *Jésus* 115-118, 183s, 195, 323, 333; *L'appel* 57, 61s; FLEDER, *Die Botschaft* 30-51; SEGALLA, *La cristologia implicita* 310s; soprattutto l'opera di SCHLOSSER che cerca di individuare i λόγια di Gesù sul Regno, in particolare da p. 167: « Affirmant que le Règne est une grandeur déjà présente et impliquant la conscience qu'a Jésus d'être le messenger et, par certain côté, le réalisateur du Règne, le dit de *Lc* 7,28 par. pourrait bien être une expression de la nouveauté perçue par Jésus et avoir sa source dans cette nouveauté même ».

signoria misericordiosa di Dio⁸ che si volge con infinita sollecitudine anche verso coloro che sono ritenuti esclusi dalla salvezza.⁹

Esaminando la pericope evangelica delle beatitudini bisogna sottolineare che le prime tre beatitudini si collocano nella fase inaugurale della predicazione di Gesù; rimandano soprattutto, non esclusivamente, a *Is* 61,1-3; sono un proclama di gioia per l'offerta gratuita della salvezza definitiva, gioia non offuscata ancora dalla defezione d'Israele.¹⁰ Questo dono divino coincide con l'avvento del Regno che si realizza nelle opere e nelle parole di Gesù. Egli, venendo a sollevare e soccorrere ogni genere di debolezze e miserie umane, compie le promesse antiche; per questo le folle entusiaste Lo identificano e Lo acclamano come « il Profeta ». Tuttavia il modo in cui attua tali promesse mette in crisi l'attesa giudaica e non solo l'ideologia regale anticorrientale; pertanto solo in senso lato il suo ministero può definirsi messianico-profetico. La sua messianicità regale infatti non è trionfalistica e terrena, nazionalistica e politica, ma evangelica. Essa è originale e unica, perché Gesù è l'Unto di Jahweh, il Figlio di Dio nel quale, in modo unico e singolare, si rende presente il Regno come redenzione del

⁸ Gli oracoli più diretti sono in *Is* 52,7 che riprende *Na* 2,11s e che si esplicita in altri testi isaiani, soprattutto in *Is* 61,1-6; 29,18-21; 24,23; 31,4; 35,2-6; 40,9-11; 41,27; 42,18; 49,9-13; 57,15-19; 58,6; 60,6; 66,2; specie 46,13 e 51,5; cf *Ez* 34 11-16; *Sof* 3,17; *Mi* 4,6s; *Ger* 23,1-9; *Sl* 132,14-18; 34,19; 147,2s; 51,19; 69,21; 146,7ss; 113,79; *Ger* 31,8; *Ecll* 4,1-4.8.10 (cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 91s, 115s, 123-139; *Eglise et pauvreté* 354-363, soprattutto 354 nota 4; *L'ambassade* 948s, 951; GEORGE, *Pauvre* 393; LOSS, *Il tema* 48-52, 84-96, 102-105; VIRGULIN, *Gli 'anāwim* 235s; SEGALLA G., *La cristologia implicita*, 319-322; *La cristologia escatologica* 142; *Cristologia* 20-29, 52s; JEREMIAS, *Teologia* 61s, 113-144, 172, 177; LEGASSE, *Jésus* 115-119, 123-139).

⁹ « Dieu est le Créateur de tous les hommes. Riches et pauvres, puissants et faibles, oppresseurs et opprimés, ils sont tous ses fils. Mais Dieu n'est pas neutre. En plein accord avec sa miséricorde compatissante, sa justice « royale » prend parti en faveur des petits, des humbles, des faibles, de ceux qu'on écrase » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 669; cf II, 219, 227-230; *Eglise et pauvreté* 367s; LEGASSE, *La pauvreté* 163-168; SCHLOSSER, *Le Règne* 432-438, 462-464, 484s, 490-527, 606, 674-684).

¹⁰ « Dieu ne saurait le Roi idéal sans se faire le défenseur et le protecteur des opprimés et de ceux qui souffrent. [...] Voilà précisément pourquoi l'annonce de la venue imminente du Règne de Dieu ne peut que remplir de joie les pauvres et les affligés: c'est Dieu lui-même qui va prendre soin d'eux faisant d'eux l'objet de sa sollicitude royale. Heureux les pauvres quand Dieu sera effectivement Roi sur la terre! » (DUPONT, *Les Béatitudes* II, 142 cf 91-142, 242, 277; I edizione 163s; 181s; *Jésus* 127-187; LEGASSE, *Jésus* 118s, 163-168, 228s, 344).

mondo.¹¹ Con il suo avvento si aprono i cieli e lo Spirito di Jahweh, promesso per i tempi escatologici, discende senza misura su di Lui. Così « il tempo del silenzio di Dio e del giudizio volge al termine »;¹² si inaugura il tempo della salvezza nel quale Dio parla in modo definitivo in Gesù di Nazareth, realizzando la nuova creazione. Si istaura un rapporto inscindibile tra presenza dello Spirito, avvento del Messaggero escatologico e Regno di Dio, nel quale i poveri sono i destinatari privilegiati. Pertanto il Messia ha come compito fondamentale l'evangelizzazione dei poveri e Gesù, svolgendo tale azione, dà il segno per essere riconosciuto quale Inviato degli ultimi tempi.¹³

Ancora nella prima fase del suo ministero, in un contesto affine a quello delle beatitudini e a quello in cui si esalta la potenza salvifica delle sue parole e opere (Mc 3,22-30; Mt 12,27-37; Lc 11,14; cf 24, 19-21), si colloca la sua risposta agli inviati del Battista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23). Su questa pericope evangelica esistono tuttora dispareri circa la possibilità di far risalire all'ambiente vitale di Gesù sia la parte narrativa che il *λόγιον*.¹⁴ Tuttavia mi pare che le discordanze e i dispareri si appuntino sulla formulazione letteraria e non sull'autenticità dei contenuti che essa media.

Nel testo Gesù viene definito da Giovanni « Colui che deve venire ». Il precursore dalla tradizione evangelica è presentato come colui che prepara la strada, svolgendo una missione che trova la sua anticipazione in Is 40,3 e Mal 3,1s (Mt 11,10; Lc 7,27s; Mc 1,2; Mt 13, 40-43.49s). Egli attende « Colui che deve venire » come il Giudice inviato da Dio per vendicare ogni iniquità (Mt 3,7-10; Lc 3,7-9.16s). « Gesù invece, nella risposta ai messaggeri del Battista, legge il nome in chiave escatologica salvifica presenziale »¹⁵ e conclude dichiarando:

¹¹ « Dio dà inizio in Gesù all'istaurazione della sua signoria e apre agli uomini una realtà completamente nuova, di fronte alla quale d'ora in poi essi non possono semplicemente tirare innanzi, ma devono prendere una decisione, che comporta anche tra le altre cose ripercussioni sui beni terreni e sul loro uso » (HORNUNG, *Verso* 24s; LEGASSE, *Jésus* 195 nota 1; SEGALLA, *La cristologia implicita* 310-337; *La cristologia soteriologica* 153-160; *La cristologia escatologica* 145-147; *Cristologia* 28s, 53-63, 21s; FABRIS, *Gesù* 224-230; GUILLET, *La fede* 48s; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 92-280, in particolare 137s; *Les tentations* 152, 30, 37-42, 72, 109, 113; LEGASSE, *Jésus* 99, 89, 57, 96; JEREMIAS, *Teologia* 44-47, 116-135).

¹² JEREMIAS, *Teologia* 100.

¹³ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 53-142; *Eglise et pauvreté* 355-357; *Les pauvres et la pauvreté* 47; *L'ambassade* 945, 948s.

¹⁴ Cf SABUGAL, *La embajada*; DUPONT, *Jésus* 172-178; LEGASSE, *Jésus* 118s, 168.

¹⁵ SEGALLA, *La cristologia escatologica* 142. « Jésus invite ses interlocuteurs

« Beato chi non si scandalizzerà per causa sua » (*Mt* 11,6.4s; *Lc* 7,23). « Lo scandalo nasce proprio dallo scontro tra due ermeneutiche di "Colui che deve venire". Colui che deve venire è venuto ed è Gesù: Egli non è il giudice escatologico, ma il Salvatore escatologico ».¹⁶ La sua venuta non è del tutto manifesta, ma va riconosciuta mediante la fede nei segni miracolosi che Egli compie, realizzando le attese messianiche. *Is* 61,1s apre e chiude la serie delle opere messianiche che Egli elenca (cf anche *Is* 35,5s.8; 29,18; 42,18; 26,19). In tal modo non dice: « Sì, Io sono Colui che deve venire », ma invita l'uditorio a discernere e comprendere con la fede il suo agire e il suo predicare. Istituisce così un rapporto tra la sua azione e la sua predicazione, lasciando intendere che le opere e i miracoli, essendo segni non univoci, vanno interpretati alla luce delle profezie messianiche e più precisamente alla luce di *Is* 61,1. Matteo sottolinea in modo particolare questo elemento, elaborando l'introduzione che inquadra la pericope in questione (11,4s). Luca lo lascia intendere col collegamento che istituisce fra tre pericopi: le beatitudini (6,20ss), l'inaugurazione del ministero di Gesù alla sinagoga di Nazareth (4,21), la risposta al Battista (7,21s).¹⁷

I poveri costituiscono qui una categoria simbolica che include in modo rappresentativo e sintetico tutti gli uomini oppressi da ogni genere di afflizione e di indigenza. Essi saranno liberati definitivamente, quando il Regno di Dio sarà finalmente istaurato sulla terra. Gesù con i suoi miracoli, anzi con tutta la sua missione, dà l'anticipo e la garanzia di questa liberazione nel senso che Egli non ha il compito di eliminare la povertà, ma quello di annunciarne la definitiva eliminazione, allorché Dio eserciterà in pienezza la sua signoria sulla terra. In questo modo sottolinea che la sovranità divina non consiste nel portare la ricchezza materiale — quasi che la povertà sia un male e la ricchezza

à reconnaître dans ses exorcismes un effet de la puissance du Règne de Dieu; cela suppose que le Règne de Dieu est présent [...] le Règne est déjà là, devançant son inauguration solennelle: comme, à l'aube, le soleil est là avant son lever par la lumière qui commence à éclairer le ciel [...]. Ce sont là ses signes qui confirment le message de l'imminence du Règne: il est si proche que, déjà, ses effets se font sentir » (DUPONT, *Les Béatitudes* II 277). « Le future immédiat et certain de l'activité concrète de Jésus qui en est à son point de départ [...] Entrant en scène Jésus proclame que Dieu est sur le point de prendre le pouvoir, de commencer l'invasion du monde » (SCHLOSSER, *Le Règne* 109, 437s, ecc.).

¹⁶ SEGALLA, *La cristologia soteriologica* 147 cf 147-151, 154-165, 54; DUPONT, *Jésus* 182; FABRIS, *Gesù* 203s, 168-173, 183-190.

¹⁷ Cf *Mt* 9,27-31.1-8; 8,1-4; 9,32; 12,22; 15,31s; 5,3s; *Lc* si esprime diversamente in 5,17.26.12-16; 7,11-17; 6,20ss; 7,21; *At* 2,22; 10,38.

un bene — perché il Regno, essendo il Bene escatologico, trascende ogni valore storico e si identifica con l'Alleanza Nuova che Egli viene a sancire.

La pericope conclude con un makarisma che si collega agli altri makarismi evangelici, in particolare a quelli presenti nel proclama messianico.¹⁸ Esso è formulato al singolare; sembra quindi rivolto a Giovanni come al tipo di colui che supera lo scandalo messianico. La forma condizionale, rinforzata da *ἐάν*, sottolinea che la beatitudine si realizza unicamente per coloro che accolgono Gesù come l'Inviato degli ultimi

¹⁸ Le altre ricorrenze evangeliche di μακάριος sono in Mt 5,3-12; 13,16; Lc 6,20-22; 10,23; Mt 16,17; Lc 1,45.48; Mt 24,46; Lc 12,43; 14,14s; Mt 11,6 = Lc 7,23; 11,28; Gv 20,29; 13,17; Lc 11,27; 23,29.30.31.39. Numerosi studi sono stati fatti sui makarismi biblici e in particolare evangelici per individuarne il significato e il valore salvifico. E' stata precisata la differenza letteraria e contenutistica tra la forma dei makarismi/imprecazione ('sbry/hwy; μακάριος/ούαι) e la forma della benedizione /maledizione (brw/k/'rwr; εὐλογία/κατάρα). Il makarisma è una forma di felicitazione che deriva dalla constatazione della presenza del bene o della sua imminente realizzazione. Prende spesso il tono esortatorio perché ingaggia implicitamente gli uditori nella categoria dei beatificati. L'imprecazione è il valore opposto alla beatitudine, esprime il desiderio di male; in quanto assume l'andamento parenetico, come il makarisma, diventa un ammonimento, una messa in guardia dell'uditore a non cadere nella categoria degli infelici o a uscirne al più presto. La benedizione a differenza della beatitudine è una parola efficace, creatrice che produce il bene che pronuncia; all'opposto la maledizione è parola distruttrice che attua il male che annuncia. Mi pare significativo il fatto che nel vangelo troviamo solo la forma della beatitudine/lamentazione, perché, mentre si annuncia la salvezza presente nell'evento Cristo, si esorta a lasciarsi ingaggiare nel suo mistero e si ammonisce a non essere nella schiera degli esclusi dal Regno. *del kairòs*

Mi pare inutile riportare qui le indicazioni dei numerosi studi che si sono attuati in questo campo nelle diverse aree linguistiche. Indico unicamente i saggi più significativi che, in un certo senso, tracciano lo *status quaestionis* delle ricerche e riportano numerose segnalazioni bibliografiche. S'intende che mi rivolgo preferenzialmente alle pubblicazioni che si riferiscono in modo più esplicito alla povertà. GEORGE, *La forme* 388-403; *Pauvre* 400s; LIPINSKI, *Makarismes* 321-363; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 385-471; *Les pauvres en esprit* 265-273; *Les πτωχοὶ τοῦ πνεύματι* 53-65; *Les Béatitudes égyptiennes* 185-222; LEGASSE, *Les volontaires de Qumrân* 336-345; HOFFMANN, *Die Stellung* 57-65; 111-121; WREGG, *Die Überlieferungsgeschichte* 6-31; SPAEMANN, *Die acht Seligkeit* 131-136; VATTIONI, *Le beatitudini nella Scrittura* 469-490; *Beatitudini, povertà e ricchezza*; BUCCELLATI, *Le beatitudini* 241-264; BROWN, *Le beatitudini* 3-8; SPINETOLI, *I poveri del Signore* 3-16. Tutti gli studi, pur avendo superato la posizione di G. Bertram, P. Humbert, C. Keller, E. Percy (i quali affermano che non esistono paralleli extrabiblici alle beatitudini), devono tuttavia convenire che la convergenza letteraria non è ancora convergenza nei contenuti. Infatti emerge l'originalità del messaggio di Gesù non solo rispetto al mondo anticorienteale, ma anche rispetto al messaggio anticotesta-

- tempi. Lo scandalo da superare non è una difficoltà psicologica, ma un ostacolo spirituale che può provocare la caduta religiosa e morale dell'uomo. Gesù apre la via al superamento, invitando a penetrare il suo mistero e le caratteristiche della sua messianicità delineate profeticamente negli oracoli consolatori di Isaia; invita conseguentemente a distaccarsi dalla concezione messianica giudaica e persino da quella del precursore. Molti passi evangelici testimoniano le reazioni e lo scandalo degli Israeliti di fronte a Gesù, il Messia della misericordia.¹⁹ Il Battista, Maria, gli apostoli accolgono invece, pur senza comprendere, il paradosso messianico che culmina nella Croce. Dio così in Gesù di Nazareth manifesta di essere il Dio che libera, non vendicando, ma salvando, perché giustizia e misericordia per Lui non sono inconciliabili.²⁰

Il contesto teocentrico di questa prima fase del ministero del Cristo è evidente nel fatto che Egli si nasconde dietro l'Inviante, nell'uso del passivo divino, nel rimando al compimento delle Scritture, nell'appello all'agire di Dio, nel giustificare il proprio comportamento richiamando il comportamento di Dio.²¹ In secondo piano però emerge anche il cristocentrismo che sarà esplicitato successivamente in modo progressivo, fino a istaurare l'identità tra Inviato escatologico e Regno, dichiarando beati quanti si lasceranno coinvolgere nel suo mistero. L'appello alla conversione, risuonato all'inizio del suo ministero, si trasforma in obbedienza alla *Nuova Torah* che Egli rivela. Infatti la signoria di Dio si attua là dove « gli uomini volontariamente decidono di sottomettersi alla Legge ».²²

mentario e rispetto al mondo giudaico postbiblico (cf ad esempio rispetto al rabinismo e a Qumrân). Le beatitudini evangeliche infatti « ne trouvent leur sens que dans le bonheur plus haut qu'il apporte, ce salut qu'il est en personne. La forme aussi en témoigne: les béatitudes de Jésus ne sont pas des simples conseils de sagesse. Elles sont son message le plus neuf, son évangile » (GEORGE, *Pauvre*, 403).

¹⁹ Mc 14,61s par; 8,29-33 par; 14,27-29 par; Mt 12,6s; Lc 15, ecc. E' il medesimo scandalo che ha subito Giona nei confronti dell'agire di Jahweh verso i Niniviti (*Giona* 4,1s).

²⁰ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 221-280; *Jésus* 171-184; *L'ambassade* 943-959; GRIMM, *Die Hoffnung* 100-113; HOYT, *The Poor* 31-41; ASENSIO, *Le beatitudini* 7-71; GIAVINI, *Discorso della montagna* 15-30.

²¹ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 123-142; SCHLOSSER, *Le Règne* 87, 97, 100.

²² JEREMIAS, *Teologia* 120; cf LEGASSE, *Jésus* 150-178, 237s; *L'appel* 71s, 77s; ROMANIUK, *Repentez-vous* 259-269.

Una cesura nella vita pubblica di Gesù è segnata dalla crisi galilaica. Tutta la tradizione evangelica lo conferma. Al gioioso annuncio delle beatitudini succedono gli accenti severi contro Israele che rifiuta l'azione misericordiosa di Dio, operante nel ministero del Rabbi di Nazareth. La cerchia dei seguaci si assottiglia, perché non solo i capi o l'*élite* religiosa, ma anche il popolo israelita, deluso nelle sue attese terrene, si allontana dal Messia e diventa incredulo e infedele (Mt 11, 20-24; Lc 10,12-15; 13,3). Solo un piccolo resto accoglie l'*ultimatum* dell'amore di Dio e Pietro se ne fa interprete (Mt 16,18; Mc 8,29; Lc 9,20; Gv 6,68s).²³

Il *λόγιον* della rivelazione ai *νήπιους* si pone in questo contesto (Mt 11,25-27; Lc 10,21s), ha come sottofondo anticotestamentario l'eloquente brano di Is 6,9-13, al quale alludono anche Mc 4,12; Mt 13,13; Lc 8,10; Gv 12,38; Mt 12,23-36; Lc 11,14-23; 2 Cor 3,15. In tale *λόγιον* Gesù propone i medesimi contenuti offerti nel proclama delle beatitudini e nella risposta ai messi del Battista. Anche i destinatari sono gli stessi, in quanto i *νήπιιοι* sono assimilabili agli *'ānāwīm*. Il termine *ταῦτα* rimanda al medesimo oggetto: il mistero del Regno che Dio rivela e dona ai poveri, ai piccoli, ai semplici, a quanti accolgono il suo appello di salvezza.

Il portatore o mediatore della rivelazione si caratterizza come colui che può rivolgersi a Dio con l'appellativo *Abbà*. Di fronte a Lui si precisano i destinatari: i *νήπιιοι* si identificano con il piccolo resto che accoglie il Regno in fede obbediente, prendendo le distanze dall'Israele colpevole e infedele, che copre con un velo i suoi occhi, per non vedere e non comprendere le opere messianiche. Di fronte a Lui si opera il discernimento tra *σοφῶν καὶ συνετῶν* e *νήπιους*, tra i falsi e veri sapienti, perché Egli è il definitivo rivelatore del mistero divino di salvezza.²⁴ Infatti « il Padre gli ha donato la rivelazione di se stesso in modo così completo, che solo un padre può fare altrettanto col suo figlio. Perciò lui solo, Gesù, può dischiudere agli altri la vera

²³ Cf LEGASSE, *Jésus* 118s, 150, 163-168, 195; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 181-215; GRUNDMANN, *Die νήπιοι* 188-205; RANDELLINI, *L'inno di giubilo* 183-235; LEGASSE, *La révélation aux νήπιους* 322-344; SCHLOSSER, *Le Règne* 674-679.

²⁴ La forza del *λόγιον* riportato da Q dichiara senza equivoci la coscienza di Gesù di essere il definitivo rivelatore del piano salvifico di Dio, perché Egli solo si trova nel rapporto di reciproca conoscenza con Lui (Mt 11,27 par Lc 10,22) (cf, oltre le indicazioni date nella nota 59, JEREMIAS, *Teologia* 70-82; 'Abbà; ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils*; MARCHEL, *Abba Père!* CARMIGNAC, *Recherches* 89-102, 103-109, 337-347, 361-375.

conoscenza di Dio».²⁵ Nella relazione speciale e unica di Gesù col Padre risiede « il fondamento ultimo della unicità della sua missione di rivelatore-salvatore escatologico. È nella trascendenza verticale col Padre che si fonda la trascendenza orizzontale escatologica della rivelazione ai piccoli ».²⁶ Gesù, in quanto è il Figlio, non solo annuncia il Regno come i profeti, ma lo realizza, lo rende presente nel mondo. Pertanto accogliere il Regno, conoscere i misteri del Regno, significa accogliere e conoscere Gesù come il Cristo, il Figlio, e condividere la sua sorte.²⁷

Per questa consapevolezza, radicata nella coscienza messianica di Gesù, la Chiesa primitiva istituisce il legame tra la beatitudine dei poveri e quella dei perseguitati per Cristo. Si dà infatti una continuità tra il primo annuncio gioioso del Regno, in cui la cristologia è nascosta dietro la teologia, e l'annuncio della beatitudine riguardante coloro che soffrono ogni sorta di tribolazione per Cristo. Quest'ultimo è certamente posteriore, perché presuppone il profilarsi della Croce come cammino del Figlio di Dio e Figlio dell'uomo. Rispetto alla prima fase nel ministero di Gesù si precisa e si esplicita qui la cristologia e, parallelamente, si delineano, determinati da Lui, i poveri dichiarati beati. Non sono beati i poveri in quanto poveri, né unicamente quanti non si scandalizzano del Messia, ma coloro che Lo seguono nella via dolorosa che apre alla salvezza. Non ogni povertà è beata; non ogni piccolezza, semplicità, rottura, rinuncia, distacco, sono condizioni antropologiche sufficienti per il Regno, ma la fede e la conversione, ossia il cuore aperto al Dio rivelato da Gesù. Quindi le situazioni dolorose della vita umana sono salvifiche solo quando sono assunte e vissute per Cristo, quando sono determinate dal suo mistero.

Così, nella misura in cui Egli si automanifesta, si stagliano i tratti caratteristici dei destinatari, « dei poveri » del Regno.

— 2.2. I destinatari del proclama messianico

Gli uomini ai quali Gesù rivolge il suo annuncio messianico sono designati nei Vangeli con termini provenienti da due punti di vista

²⁵ JEREMIAS, *Teologia* 75; cf LEGASSE, *Jésus* 125-185; *L'appel* 69-74; SEGALLA, *La cristologia escatologica* 142-144.

²⁶ SEGALLA, *La cristologia escatologica* 144; cf FABRIS, *Gesù* 224-230; GUILLET, *La fede* 63-75, 91, 141-149, 172-179.

²⁷ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* I éd. 128-141, II éd. II, 281-368; SEGALLA, *La cristologia implicita* 310-318; JEREMIAS, *Teologia* 160-162, 274-278.

differenti: quello suo e quello dei suoi avversari. Da questi ultimi i suoi seguaci « vengono ripetutamente designati come “pubblicani e peccatori” (Mc 2,15s par Mt 11,19 par Lc 15,1), o come “pubblicani e meretrici” (Mt 21,32), o semplicemente come “peccatori” (Mc 2,17; Lc 7,37.39; 15,2; 19,7). Il profondo disprezzo che si esprime in queste denominazioni dimostra come esse siano state coniate dagli avversari di Gesù; Mt 11,19 (par Lc 7,34) lo conferma espressamente ».²⁸

I discepoli sono spesso denominati « i piccoli » (Mc 9,42; Mt 18,10.14; Lc 12,32; Mt 10,42), o « i minimi » (Mt 25,40.45; Lc 9,48), « i semplici » (Mt 11,25 par Lc 10,21) — termini che provengono dal medesimo contesto ostile — ma il giudizio di Gesù sui suoi ascoltatori e sui destinatari privilegiati della sua missione si pone agli antipodi di quello dei suoi nemici. « Egli li chiama “i poveri”, “gli affaticati e oppressi” (Mt 11,28) [...] Tutti costoro sono i suoi fratelli ».²⁹ La ricerca storico-critica pone in rilievo, come una costante del suo ministero, il suo rivolgersi di preferenza alle persone appartenenti alle ultime classi sociali e religiose, a persone generalmente disprezzate dall'élite giudaica. Per questo « i racconti dei vangeli sono permeati da amorevole compassione di Gesù verso i poveri ».³⁰

Il proclama delle beatitudini e la risposta ai messi del Battista mostrano con chiarezza, anche nella loro formulazione paradossale, la novità assoluta dell'annuncio di Gesù proprio per i destinatari ai quali è rivolto. La Scrittura e più precisamente i vangeli delineano i tratti peculiari di questi soggetti che come violenti rapiscono il Regno e li denominano primariamente πτωχοί. Questo termine nei LXX e nel greco biblico indica gli indigenti sotto il profilo socio-economico e religioso, nel NT invece sembra avere prevalentemente il significato socio-economico.

Evangelizzando i poveri, dichiarandoli beati, Gesù adempie le attese dell'AT, secondo le quali la missione del Messia avrà come destinatari privilegiati i poveri, gli afflitti, gli infermi, quanti sono nel dolore. Rompe così in modo definitivo l'antitesi tra Regno di Dio e sofferenza, e inaugura il capovolgimento delle sorti, promesso per l'ora in cui la signoria divina si istaurerà sulla terra. Dichiarata paradossalmente

²⁸ JEREMIAS, *Teologia* 130s; cf DUPONT, *Les Béatitudes* II.

²⁹ JEREMIAS, *Teologia* 134s, cf 133-140; LEGASSE, *Jésus* 98, 164-172; SCHLOSSER, *Le Règne* 423-528, 603-642.

³⁰ JEREMIAS, *Teologia* 252; cf 252-254; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 92-281; *L'ambassade* 821, 945-949; *Les implications* 242-254.

l'opposizione tra giudizio di Dio e giudizio del mondo. Assicura la felicità, la beatitudine, proprio a coloro che si trovano in situazioni che il mondo ritiene disastrose. Nel farsi loro incontro con sollecitudine misericordiosa, annuncia e testimonia che Dio soccorre con amore tutti gli uomini, privilegiando quanti sono nel bisogno, precisamente perché sono nel bisogno. Con questo atteggiamento si distacca nettamente dal modo di pensare e agire del suo *milieu*, sbalordisce coloro che lo avvicinano e si attira le critiche dell'*élite* giudaica.³¹

Nella tradizione esegetica cristiana si è spesso accentuato il significato spirituale-religioso del termine *πτωχοί*, per cui si è affievolito il senso paradossale e la novità dell'annuncio messianico di Cristo. Il Vangelo però associa sempre questo termine ad altri che indicano categorie di persone, alcune delle quali non sono sottoponibili al processo di idealizzazione e spiritualizzazione: gli affamati, gli assetati, i piccoli, i fanciulli, i semplici, i violenti e soprattutto i peccatori. Pone in rilievo un misterioso rapporto tra « poveri, Regno e Gesù », e « peccatori, Regno e Gesù ». Riporta anzi un'espressione significativa nella quale è presente un giudizio malevolo, circolante tra i capi, in cui Gesù, per il suo comportamento, viene definito « mangione e beone, amico dei pubblicani e dei peccatori » (*Mt* 11,19; *Lc* 7,34; cf *Mc* 2,15-17; *Lc* 15,2; *Mt* 9,11). Infatti fin dagli inizi del suo ministero afferma in modo paradossale di essere venuto a chiamare i peccatori, i perduti, gli sbandati, e mostra che la sua missione li riguarda direttamente (*Mc* 2,17; *Mt* 9,12s; *Lc* 5,30.32; 19,10). Accogliendoli a Sé, offre loro il perdono dei peccati e quindi, con l'autorità di Dio, li libera, appellandoli alla conversione (*Mc* 2,5.9s par; *Lc* 5,32). Sottolinea la loro risposta riconoscente con numerose parabole, ove illustra la sua dichiarazione che essi precederanno gli scribi e i farisei nel Regno, perché, come gli ultimi invitati al banchetto messianico, prendono il posto dei primi che rifiutano di parteciparvi (*Lc* 14,1-24; 13,3.5.7; 18,11.13s; *Mt* 20,1-15; 22,5s.31; 21,31s).

Egli inaugura così il tempo nuovo, il tempo della grazia e del perdono, nel quale Dio vuole esercitare la sua signoria di misericordia verso i suoi figli smarriti e gioire così del loro ritrovamento e ritorno (*Lc* 15,4-7.8-10.24.32; *Mt* 18,10-14). Il suo invito è parola e prassi.

³¹ I vangeli sono unanimi nel documentare questa opposizione dell'*élite* giudaica; ne sono un segno le controversie, le invettive contro i sacerdoti, gli scribi e i farisei (*Mc* 2,1-3,6 par; 11,27-12,37 par; per le altre citazioni cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 193 nota 4).

Non solo propone l'immagine del banchetto, ma fa « l'apologia più incisiva del perdono di Dio agli uomini del suo tempo quando siede a tavola con i peccatori, li invita a sé [...] e partecipa con loro al solenne banchetto ».³² Il suo potere taumaturgico è salvifico e viene messo in atto per guarire ogni sorta di infermità, soprattutto quella infermità terribile che è il possesso diabolico, per cui « là dove c'è la fede in Cristo risuona il giubilo che permea tutto il Nuovo Testamento: il dominio di Satana è spezzato »³³ e l'uomo è finalmente liberato (Mc 1,23-28; Lc 13,12).

La persistenza di questo suo farsi incontro all'uomo peccatore, all'indemoniato, è confermata dal fatto che anche qui i vangeli ci riportano il giudizio malevolo dei suoi nemici, i quali dichiarano che « in nome del principe dei demoni Egli scaccia i demoni » (Mc 3,22 par Mt 9,32-34; 12,22-37; Lc 11,15). Egli invece, nel rendere conto del suo operato, appella alla condotta di Dio, manifesta la consapevolezza di visibilizzare nella storia l'ἀγάπη-εὐδοκία divina che si china su ogni forma di miseria e povertà dell'uomo, per eliminarla. Ma la povertà più terribile, la sciagura più grave, è appunto quella del peccato, per cui il peccatore è tra i poveri il più povero verso cui Gesù si china (Mc 2,17 par Mt 9,12; Lc 5,31). Per Gesù non è difficile la μετάνοια del peccatore, ma quella di coloro che si ritengono giusti, « proprio perché ciò che li separa da Dio non sono dei peccati notori, ma la loro stessa religiosità. Nulla separa tanto da Dio quanto la pietà autosufficiente. In questo campo Gesù ha fatto esperienze tanto dolorose che alla fine si convinse che il suo appello sarebbe stato vano (Mt 23,37 par Lc 13,34 cf Mt 21,33s) ».³⁴

Il medesimo tono polemico e il medesimo contrasto con il mondo giudaico si avverte in un'altra serie di λόγια di Gesù, che annunciano l'offerta del Regno ai piccoli, ossia alle classi più basse della società israelitica, a gente disprezzata dai dirigenti, i quali ritengono che essi sono esclusi dalla salvezza. I termini μικροί e ἐλάχιστοι con cui vengono designati indicano la piccolezza socio-religiosa più che l'inferiorità

³² JEREMIAS, *Teologia* 137; cf DUPONT, *Les implications* 342-350; *La parabole* 265-287; *Le paralitique pardonné* 940-958.

³³ JEREMIAS, *Teologia* 116, cf SMYTH, *Jésus* 56-75. I vangeli sottolineano questa nota caratteristica della missione di Gesù, che inizia proprio con la vittoria sulle tentazioni di Satana (Mt 4,1-11 e par) e conclude con la vittoria escatologica della Croce (Lc 22,31.40.46).

³⁴ JEREMIAS, *Teologia* 177; cf LEGASSE, *Jésus* 164-176.

dovuta all'età. Hanno quindi il valore semantico spregiativo di « piccoli », « immaturi », « incolti », « ignoranti », i quali, per la loro ignoranza religiosa, connessa a un comportamento morale non osservante dei molti precetti imperanti nel giudaismo, si trovano sbarrato l'accesso alla salvezza. Nel Vangelo a *μικροί* e *ελάχιστοι* viene associato *παιδιά* (cf *Mt* 18,5.6) o *βρέφη* (*Lc* 18,15), provocando lo slittamento semantico verso la piccolezza in senso cronologico; il sottofondo semitico comune lo ha favorito. Nella tradizione esegetica cristiana poi l'evoluzione semantica è andata nel senso della idealizzazione, cosicché il lessico riguardante i « piccoli », « i fanciulli », ha indicato il valore religioso-spirituale della piccolezza-umiltà (cf ad es. *Lc* 12,32).

Il più antico *λόγιον* sui piccoli è riportato in *Mc* 9,42 (cf *Lc* 17, 1s); seguono quelli presenti in *Mt* 18,6.10.14; *Lc* 12,32, e con diversi elementi redazionali ancora in *Mt* 10,42; 25,40.46; *Lc* 9,48.

← *Mc* 9,42 parla dello scandalo dei piccoli, ossia dei soggetti « inferiori » dal punto di vista religioso, sociale e personale, i quali per vari motivi sono in balia degli altri e sono in pericolo di perdersi per l'incuria, l'orgoglio e la prepotenza dei capi. *Mt* 18,6.10.14 conferma questo valore semantico, aggiungendovi il tema del disprezzo, l'illustrazione parabolica della pecorella smarrita e il *λόγιον* conclusivo, in cui si afferma che il Padre celeste ha cura di questi piccoli, « perché nessuno si perda ». Gesù svolge proprio questo ministero di salvezza come visibilizzazione dell'amore misericordioso di Dio. In questa direzione spinge in particolare *Lc* 12,32 il cui *λόγιον* nell'ambiente vitale di Gesù pare fosse rivolto alla folla d'Israele, considerata un gregge senza pastore (*Mc* 6,34 par), che Egli vuol consolare (*Mt* 11,11 par *Lc* 7,28 cf *Is* 43,1.5; 44,23; 54,41; 52,9; 41,14 ecc.).

In *Mt* 18,5.6 *παιδιά* viene assimilato a *μικροί*, quindi piccoli e fanciulli designano categorie simili. Anche i fanciulli infatti come i piccoli, gli infermi, gli ignoranti, i poveri, nel mondo giudaico, anticorintese e greco-romano sono soggetti privi di ogni consistenza e importanza, sono emarginati e disprezzati o almeno poco apprezzati. Gesù non corregge teoricamente questa concezione, né idealizza l'infanzia, come emerge dalla parabola dei fanciulli sulla piazza (*Mt* 11,16-19; *Lc* 7,31-35), manifesta però nel suo agire segni di particolare predilezione per loro: li accoglie e benedice (*Mc* 10,13-16 par). Questi gesti sono accompagnati dalla sua dichiarazione sulle loro prerogative religiose ed escatologiche; perciò oltrepassano gli atteggiamenti, per quanto commoventi e idilliaci, della tenerezza umana; visibilizzano nella storia la tenerezza di Dio e l'accoglienza che Egli riserva nel suo Regno a sog-

getti simili. Tutto ciò suscita lo scandalo del mondo circostante, persino dei discepoli, i quali si fanno premura di allontanarli, come segno di rispetto verso il Maestro (*Mc* 10,13 par). Ma Gesù reagisce, affermando che chi vuol avere accesso al Regno deve farsi come loro (*Mc* 10, 14s par *Mt* 19,14; *Lc* 18,16). I fanciulli quindi, come i piccoli, sono proposti quale tipo di coloro che accolgono la signoria di Dio, che si aprono alla rivelazione messianica, che si fanno discepoli del Figlio dell'uomo. La scena degli infermi e dei fanciulli/discepoli nel Tempio va intesa in questo senso (*Mt* 21,14-16; *Lc* 19,37-40) con la differenza che nei λόγια precedenti si avverte ancora l'eco gioiosa dell'annuncio messianico, i cui destinatari sono i poveri e in essi sono inclusi tutti i soggetti inferiori, compresi i piccoli e i fanciulli. Non si avverte ancora il dramma della crisi galilaica nella quale Israele, l'eletto, rifiuta di riconoscere il tempo della visita di Jahweh.³⁵

L'inno di giubilo invece rispecchia proprio questo clima di crisi e di autoselezione di chi si stacca dalla massa infedele d'Israele per farsi discepolo.³⁶ D'allora in poi solo pochi perseverano nella sequela,

³⁵ La proposta del fanciullo come tipo della via messianica è espressa in modo diretto in *Mt* 18,4, ma la sua formulazione più arcaica è in 23,12 (cf anche *Lc* 14,11; 18,14): si tratta della scena dei fanciulli tra i discepoli. La presenza dei bambini suscita la reazione, comprensibile per quel tempo, dei discepoli; una reazione certo meno scandalizzata di quella di Simone il fariseo di fronte alla peccatrice accolta da Gesù (*Lc* 7,39). I discepoli reagiscono per riguardo a Gesù con un atteggiamento che rispecchia il loro pensiero ancora troppo umano e carnale, così come faranno nei confronti dell'annuncio della passione (*Mt* 16,22; *Mc* 8,32.33 e par. *Gv* 8,5; 7,24, ecc.): l'uomo israelita non si perde dietro i fanciulli. Gesù invece dice: «Lasciate che i fanciulli vengano a me» (*Mc* 10,13-16 e par.). I fanciulli sono tipo della via messianica, cioè della gratuità dell'intervento divino che va accolto con radicale abbandono in Dio. Per entrare nel Regno l'adulto è chiamato a ritornare metaforicamente all'età dell'infanzia (*Mt* 18,3; cf *Gv* 3,3.5; *Mc* 10,15). Il Regno infatti è possesso di coloro che accolgono il Messia; la condizione della salvezza è quindi nell'essere aperti al dono di Dio, a cominciar daccapo, a ricevere il nuovo modo di essere che è quello del figlio di Dio che si manifesta in Gesù di Nazareth (cf LEGASSE, *Jésus* 33-35, 36-39, 321-334, 51-68, 104-119, 267s; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 143-218; SCHLOSSER, *Le Règne* 477-492, 509-522, 573-589).

³⁶ «La réponse, on le sait, fut décevante. C'est pourquoi l'on assiste, en une seconde période, au remplissement du groupe fidèle, seul capable d'accéder au secret de la personnalité de son Maître. [...] Seul Pierre, s'exprimant au nom du petit groupe, saura proclamer: "Tu es le Messie!"» (LEGASSE, *Jésus* 168).

«Autre est l'expérience des disciples de Jésus, puisque leur caractéristique est précisément de ne pas appartenir à la classe des σοφοί et des συνετοί, mais au contraire à la masse des ignorants et des incultes. Nulle science religieuse particulière ne s'offre à la lumière de Dieu, et l'on ne peut dire, dans le cas présent, que cette

solo pochi, il resto di cui parla *Is* 6,13, beneficiano dell'opera messianica. Israele invece come popolo, sebbene favorito dall'amore divino, si rifiuta alla fede e alla conversione. Di qui le severe parole del Salvatore (*Lc* 13,3) e le drammatiche invettive contro la generazione incredula e contro le città del Lago.³⁷

Prendendo in considerazione più da vicino l'inno di giubilo (*Mt* 11, 25-27; *Lc* 10,21-22), emergono alcuni elementi che precisano i destinatari della rivelazione messianica. In primo luogo il termine *νήπιοι* è strettamente connesso a *πτωχοί*, perché anch'esso ha come sottofondo ebraico il termine *ʾanāwīm*. Inoltre, come *μικροί, ἐλάχιστοι, παιδία*, ha un'accezione dispregiativa nell'ambiente circostante. I soggetti così designati infatti sono tenuti in poca considerazione e ingiustamente disprezzati dall'*élite* politica e religiosa del tempo. Gesù invece li giudica i privilegiati destinatari della rivelazione divina.

Si profila qui in modo più esplicito quali poveri sono raggiunti dal Regno. Non è la massa d'Israele che ha seguito il Messia nella speranza di ottenere vantaggi materiali che, delusa, Lo abbandona; non sono nemmeno semplicemente gli indigenti o quanti, afflitti da malattie e infermità, pensano di rimediare ai loro affanni temporali mediante un atto taumaturgico del Cristo. Soprattutto, come afferma chiaramente il *λόγιον*, non sono i saggi e gli intelligenti, i quali si arroccano dietro la scienza falsa che chiude la via di accesso al Regno (cf *Mt* 23,17; *1Cor* 1,19). Essi in realtà sono ciechi e insensati e, avendo il ruolo di guide, quale *élite* d'Israele, risultano ciechi che guidano altri ciechi (*Mt* 15,14; 23,16.24; *Lc* 6,39; 11,52). Sono invece i *νήπιοι*, i semplici o ignoranti (cf *Gv* 7,45-49), coloro che hanno bisogno di essere guidati, coloro che, non conoscendo la Torah, non possono ricevere la rivelazione. In questo modo Gesù riprende il linguaggio rabbinico, ove si afferma la superiorità dei rabbì sul popolino, per dichiarare in modo paradossale, per contrasto, che proprio a questi incapaci Dio rivela i

lumière se trouve déjà amorcée dans l'humanité qu'elle envahit. En effet, ce qu'elle apporte, c'est autre chose que ce que le peuple d'Israël a pu acquérir en se mettant à l'école de ses maîtres, pour scruter la Loi et les Prophètes; c'est une vérité toute nouvelle dont l'unique source est en Dieu et dont la communication naît d'un décret souverain et purement gratuit » (*Ivi* 180).

³⁷ *Mt* 11,20-24; *Lc* 10,13-15; *Mc* 8,38 par *Lc* 9,26; *Mc* 9,19 par cf 12,8 par; *Mt* 11,16 par *Lc* 7,31; *Mt* 12,39.42 par *Lc* 11,29.31; *Mt* 12,45; 23,36 par *Lc* 21,51; *Mt* 16,4; *Lc* 11,30.50; 17,25; 22,69; 16,31.

suoi misteri, perché Egli favorisce i piccoli, gli ultimi.³⁸ È la logica con cui Dio vuol esercitare la sua sovranità misericordiosa; essa capovolge le situazioni ed esalta ciò che il mondo disprezza (*Mt* 18,4; 23,12; *Lc* 14,11; 18,14; cf *Mt* 20,26s; *Mc* 9,35; 10,43s; *Lc* 9,48; 22,26; 1,52; *Prov* 3,34; *Gc* 4,6; *1Pt* 5,5).

Questa opposizione di natura teologica include la dimensione antropologica, in quanto svela l'uomo a se stesso. Gli fa comprendere che egli ha la sua consistenza nell'essere dono di Dio, nel ricevere tutto da Lui in modo del tutto gratuito. Egli non può far valere nessun credito presso il Signore dell'universo. Questa radicale coscienza di creatura, nella rivelazione di Gesù e in modo esplicito nel λόγιον sui νήπιοι, si fonda e si alimenta della certezza che il Dio di Gesù Cristo è il Padre; si traduce pertanto in umile e confidente abbandono, in risposta all'appello del Figlio dell'Uomo che chiama alla fede e alla conversione.³⁹ I vangeli dopo la crisi galilaica sottolineano che questi privilegiati che accolgono la rivelazione messianica sono un piccolo resto, il quale pren-

³⁸ I sapienti e gli intelligenti formano un'unica categoria, come emerge dalla ricorrenza biblica e giudaica di tale binomio (*Deut* 1,13.15; *Os* 14,10; *Is* 29,14 citato da Paolo in *1Cor* 1,19; *Gc* 3,13; *Col* 1,9; *Ef* 1,8). Essi in quanto sapienti, conoscitori della Torah hanno il compito di guidare gli altri (*Deut* 4,6; *Sir* 24; *Sl* 119; 19,8-12; *Sir* 37,23; 38,24-39,11; 51,13-30). Nel contesto evangelico rappresentano l'élite direttiva denominata in questo caso con una terminologia tratta dal rabinato giudaico e quindi con la precisazione che questa élite è formata da dottori della legge o scribi e farisei (dato che nei vangeli non si distinguono essenzialmente le tre categorie). Questi personaggi spesso entrano in conflitto con Gesù e si scandalizzano di Lui, perché accoglie i peccatori, non osserva le pratiche giudaiche di purificazione e di digiuni, non osserva il sabato (cf *Mc* 2,1-3,6 e par; 7,1-23 par; *Mt* 23,2.4.6s.16.24.8-10; 15,14). Essi posseggono la chiave della conoscenza, ma restano nella cecità, occupano la cattedra di Mosé e vogliono essere onorati. Ad essi in quanto conoscitori delle Scritture, secondo la mentalità giudaica e anche anticotestamentaria, spetterebbe ricevere la rivelazione dei misteri di Dio, non agli ignoranti, ma qui sta il paradosso dell'annuncio di Gesù: proprio a loro non è concesso, viene concesso invece agli esclusi, agli ignoranti, ai semplici. L'antitesi singolare risuona in qualche modo anche nell'AT (cf *Is* 29,14; *Gb* 34,34; *Qob* 9,11; *Sir* 3,29; 10,1.25; 21,15; 33,2s; *Is* 3,3; 19,11; *Ger* 4,22). La loro è una falsa sapienza, perché, arroccati nelle loro concezioni messianiche, non sanno riconoscere in Gesù l'Inviato escatologico, il Quale invece viene riconosciuto dagli indotti, dai piccoli, da quanti sono disprezzati, dai νήπιοι (cf *Sl* 19,8; 119,130; 116,6 superata in modo imprevedibile dall'annuncio di Gesù). Si ritrova qui la stessa antitesi dialettica delle beatitudini e dei λόγια sui piccoli e sui fanciulli. Gesù quindi non si oppone alla scienza (cf *Mt* 8,19s; 22,2; 13,52; 12,28.34 ecc.), ma alla scienza orgogliosa che chiude il cuore alla verità (*Mt* 23,2-39; *Lc* 11,37-54; *Mc* 12,37-40).

³⁹ E' questo in ultima analisi il cuore del Vangelo, della lieta notizia.

de voce in Pietro, che nello Spirito, per dono del Padre, riconosce in Gesù di Nazareth l'Atteso (*Mc* 8,27-30 par; *Gv* 6,66-71). Questo piccolo gregge (*Lc* 12,32) Lo seguirà fino alla fine e sarà il seme del Nuovo Popolo di Dio (*Lc* 22,28-30; *Mt* 19,28s).

2.3. *Le ragioni del privilegio dei poveri*

Dai rilievi sulla identificazione dei destinatari privilegiati del Regno emerge che « i bisognosi, gli affamati e assetati, gli ignudi e gli stranieri, gli ammalati e i prigionieri [...], coloro che piangono [...], gli affaticati, gli oppressi, gli ultimi, i semplici, coloro che sono perduti, i peccatori »⁴⁰ costituiscono i « poveri » ai quali Gesù si rivolge, facendo propria l'accezione profetica del termine *'anāwīm* e visibilizzando la tenera sollecitudine di Dio. Emerge anche il fatto che il Regno non è un territorio al quale si ha accesso mediante « il passaporto » della povertà, ma è dono del tutto gratuito di Dio, il quale nell'esercizio della sua sovranità vuol manifestare la sua sollecitudine verso quanti sono nel bisogno e appunto perché sono nel bisogno.⁴¹ Pertanto « i "poveri" sono proclamati "beati", felici [...] perché Dio si prende a cuore la loro sorte. [...] Egli] è giusto, cioè libera e salva quelli che hanno bisogno. L'annuncio programmatico di Gesù che "il regno di Dio è per i poveri" è una dichiarazione che può contare sull'amore gratuito e salvante di Dio »;⁴² per questo risuona come una gioiosa notizia, come la promessa dell'imminente liberazione, come l'inizio del Regno del quale i miracoli sono un segno anticipatorio. Lungo il suo ministero, con la predicazione e soprattutto con il suo atteggiamento, Gesù esplicita le ragioni del suo rivolgersi con predilezione alle classi ultime della società; spesso lo fa in contesti polemici per giustificarsi di fronte alle critiche dell'*élite* giudaica.

⁴⁰ JEREMIAS, *Teologia* 133.

⁴¹ « Le Royaume de Dieu que Jésus promet aux pauvres doit être la "consolation" des affligés et le "rassasiement" des affamés. [...] Il s'agit bien de la même promesse: la félicité du Règne de Dieu doit profiter aux malheureux, aux déshérités. [...] La raison précise pour laquelle ceux-ci sont invités à se réjouir se trouve dans l'annonce que le retournement des situations est sur le point de se produire: "le Royaume de Dieu est proche!" » (DUPONT, *Les Béatitudes* II, 115; cf 88s, 123, 138-143, 160s, 180s, 202-204, 211, 215-220, 232, 257; *Eglise et pauvreté* 354, 365; *L'ambassade* 950-955).

⁴² FABRIS, *Gesù* 126; cf SEGALLA, *La cristologia implicita* 319-322; *La cristologia soteriologica* 163-166.

Nel gioioso annuncio delle beatitudini, come nella risposta ai messi del Battista, Gesù dichiara semplicemente che il Regno appartiene ai poveri, una dichiarazione che in ultima analisi si identifica con « Il Regno di Dio è giunto e coincide con la mia missione » apportatrice dello Spirito (Mt 12,28; Lc 11,20). È giunta l'ora in cui Jahweh inaugura la sua signoria escatologica, operando il capovolgimento delle situazioni (Lc 1,52; 6,20 ss; 16,21.23.25). Il sottofondo anticotestamentario di questo annuncio rimanda al modo in cui Dio intende istaurare il suo Regno sulla terra, privilegiando gli svantaggiati.⁴³ Nella medesima direzione conducono i λόγια sui piccoli e i fanciulli, benché pongano in rilievo anche la risposta antropologica.⁴⁴ Il λόγιον sulla rivelazione ai νήπιοι però pare il più esplicito nell'indicare la ragione del favore accordato a questi soggetti: essa si identifica con il beneplacito del Padre. Il tono drammatico proprio della crisi crea il contrasto con le attese giudaiche e richiama altre affermazioni di Gesù nelle quali si sottolinea

⁴³ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 123s, 130-138.

⁴⁴ « Comparés aux vœux reçues dans le judaïsme hellénistique et palestinien sur la condition socio-religieuse de l'enfant, le geste et la parole de Jésus que rapporte Mc 10,13-14.16 apparaissent dans leur pleine et provocante originalité. Son attitude est d'autant plus surprenante que, rappelons-le, en ce qui concerne la psychologie, l'image que Jésus se faisait de l'enfant n'a pas dû être bien différente de celle de ses contemporains palestiniens, et que, par ailleurs, il semble avoir pris quelque distance par rapporte aux réalités de l'institution et de la vie domestique. [...] L'explication dernière de l'attitude de Jésus est-elle à chercher moins en partant des enfants, de leur âge, de leur qualités ou dispositions spirituelles, que du côté de Jésus lui-même, dans son amour pour les déclassés du peuple. [...] L'amour de Jésus le porte spontanément vers ceux qui sont refoulés au bas, dans le fond même de la société. [...] Jésus accueille les enfants parce que Dieu leur destine la βασιλεία. C'est dans l'amour gratuite du Père que se trouve l'explication ultime de la prérogative eschatologique donnée aux enfants comme aux autres marginaux de l'institution judaïque » (SCHLOSSER, *Le Règne* 490-492).

« Mieux que tous les autres, les enfants témoignent de la totale gratuité de la démarche divine. [...] Nulle compétence légale, nulle vertu préalable, nulle innocence réelle, point d'humilité particulière chez eux: de cela Jésus ne dit mot et du reste il ne fait qu'adopter le point de vue courant autour de lui. [...] Seule la faiblesse des enfants constitue pour ainsi dire leurs lettres de créance, les autorisant à approcher le Sauveur et à occuper auprès de lui une place à part, avec tous les démunis dans le rayonnement de la bienveillance messianique » (LEGASSE, *Jésus* 330s.). « L'exemple des petits enfants n'évoque ni l'humilité, ni l'idée d'une recompense. [...] Le vrai fondement de la promesse ne se trouve pas [...] dans la pratique d'une vertu, mais dans la prédilection de Dieu » (DUPONT, *Les Béatitudes* II, 180; cf 143-215).

il privilegio dei peccatori: il Padre vuol esercitare la sua signoria di infinita misericordia.⁴⁵

La rivelazione che Gesù fa dell'*ἀγάπη-εὐδοκία* del Padre appare sconcertante. Promettere la *βασιλεία* ai peccatori significa infatti affermare che l'ordine escatologico comporta un capovolgimento totale dei valori tradizionali. Esclusi ed emarginati nell'ordine religioso fondato sulla pratica della legge, i peccatori diventano i privilegiati nell'ordine religioso fondato essenzialmente sulla grazia.

« Da questa prospettiva di radicale gratuità del regno di Dio sono spazzati via i privilegi di ogni genere, quelli religiosi e morali che separano gli uomini in ebrei e pagani, giusti ed empi; quelli sociali ed economici che giustificano la discriminazione fra grandi e piccoli, ricchi e poveri, uomini e donne, liberi e schiavi. Dal momento che Dio si è fatto vicino come Padre che libera, accoglie e perdona i poveri, ogni uomo, nonostante la sua condizione di miseria, può essere detto "beato", perché gratuitamente è liberato, accolto e salvato ».⁴⁶ Dio non vuol dominare, ma salvare e salvare per pura grazia tutti, a partire da coloro sui quali pesano in modo più drammatico le conseguenze del peccato.⁴⁷ La sua *εὐδοκία* coincide quindi con la sua infinita misericordia che si fa cura del malato, ricerca degli smarriti, accoglienza gioiosa e festante del figlio perduto e finalmente ritrovato: « è la gioia soteriologica di Dio ».⁴⁸ Gesù con la sua prassi e la sua predicazione

⁴⁵ « C'est en cela surtout qu'il tranche sur la pensée juive beaucoup plus que par son affirmation d'un privilège eschatologique des pauvres; il n'est pas téméraire de voir là un trait caractéristique de l'enseignement de Jésus. On n'ignorait pas autour de lui que le pauvre est protégé de Dieu. L'originalité de sa pensée apparaît plus clairement dans ce qu'il dit de la prédilection divine à l'égard des petits et des pécheurs » (DUPONT, *Les Béatitudes* II, 143). « L'amour que Dieu porte aux pécheurs dont il veut le salut atteint sa pleine manifestation au moment précis du tournant décisif de l'histoire qui coïncide avec la mission de Jésus; en cet instant qui prélude à l'inauguration de son Règne, Dieu tente un suprême effort pour que les pécheurs puissent avoir part aux bienfaits de ce Règne. Le ministère de Jésus s'identifie avec la phase initiale de l'avènement du Règne qui est un temps de grâce et de pardon, un temps de miséricorde en faveur des pécheurs » (*ivi* 277; cf 108-217; *Eglise et pauvreté* 360, 366-371; LEGASSE, *Jésus* 105s, 115-119, 176-185; JEREMIAS, *Teologia* 138-144; SCHLOSSER, *Le Règne* 423-539, in particolare 464).

⁴⁶ FABRIS, *Gesù* 130s.

⁴⁷ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 222-280; *La brebis* 281; JEREMIAS, *Teologia* 127, 136s, 178-184, 205.

⁴⁸ JEREMIAS, *Teologia* 184.

rompe definitivamente gli schematismi della mentalità giudaica e della logica del mondo, restituisce a Dio quanto gli è dovuto nell'ordine della salvezza, ossia la totalità.⁴⁹

L'accento sul primato di Dio non deve far dimenticare la risposta dell'uomo, proprio per la natura della stessa rivelazione, la quale si struttura sempre e per tutto come realtà teoantropologica. Questo è importante proprio per precisare le ragioni del privilegio dei poveri nell'avvento del Regno. L'iniziativa di Dio non elimina né vanifica la risposta dell'uomo, anzi dà nuova consistenza all'uomo e pone in lui una nuova capacità e un nuovo modo di agire. L'*εὐδοκία* divina che si fa incontro all'uomo per liberarlo, si concretizza e si incarna nell'agire di Gesù di Nazareth e appella la risposta umana. La Nuova Alleanza infatti non è meno esigente dell'antica. L'atto libero e gratuito, mediante il quale Dio si riconcilia l'universo in Cristo, richiede, per essere effettivo, la fedeltà degli uomini alla sua volontà salvifica.⁵⁰ Infatti l'*εὐδοκία* nel contesto biblico non indica un'arbitrarietà divina, ma il benvolere, il favore, la compiacenza che porta Dio ad agire per la salvezza di coloro che ama, cioè di tutti coloro che Lo accolgono. Numerosi testi anche dell'AT convergono in questa direzione (*Sir* 33,13; 39,18ss; *Sl* 40,13; 44,4; 85,2; *Is* 42,1; *Os* 11,1; *Deut* 7,7s).

Sempre l'intervento di Dio esige delle condizioni e su queste condizioni l'uditorio si autoseleziona, diventa il piccolo resto per il quale Gesù proclama l'*εὐδοκία* del Padre.⁵¹

⁴⁹ Cf LEGASSE, *Jésus* 341; *La révélation* 341.

⁵⁰ « La nouvelle Alliance, que promulgue le kérygme apostolique, n'est pas moins exigeant que l'ancienne. Libre et gratuit, l'acte par lequel Dieu se réconcilie l'univers dans le Christ requiert, pour être effectif, la fidélité des hommes à l'ordre qui vien d'être établi [...]. En d'autres termes si l'on veut accueillir Jésus comme Sauveur lors de sa venue, il faut être prêt s'est-à-dire avoir déjà inauguré dans sa vie terrestre les rapports qui viendra couronner l'existence céleste, lorsque les croyants seront "toujours avec le Seigneur" » (LEGASSE, *Les fondements* 260). « Amour gratuit, décret souverain, choix préférentiel, telles sont également les composantes de l'*εὐδοκία* du Père à l'égard des "simples" de l'Évangile » (ID., *Jésus* 182; cf 180-183, 150s, 164s, 244, 238, 340; *L'appel* 48-55; *La pauvreté* 170; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 211-215).

⁵¹ Il termine *εὐδοκία* e il verbo *εὐδοκέω* nel linguaggio biblico hanno generalmente valore teologico, indicano cioè il benvolere, il favore di Dio il Quale assicura i suoi benefici e i suoi doni a quanti Gli sono graditi. L'espressione semitica elimina ogni possibilità di concepire questo benvolere come un arbitrio di Dio o come la conseguenza e il frutto dell'azione umana, ma sottolinea proprio il rapporto teoantropologico, in quanto Dio offre il suo benvolere e l'uomo opera in modo da

➤ La nostra elezione si fonda, come esplicita Paolo (*Ef* 1,4-6), sull'elezione unica del Figlio unigenito, ed esige dall'uomo come condizione fondamentale, unica e ineludibile, la fede iniziale, l'accoglienza del primo dono, che permette di ricevere gli altri, nell'armoniosa progressività della pedagogia divina (*Mc* 4,24s).

Gesù agli inizi del suo ministero non esige la fede nella sua persona, ma vuole il riconoscimento che nelle sue parole e opere agisce Dio stesso (*Mc* 3,22-30 par); vuole che si intraprenda un effettivo cammino di conversione. La rivelazione della sua identità raggiunge solo coloro che, in umile e confidente abbandono, sono totalmente disposti ad accoglierLo.

➤ L'uomo che si apre al Regno diventa l'uomo secondo il Regno, cioè l'uomo che, cosciente di essere peccatore, intraprende il cammino della *μετάνοια* che apre alla fede, e, nello stesso tempo, deriva dalla fede. La fede infatti è una realtà complessa, o meglio, ricca di implicazioni imperative, perché suppone la conversione (*Mc* 1,15), un cambiamento di vita attraverso cui l'uomo volontariamente e gioiosamente sottomette la sua concreta esistenza alla Volontà divina rivelata da Gesù. È un compito austero che può essere portato a termine solo sotto l'impulso fondamentale della confidenza, la quale costituisce l'anima della fede e la sorgente di ogni fedeltà, ossia è l'opera trinitaria accolta dall'uomo. Il Vangelo è una rivelazione progressiva di questo presupposto radicale e assoluto, ineludibile per ogni uomo.⁵²

entrare in tale benvolere (cf significativamente *Mt* 3,17: Gesù è il primo a godere di questa benevolenza; 12,18; 17,5; *Mc* 1,11; *2Pt* 1,17; *Col* 1,29; *Lc* 12,32; *1Cor* 10,5; *Gal* 1,15s; *Fil* 2,13). Dupont esprime il significato di questi termini biblici nel modo seguente: « *Λ'εὐδοκία* est vouloir bienveillant, faveur et complaisance; c'est une disposition qui porte Dieu à intervenir pour opérer le salut de ceux qu'il aime [...]. *Λ'εὐδοκία* du Père ne concerne pas à titre égal les "sages et intelligents" qui en sont écartés et les "simples" qui en sont les bénéficiaires. Elle se rapporte directement et proprement aux "simples", objet de la bienveillance divine. [...] Nous retrouvons le problème que pose l'interprétation des premières béatitudes » (*Les Béatitudes* II, 212, cf 204-215; SCHRENK, *εὐδοκέω, εὐδοκία* 1107-1142).

⁵² E' nella logica del realismo salvifico questo imperativo, segno dell'accoglienza dell'indicativo salvifico. Non si potrebbe in verità professare la fede di essere liberati-salvati, se si è ancora in potere del peccato e di Satana. Gesù con la sua opera salvifica ci ha riscattati e liberati nella nostra concreta esistenza. Questa convergenza tra agire divino per la salvezza dell'uomo e conseguente risposta dell'uomo mediante la trasformazione della sua vita è un dato che percorre tutta la rivelazione cristiana fin dalle sue premesse anticotestamentarie; per questo Gesù proprio inaugurando il suo ministero proclama l'avvento del Regno e appella alla

Su questo presupposto infatti si opera il processo di autoselezione e autodiscriminazione dei soggetti ai quali è rivolto l'appello messianico. La storia della salvezza è significativa in questo senso e Gesù ne ha fatto l'esperienza nella infedeltà d'Israele.

Questo atteggiamento assume diverse colorazioni a seconda delle situazioni personali di ciascuno: per Israele in quanto popolo eletto si identifica con l'accettazione del messianismo incarnato da Gesù, riconoscendo nelle sue parole e azioni i segni del Regno messianico che si rende presente. Questo vale anche per il Battista, per i discepoli, per tutti coloro che aspettano il compimento delle promesse; vale persino per Maria, la Madre di Gesù. Per ogni uomo, Israelita e non Israelita, questo atteggiamento si presenta come conversione e abbandono fiducioso nel Dio che Cristo rivela, e quindi come abbandono in Cristo.⁵³

I λόγια sui bambini invitano in modo pressante a ritornare bambini per poter entrare nel Regno, ossia sottolineano che per accogliere il Regno bisogna reputarsi, stimarsi come gli adulti stimano i bambini, abbassare se stessi come il bambino. Qui è il carattere paradossale della dichiarazione: il Regno appartiene ai bambini, non perché essi lo accolgono in modo conveniente per le loro disposizioni spirituali o per la loro particolare psicologia, ma perché sono deboli, piccoli, indifesi, e Dio in Gesù si china su di loro con predilezione per misericordia totalmente gratuita. Per l'adulto però incamminarsi su questa via significa percorrere il cammino della μετάνοια, non aver nessuna pretesa da far valere davanti a Dio, anzi riconoscersi creatura debole, povera, nella triste possibilità di peccare; significa mettersi al posto del pubblicano e invocare misericordia. Indirettamente quindi tali λόγια alludono a un complesso di elementi o atteggiamenti spirituali che strutturano colui che entra nel Regno, accogliendolo (Mc 10,15; Mt 18,3s;

metánoia. La conversione è la risposta al primo appello messianico (Mc 1,15): « c'est un ordre, celui d'opérer la volte-face religieuse dont parlaient déjà les prophètes, d'accomplir le courageux et obligatoire effort de la conversion » (LEGASSE, *L'appel* 69). « La tâche de Jésus à l'égard des pécheurs est de les "appeler". [...] Cet appel suppose leur repentir et leur conversion, mais il porte plus loin: leur offre l'entrée dans le Royaume. L'appel fait aux pécheurs en fonction de l'avènement du Royaume ne peut guère se concevoir comme une simple "invitation"; il s'agit d'une "convocation" pressante: l'heure est arrivée, ne laissez pas passer votre chance! » (DUPONT, *Les Béatitudes* II, 231s, 160s, 180s, 216-218).

⁵³ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 115, 117, 127; LEGASSE, *Jésus* 163-168, 176-183, 276-317; *La révélation* 343s; *Les fondements* 260; *L'appel* 34-39, 42.

Gv 3,5,3; cf *Mt* 23,12; *Lc* 14,11; 18,14; 1,52; *2Cor* 6,1; *Mt* 6,33; *Lc* 12,31; *Mt* 13,44-46).⁵⁴

Il λόγιον sulla rivelazione concessa ai νήπιοι sottolinea certo il primato assoluto non arbitrario di Dio nella realizzazione della salvezza, ma svela, come e forse più dei λόγια sui bambini, le condizioni antropologiche offerte dai destinatari. Infatti Gesù, per paradosso prendendo in contropiede i dottori della legge e le guide d'Israele, dice che non a loro, ma proprio a quanti essi ritengono gli incapaci e gli esclusi è manifestata e concessa la salvezza messianica; anzi ha parole dure e severe contro di essi perché la loro falsa sapienza e intelligenza è piuttosto cecità e chiusura al disegno di Dio. L'εὐδοκία divina quindi, operando per sovrana gratuità misericordiosa, si offre a tutti, perché si fa vicina a chi è piccolissimo, a chi non ha crediti, nemmeno il credito della conoscenza e pratica della Torah,⁵⁵ si china anzi sul peccatore e lo chiama a salvezza. Ma questa misericordia onnipotente si arresta di fronte al no dell'uomo, di fronte alla sua cecità di credersi giusto, non bisognoso della condiscendenza del Signore che si rivela e perdona (*Gv* 8,31s.34-36; 9,39-41). Egli non può salvare quanti peccano contro lo Spirito.⁵⁶ Il NT insiste su questo elemento, così come sottolinea che la sapienza e la logica di Dio è opposta alla sapienza e

⁵⁴ Cf LEGASSE, *La pauvreté* 172. « Ce qui est requis dans ce but c'est d'être, en vérité, le fils du Père des Cieux, par la foi, la conversion, l'obéissance à sa volonté que Jésus présente aux hommes » (Id., *Jésus* 324). « L'homme adulte, s'il veut mériter d'entrer dans le Royaume des Cieux doit "se retourner" [cf. nota 2 p. 183], faire volte-face, c'est-à-dire qu'il doit, symboliquement, revenir sur la route du temps, renier toute grandeur, pour retrouver la petitesse dont l'enfant est le type le plus accompli » (LEGASSE, *Jésus* 221; cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 180s; I éd. 162-164) (*Mc* 10,22 par; *Lc* 11,29s; *Mc* 9,19 par; *Mt* 17,17; *Lc* 9,41). Di qui i λόγια sulla difficoltà ad entrare nel Regno (*Mc* 10,24 par; *Mt* 7,13s; *Lc* 13,21) e sull'incredulità (*Lc* 22,67) (Cf LEGASSE, *Jésus* 163-168, 189, 343s; *L'appel* 55-74, 161s, 41-50; *La pauvreté* 168s).

⁵⁵ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 211-213; il λόγιον è un ammonimento che trova il suo Sitz im Leben nel discernimento che Gesù opera tra i veri e i falsi saggi. La profonda accusa che Gesù fa a "questa generazione" è che « sclérosée, puis atrophée, l'intelligence religieuse de "cette génération" s'est rendue incapable de saisir les signes de Dieu » (LEGASSE, *Jésus* 302). « Niente tiene l'uomo lontano da Dio quanto la presunta sicurezza della propria pietà » (JEREMIAS, *Teologia* 142).

⁵⁶ *Mc* 3,29 par: è ancora il profondo realismo del rapporto teoantropologico a spiegare questo comportamento di Gesù che non può violare la cieca libertà dell'uomo. Egli lo ha sottolineato più volte specie nelle invettive « contro questa generazione » o nei « guai » contro le città del Lago.

logica umana.⁵⁷ Giustamente afferma George: « Les pauvres qui accueillent l'évangile s'opposent moins aux riches qu'aux orgueilleux ».⁵⁸

L'alternativa quindi non è tra l'uomo ricco, grande, adulto, intelligente, e l'uomo povero, piccolo, fanciullo, ignorante, ma tra l'uomo secondo la logica e sapienza del mondo e l'uomo secondo la logica e sapienza di Dio (1Cor 1,19-2,16).⁵⁹ Pertanto le ragioni del privilegio annunciato da Gesù non si trovano nell'essere nella condizione materiale di povertà e di insignificanza socio-politica, ma nell'amore eleggente di Dio, presente e operante nella prassi di Cristo. Essendo « amore » non si impone, ma si propone; quindi suscita e appella la risposta. All'appello di Dio succede la risposta dell'uomo che si esplicita in varie direzioni: alla penitenza e alla fede si affiancano l'obbedienza alla volontà di Dio, l'osservanza dei suoi comandi, la fedeltà e la vigilanza, la pratica della carità, la rinuncia ai beni della terra, l'essere nella condizione di entrare nel Regno ricevendolo quale coerede di Cristo.⁶⁰

Dio non si sostituisce all'uomo. La sua signoria si identifica, a livello antropologico, con l'uomo nuovo, con l'istaurare la filiazione divina e la fraternità universale in Cristo, edificatore della Nuova Alleanza. L'uomo nuovo conseguentemente vive in modo nuovo, secondo le esigenze della Nuova Torah. Dio è santo, è giudice giusto e salvatore, nessuno può andarGli incontro — entrare nel suo Regno — senza il

⁵⁷ La dialettica tra sapienza divina e sapienza umana è espressa plasticamente da Paolo in 1Cor 1,19-2,16 (cf *Is* 29,14; *Gb* 34,34; *Qob* 9,11; *Is* 3,3; 19,11; *Ger* 4,21; *Sir* 3,29; 10,1.25; 21,15; 33,2s; *Gc* 3,13; *Col* 1,9; *Ef* 1,8).

⁵⁸ GEORGE, *Pauvre* 400.

⁵⁹ Cf *Lc* 1,48.52: « Jésus tient ceux qui refusent sa parole et sa personne non seulement pour des coupables, mais aussi pour des faux sages, auxquels s'opposent "les fils de la sagesse", ceux qui reconnaissent en Jésus l'envoyé de Dieu (*Lc* 7,35). Ce son encore eux, les $\nu\eta\pi\tau\omicron\iota$, c'est-à-dire les "simples", les non instruits qui bénéficient de la vraie connaissance, communiquée d'en-haut; aux autres, aux "sages et intelligents" cette science demeure cachée (*Lc* 10,21; *Mt* 11,25), "ils ne comprennent" pas (*Mc* 4,12 par *Mt* 16,23 par), ils sont "insésnes" (*Mt* 22,17) "aveugles" (*Mt* 15,14 par; 23,16s.26) » (LEGASSE, *Jésus* 302; cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 19-53; SCHLOSSER, *Le Règne* 435-446).

⁶⁰ A fianco della penitenza vi è la fede (*Mc* 1,15s; *Mt* 3,2; 4,17; 8,10; 21,31s; *Lc* 10,11.13), l'obbedienza alla volontà di Dio (*Mt* 7,21; 12,50), l'osservanza dei comandamenti (*Mt* 5,19s; 19,17), la fedeltà (*Mt* 25,21.23; *Lc* 12,42s), la vigilanza (*Lc* 12,37s), la pratica della carità (*Mt* 25,31-46), la rinuncia ai beni della terra (*Mt* 19,23s.29 par; *Lc* 9,62), il prepararsi per l'ora escatologica (*Mt* 24,44; 25,10) per poter entrare nel Regno (*Mt* 5,20; 7,21; 18,3; 19,23s par; *Gv* 3,5; *Mt* 7,13; 21,31; 23,13; 25,21.23; *Lc* 13,24-30), per non essere rigettati fuori (*Mt* 8,12; 22,13; 25,30;

cambiamento radicale operato nello Spirito attraverso la *μετάνοια*, senza questa trasformazione fondamentale che si traduce nella ferialità e concretezza dell'esistenza. L'accesso alla sua *βασιλεία* infatti, pur non identificandosi col giudizio, passa attraverso di esso come la manifestazione ultima di Dio nella luce della sua potenza misericordiosa e della sua gloria che si irradia sui suoi figli.⁶¹ Tutti gli ammonimenti, gli appelli e le minacce presenti nei detti del Signore sono variazioni di questo motivo fondamentale: la trasformazione radicale che l'uomo deve operare per accogliere il Regno. Essa non va intesa nel senso puramente negativo di liberazione dal male e dalla catastrofe finale, perché è soprattutto e prima di tutto invito ad aprirsi alla salvezza, abilitazione a vivere secondo le sue esigenze, accoglienza della vita filiale, operata dallo Spirito donato da Gesù a nome del Padre.

Grazia divina e risposta umana nel messaggio di Gesù vanno quindi di pari passo: Gesù apporta la rivelazione escatologica, proclama in maniera decisiva la volontà divina che è contemporaneamente grazia e compito.⁶²

2.4. *Il contenuto del proclama messianico*

Il proclama messianico di cui i poveri sono i beneficiari privilegiati ha come contenuto il Regno di Dio. Nel suo annuncio e nella sua predicazione Gesù non definisce mai che cosa esso sia, né lo descrive,

cf 13.30.41s.48-50; 25,12) per poter ricevere l'eredità (*Mt* 25,34; 19,29 par) ed essere grandi (*Mt* 5,19; 18,1.4), perché i peccatori non ereditano il Regno (*Gc* 2,5; *Ef* 5,5). « Retenons qu'il existe un enseignement de Jésus qui met fortement l'accent sur les dispositions intérieures requises pour être admis dans le Royaume » (DUPONT, *Les Béatitudes* I éd 163s). « Nul, riche ou pauvre, ne saurait se soustraire à ce "retournement" qui fait que l'homme quitte, non point ses biens, mais sa conduite mauvaise, pour se tourner vers Dieu et sa volonté, dont Jésus se présente comme l'interprète souverain et définitif. [...] Le pauvre, à ses yeux, n'est pas meilleur que le reste de l'humanité et, pas plus que le "juste" débordant de bonnes actions, ne saurait faire valoir des titres qui lui ouvriraient les portes du salut. De quelque catégorie qu'elle provienne, la revendication perd ici sens dès le moment où sur elle tombe le jugement de Dieu qui la volatise » (LEGASSE, *La pauvreté* 169; cf *Jésus* 104-119.176-186).

⁶¹ Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 671-674, 74s, 257, 283, 335-350 ecc.: Gesù vuole che siamo come il Padre (cf *Mt* 5,16.45). La Nuova Torah che Lui promulga porta fondamentalmente questa esigenza radicale. (LEGASSE, *Les fondements* 260; *L'appel* 117-120, 141; *Jésus* 163-165, 176s; JEREMIAS, 120, 130, 182, 208; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 115s, 177).

⁶² Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 675-704.

come avviene invece nell'apocalittica giudaica contemporanea. Sembrerebbe quindi che Egli faccia appello a una nozione previa comunemente condivisa nel suo ambiente. In realtà la storia delle religioni al riguardo evidenzia quanto varie, per non dire ambigue, fossero le accezioni di tale termine e quindi le concezioni messianiche circolanti nel mondo religioso giudaico.⁶³ Un primo elemento che sottolinea la singolarità e originalità di Gesù è l'importanza e centralità che Egli ha dato all'espressione « Regno di Dio », tanto che essa ha assunto il ruolo di motivo dominante della sua predicazione e della sua azione messianica. Nel giudaismo invece sono piuttosto rare e ambigue formulazioni simili per esprimere la fede in Dio-Re. Anche le ricorrenze nei testi di ispirazione apocalittica presentano contenuti non convergenti; pertanto

⁶³ Il termine *Malkut* designa rarissime volte il luogo del dominio: ha questo significato quando si parla di entrare nel Regno; indica invece sempre l'azione di Dio nell'esercizio del suo governo che si manifesta nella storia della salvezza. Il concetto quindi non è spaziale né statico, ma dinamico-operativo; esso evidenzia la differenza qualitativa esistente tra signoria di Jahweh e signoria esercitata dai re terrestri e celesti. Il governo di Jahweh si distingue, perché conforme a quell'ideale di giustizia verso cui l'uomo aspira senza poterlo mai realizzare pienamente; per questo Israele lo proietta in senso escatologico: nessun re israelita realizza l'ideale di giustizia e rettitudine che si aspetta, ma negli ultimi tempi verrà il Re-Messia, Egli lo compirà, venendo in soccorso alle classi indifese, portando la pace, capovolgendo le situazioni. Nella predicazione di Gesù il Regno è chiaramente una realtà escatologica e indica il suo intervento nell'opera della salvezza e non la sua azione provvidente di Creatore. E' una realtà che irrompe con il suo ministero ed è protesa verso il compimento definitivo degli ultimi tempi, quando ci sarà la restaurazione di tutte le cose. E' quindi la realtà vicina (*Mt* 10,7; *Lc* 10,9.11; *Mc* 1,15; *Mt* 4,17; *Lc* 21,31), anzi è giunta con Gesù (*Mt* 12,28; *Lc* 11,20; 12,54-56; *Mc* 13,28 par; *Mt* 11,2-6; *Lc* 7,18-22), è in crescita (*Mc* 4,36s; 4,30 par; *Mt* 13,4-23 par) quindi attende la sua realizzazione escatologica nel futuro alla fine dei tempi (*Mc* 9,1; cf *Lc* 9,27; 22,18; 17,20; 6,10; 11,2). E' una realtà divina, un bene offerto all'uomo, da lui assunto e posseduto; per questo si parla di « entrare nel Regno », « accogliere », « ereditare », « ricevere », « conquistare » il Regno. Gesù ne ha parlato attraverso numerose immagini e simboli, i quali alludono a ciò che Israele attende (*Mc* 15,43; *Lc* 23,51; cf 2,38; 21,28.31) e tuttavia va oltre ogni possibilità di attesa e desiderio umano; pertanto non può essere descritta, tanto meno definita, ma rimanda simbolicamente al compimento di ogni possibile aspirazione. Nel mondo giudaico contemporaneo a Gesù la βασιλεία divina è vista nel senso epifanico: essa deve manifestarsi. Gli studi esegetici su tale realtà sono numerosissimi. Nelle segnalazioni bibliografiche date in questo paragrafo se ne possono recuperare in abbondanza (cf SCHLOSSER, *Le Règne* 69-72, 100-103, 162-167, 214s, 395s, 437-438, 463s; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 106, 53s; JEREMIAS, *Teologia* 118-129, 281-285; HORNUNG, *Verso* 24s, 29; CARMIGNAC, *Le mirage*, 23-130; FUSCO, *Parola e Regno* 307-398).

non aiutano a precisare il valore semantico dell'espressione di Gesù. Anzi, al dire di Jeremias, molti detti evangelici sulla βασιλεία non hanno parallelo di sorta nel modo di dire dei contemporanei di Gesù.⁶⁴ Essi non possono attribuirsi alla Chiesa primitiva, perché questa tende piuttosto ad eliminare o sostituire « Regno di Dio » con formule sinonimiche equivalenti, quali vita, vita eterna, vita nuova, nuova creazione ecc.⁶⁵ Inoltre Gesù utilizza espressioni inusitate che manifestano e dichiarano la sua pretesa inaudita. Egli solo quindi le ha potute coniare per definire la sua predicazione e la sua azione salvifica.⁶⁶ Non a caso, e conseguentemente non arbitrariamente, Luca in *At* 10,36-38 definisce la missione di Lui richiamando *Is* 61,1-6 accostato significativamente a *52,7* e *Na* 2,1. In tal modo Regno e Vangelo vengono collegati tra loro e rimandano per la loro interpretazione all'AT, unificando nella medesima esperienza storico-salvifica i due Testamenti.⁶⁷ L'esgesi critica sottolinea i motivi profetici soprattutto deuteroisaiani ricorrenti nei λόγια di Gesù sul Regno di Dio; vi scorge anche delle sfumature tipiche dell'apocalittica giudaica. Tuttavia evidenzia che Egli li assume in un modo così originale, facendo un'ermeneutica singolare, che non si può parlare affatto di una sua dipendenza da essa. La sua tipica con-

⁶⁴ Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 69-72,45; JEREMIAS, *Teologia* 45-47. Jeremias riconosce la presenza di espressioni originarie di Gesù nei seguenti testi: *Mt* 11,12; *Mc* 1,15; *Mt* 10,7 par; *Lc* 10,11 cf 21,31; *Mc* 9,47; 10,15 par; 10,23 par; 10,24s par; *Mt* 5,20; 7,21; 18,3; 23,13; *Gv* 3,5; *At* 14,22; *Mt* 5,19; *Lc* 17,21; *Mc* 9,1; *Mt* 6,10 par; *Lc* 11,2; 17,20; 22,18; *Mt* 25,34; 19,12; 6,33 par; *Lc* 12,31; *Mt* 16,19; 23,13; *Mc* 12,34; *Mt* 18,1,4; 11,11; *Mc* 4,11 par; 4,26.30 par; *Mt* 13,33 par *Lc* 13,20; *Mt* 13,24.44.45.47; 18,23; 20,1; 22,2; 25,1; 21,31; 12,28 par; *Lc* 11,20 (cf *ivi* 44-47; SCHÜRMAN, *Das Zeugnis* 121-200).

⁶⁵ La Chiesa tende a sostituire il termine Regno con altre espressioni equivalenti; lo si nota al di fuori della tradizione sinottica; in *Gv* si trova due volte (3,3,5), 10 volte in Paolo, 8 negli *Att*, 1 in *Ebr.*, 1 in *Gc* e 1 in *Apoc.* « Le espressioni che parlano della βασιλεία da essa create sono di altro genere: non offrono una terminologia escatologica, ma un linguaggio missionario » (JEREMIAS, *Teologia* 46: l'A. documenta questa sua affermazione con le seguenti citazioni nella nota 27: *Lc* 9,60; *At* 28,23; *Lc* 4,43; 8,1; *At* 8,12; *Lc* 16,16; *Mt* 4,23; 9,35; 24,14; *At* 20,25; *Lc* 9,2; *At* 28,31; *Lc* 9,11; *At* 1,3; *Mt* 13,19.52; *At* 19,8; *Col* 4,11; *Mt* 13,38 elaborato da mano cristiana al confronto di 8,12; cf anche *Fil* 4,5; *Eb* 10,25; *Gc* 5,8; *1Pt* 4,7; *Ap* 1,3; 22,10; *Rm* 13,11s; nei sinottici la ricorrenza è in 77 passaggi diversi con la seguente frequenza: 50 volte in *Mt*, 41 in *Lc*, 15 in *Mc*).

⁶⁶ Cf JEREMIAS, *Teologia* 16, 43-47.

⁶⁷ Il sottofondo profetico è costituito dalle profezie di Isaia prevalentemente 61,1-3; 40,9s; 24,23; 49,7-10.13; 55,1-3; 52,7.3-13; 31,4, soprattutto il collegamento di 40,1-11 con 52,7-10 (cf DUPONT, *Les Béatitudes* II e SCHLOSSER, *Le Règne*).

cezione di βασιλεία si può cogliere pertanto unicamente mediante l'analisi della sua predicazione e del suo operato.

Egli implicitamente si è autodefinito l'Evangelista del Padre (Mc 1,15; cf Is 40,1-11; 52,7-10).⁶⁸ Fin dall'aurora del suo ministero annuncia il Vangelo, proclamando l'avvento della βασιλεία, richiamando così gli oracoli del secondo Isaia (Lc 6,20s par Mt 5,3-10; 11,4s par Lc 7,22s; cf Mc 14,24). Dichiara imminente questa venuta (Mc 1,15; Mt 12,28; 4,17; 10,7; Lc 11,20; 10,9.11; 21,31), anzi dice che è possesso certo dei poveri, dei piccoli, dei bambini e di quanti assomigliano loro. È riconoscibile per chi crede, aprendosi allo Spirito, nelle sue opere tipicamente messianiche, nei miracoli e soprattutto negli esorcismi, espressione caratteristica del trionfo su Satana (Mt 11,5; 12,20; Lc 11,20; 10,18; Mc 3,22-27). Tutto il suo ministero è sotto il segno del Regno. In quanto Mediatore storico e definitivo di salvezza rende presente in modo incipiente e misterioso la signoria escatologica di Dio. Dichiara questa sua pretesa e autorevolezza di fronte a quanti non sanno comprendere le sue opere come segni anticipatori di essa (Lc 12,54-56; Mc 13,28) o ritengono il suo ministero troppo umile e con tanti insuccessi, quindi poco confrontabile col preludio del giudizio terribile di Dio (cf le sue numerose parabole « del contrasto » o impropriamente dette « della crescita »).⁶⁹

Il contrasto tra l'umile sua comparsa attuale e la sua realizzazione definitiva (Mc 4,3-8 par; 4,26-29.30-32 par; Mt 13,24-30.33 par Lc 13,20s) visibilizza la medesima dialettica tra attese umane e disegno divino, contrasto presente nel capovolgimento dei valori espresso nella elezione dei destinatari privilegiati della βασιλεία. La ragione risiede nel fatto che il Regno che Gesù porta, come Dio, oltrepassa l'ordine e i valori socio-religiosi giudaici tradizionali, le abituali rappresentazioni e attese dell'uomo, perché è trascendente, pur agendo in modo riconoscibile nella storia, quindi mette sotto giudizio ogni bene penultimo. « Che cosa è, lo si vedrà, quando e nella misura in cui uno crede e si converte al messaggio di Gesù ».⁷⁰ Per questo Egli non si ferma a spiegarne la natura o a definirne la nozione, ma attingendo dal linguaggio profetico, rimandando all'esperienza storico-salvifica anticotestamentaria e al desi-

⁶⁸ Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 70-72; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 92-104.

⁶⁹ Cf DUPONT, *La parabole du semeur* 3-25; *La parabole de la semence* 367-392; *Les paraboles du sénevé* 897-913; CASALEGNO, *La parabola* 139-161; FUSCO, *Parola e Regno* 279-295, 307-398.

⁷⁰ HORNUNG, *Verso* 26; cf SCHLOSSER, *Le Règne* 138, 684, 438.

derio umano di felicità, ne parla sotto forma di simboli e immagini paraboliche.

Egli parla così del trionfo di Dio su Satana e su ogni forma di ingiustizia, del capovolgimento dei valori (*Lc* 6,20 par; 11,20 par ecc.), dell'inizio del compimento del mondo, del banchetto messianico nuziale (*Mc* 2,18s), della luce che disperde le tenebre (*Mt* 4,21s par; 5,14), della messe escatologica (*Mc* 4,8; *Mt* 9,37 par *Gv* 4,35s), della vita che rifiorisce in primavera (*Mc* 13,28s), della risurrezione da morte a vita (*Lc* 15,22), dell'abito per la festa nuziale (*Mt* 22,11), del vino nuovo (*Mc* 2,22 par), del superamento del tempo vecchio (*Mc* 2,21), del pane di vita dato ai figli (*Mc* 7,24-30 par), dell'ora della salvezza o dell'anno di grazia (*Mt* 16,19; 18,18; 11,10-15 par *Lc* 10,5-10 cf *Gv* 5,25; 4,23; cf *2Cor* 6,2; *Is* 49,8), della pace, ossia della perfetta e definitiva riconciliazione di tutta la creazione con il Dio dell'Alleanza, della pienezza dei beni messianici (*Mt* 10,13), della nuova creazione, del seme che aspetta la piena maturazione.

È quindi presente e in attesa del compimento definitivo, per cui « può essere cercato dall'uomo, oltre che desiderato e pregato come realtà ultima escatologica ». ⁷¹ Pertanto mentre esige di essere accolto nella propria vita, va impetrato come compimento definitivo e sperato come ricompensa futura (*Mt* 6,10 par *Lc* 11,2; *Mc* 9,1 par; 13,30 par; 14,25 par). ⁷² È oggetto di fede, perché è da riconoscere in atto nella storia di Gesù e in quella dei suoi discepoli; è oggetto di speranza,

⁷¹ SEGALLA, *La ricerca* 226. « In questo contesto crediamo di poter e di dover sottolineare come decisivo il fatto che l'intera vita e morte di Gesù, tutte le sue opere e parole sono da comprendersi come lo sviluppo progressivo e crescente della Basilea di Dio, che in Lui irrompe nel nostro mondo e nella nostra storia. Gesù annunzia e promette, inaugura e realizza la Basilea di Dio non per il suo tornaconto, ma per l'umiltà » (HORNUNG, *Verso* 27, cf 24s; SCHLOSSER, *Le Règne* 162-167, 206-233; 247-290; JEREMIAS, *Le parabole*; ID., *Teologia* 117, 124-126; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 110-115, 103s; SEGALLA, *Cristologia implicita* 308, 337).

⁷² « La première partie du Notre Père, la demande du Règne en premier lieu mais aussi celle du Nom, apparaît comme une expression condensée de ce thème. [...] C'est l'unité des deux demandes qu'il convient de souligner car la venue du Règne est précisément la venue de Dieu et de sa Gloire; comme telle, elle correspond à la manifestation de la Sainteté et de la Gloire de Dieu » (SCHLOSSER, *Le Règne* 283, cf 256s, 261, 684; SEGALLA, *La ricerca* 224-228, 270-290). La domanda per l'avvento del Regno si collega con quella dell'adempimento della volontà di Dio che Matteo sottolinea in modo particolare (cf SCHLOSSER, *Le Règne* 284-290, 350, 348, 398, 525-527). Ma anche nel *Sitz im Leben Jesu* sono evidenziate queste esigenze.

perché bene atteso, impetrato e preparato con l'impegno etico dell'uomo; è oggetto di carità, in quanto è segno e frutto dell'amore di Dio, che ci raggiunge in Cristo, e dell'amore-risposta dell'uomo credente». ⁷³

È il *καυρός!* A questo titolo provoca in coloro che raggiunge un movimento di radicale ritorno a Dio e la partecipazione al mistero dell'Inviato escatologico. Supera e trascende pertanto l'agire di Dio come governo costante sulla creazione e la sua signoria su Israele, perché si caratterizza come grazia ed elezione mediante Colui che può chiamare Dio *Abbà*.⁷⁴ La βασιλεία infatti, fuori di metafora e fuori del simbolismo, nella sua triplice dimensione di Regno, Signoria e Regalità, nella rivelazione di Gesù, si identifica con la paternità di Dio, con la preoccupazione-cura con cui il Signore Dio Padre governa e custodisce con tenerezza misericordiosa i suoi figli. L'annuncio del suo avvento, e conseguentemente il suo avvento, si trasforma pertanto in esperienza di gioia, felicità, liberazione, fiducia, pace messianica.⁷⁵

Questo dono offerto come primizia nel ministero di Gesù, anticipato anzi paradossalmente nella comunione di Lui al banchetto dei peccatori, viene tradotto in condivisione di vita con il gruppo dei discepoli. Questi, per l'attaccamento alla sua persona nella sequela incondizionata, sono entrati in una decisiva comunione con Lui e quindi hanno avuto accesso alla salvezza. La Nuova Alleanza che così viene

⁷³ Il Regno è « là dove gli uomini volontariamente decidono di sottomettersi obbedienti alla legge » (JEREMIAS, *Teologia* 120). « In questo evento salvifico il sovrano che viene irrompe nel presente come il padre amoroso, sicché sia le parole che richiamano la brevità del tempo come quelle che indicano l'attuazione anticipata del compimento finale nel presente servono in fondo a porre inevitabilmente l'uomo di fronte a Dio stesso. Alle richieste di Gesù — che pure possono essere giustificate accidentalmente dalla visuale escatologica — soggiace evidentemente una precoscienza: la coscienza dell'assoluta santità di Dio che invita all'estremo teocentrismo. [...] In tutte le richieste morali alla fin fine Gesù mira sempre radicalmente a Dio: che la grande santità di Dio non venga lesa! » (KÜMMEL, *Teologia* 57; cf 62-68).

⁷⁴ Cf HORNUNG, *Verso* 25; JEREMIAS, *Teologia* 70-92, 206-232, 177-184, 356s.

⁷⁵ « Fondamentalement la βασιλεία est élection et grâce. [...] Pour effet de la grâce divine, elle est donnée à ceux qui n'ont pas de titre à faire valoir pour y prendre part » (SCHLOSSER, *Le Règne* 557, 492). « Il importe de tenir compte, en effet, de l'immédiateté qui caractérise le rapport de Jésus avec Dieu et qui s'exprime dans l'appellation 'Abba'. C'est sans doute la singulière proximité de Jésus au Père qui fond à la foi, et sans qu'il soit possible d'établir une priorité entre elles, sa conscience de l'eschaton ouvert et sa propre exousia, en d'autres termes son interprétation du temps présent comme l'inauguration de l'action escatologique de Dieu liée à sa propre personne » (SCHLOSSER, *Le Règne* 677; cf 676, 526, 573-590, 257, 283s; JEREMIAS, *Teologia* 281-285, 121-129, 346-356, 398, 589, 633, 682, 684).

sancita è donata a loro, piccolo gregge (*Lc* 12,32; 22,28-30), nell'ultima Cena nel banchetto messianico. Donando loro il pane e il vino, come segni della sua presenza dopo la morte, assicura loro in modo permanente la comunione che oltrepassa la morte e diventa anticipo della comunione definitiva nel Regno del Padre.⁷⁶ Allora, alla fine dei tempi, si inaugurerà in modo definitivo la nuova creazione, « la sovranità universale di Dio [...], la vittoria su tutte le potenze del male, la riconciliazione perfetta tra Dio e gli uomini, la salvezza piena che deve raggiungere l'uomo nell'aspetto spirituale, personale e sociale ».⁷⁷ Ma il già di questa regalità si inaugura nella storia con il mistero pasquale del Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, specie nella sua resurrezione.

La signoria di Dio, già operante nel ministero di Gesù, si attua d'ora in poi in modo nuovo nel Cristo Risorto, grazie all'invio dello Spirito. I discepoli hanno colto nell'evento pasquale la svolta decisiva della storia, l'inizio della nuova era, l'inaugurazione del Regno dei figli, perché Dio ha accreditato Gesù di Nazareth e lo ha costituito Signore; in Lui l'umanità e l'intera creazione hanno raggiunto anticipatamente la meta. Con Gesù Risorto risuona di nuovo il messaggio del Regno, ma in forma nuova, perché, con la sua morte e resurrezione, Egli è entrato nel messaggio costituendone il nucleo centrale: annunciare il Regno di Dio significa ormai annunciare che Gesù Cristo è il Signore. È nella sua umanità glorificata che Egli, definitivamente accanto al Padre quale Figlio Suo Unigenito — accanto a Dio come Dio —, è anche definitivamente in mezzo a noi quale nostro Signore e Salvatore, comunicandoci lo Spirito. Con il Suo dinamismo salvifico ci attira alla meta, al compimento in noi di quanto già vediamo anticipato nella sua gloriosa resurrezione. In essa il Regno oltrepassa ogni attesa, ci dischiude possibilità inedite e sconfinati orizzonti di speranza. Teocentrismo, cristocentrismo, antropocentrismo, come pure storia ed escatologia, non sono posti in alternativa, ma sono sintetizzati nella regalità divina ed umana di Cristo.

3. La tendenziosità delle ricchezze nei confronti del Regno

Per Gesù come per i suoi discepoli la ricchezza, senza essere un male in sé e per sé, e pur ammettendo che Dio è così potente da sal-

⁷⁶ Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 398, 682-684.

⁷⁷ ARDUSSO, *Gesù* 62, cf 57-74.

vare il ricco (Mc 10,27 par), costituisce uno degli ostacoli più pericolosi per la conversione e quindi per la salvezza. Essa è definita « mammona di iniquità » (Mt 6,24; Lc 16,9.11.13), perché, per l'attaccamento cupido che suscita nel cuore umano, può diventare avversario demoniaco di Dio e conseguentemente bloccare l'accesso al Regno (Mc 4,19 par; Mt 22,5 par Lc 14,19). Esiste una endemica dialettica tra il ricercare il tesoro del cielo e l'essere attaccato a quello della terra. I vangeli sottolineano questa verità ponendola tra i temi principali dell'insegnamento di Gesù.

D'altra parte il Maestro non propone la povertà come passaporto per entrare « di diritto » nel Regno. Egli non aggiudica a nessun indigente il brevetto di santità, né identifica virtù e povertà. Ai suoi occhi il povero non è migliore del resto dell'umanità.⁷⁸ Sa per esperienza che l'essere povero come l'essere ricco sono condizioni ambigue e, come tali, offrono le loro tentazioni e i loro richiami salvifici. Dichiarando che il Regno è possesso dei poveri non mira a fare di tutti gli uomini dei poveri, ma dei credenti, perché l'irrompere della sua regalità pone in crisi la gerarchia di valori puramente umana, inaugura un rapporto nuovo dell'uomo con Dio e con le cose, ponendo tutto, in senso assoluto, di fronte a Dio sotto il segno del relativo e del penultimo. « L'uomo di fronte alle esigenze del Regno di Dio non deve attaccarsi né ai beni, né ai diritti, né alla gloria, né ai genitori, né alla famiglia, né a se stesso e alla sua vita ».⁷⁹

I Vangeli riportano parole dure contro i ricchi e giudizi severi sulle ricchezze risalenti sostanzialmente al Gesù storico.⁸⁰ Si può affermare, per contrasto, che « come è amorevole l'atteggiamento [... di

⁷⁸ Cf LEGASSE, *La pauvreté* 166-169; *L'appel* 32-40, 57-63, 85, 207; *Jésus* 163-168, 189; GEORGE, *Pauvre* 401; FABRIS, *Gesù* 183-190.

⁷⁹ HORNUNG, *Verso* 27 cf 21-25, 29. Esiste un rapporto intrinseco tra Regno e povertà; tutti gli studi biblici lo mettono in rilievo, sia quelli impegnati a livello critico che quelli di carattere più divulgativo.

⁸⁰ Cf JEREMIAS, *Teologia* 253s, 14; DUPONT, *Les Béatitudes* I, 81s; MATURA *Le radicalisme* 26-28, 69-110; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 149-203; SCHLOSSER, *Le Règne* 552-557. La definizione del denaro come « mammona » ricorre nei vangeli sempre sulla bocca di Gesù, risale a Lui; ha una connotazione dispregiativa e disvalorizzante, perché può costituire un possesso alternativo all'apertura a Dio (Mt 5,40; 18,28; Lc 6,22.24; 12,18; 17,31; Mc 13,15s par; Mt 6,19-21 par; 16,9.13; 18,25; 8,14; 12,23s.16-22; Lc 16,9.11; Mt 6,24). E' definito μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας in Mt 6,24; Lc 16,9.11.13; cf Sir 26,29; 27,1s; avversario di Dio in Mc 3,22 par; Mt 12,27 par Lc 11,18).

Gesù] verso i poveri, così sono severe le sue parole sulle ricchezze, pronunciate all'indirizzo dei ricchi brutali dell'oriente». ⁸¹ Parole non meno dure e pesanti però Egli ha rivolto contro Israele infedele e contro coloro che chiudono gli occhi di fronte ai segni messianici e peccano contro lo Spirito; questi, ovviamente, non si identificano sempre e solo con i possidenti. Pertanto i beni materiali non costituiscono l'unico ostacolo per l'accesso al Regno e la disappropriazione dei propri averi non è la condizione *sine qua non* esigita da tutti, al fine di ottenere la salvezza. I vangeli riportano espressioni, riconosciute dagli esegeti come autentiche di Gesù, nelle quali viene richiesto a tutti, ricchi e poveri, la conversione con la conseguente disponibilità a sacrificare con prontezza e gioia tutto, anche la vita, pur di possedere il prezioso e impareggiabile tesoro della salvezza. La formulazione di queste esigenze assume a volte espressioni paradossali e brutali (*Mc* 4,19s par; *Mt* 6,19-34; *Lc* 14,28-33; *Mt* 13,44-46; *Mc* 9,43-48; *Mt* 5,29s; 18,8s; *Mc* 10,29s par; *Lc* 21,34).

Pertanto, per poter comprendere in che senso per Gesù le ricchezze sono un pericolo nell'itinerario della salvezza cristiana, va individuato ed esplicitato il suo insegnamento al riguardo.

I passi evangelici più significativi possono essere raccolti in tre gruppi: il primo è costituito dal materiale comune ai sinottici, il secondo da quello comune a Matteo e Luca, il terzo dai testi di Luca, l'evangelista che ha le trattazioni più unitarie e coerenti in merito. ⁸²

— Il primo gruppo comprende il blocco sinottico *Mc* 10,17-31 e par che, al di là dell'elaborazione redazionale, può essere suddiviso in tre sezioni strettamente collegate tra loro: la vocazione del ricco (10,17-22), la pericolosità delle ricchezze (10,23-27), la ricompensa promessa a coloro che hanno lasciato tutto per seguire Gesù (10,28-31). La peri-

⁸¹ JEREMIAS, *Teologia* 253s cf LEGASSE, *Jésus* 115-118, 150; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 51s, 99s, 138-141; HORNING, *Verso* 36.

⁸² Il brano sinottico fondamentale è *Mc* 10,17-31 e par, al quale si collega *Mc* 4,19 par, che considera le ricchezze come seduzione (cf *Ef* 4,22; *Col* 2,8; *2Ts* 2,10; *Eb* 3,13); alla duplice tradizione appartengono *Mt* 5,3-12 par; *Lc* 6,20-23. 24-26; *Mt* 6,19-34 par *Lc* 11,34-36; 12,22-34; 16,13. Vi sono infine i testi lucani: 12,13-21 che fa parte del blocco 12,13-34 del quale i vv. 22-34 hanno il par in *Mt*; certo è significativa la composizione di *Lc* 16,1-31, che ha solo il v. 13 par con *Mt*; anche qui è interessante la composizione (cf MATURA, *Le radicalisme* 27s, 69-110). Vi sono altri testi di *Mt* e *Lc* che fanno riferimento a tematiche similari (cf *Mt* 13,44-46; 25,31-46; *Lc* 3,11; 6,34s.30.38; 11,41; 14,13.24.33; 19,1-10; 21,1-4).

cope che ci interessa direttamente è 10,23-27 la quale è strutturata nel modo seguente: una prima parola di Gesù (v 23), reazione dei discepoli (v 24a), seconda parola di Gesù (v 24b-25), nuova reazione dei discepoli (v 26), terza parola di Gesù (v 27). Tutto il complesso a una prima lettura si presenta disposto in una progressione drammatica: all'episodio del ricco, le cui ricchezze sono state di ostacolo alla sequela e quindi al possesso della vita eterna (v 17-22), segue un insegnamento di Gesù sulla pericolosità delle ricchezze nei confronti della salvezza (v 23-27); ad esso viene associato un altro insegnamento che ha come destinatario diretto Pietro e in lui coloro che hanno abbandonato tutto per seguire Gesù.

L'indagine esegetica evidenzia che sotto l'apparente unità di questa pericope sono presenti diverse disarmonie interne. La sezione che ci interessa più direttamente è composta da due affermazioni che riguardano la difficoltà di entrare nel Regno di Dio: una riguarda solamente i ricchi (v 23b.25), l'altra ha una portata più generale (v 24c) e, secondo alcuni esegeti, sarebbe di origine marciانا. La parola di Gesù quindi dovrebbe essere contenuta nei v 23c.25. A giudizio di Schlosser la priorità va data al *λόγιον* contenuto nel v 25 il quale dichiara: « È più facile a un cammello entrare per la cruna di un ago che un ricco entrare nel Regno di Dio ». Esso ha solide garanzie di storicità. Si presenta infatti come un detto crudo, perentorio e decisivo. Al contrario il v 23: « Quanto è difficile a coloro che hanno ricchezze entrare nel Regno di Dio », esprime l'amara lezione tratta dal rifiuto del ricco riportato in 10,17-22.⁸³ L'autenticità del v 25 può essere giustificata facendo appello al criterio della dissimiglianza e a quello della coerenza con l'insegnamento di Gesù. La dissimiglianza è nei confronti del giudaismo contemporaneo, il quale, pur avendo superato la dottrina della sapienza antica che collegava le ricchezze alle benedizioni divine e pur avendo con la sapienza più recente evidenziato la fragilità dei beni materiali, non è mai arrivato al giudizio negativo espresso in Mc 10,25.⁸⁴ Né si può attribuire questo insegnamento alla comu-

⁸³ Cf LEGASSE, *L'appel* 19-64; *Tout quitter* 43-54; MALONE, *Riches* 78-88; SCHLOSSER, *Le Règne* 541-569; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 153-160; MATURA, *Le radicalisme* 70-82.

⁸⁴ Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 552; LEGASSE, *L'appel* 154; GEORGE, *Pauvre* 399s. Gesù porta a compimento così la riflessione sapienziale circa la fragilità delle ricchezze, dando ad essa il timbro della originalità propria della rivelazione escatologica del Regno (cf *Sl* 49; *Eccl* 5,9-16; *Prov* 30,9; *Eccli* 31,5-7).

nità cristiana primitiva, perché non può essere ricondotto ad alcun determinato ambiente vitale di essa. Ha invece molti elementi convergenti con il modo di esprimersi di Gesù: il paradosso (cf *Mc* 9,47 par; 11,23 par; *Lc* 6,41s par; *Mt* 23,24), la eloquenza dell'immagine (cf il tipico linguaggio parabolico di Gesù), i contenuti simili a quelli rintracciabili in tradizioni non marciane (*Q*: *Lc* 12,33s. par; 16,13 par; e la tradizione particolare di Luca: cf *Lc* 12,16-21; 14,33; 16,11 ecc.).

Il *λόγιον*, distaccandosi dal contesto in cui è inserito, non può essere interpretato facendo riferimento al blocco 10,17-31 e conseguentemente al tema della sequela e delle sue condizioni. Il centro tematico infatti è « entrare nel Regno » che, nel pensiero di Gesù, non indica la medesima realtà della sequela. Il tono paradossale, poi, spinge più verso una dichiarazione che richiama l'attenzione su un insegnamento originale e singolare, che non verso un'affermazione che constata un fatto di esperienza: in questo caso il rifiuto del ricco alla sequela.

Percorrendo il vangelo nella duplice linea della ricchezza in rapporto alla salvezza e delle condizioni per accedere al Regno Schlosser ritiene che l'unico *λόγιον* autentico di Gesù che può essere richiamato per interpretare *Mc* 10,25 è in *Mc* 9,47.⁸⁵ Inoltre nei *λόγια* più antichi che parlano dell'accesso al Regno, questo viene identificato con la salvezza escatologica, vista nella sua definitiva realizzazione; quindi la *βασιλεία* è supposta come futura. Il contrasto allora è tra presente e futuro, tra la condizione presente, in cui i ricchi godono una posizione di gaudenti, e quella futura, in cui essi, in quanto ricchi, non entreranno nel Regno, perché alla fine ci sarà il capovolgimento delle sorti (cf *Mc* 10,31 par *Mt* 19,30; *Mt* 20,16; *Lc* 13,30; 14,11; 18,14; 1,51-53; *Mt* 23,12). Così il *λόγιον*, che dichiara l'impossibilità per i ricchi di entrare nella *βασιλεία*, corrisponde esattamente al *makarisma* dei poveri, del quale in un certo senso è l'antitesi; inoltre, avendo come centro tematico la dichiarazione sulla natura del Regno e sul capovolgimento dei valori che esso comporta, considera il privilegio dei poveri che Dio viene a soccorrere e l'infelicità dei ricchi che, confidando nella forza del danaro, fanno a meno di Dio e rifiutano il suo soccorso. In questo senso il *λόγιον* converge con il messaggio delle beatitudini, che nella redazione lucana include i guai per i ricchi, gli avvertimenti cioè

⁸⁵ Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 541-557; LEGASSE, *L'appel* 65-76.

ad uscire da questa situazione per collocarsi in quella fortunata dei poveri.⁸⁶

Un altro testo sinottico sottolinea la ragione per cui i beni materiali sono pericolosi nei confronti dell'adesione al Regno. Si trova nella parabola del seminatore (Mc 4,19 par) ove si afferma che l'inganno delle ricchezze e le preoccupazioni del mondo soffocano la parola, la quale non giunge a maturazione anche se viene inizialmente accolta. Questo tema viene sviluppato ulteriormente dalla Q e da alcuni brani lucani riguardanti i beni della terra.⁸⁷ Abbiamo così non solo la via per individuare il pensiero di Gesù, ma anche, in coerenza con Lui, un riflesso del pensiero della Chiesa primitiva. Per entrambi la ricchezza appare una realtà fragile e contingente, anzi è posta tra gli ostacoli più tendenziosi alla germinazione e maturazione del seme della Parola. Essa infatti, anche se permette l'ascolto del primo annuncio, seduce il cuore e conseguentemente soffoca e rende infecondo il messaggio, benché accolto con gioia.

Questa svalorizzazione dei beni materiali è possibile solo per il capovolgimento dei valori operato dalla proclamazione dell'avvento della βασιλεία fatta da Gesù. Con tale avvento infatti « è arrivato il tempo del compimento escatologico, nel quale per ognuno si decide la salvezza o la condanna. [...] Mentre prima, nell'antico patto, la ricchezza era stimata una benedizione e un pegno visibile del possesso futuro della salvezza, ora, nel tempo del compimento, nel tempo escatologico iniziato, la salvezza è con Gesù. In Lui è presente già la meta della storia della salvezza, in Lui sono compiute le promesse messianiche. Il possesso dei beni terreni non può più essere segno visibile e pegno della partecipazione ai beni futuri della salvezza; d'ora in poi, anzi, la salvezza si ottiene nella comunione con Gesù, mediante la fede nel suo messaggio e l'unione credente a Lui ».⁸⁸

Nel proclama messianico viene dichiarato persino che esiste un rapporto di natura teologica tra Regno e poveri, in alternativa a quello esistente tra ricchi e Regno. Questa opposizione dialettica viene illustrata in particolare da alcuni detti riportati dalla tradizione comune a Matteo e Luca. Oltre alla pericope delle beatitudini (Mt 5,3-11 par) vi è una serie di ammonimenti rivolti ai ricchi e ai poveri, che Matteo

⁸⁶ Cf SCHLOSSER, *Le Règne* 556s, 432-438; MATURA, *Le radicalisme* 83s.

⁸⁷ Cf MATURA, *Le radicalisme* 83-110, cf pure la nota 118.

⁸⁸ HORNUNG, *Verso* 36; cf LEGASSE, *L'appel* 168-171.

raccoglie in un blocco inserito nel discorso della montagna (6,19-34) e che Luca, in questo forse più rispettoso nel contesto originale, colloca in tre sezioni distinte (11,34-36; 12,22-34; 16,13).⁸⁹

Il brano di Matteo può essere suddiviso in due pericopi: 6,19-21. 25-34. La pericope Mt 6,19-21 par Lc 12,33s fonde in unità la riflessione sul valore assoluto del Regno con l'ammonimento a concentrare tutte le proprie forze nella ricerca di esso. In Matteo il brano introduce le considerazioni sul distacco, dalle quali è separato mediante il λόγιον relativo all'occhio semplice che Luca pone come conclusione ad esse.

Il significato della pericope è identificabile attraverso i due imperativi antitetici: μὴ θησαυρίζετε e θησαυρίζετε; e i due oggetti o tesori opposti che si collocano rispettivamente ἐπὶ τῆς γῆς e ἐν οὐρανῷ. Non si tratta di opposizione dualista tra materia e spirito, tra terra e cielo, ma di una messa in guardia a non ammassare ricchezze passeggere, ad assicurarsi invece un tesoro, cioè un avvenire, sicuro presso Dio. La conclusione della pericope lo sottolinea in modo significativo, evidenziando l'importanza di concentrare le proprie forze spirituali — il cuore, l'occhio semplice e luminoso — sui veri valori. Vi è un'incompatibilità esistenziale tra Dio e mammona, tra il riporre il proprio tesoro sulla terra, nelle ricchezze fragili che non danno alcuna sicurezza, e il riporre nei cieli, ossia presso Dio.

Viene evidenziato il primato che i veri valori — la salvezza — devono esercitare sull'uomo, unificandolo nella ricerca e nella speranza di un solo bene. Ogni divisione dello spirito umano è esistenzialmente incompatibile, come è incompatibile il duplice servizio con due poli di attrazione alternativi e quindi in concorrenza: servire Dio o mammona.

L'esperienza insegna che la ricerca affannosa dei beni materiali si trasforma in servizio alternativo al servizio di Dio. Bisogna quindi operare la scelta tra Dio e il danaro, eliminando la divisione del cuore; bisogna uscire dall'ambiguità della διψυχία e non sopportare nella propria vita una simile confusione. Come si vede le ricchezze non vengono svalorzate in se stesse, ma in quanto diventano per l'uomo un anti-Dio, un centro di attrazione totalizzante, che svia dal Creatore. Si tratta pertanto di due potenze, di due padroni, di due poli di attrazione alternativi e incompatibili che si competono la signoria sul cuore umano.

⁸⁹ Cf Matura, *Le radicalisme* 83s, 27s; Dupont, *Les Béatitudes* I, 61-129; III, 149-203; Schlosser, *Le Règne* 155-178, 423-450.

L'episodio del ricco, che si rifiuta alla sequela, illustra questa drammatica battaglia e il suo esito disastroso. Per questo Gesù mette in guardia dal potere catturante dei beni materiali (Mc 10,23.25; Lc 16, 26; 13,22; 21,24; Mt 4,4; cf Sl 49,8; Mc 8,37). Egli non ammonisce solo i ricchi, si rivolge anche ai poveri e a tutti coloro che devono procurarsi i mezzi di sussistenza, esortandoli a vivere nel distacco e nella confidenza, senza preoccupazioni, totalmente abbandonati nella provvidenza del Padre (Mt 6,25-35 par Lc 11,22-31). Così « contrappone la fede-fiducia nel Padre celeste alla fiducia dei beni del mondo. La fiducia nel Padre apre il cuore alla fede in lui, nei beni del cielo, del regno che lui promette. [...] Gesù riconosce la necessità del cibo e del vestito. Ma non vuole diventi preoccupazione angosciosa e peggio servizio alla ricchezza. Il Padre sa e tu devi aver fiducia in lui ».⁹⁰

Due atteggiamenti umani fondamentali, non semplicemente due reazioni psicologiche, vengono contrapposti; essi sono indicati con due verbi: ζητεῖν e μεριμνᾶν. Ζητεῖν qualifica la ricerca che si apre sul Regno per il quale, come per il tesoro o la perla preziosa, vale la pena dare tutto, pur di conquistarlo (Mt 6,33 par 13,22 par; 13,44-46). Μεριμνᾶν indica la preoccupazione angosciosa per la propria vita e per i mezzi di sostentamento; essa è ritenuta una preoccupazione perfettamente inutile.

Con questo Gesù non incoraggia a vivere sconsideratamente, da imprevidenti, ma esorta a concentrare le proprie forze nella ricerca del Regno e ad abbandonarsi per il resto in Dio con confidenza filiale. Egli non predica una semplice morale del distacco, come potrebbe fare un filosofo stoico o un asceta; né propone una serie di crudeli frustrazioni che solo alcuni uomini eccezionali e strani sono capaci di infliggersi. La carenza di beni non è proposta da Lui come un implacabile digiuno di cose materiali o un no manicheo alle creature, è invece un pregustare in anticipo la comunione che si realizzerà nell'eterno incontro del Padre con i figli, quindi è uno svuotamento colmato da una suprema e divina attrattiva irresistibile, che si visibilizza nel duplice monito per cui ci si abbandona nel Padre: Egli sa, Egli è buono.⁹¹

Il distacco evangelico si fonda pertanto sulla fedeltà del Dio rivelato da Gesù, si radica nella certezza che Egli è Padre, si caratterizza

⁹⁰ SEGALLA, *La ricerca* 223; cf 222-228; DUPONT, *Les Béatitudes* I, 74-118 soprattutto 76-78; LEGASSE, *L'appel* 147-156, 164.

⁹¹ « De même que la pauvreté du pauvre ne lui est pas une garantie s'il se refuse au don profond de tout son être; la richesse du possédant, bien qu'elle ne laisse pas de représenter, selon Jésus, un très grave danger pour son salut, ne

come atteggiamento di totale abbandono in Lui al riparo da ogni paura. Così « la filiazione infonde sicurezza nella vita di ogni giorno. Il padre sa di che cosa hanno bisogno i figli (Mt 6,8.32 par Lc 12,30). La sua bontà e provvidenza sono illimitate (Mt 5,45 par Lc 6,35). Per Dio nessuna cosa è troppo piccola ».⁹²

Gli ammonimenti di Gesù sono quindi la proposta di un ideale religioso di totale abbandono e confidenza in Dio.⁹³ L'esperienza Gli ha fatto costatare quanto questa fiducia teologale sia difficile non solo per il ricco (anche se questi è più esposto al rischio), ma anche per il povero. Egli ne ha avuto una prova nel ricco notevole come nella massa d'Israele. I beni materiali esercitano sul cuore umano un potere di seduzione che Gesù stesso ha sperimentato nelle tentazioni messianiche. Ma come Lui ne è uscito vittorioso, così il credente, nella misura in cui cammina nella μετάνοια, trasforma anche il modo di rapportarsi alle ricchezze e alle cose di questa terra.⁹⁴ La decisione di accumulare tesori in cielo comporta appunto come conseguenza il distacco lieto e confidente, la lotta positiva del ricco contro la propria ricchezza, quando questa diventa ostacolo al Regno.

L'attorno
fer
 Gesù quindi con la sua rivelazione spinge lo sguardo nella profondità del cuore umano, riconoscendo nell'attaccamento al danaro l'espressione di un bisogno di sicurezza che si è smarrito e ha perso la sua vera direzione. Pertanto invita i suoi ad entrare nella giusta direzione, ossia a cercare una sicurezza migliore, la vera, presso il Padre celeste, ad affidarsi e a contare unicamente sulla sua sollecitudine. Conseguentemente il non possedere nulla, di per sé, non si identifica con

peut être considérée, en regard de celui-ci, comme obstacle radicalement infranchissable (Mc XI, 27 par) » (LEGASSE, *Scribes* 504; cf *La pauvreté* 166-169; *L'appel* 147-153, 165, 173s, 162, 164). « Le Règne prêche et inauguré par Jésus apparaît comme la negation de l'ordre socio-religieux établi et comme l'élection des pauvres. Le kérigme du Règne proclamé par Jésus et le témoignage qu'il rend au Père se correspondent étroitement; sous cet angle aussi, la théologie et l'eschatologie de Jésus sont très proches l'une de l'autre. En vertu de la représentation utilisée, le Règne est certes la souveraineté du Seigneur. Concrètement et en profondeur, il se confond avec le plein exercice de la miséricorde du Père » (SCHLOSSER, *Le Règne* 684; cf JEREMIAS, *Teologia* 208-215; MATURA, *Le radicalisme* 89-91; WULF, *Vom Sinn* 456).

⁹² JEREMIAS, *Teologia* 209s.

⁹³ Cf DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté* 60; *Les Béatitudes* I, 74-81; LEGASSE, *L'appel* 162-164, 171-175; SEGALLA, *La ricerca* 222-228.

⁹⁴ Cf DUPONT, *Les tentations* 30-42, 72, 109, 113; QUERDRAY, *La tentation* 184-189; SMYTH, *Jésus* 56-75; GALIZZI, *Gesù* 61-90, 209-288.

il possesso della salvezza; invece è il non possedere nulla *per Cristo - per il Regno* « l'espressione della "eredità" del regno, già adesso a disposizione, in quanto, per la fede nel Signore, meta e pienezza della storia della salvezza, si è rinunciato alla garanzia della sussistenza per il futuro ».⁹⁵

Questo « no » diventa così per il credente riconquista di se stesso, della propria libertà e unità interiore (cuore semplice e occhio luminoso), avvio alla vita filiale, introduzione progressiva nel Regno che è il Regno del Padre: è l'accoglienza della rivelazione di Gesù, che diventa, in questo caso, un'antropologia teocentrica e cristocentrica, mirante, per l'effusione dello Spirito di Cristo, a trasformare gli uomini in figli di Dio e conseguentemente in fratelli. È una realtà possibile, pertanto, solo per partecipazione al mistero del Figlio di Dio, nel quale si può chiamare Dio Abbà « Essa è dono anticipato del compimento [ed è...] in modo assoluto il distintivo del Regno »;⁹⁶ è l'offerta fatta all'uomo nella Pasqua di Cristo, quale frutto del suo Spirito. È da questo indicativo salvifico che sgorga e si fonda l'imperativo salvifico che, in rapporto ai beni materiali, si traduce in distacco, ricerca del Regno, confidenza filiale: μή θησαυρίζετε / θησαυρίζετε; μή μεριμνάτε / ζητείτε.

4. Il distacco funzionale o povertà dei discepoli

A un tale che si autopropone per la sequela Gesù risponde in modo poco incoraggiante, presentando la sua vita all'insegna dell'insicurezza. Egli ha voluto essere povero e ha chiamato i suoi a partecipare alla sua povertà volontaria. In questo modo porta a compimento, superandola in maniera unica, la linea di riflessione anticotestamentaria sugli 'ānāwīm, proposta soprattutto dai profeti e dai salmi.⁹⁷ Il superamento delle prospettive antiche, da Lui operato, scaturisce dal fatto che in Lui il Regno si rende presente relativizzando ogni realtà intramondana, per cui d'ora in poi il definitivo dell'uomo non sta più in nessun bene creato, nemmeno nel dono prezioso della vita, ma unicamente in Lui, l'Unico che può chiamare di diritto Dio Abbà. Viceversa, nessuna situazione umana, per quanto dolorosa e drammatica, può dirsi « per prin-

⁹⁵ HORNUNG, *Verso* 36.

⁹⁶ JEREMIAS, *Teologia* 209.

⁹⁷ Cf GEORGE, *Pauvre* 396-400; Loss, *Il tema* 102-105; cf pure in seguito le note sul brano della *Q Mt* 8,20 e par.

cipio situazione di infelicità radicale: perché la beatitudine è nel regno e il regno viene con Gesù». Nemmeno la sciagura della morte può definirsi un disastro per l'uomo, perché nemmeno essa «è in grado di interrompere il rapporto tra Cristo e coloro che vanno a Lui».⁹⁸

Come Rivelatore escatologico, perché Figlio, è l'unico che nella storia dell'umanità può appellare con imperatività ed assolutezza alla sua sequela.

I vangeli ci riportano numerosi testi, appartenenti a molteplici tradizioni, i quali illustrano la sequela e scandiscono il ministero di Gesù dall'inizio alla fine. Essi possono raggrupparsi in tre tipi: brani vocazionali, brani di invio in missione, brani che illustrano la condizione del discepolo.

I sinottici riportano alcune storie vocazionali, alle quali in Giovanni corrispondono narrazioni con formulazioni teologiche proprie. Alcune di esse parlano di personaggi a noi noti: Pietro, Andrea, Giacomo, Giovanni, Levi (Mc 1,16-18 par; 1,19s par; 2,13s par); altre lasciano il volto del discepolo nell'anonimato: si tratta in genere di persone per le quali l'appello non raggiunge lo scopo, per cui diventano l'occasione per ammonire e sottolineare le esigenze e le condizioni dure e beatificanti proposte a coloro che vogliono seguire il Messia nel suo ministero itinerante (Mc 10,17-22 par; 5,19s par; Mt 8,19-22 par Lc 9,57-62).¹⁰⁰

Nei brani evangelici che presentano la chiamata dei primi discepoli emerge un certo parallelismo con i racconti di vocazione profetica. Infatti l'appello è spiegato in funzione della predicazione profetica di

⁹⁸ MOIOLI, *L'Escatologico cristiano* 88.

⁹⁹ *Loc. cit.* Cf GEORGE, *Pauvre* 399s; *Le bonheur* 49; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 355-367; *Les pauvres et la pauvreté* 53-56; LEGASSE, *L'appel* 147-183; HORNUNG, *Verso* 27s, 36s, 51s; JEREMIAS, *Teologia* 150-154, 160-162, 271-273.

¹⁰⁰ Possiamo raggruppare tali narrazioni in cinque raccolte: 1 - *La chiamata dei primi discepoli* (Mc 1,16-20 par; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11 e Gv 1,35-41 ne danno una formulazione teologica che richiama elementi riportati altrove nella tradizione evangelica; Mt 16,17s; Mc 3,16; Lc 6,14; Gv 21,15-23 in parallelo con Lc 5,1s; cf Gv 21,1-11; Mt 13,1-3; Mc 4,1s); 2 - *La vocazione di Levi il pubblicano* (Mc 2,13s.17 par; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32); 3 - *La chiamata del ricco notabile* (Mc 10,17-22 par; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23); 4 - *La guarigione del cieco di Gerico* la quale è descritta con tratti di somiglianza con i racconti di vocazione (Mc 10,46-52 par Lc 18,35-43; cf Mt 9,27-31; 20,29-34); 5 - *L'indemoniato di Gerasa* che nelle narrazioni di Marco e Luca presenta il vocabolario tipico della sequela (Mc 5,19s par; Lc 8,38s; cf Mt 8,28-34).

Gesù (cf *Mc* 1,21-28 par; cf *1 Re* 19,19-21). Ma come la predicazione di Gesù è unica e si pone quale compimento-superamento di quella profetica, così la vocazione dei suoi discepoli si presenta come un « *novum* nella storia della salvezza », ¹⁰¹ perché i chiamati sono attratti dalla forza messianica di Lui. Appello sovrano e risposta immediata si fondono in unità con una semplicità e radicalità che stupiscono. L'iniziativa e l'esigenza di Colui che chiama si concentrano unicamente nell'appello conciso e ardito espresso nei termini ἀκολούθει μοι e nella formula equivalente semitizzante δεῦτε ὀπίσω μου. Queste espressioni risalgono al Gesù storico, perché hanno le migliori garanzie di autenticità. Infatti manifestano il parlare tipico di Gesù, hanno una formulazione arcaica di colore palestinese, soprattutto presentano una originalità di contenuti non attribuibili alla Chiesa primitiva, per il fatto che rivelano la pretesa di Gesù di svolgere un ruolo insostituibile e unico nella storia della salvezza. ¹⁰² Contengono una cristologia implicita che sarà esplicitata in seguito progressivamente e in modo privilegiato proprio ai discepoli.

Le narrazioni evangeliche nelle vocazioni riuscite sottolineano sempre l'immediatezza della risposta. Essa si caratterizza come « andare dietro a Gesù » e ha come conseguenza pratica la rottura con il proprio milieu, con la propria famiglia, con la propria professione, con i propri averi. È infatti una opzione e una preferenza esclusiva di Gesù, che implica di conseguenza la rinuncia a tutto ciò che è incompatibile con essa; è un « no » incondizionato alle creature per dire « sì » al Maestro. ¹⁰³ La rinuncia ai propri averi si pone quindi, come « no » incondizionato, conseguenza e condizione della sequela. Infatti non è possibile la condivisione della vita itinerante del Cristo senza la concreta rottura con il proprio milieu e quindi senza il distacco e la disappropriazione dei propri beni. La povertà volontaria si inserisce pertanto tra gli elementi qualificanti la vita del discepolo. Non a caso essa è menzionata sia nei brani vocazionali, che in quelli che illustrano la condizione di discepolo e in quelli che presentano l'equipaggiamento del

¹⁰¹ DI PINTO, *Seguire* 219; cf AERTS, *Suivre* 481-488; JEREMIAS, *Teologia* 100-104; RENGSTORF, μαθητής 1122-1238; MARCHESELLI, *La ricerca* 289-313; BUETUBELA, *La vocation* 5, 47-60; MATURA, *Le radicalisme* 33-37, 117s; LEGASSE, *L'appel* 50-63.

¹⁰² Cf DI PINTO, *Seguire* 213-220, 224-230; AERTS, *Suivre* 476-512; *A la suite*, 13-69; RENGSTORF, μαθητής 1122-1238; FABRIS, *Gesù* 154s.

¹⁰³ Cf AERTS, *Suivre* 487s, 495; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 456s, JEREMIAS, *Teologia* 156; LEGASSE, *L'appel* 70s.

missionario.¹⁰⁴ Essa assume sempre il suo significato dalla sequela e manifesta, con le altre rotture radicali, la scelta preferenziale, in senso assoluto, di Gesù. Così l'accento dai testi evangelici è posto sul « seguire »; solo secondariamente, come condizione, è dichiarato il « lasciar tutto ».

Distacco da tutto e povertà volontaria sono esigenze direttamente finalizzate a Cristo e al Regno; non sono pertanto motivate da un ideale ascetico, ancor meno da disprezzo per le realtà materiali e nemmeno sono legate semplicemente alla situazione storica di Gesù e dei suoi primi collaboratori. Nella tradizione evangelica emerge con chiarezza che esse sono l'aspetto derivato e consequenziale della sequela, tanto che non vengono ugualmente sottolineate in tutti i brani vocazionali.¹⁰⁵ Vengono poste in rilievo invece nella chiamata del ricco notabile, una vocazione che fallisce proprio a motivo delle ricchezze. È Gesù stesso che in quella circostanza sottolinea queste esigenze che aveva ritenuto superfluo precisare nella chiamata dei pescatori di Tiberiade, perché quel personaggio solo con l'abbandono effettivo dei propri beni avrebbe realizzato l'effettiva rottura indispensabile per seguirlo nella nuova vocazione, offrendosi a Lui totalmente e per sempre.¹⁰⁶

Dalla pericope sinottica (*Mc 10,17-22* par) emerge che l'appello rivolto al ricco scaturisce dall'amore di Gesù, caratterizzato da tenerezza speciale ed elettiva, come compimento del benvolere divino che Jahweh ha mostrato ad Israele nell'eleggerlo come sua proprietà. Esso è pertanto senza replica: esige il « sì » totale al Maestro che resta al centro di ogni vocazione al discepolato e, conseguentemente, il « no » deciso e senza ritorni ai propri beni. L'esito negativo parte dall'attaccamento alle « sue ricchezze » e si concretizza nell'allontanarsi triste con un movimento contrario alla sequela. Il severo monito del Salvatore evidenzia che, in questo caso particolare, il possesso della vita eterna si identifica con l'appello al discepolato, e questo è legato alla disappropriazione dei propri averi. Questa rinuncia è una concretizzazione del distacco escatolo-

¹⁰⁴ Di Pinto ha fatto una classificazione articolata dei testi (cf *Seguire* 210-212; cf anche MATURA, *Le radicalisme* 48-67; DUPONT, *Rénoncer* 561-582; LEGASSE, *L'appel* 70-76; *La pauvreté* 167; *La révélation* 55; DI PINTO, *Seguitemi!* 83-104; MALONE, *Riches* 78-88; TESTA, *I discorsi* 7-41).

¹⁰⁵ Cf MATURA, *Le radicalisme* 35s; AERTS, *Suivre* 478s, 483s; LEGASSE, *L'appel* 164, 53, 57; DI PINTO, *Seguire* 210s, 239.

¹⁰⁶ Cf LEGASSE, *L'appel* 60-63, 42-50, MALONE, *Riches* 78-88; HARNISCH, *Die Berufung* 161-176; NEUHÄUSLER, *Der Appel* 232-235; BAUMANN, *Der Raum* 436-450; GONZALEZ-SILVA, *El seguimiento* 115-162; SCHLOSSER, *Le Règne* 541-557.

gico che Gesù altrove indica con espressioni paradossali e persino brutali (*Mt* 18,8s; *Mc* 9,43-48; *Mt* 5,29s).

La stessa esigenza emerge dall'insegnamento parabolico proposto da *Mt* 13,44-46; *Lc* 14,28-32, al quale la pericope del ricco è strettamente collegata. Nei due brani evangelici vengono contrapposti due tesori e due atteggiamenti spirituali con due frutti alternativi, che sono la gioia e la tristezza: la gioia di vendere tutto per comprare la perla del Regno, la tristezza di perdere il Regno proprio a motivo dei beni, rifiutandosi a condividere la vita del Maestro. Alla scena del ricco fa da quadretto alternativo la scena dei discepoli che, in Pietro, confessano candidamente le conseguenze della loro adesione alla chiamata: hanno lasciato tutto. Appare così con chiarezza che Gesù ha voluto al suo seguito nel gruppo dei suoi discepoli solamente uomini disposti a condividere interamente le condizioni di esistenza impossibili a chi è legato ai beni terreni.¹⁰⁷ Con la loro vita all'insegna dell'insicurezza, nell'itineranza dietro a Gesù, sono « un segno per Israele [...] un modello di esistenza sotto il segno della βασιλεία, un paradigma di comunità messianica; [essi...] hanno trovato nella comunione di vita con Gesù tutti i valori di una esistenza religiosa gradita al Padre ».¹⁰⁸ Primi ad essere raggiunti dal Regno aprono la via del distacco escatologico con il loro distacco funzionale, divenendo il tipo di ogni vocazione cristiana; per questo la loro condizione può essere universalizzata. Non a caso numerosi λόγια evangelici, che illustrano le esigenze del discepolato, sono generalizzati e reinterpretati nel NT, perché tutti i discepoli, non più storicamente contemporanei di Gesù, ma suoi contemporanei nella fede, possano tradurli in vita.¹⁰⁹ Per tutti vale la medesima logica: l'amore elettivo di Dio esige da parte del chiamato la decisione ferma e ben ponderata, il sì senza ritorni, perché maturato nella sapienza evangelica.

¹⁰⁷ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 153-160, 180, 194, 448; *Les paraboles* 408-418; LEGASSE, *L'appel* 147-167; MATURA, *Le radicalisme* 91s, 36.

¹⁰⁸ DI PINTO, *Seguire* 25; cf MATURA, *Le radicalisme* 77-82; LEGASSE, *L'appel* 56, 155, 201; AERTS, *Suivre* 495; SCHLOSSER, *Le Règne* 72; DUPONT, *Les paraboles* 415s.

¹⁰⁹ Di Pinto ha raccolto i testi fondamentali secondo le seguenti tematiche:
1 - portare la croce (*Mt* 16,24; *Mc* 8,34; *Lc* 9,23 // *Mt* 10,38; *Lc* 14,27), preferenza assoluta per Gesù (*Mt* 16,25-28; *Mc* 8,35-9,1; *Lc* 9,24-27 // *Mt* 10,37s; *Lc* 14,25s.33; 17,33 cf *Gv* 12,24s); 2 - la via dei discepoli nella persecuzione escatologica (*Mt* 10,17-25; *Lc* 6,40; 12,11s; *Mt* 24,9-14; *Mc* 13,9-13; *Lc* 21,12-19); 3 - necessità della « confessione » per Gesù (*Mt* 12,30; *Lc* 11,23; *Mc* 10,26-33;

Un brano della *Quelle* (Mt 8,18-21; Lc 9,57-62) ci propone altri quadretti che illustrano la sequela. Il primo presenta un personaggio che dichiara a Gesù di essere disposto a seguirLo. Gesù gli risponde bruscamente, mostrandogli le condizioni: Egli è itinerante, senza sicurezze temporali, anzi senza dimora, all'insegna dell'imprevedibilità più delle volpi e degli uccelli del cielo, non sapendo nemmeno dove passare la notte. Il secondo quadretto mette in rilievo come la chiamata di Gesù relativizza tutto, anche le esigenze di pietà proposte dalla *Torah*, perché il suo appello è radicale: si pone alla radice di ogni altra richiesta di Dio; è pertanto decisiva e totalizzante. Il terzo, proposto da Luca, sottolinea che la decisione per Gesù è assoluta, senza ripensamenti, per cui nulla in senso totale le può essere anteposto.¹¹⁰ Tutti e tre evidenziano in modo inequivocabile il carattere incondizionato e centrale della sequela di Gesù, il quale primeggia su tutti gli altri valori.¹¹¹

La rinuncia ai propri averi entra in questo coinvolgimento totale del discepolo nella vita del Maestro, come una delle rotture, come un

Lc 12,2-9 cf *Mc* 8,38); 4 - farsi servo di tutti, ultimo di tutti (*Mt* 18,1-5; *Mc* 9,33-37; *Lc* 9,46s) in contrapposizione alla logica del mondo (*Mt* 20,20-28; *Mc* 10,35-45 cf *Lc* 22,24-27; 12,50; *Gv* 13,4s.12-17); 5 - non essere come gli scribi e farisei (*Mt* 23,1-12; *Mc* 12,37b-40; *Lc* 20,45s); 6 - la beatitudine del discepolo (*Mt* 19,23-30; *Mc* 10,23-31; *Lc* 18,24-30.22.28) cf anche ricompensa per chi accoglie un discepolo (*Mt* 10,40s; *Mc* 9,41; *Lc* 10,16s cf *Gv* 13,20) (cf *Seguire* 210s; MATURA, *Le radicalisme* 36-50).

¹¹⁰ « A coloro che lo vogliono seguire in modo particolare come discepoli, messaggeri del regno, Gesù chiede una rottura radicale con tutto e con tutti per seguirlo. Nei detti della sequela, in forma di apoftegmi (*Lc* 9,57-62 / *Mt* 8,18-22) o nei moniti sapienziali (*Lc* 14,25-27 / *Mt* 10,37-38) scompare il riferimento al regno, e l'unica relazione che rimane è quella con la persona stessa di Gesù. [...] Il rapporto personale con Gesù al disopra del legame naturale e della legge di Mosè è la novità assoluta di questi due apoftegmi [*Mt* 8,20.22 par] rispetto al discepolato rabbinico. [...] La durezza delle richieste di Gesù di tagliare tutti i ponti, anche i legami imposti dalla legge naturale e dalla *Torà*, è stata sentita anche dai commentatori a cominciare dai Padri fino ai più recenti. Ciò non fa che mettere ancor più in evidenza la straordinarietà della richiesta di Gesù, che deve risalire certamente a lui stesso » (SEGALLA, *La cristologia escatologica* 147s; cf *Gesù Messia* 247-256; LEGASSE, *L'appel* 55s; AERTS, *Suivre* 493s; MATURA, *Le radicalisme* 36s, 178, 186).

¹¹¹ « La sequela di Gesù esige la rinuncia radicale a tutto: ai legami di parentela anche più stretti, alla sicurezza dei beni e di una casa, e perfino della propria vita. La persona di Gesù viene così posta sullo stesso piano, anzi al di sopra della *Torà*. E tuttavia solo come discepoli, radicalmente legati alla sua persona, si può essere missionari del regno di Dio » (SEGALLA, *La cristologia escatologica* 148s; cf MATURA, *Le radicalisme* 37s).

distacco concreto, reale e radicale, senza il quale non si può essere missionari del Regno, perché non si può svolgere il compito escatologico « di ricondurre in patria il popolo di Dio ».¹¹²

I brani di invio in missione (Mc 6,9-13; Lc 9,1-6 che segue Mc, mentre Mt 10,1,9-16 si basa sui λόγια; anzi la sezione 9,35-11,1 fonde Mc e λόγια), secondo Jeremias, possono ricondursi all'istruzione primitiva che si trova in Mc 6,8-11; Lc 10,4-11; Mt 10,9-14. Essa « inizia con la proibizione, veramente spartana, di prendere con sé anche le cose più necessarie [Mc 8,8s; Mt 10,9s; Lc 10,4; 9,3 ...]. Gesù vuole che i messi siano impegnati esclusivamente nel loro compito »¹¹³ e totalmente abbandonati al Padre provvidente.

Le varianti sinottiche sui dettagli dell'equipaggiamento missionario conducono a pensare che all'origine l'invio storico in missione tra i giudei doveva comportare l'interdizione del danaro e delle provvigioni e, verosimilmente, degli strumenti utili per il viaggio, quali i sandali e il bastone. Le varianti nell'enumerazione mostrano la libertà che la tradizione ha avuto nell'adattare le parole del Signore alle situazioni della Chiesa primitiva in missione.

Matteo nel discorso missionario ha raccolto vari λόγια di Gesù che parlano della situazione tipica degli apostoli-discepoli arruolati alla missione messianica: vi sono presenti altre esigenze e rotture radicali che aiutano a cogliere il perché di tanta severità.

Gesù sceglie i Dodici, perché prolunghino la sua opera: a tal fine comunica loro la sua ἐξουσία (Mt 10,1; Mc 6,7; 3,15; Lc 9,1) che si traduce in vittoria-potere sugli spiriti impuri (Mt e Lc aggiungono anche il potere di guarigione). Essi costituiscono « lo spazio in cui Dio offre la liberazione dalla schiavitù del demonio e la sua salvezza (Mt 10,1,7; Mc 6,7; Lc 9,1-2). Il regno, che inizia con Gesù, deve essere continuato nei suoi discepoli. [...] Tale prospettiva dà alla persona di Gesù una dimensione non episodica, ma storica nel senso di "storia della salvezza universale" ».¹¹⁴

¹¹² JEREMIAS, *Teologia* 157; cf 55, 268; DI PINTO, *Seguire* 214s; WULF, *Vom Sinn* 207; BAUMANN, *Der Raum* 436-450; MATURA, *Le radicalisme* 36-43; DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté* 53-60; *Les Béatitudes* III, 456s, 156-158.

¹¹³ JEREMIAS, *Teologia* 268 cf 206-233, 253s, 263-272, 157s; LEGASSE, *L'appel* 171-175; NEUHÄUSLER, *Der Appel* 232-235; TESTA, *I discorsi* 7-41; MALONE, *Riches* 78-88; DI PINTO, *Seguitemi* 83-104; DELORME, *La mission* 43-50.

¹¹⁴ SEGALLA, *La cristologia soteriologica* 157 cf 163-165; *La cristologia implicita* 151s.

I discepoli come partecipano alla sua *ἐξουσία* così sono coinvolti nella sua sorte di profeta perseguitato e Servo sofferente. Come Lui saranno non accolti (*Mt* 10,14; *Mc* 6,11; *Lc* 9,5; 10,10), perché il discepolo / il servo non è più del Maestro / padrone (*Mt* 10,24; *Lc* 6,40). La sequela infatti si traduce in condivisione della medesima sorte. Abbiamo in questo *λόγιον* il preannuncio velato della persecuzione.¹¹⁵ Nel discorso escatologico questo tema sarà esplicitato ulteriormente (*Mt* 10,17-25; 24,9-13; *Mc* 13,9-13; *Lc* 21,12-19): i discepoli devono disporsi a subire violenza e persecuzione da parte dei capi religiosi e politici, e persino da parte dei familiari. Non viene loro promessa l'accoglienza, ma l'ostilità e il rifiuto, accompagnati da una grande speranza. Annuncio del Regno (*Mt* 10,7; *Lc* 9,2; *Mc* 3,14) e confessione coraggiosa, che affronta ogni rischio persino quello della vita (*Mt* 10,26-28; *Lc* 12,2-5 cf *Mc* 4,22; *Lc* 8,17; *Mc* 8,38; *Lc* 9,26), sono animati dalla fede e dall'abbandono nel Padre. « Nulla capita senza Dio: questo è quanto Gesù crede in modo assoluto. Il solo termine *Abbà* è più forte di ogni questione, enigma e angoscia. Il Padre è al corrente ».¹¹⁶

Questa fiducia accompagna il discepolo di Cristo non solo nella situazione di oppressione, quando, indifeso e inerme, è inviato come pecora tra i lupi (*Mt* 10,16; *Lc* 10,3) — nel tempo dell'angustia (*Mt* 10,17-25) — ma nella vita di ogni giorno, perché il Padre conosce le sue necessità e vi provvede con bontà illimitata in ogni evenienza. « Ai discepoli è chiesta una fede intensa e una grande fiducia; Gesù non dice in qual modo i discepoli riceveranno il necessario dall'aiuto particolare di Dio [...]. Il fatto che i discepoli, mentre seguono Gesù e annunciano la βασιλεία, siano nutriti e vestiti "come i corvi e i gigli" (cf *Lc* 12,24.27), cioè senza lavorare e senza darsi cura, rivela la presenza potente della βασιλεία e fa degli stessi discepoli con il loro genere di vita, povero e tuttavia libero da preoccupazioni, un segno della signoria di Dio »¹¹⁷ (*Mt* 6,8.32; 5,45; 10,29s; *Lc* 12,5-7.30s). Anzi non devono temere

¹¹⁵ Cf SEGALLA, *La cristologia implicita* 325; Giovanni esplicita e interpreta il detto nella duplice direzione della sequela (13,16 e contesto) e della persecuzione (15,20) (cf MATURA, *Le radicalisme* 42; SEGALLA, *La cristologia implicita* 310-318, 325s; *La cristologia escatologica* 157-159; FABRIS, *Gesù* 243-270; LÉON DUFOUR, *Perdre sa vie* 395-409; FABRIS, *Chi vuol venire* 124-139; LEGASSE, *Tout quitter* 43-54).

¹¹⁶ JEREMIAS, *Teologia* 213; cf 209-211, 271; MATURA, *Le radicalisme* 41-43, 52-55, 59-62; 139-154; LEGASSE, *L'appel* 171.

nulla, perché il Padre li ha fatti eredi della βασιλεία, cioè del bene salvifico per eccellenza (Lc 12,32).

Alla luce di Cristo le difficoltà quotidiane, la vita dura e tribolata assumono valore escatologico, perché diventano il luogo del discernimento e della discriminazione operata dall'avvento del Regno (Mt 10, 34s; Lc 12,51s; cf Mich 7,6); perché vissute a motivo di Lui, diventano il segno del coinvolgimento nel suo mistero messianico fino al cammino verso la croce (Mt 10,37-39; Lc 14,26; 17,33; Mt 16,24s; Mc 8,34s; Lc 9,23s; Gv 12,25). In questo modo anche per il discepolo si attua la legge secondo la quale « il regno di Dio viene attraverso la sofferenza. [...] Ma i patimenti rientrano nella promessa secondo cui il dare la vita è pure un averla ».¹¹⁸ Anche per loro la vita sta nel dono, perché così l'ha voluta il Creatore.

Mt 10,42 designa i discepoli con il termine μικροί; in tal modo richiama un'altra esigenza della sequela: il servizio e la piccolezza (Mc 9,33-35; Mt 18,1; Lc 9,46; Mc 10,43s; Mt 20,26s; 23,11s; Lc 22,26; 14,11; 18,14; 10,16). Seguendo Gesù, i « suoi » devono vivere secondo la gerarchia di valori propria del Regno, per la quale il primo deve farsi l'ultimo, il grande piccolo, il capo servo. La misura del servizio è quella data dal Maestro: dare la vita per la salvezza del mondo. Percorrendo questo cammino saranno anche con Lui glorificati.¹¹⁹

In questo vasto orizzonte di radicalità evangelica si colloca la povertà funzionale del discepolo, quale segno escatologico della relativizzazione di tutto a motivo di Cristo, quale espressione dell'urgenza della missione, quale visibilizzazione della vita filiale vissuta dietro il Figlio, con confidenza illimitata nel Padre che ha cura delle sue creature, persino di quelle da noi ritenute insignificanti.

La povertà dei missionari pertanto non è prodezza, né penitenza, ma segno del primato assoluto del Regno e certezza che ogni loro valore e ogni loro possibilità viene da Dio e conseguentemente li trascende. Quindi Gesù, chiamando i suoi ad abbandonare tutto, non mira a farli poveri, ma a « stabilirli saldamente nella fiducia totale ed esclusiva

¹¹⁷ HORNING, *Verso* 47; cf GEORGE, *Pauvre* 403; SCHLOSSER, *Le Règne* 573-589.

¹¹⁸ JEREMIAS, *Teologia* 277; cf MATURA, *Le radicalisme* 51-67, 143s; AERTS, *Suivre* 488-492; FABRIS, *Gesù* 241-269; BAUMANN, *Der Raum* 445; GUILLET, *La fede* 149-179 cf sez. Mc 8,34-9,1.

¹¹⁹ Cf DUPONT, *Le logion* 355-392; LEGASSE, *L'appel* 209-211; MATURA, *Le radicalisme* 77-80; SCHLOSSER, *Le Règne* 584s.

verso Dio », ¹²⁰ il quale è per loro Padre. Dalla certezza nella provvidenza di Lui attingono fiducia e gioia gli inviati: nessuna angustia può tormentarli, nessuna sofferenza abatterli. La condivisione del mistero messianico li rende felici nella sofferenza, la quale è indissolubilmente legata al servizio apostolico. « Gesù sapeva che alla propria sofferenza era indissolubilmente legata quella dei suoi discepoli; [...] era certo che il regno di Dio giunge tra sofferenze, e solo in questo modo ». ¹²¹ Povertà, vita aspra, sofferenze, persecuzioni vissute per Cristo, sono fuse in un'unica beatitudine. Per il discepolo quindi non esiste la gioia nonostante la sofferenza e la persecuzione, ma nella sofferenza e persecuzione. L'ultima beatitudine infatti traduce questa consapevolezza che si radica nel significato escatologico della missione di Cristo.

In questa luce messianica si comprende l'ultima domanda del *Pater*: i discepoli non chiedono di essere liberati dalla prova, ma « di essere preservati dal crollo nella prova escatologica [...], di essere preservati dalla caduta [...] ». È con tutta la sobria concretezza di Gesù che questo versetto conclusivo riporta i discepoli dalla prospettiva del compimento nella loro concreta situazione. Questo versetto conclusivo è un grido di aiuto che risuona lontano: dacci l'unica cosa, preservaci dall'errore ». ¹²² Questa preghiera e questo grido alludono anche alla diversa situazione in cui vengono a trovarsi i discepoli « allorché lo Sposo viene tolto » (*Mc 2,19s*). In questa nuova condizione che riceve la sua impronta dalla passione di Gesù, essi « dovranno di nuovo preoccuparsi del vitto e del vestito », ¹²³ tuttavia sempre nella fiducia, per-

¹²⁰ DUPONT, *La povertà religiosa* 12. « Jésus insiste sur l'idée que ses disciples ne doivent pas s'inquiéter de ce qui concerne la nourriture et le vêtement, et toute l'argumentation tend à les convaincre qu'ils ne doivent pas s'en inquiéter du tout. En termes positifs, cela signifierait qu'on doit se soucier *exclusivement* du Royaume, et c'est bien le sens de *Lc 12,30* » (ID., *Les Béatitudes* III, 275; cf *Les pauvres et la pauvreté* 56-60; LEGASSE, *L'appel* 171-173; JEREMIAS, *Teologia* 206-233; MATURA, *Le radicalisme* 178, 186; GEORGE, *Pauvre* 403).

¹²¹ JEREMIAS, *Teologia* 150-152; cf 150-162, 271-273, 315s; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 357-378; PAUL, *L'entrée* 4-26.

¹²² JEREMIAS, *Teologia* 232.

¹²³ HORNUNG, *Verso* 48. « Les temps heureux du ministère de Jésus sont terminés; l'apostolat était facile alors; on n'avait besoin de rien, et on ne manquait de rien. [...] "Mais maintenant", à l'heure de la passion de Jésus, une période nouvelle commence. On ne pourra plus se passer de bourse et de besace, en misant sur l'hospitalité qu'il faut compter. Les disciples, attachés, auront à se défendre: ce que suggère l'image du glaive, qui a sans doute ici une valeur symbolique » (DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté* 57).

ché «l'oggi rappresenta il compito da Dio assegnato e il domani il futuro sorretto dalla sua provvidenza».¹²⁴

5. Il mistero della povertà di Gesù

«Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo le loro dimore, ma il Figlio dell'Uomo non ha dove posare il capo» (*Mt* 8,20 par *Lc* 9,58).

Questo λόγιον riportatoci dalla tradizione comune a Matteo e Luca è l'unico nel quale Gesù accenna alla sua esistenza povera, itinerante e quindi senza dimora stabile e propria, senza sicurezze umane, senza famiglia, senza patria. Nel suo stile conciso e plastico, caratteristico del linguaggio di Gesù, il λόγιον è prezioso per il suo valore storico, in quanto in maniera sintetica, con poche pennellate essenziali, rivela, in certo modo misteriosamente, il pensiero di Gesù sulla sua povertà».¹²⁵

È inserito nel contesto molto importante di un brano vocazionale (*Mt* 8,18-22 par *Lc* 9,58-62), riporta la risposta per nulla invitante, anzi di «scoraggiante severità»¹²⁶ rivolta da Gesù a chi, spinto da momentaneo e facile entusiasmo, vuol porsi alla sua sequela. Nel suo risvolto positivo si presenta come un invito alla decisione saggia e ponderata, dal carattere incondizionato e senza ripensamenti, tipica di chi si pone sulle tracce del Messia.

Così, mentre esplicita le condizioni della sequela, dichiara implicitamente che per conoscere qualcosa sulla povertà dell'Inviato escatologico bisogna guardare quella dei suoi discepoli. Infatti per un intrinseco rapporto la povertà del Maestro si rispecchia, dà significato e

¹²⁴ JEREMIAS, *Teologia* 211. «Jésus demande à ses disciples de ne pas se soucier du lendemain et motive cette exigence par la sollicitude que le Dieu créateur manifeste à la plus humble de ses créatures» (SCHLOSSER, *Le Règne* 72; cf DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté* 60; DI PINTO, *Seguire* 217).

¹²⁵ «Le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête» (*Matth* VIII, 20): parole précieuse par sa valeur historique qu'attestent son vocabulaire et son style concis et imagé, plus précieuse encore parce qu'elle révèle la pensée de Jésus sur sa pauvreté: il voit en elle un trait caractéristique de sa mission de Fils de l'homme. La croix sera le terme et le sommet de ce détachement: dépouillé de tout, Jésus devra confier sa mère aux soins du disciple qu'il aimait» (GEORGE, *Pauvre* 397; cf MATURA, *Le radicalisme* 36).

¹²⁶ SCHNIEWIND, *Il Vangelo* 202 cf 201-204.

determina la povertà di coloro che lo seguono attratti dalla sua forza messianica, perché essa appare come il vertice e contemporaneamente come il centro e il prototipo insuperabile di chiunque vuol vivere da povero secondo il Vangelo.¹²⁷

Il contesto più generale in cui sono inseriti il λόγιον e il brano vocazionale, pur essendo differente nei due sinottici,¹²⁸ sottolinea la medesima intenzionalità e propone i medesimi contenuti: la povertà di Gesù, e quindi quella dei suoi, va interpretata alla luce della incondizionata dedizione all'opera redentiva, ha la sua ragion d'essere nella soteriologia, ossia nel messaggio-prassi con cui Egli attua la divina salvezza. Così povertà, fedeltà al disegno del Padre, solidarietà compassionevole con l'umanità indigente e sofferente, Croce, salvezza, sono in Lui implicitamente presenti come realtà intimamente correlate tra loro fin dall'aurora della sua missione di Salvatore.

Successivamente, in modo progressivo, tale correlazione sarà esplicitata più direttamente. I vangeli presentano l'esistenza di Gesù marcata dalla povertà economica, sociale e spirituale, fin dalla sua nascita. Tuttavia un solo λόγιον la mette a tema. Questo stato di cose costituisce una testimonianza significativa del fatto che al centro della predicazione e prassi di Lui c'è il Padre e il Regno. Il disinteresse e la carenza di beni materiali sono solo il risvolto negativo dell'incondizionata dedizione alla sua missione. La essenziale fenomenologia tracciata dai vangeli sulla povertà di Gesù è sorprendente per la grande serenità e sovrana maestà che vi traspare.

Nasce povero (Lc 2,7.12.16.24), vive umilmente a Nazareth, guadagnandosi il pane con il modesto mestiere di carpentiere in un piccolo borgo di provincia fino all'epoca in cui inizia il suo ministero (Mc 6,2s; Mt 13,55; Lc 4,22; Gv 7,17; 19,25-27). Svolge il suo ministero all'insegna dell'insicurezza umana, nell'itineranza. Non vuole interessarsi di danaro, né interviene per risolvere questioni economiche e sociali (Lc 12,13-15; Mc 6,37s; Lc 8,3; Mt 17,24-27). Offre

¹²⁷ Cf WULF, *Vom Sinn* 452, 455.

¹²⁸ Matteo inserisce il brano nella sezione che illustra Gesù taumaturgo (8,1-34), Messia compassionevole che si prende cura del gregge senza pastore (9,35-38) e incarna i valori spirituali dell' *'ānāwā*. Luca invece lo colloca nella sezione teologica del grande viaggio a Gerusalemme, durante il quale Gesù svela contemporaneamente il suo mistero e quello dei suoi; il messianismo pertanto si presenta come cammino di obbedienza fino alla Croce, per instaurare la sovranità divina di misericordia sulla terra.

segni di speciale predilezione ai malati, ai bambini, ai peccatori, ai piccoli, a gente povera, a quanti sono ritenuti « esclusi » dalla salvezza.

Nella sua dura povertà però non lascia trasparire nulla del rigore ascetico del Battista, non si mostra affatto un austero e distaccato asceta, conserva piuttosto un rapporto sano con il possesso, una serena apertura alle persone e alle cose. Non ostenta, né drammatizza la sua situazione di uomo proveniente da una classe sociale modesta, né sottolinea i disagi che essa comporta. Nel suo atteggiamento non presenta nulla di drammatico per la sua povertà come Giobbe, né per il suo celibato come Geremia, anzi lascia trasparire una divina libertà e signoria.¹²⁹

L'essere povero non è una cosa che gli capita a sua insaputa, ma una scelta, una profezia in atto della preziosità e del valore impareggiabile del Regno. Pertanto con la sua povertà instaura un nuovo salvifico rapporto con la creazione. « Egli ha amato intensamente la vita, come dimostra il suo sudore di sangue di fronte all'avvicinarsi della morte; ha amato anche teneramente questa terra, come traspare dal suo parlare dei gigli del campo, degli uccelli del cielo e di tutto quel mondo così vivo e palpitante, che si affaccia nelle sue parabole; egli infine ha amato senza riserve gli uomini, perfino i suoi crocefissori, per i quali ha chiesto il perdono al Padre nell'ora oscura e tremenda della Croce ».¹³⁰ Ha portato a compimento in modo definitivo la discendenza dei profeti, assumendone in maniera eminente i tratti che caratterizzano queste grandi figure dell'Antica Alleanza.

« Figlio di Dio » si manifesta attraverso i vangeli come « uomo di Dio » e, pertanto, come un isolato rispetto agli altri uomini, come

¹²⁹ Cf WULF, *Vom Sinn* 452-460, in particolare 456. « Il est vrai que tout en le (le Baptiste) louant (Mt 11,7-11) Jésus se distancie de ce modèle. [...] Jean serait un modèle d'ascèse unique dans le Nouveau Testament » (MATURA, *Le radicalisme* 20). Gesù riconosce la grandezza di Giovanni e ne descrive il comportamento con tratti che manifestano la sua autorità morale di grande profeta e asceta fedele alla sua missione: « solitaire, sans famille, vêtu d'habits rugueux, pratiquant un régime alimentaire extrême » (*loc. cit.*). Tuttavia il Suo atteggiamento si differenzia da quello del Battista: Egli è radicalmente povero, ma soprattutto totalmente libero per Dio e il piano di salvezza (cf LEGASSE, *Jésus* 319-322; *L'appel* 52-56; MATURA, *Le radicalisme* 36s; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 158; *L'Eglise* 342s; GEORGE, *Pauvre* 397s; *La pauvreté* 34s; BÖCKMANN, *Cosa significa* 77-91; DE ROSA, *Gesù* 366-377; *Gesù e i poveri* 35-50; JEREMIAS, *Teologia* 252-254, 260s; TILLARD, *Le salut mystère de pauvreté*. Il discorso sulla povertà di Gesù in verità è solo abbozzato negli studi da me accostati.

¹³⁰ FORTE, *Gesù* 238.

un « *unicum* », benché sia in mezzo a loro e questi si affollino attorno a Lui. Come i profeti, e ancor più di loro, rompe con il proprio *milieu*, professando contemporaneamente una profonda solidarietà con l'umanità sofferente. Con radicalità singolare, quale Figlio dell'Uomo, ha svolto la sua missione in un sì senza riserve a Dio invocato in modo sorprendente come *Abbà*. La sua povertà testimonia quindi che il Regno di Dio va anteposto a tutto in senso assoluto.¹³¹

Ciò che ha esigito dai suoi lo ha praticato per primo, aprendo la via della evangelizzazione del Regno, come sottolinea *Mt* 11,28s. Nelle sue richieste ai discepoli è giunto a far ritenere un guadagno il perdere la vita per Lui. « Un comune maestro non chiede la vita al suo discepolo. Solo il Messia, il Servo sofferente, solo Gesù la può chiedere con autorità, perché è venuto a portare all'uomo il Regno di Dio, la libertà dal peccato, dal male, la vera vita ». ¹³² Il ritenere guadagno perdere la vita è umanamente impossibile. Questa impossibilità è resa possibilità dalla situazione nuova creata dall'avvento del Regno. Esso pone veramente di fronte a un radicalismo totale, che si fonda sull'adesione incondizionata a una persona, la quale può avere tale pretesa, unicamente perché si pone come la radice e il centro di tutto.

Solo Colui che domina sovrano sulla natura e comanda ai venti e alla burrasca (*Mc* 4,39.41 par *Mt* 8,26s; *Lc* 8,24s) può assumere e proporre degli atteggiamenti che fanno spicco sul comportamento abituale dell'uomo e sul costume religioso giudaico. Solo Lui, quale Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, può svelare con la vita e la predicazione il messaggio della povertà nel piano divino e proporla ai suoi seguaci. Egli non presenta mai la povertà o la disappropriazione volontaria dei propri averi come un valore in sé, manifesta invece con la prassi e l'insegnamento le esigenze della vita evangelica, le quali hanno il loro campo di applicazione anche, non solo né principalmente, nell'ambito dei beni materiali.

Parlando della pericolosità delle ricchezze, del distacco escatologico e del distacco funzionale si è sottolineato l'orizzonte in cui si colloca la povertà del credente; ciò vale soprattutto per quella di Gesù. La sua povertà entra infatti nel vasto progetto di totale consegna di sé a Dio e alla missione salvifica. Egli svela questo mistero progressi-

¹³¹ Cf LEGASSE, *Jésus* 320; MATURA, *Le radicalisme* 65s. 48-50; AERTS, *Suivre* 477-500; GEORGE, *Pauvre* 397.

¹³² SEGALLA, *Gesù Messia* 254, cf 247-256; MATURA, *Le radicalisme* 67,20s.

vamente ai suoi discepoli, evidenziando la sua sorte di profeta perseguitato, preannunciando la sua passione, operando così una sintesi unica e senza precedenti degli oracoli anticotestamentari sul Servo sofferente e sul Messia. Di queste due figure storico-salvifiche porta a compimento soprattutto i valori religiosi e spirituali dell' *'ānāwā*.

I suoi discepoli hanno accolto e tradotto questo mistero di povertà nella loro vita di radicale e totale consegna a Lui; pertanto sono gli unici a poterlo esplicitare e proporlo alla Chiesa di ogni tempo.

Hanno espresso questa loro comprensione in modo ispirato negli scritti del NT; in particolare Paolo, Luca e Matteo offrono indicazioni e riflessioni specifiche al riguardo.

Paolo lo ha fatto in contesti parentetici, esplicitando la logica dell' *ἀγάπη*, anima del mistero pasquale, e richiamando solo indirettamente l'esistenza storica del Salvatore. Con i termini *ἐξένωσεν, ἐταπείνωσεν* (*Fil* 2,6-8), *ἐπτώχευσεν* (*2Cor* 8,9) esprime il mistero della povertà di Gesù come mistero di quell'amore che Lo ha condotto fino all'annientamento di Sé sulla Croce, momento culmine di una vita che è stata tutta Sì alle promesse (*2Cor* 1,19s), tutta servizio oblativo, generoso, umile, salvifico per i fratelli.

L'apostolo utilizza i termini come cifra o simbolo per interpretare — a scopo parentetico — tutta la missione redentiva del Signore, astraendo dalla concreta storia di Lui. Questa però non la considera un « mito », anzi ne accentua il realismo, perché la vede prolungata nella esistenza dei cristiani, specie nella sua esistenza. Egli infatti traduce il suo ardente desiderio di imitare il Salvatore in una vita totale dedicata all'evangelizzazione, animata dall' *ἀγάπη* divina, caratterizzata da mansuetudine e mitezza (*'ānāwā*), segnata anche dalla dura e serena povertà economica e sociale.

Luca, spinto dalla sua educazione ellenica, convertita dal capovolgimento dei valori operato dal mistero pasquale, descrive la nascita di Gesù, il suo nascondimento a Nazareth, il suo ministero pubblico e la sua passione e morte ponendo in rilievo la nota della povertà e la presenza dei poveri. Sottolinea così, proprio nell'esistenza storica del Signore, la logica che presiede l'agire di Dio: Egli sceglie gli umili e li innalza, rivela loro i suoi misteri mentre abbassa i superbi e gli orgogliosi; si fa incontro ai poveri, ai piccoli, ai peccatori con infinita misericordia in Cristo e chiede loro di fare altrettanto.

In modo indiretto l'evangelista propone le tematiche bibliche incluse nel valore religioso dell' *'ānāwā*, che Gesù realizza in modo esemplare.

Matteo prolunga la riflessione di Luca e, attingendo più immediatamente alla Bibbia, caratterizza la figura di Gesù esplicitamente come *'ānāw* (11,28b), invitando tutti i credenti a seguirLo in questa via di perfezione e di giustizia (5,3-12). Si ferma a riflettere sulla povertà di spirito che costituisce l'espressione fondamentale della povertà evangelica. In modo meno unitario di Luca parla della povertà come carenza economica e disappropriazione dei beni a favore dei poveri; tuttavia non trascura di riportare su questo punto i contenuti della tradizione della Chiesa primitiva; anzi, a proposito del soccorso ai bisognosi, con la parabola del giudizio escatologico, rimanda all'esistenza storica di Gesù solidale con tutti gli indigenti, esortando con forza a imitarla nella concreta vita di carità che accoglie tutti.

Tutta la tradizione evangelica presente negli scritti del NT converge, nella varietà delle espressioni, nell'affermare che l'esistenza storica di Gesù è stata caratterizzata dalla povertà spirituale e materiale. Una povertà che assume la triplice forma: povertà nella sua nascita, povertà nella sua vita a Nazareth, povertà nella sua missione pubblica fino al suo compimento sulla Croce.¹³³

¹³³ Nella Passione « Jésus a repris à son compte la détresse et l'espoir du psalmiste pauvre (v. 25); il leur a donné l'intensité et la valeur suprême, car il est alors le pauvre par excellence, celui qui s'abandonne totalement entre les mains de son Père. Ces textes sont éclairants parce que leur situation concrète donne tout leur sens aux paroles de Jésus. Ils permettent d'interpréter le célèbre appel dont nous ignorons le contexte originel [*Mt* 11,29], Jésus reprend les mots et les thèmes de l'Ancien Testament: il est un *'ānī*. Comment il a entendu cette pauvreté, c'est toute sa mission, c'est sa mort, qui le manifeste » (GEORGE, *Pauvre* 398; cf JEREMIAS, *Teologia* 322-346). La Cena Pasquale ne anticipa la realtà in modo sacramentale, perché i discepoli vi possano partecipare. Gesù pertanto in quel contesto esplicita anche ulteriormente il senso del suo andare alla morte e conseguentemente il senso della sua vita di Servo, Messia, Figlio. Luca e Giovanni lo sottolineano collocando in quel contesto i discorsi di Gesù che parlano del servizio, della vera grandezza e dignità, del valore della vita come oblazione che relativizza ogni valore temporale, anche quello della vita fisica (cf JEREMIAS, *Le parole* 105-126, 251, 253-326; FABRIS, *Gesù* 251-270). « Jésus [...] admet que le moment présent, celui où il exerce son ministère, un ministère si humble et traversé de tant d'échecs, et sans proportion avec les bouleversements spectaculaires qui se produiront lors de la venue du Règne de Dieu dans toute sa gloire et toute sa puissance. [...] La petitesse du grain de sénevé [...] ou de la pincée de levain correspond bien à l'impression d'insignifiance donnée par le ministère de Jésus. Mais c'est là un point de départ; la suite en sera grandiose: l'avènement du Règne de Dieu dans toute sa splendeur » (DUPONT, *Les Béatitudes* II, 113).

La sua povertà si radica nella sua coscienza filiale; pertanto nella sua esistenza storica traduce per l'umanità l'amore di Dio che raggiunge l'uomo nella sua povertà e lo libera. Questa povertà non è solo, né principalmente economica, ma è costituita soprattutto dalla radicale contingenza dell'uomo e dal suo essere peccatore. Così « l'ultimo fondamento della giustificazione della buona novella ai poveri, ai peccatori e ai piccoli è l'infinito amore di Dio che si rivela nelle parole e nella vita di Gesù ». ¹³⁴ La profonda misericordia e solidarietà, tipiche dell' *'ānāw*, si radicano in Lui nella sua condizione filiale; per questo giungono al loro compimento escatologico. ¹³⁵

Egli le realizza in modo sconcertante, singolare e unico nel suo abbassamento soteriologico sulla Croce. Per questo fa di essa l'oggetto privilegiato del suo insegnamento rivolto ai discepoli, i quali reagiscono con l'incomprensione.

L'uomo, l'israelita, restano sconcertati, anzi rifiutano questa umiliazione, anche quando si esprime nelle forme più tenui come quella del lasciarsi circondare e possedere dai fanciulli: una familiarità che è considerata un oltraggio alla sua dignità di Maestro. L'intervento dei discepoli, che cercano di allontanarli, esprime proprio questa mentalità.

La povertà di Gesù quindi, come ci viene allusivamente presentata nel NT e in particolare nei vangeli, rimanda al suo mistero di Figlio di Dio che, in obbedienza radicale, svolge la sua missione salvifica, e al suo mistero di Figlio dell'uomo solidale con l'uomo peccatore-povero. Come si può osservare, in questa visione, la povertà volontaria come carenza dei beni materiali è contemporaneamente valorizzata e relativizzata da Gesù stesso, riportandola al valore supremo dell'ἀγάπη.

Egli infatti, pur avendo chiesto a coloro che lo seguivano nella sua itineranza la povertà anche materiale, non l'ha mai posta come il fine della sequela, la quale ha al centro Lui e la condivisione del suo mistero. La considera sempre come condizione e conseguenza del discepolato, motivata dall'abbandono fiducioso in Dio Padre, dall'irruzione del Regno e dalla testimonianza della sua trascendenza. Questi valori, che restano centrali, sono espressi non solo con la disappropriazione dei propri averi, ma anche con tutta una serie di distacchi che indicano la rottura con il proprio *milieu* e sono assunti pure da quanti non sono chiamati a condividere la sua vita itinerante.

¹³⁴ SEGALLA, *Cristologia* 59; cf LEGASSE, *Jésus* 322-341.

¹³⁵ Cf SEGALLA, *Gesù Messia* 247-256.

Il Vangelo così ci testimonia che per Zaccheo la salvezza non ha richiesto l'abbandono dei suoi beni (*Lc* 19,1-10); che Gesù è soccorso e aiutato anche da persone facoltose e tra queste ha persino degli amici (*Mc* 14,3 par *Mt* 26,6; cf *Gv* 12,1s; *Lc* 8,3; *Mc* 15,43 par *Mt* 27,57; *Lc* 23,50; *Gv* 19,38). Certo Egli sceglie e seleziona i suoi sulla base della capacità di condividere, con il criterio del distacco effettivo dalle ricchezze, ma questo criterio è traducibile in forme varie, come testimoniano le attualizzazioni della Chiesa primitiva e gli scritti del NT, i quali fanno della forma di vita dei discepoli un paradigma e un simbolo o una metafora da tradurre nella vita, reinterpreandola.

In conclusione « Gesù è il povero perché ha rimesso incondizionatamente la sua causa nelle mani del Padre [...] in una sconfinata libertà da sé, dalle ricchezze di questo mondo e dagli altri. [...] La sua povertà, frutto della scelta radicale di libertà liberata e liberante, lo rende uomo della gioia capace di meraviglia e di ringraziamento di fronte al dono della fedeltà sempre nuova del Padre. Povero rispetto al passato, e perciò pronto all'avvenire, povero rispetto al presente, e perciò capace di cambiarlo con fantasia e creatività, ma anche con straordinario buon senso, il profeta galileo è povero di fronte al futuro, di cui avverte l'oscurità e la pesantezza, ma a cui sa andare incontro vincendo la tentazione della paura, in un completo abbandono nelle mani di suo Padre ».¹³⁶ Quindi la sua prassi e la sua predicazione testimoniano chiaramente che proclamando la beatitudine dei « poveri » dichiara felici coloro che Gli rassomigliano.¹³⁷

¹³⁶ FORTE, *Gesù* 237, 238s.

¹³⁷ Cf DUPONT, *Les pauvres en esprit* 265-272.

LA POVERTA' EVANGELICA NELLA PRASSI E NELLE PRIME TEOLOGIE DELLA CHIESA APOSTOLICA

1. Premessa

La comunità primitiva nella consapevolezza di prolungare nei secoli il mistero di Cristo ha messo in atto un processo di assimilazione e attualizzazione dei fatti e delle parole del Signore. Con la resurrezione infatti Dio stesso ha riabilitato pubblicamente Gesù di Nazareth, il suo parlare, il suo agire, il suo morire. La sua persona e la sua opera sono ora pienamente accreditate presso Dio e presso gli uomini, assumendo così profondità di significato, validità perenne, dimensione universale. Nella Chiesa primitiva pertanto, a partire da questi presupposti e da questa consapevolezza, si sono universalizzati la vicenda e i λόγια di Gesù, quali contenuti destinati da Dio stesso a normare la vita di ogni credente e potenzialmente di ogni uomo. « La parola di Gesù [e la sua vicenda infatti] porta in sé il peso e la ricchezza escatologica del Regno di Dio e cambia l'esistenza dell'uomo in esistenza escatologica, che fruttifica nel e per il Regno di Dio. Il Regno che arriva mediante la sua parola e il suo ministero, certamente porterà il suo frutto. Ma il discepolo di Gesù, cioè il cristiano, ne è responsabile ».¹

S. I. M. v. e
L. n. m. v. e
L. L. M. D. o

¹ SEGALLA, *La cristologia implicita* 330. « Dans la nouvelle situation de l'Eglise primitive, il importait de "confesser" Jésus en face des gouverneurs et des rois; de ne "renier" ou de "rougir" à cause de Lui; de "renoncer" chaque jour à ses opinions propres, d'avouer enfin les "paroles" et l'"évangile" du Maître. Sous toutes ces formes différentes, la chrétienté apostolique témoigne que l'appel lancé par Jésus pour le suivre garde une valeur durable et inaugure vraiment la période du salut eschatologique. Le salut de Dieu étant désormais à la portée de tous, il importait de vivre suivant les obligations du message. Sans renier la tradition, qui voyait dans la "suite" du Maître en premier lieu une adhésion personnelle au Messie, envoyé par Dieu, la valeur parénétiqque du message évangélique primitif fut graduellement accentuée. On peut dire que le facteur "temps" ne cessa d'actualiser l'évangile de Jésus » (AERTS, *Suivre* 500; cf DI

Il messaggio di Gesù sulla povertà è stato perciò attualizzato e universalizzato. Questo processo si è realizzato per il suo appello escatologico del Regno, per i suoi ammonimenti sulla pericolosità delle ricchezze, per la realtà della sequela e i rispettivi λόγια sulla chiamata, sulle condizioni e sulle esigenze del discepolato.

Dalla cerchia prepasquale dei discepoli è nata dopo la Pasqua la Chiesa; d'ora in poi tutti i fedeli possono seguire Gesù ed essere suoi discepoli non più nel senso fisico, ma nella fede.

I detti sulla povertà funzionale sono stati così generalizzati e conseguentemente sfumati nelle loro esigenze, per renderli realisticamente praticabili da ciascun membro della comunità escatologica. « Da questo concetto ampliato di discepoli però sono distinti i dodici e gli altri pastori e ministri della comunità [che...] vivevano l'unione a Cristo e il servizio alla Basilea in modo simile ai discepoli del Gesù terreno ».² L'esperienza pasquale e pentecostale della Chiesa primitiva ha illuminato con contenuto e motivi nuovi la povertà, in quanto ha esplicitato per il credente il significato storico-salvifico dell'esistenza terrena di Gesù che, povero, si è offerto in riscatto per l'umanità e che per la sua obbedienza è diventato il Signore glorificato. Il contesto di difficoltà e persecuzione, in cui si trova a vivere la Chiesa primitiva dopo la Pasqua, influisce su questa riattualizzazione. Si comprendono allora il collegamento istituito tra la beatitudine dei poveri e quella dei perseguitati a causa di Cristo, gli ammonimenti sulla forza seduttrice delle ricchezze, le esortazioni alla perseveranza coraggiosa nella sequela anche a costo di perdere tutto, non solo i beni materiali, ma la stessa vita, pur di essere trovato vigile e fedele all'ora della decisione ultima.

PINTO, *Seguire* 208, 239-251; HORNING, *Verso* 30-32; LEGASSE, *L'appel* 89; *La pauvreté* 162s, 173; BÖCKMANN, *Quali impulsi* 75; DUPONT, *Les Béatitudes* I, 10s, 14s).

² HORNING, *Verso* 33; cf 31. « Il est clair que la portée de déclarations de ce genre ne se limite pas au cas particulier des compagnons de Jésus appelés à le suivre sur les chemins de la Palestine. Elles gardent leur significations après Pâques; les chrétiens qui les entendent y trouvent l'expression des exigences qui sont inhérentes à leur foi. [...] "Porter sa croix" est toujours la condition pour "marcher à sa suite". [...] Les chrétiens savent que, pour partager la richesse du Christ, il leur est indispensable de partager le mystère de "pauvreté" et de dépouillement qui nous a été pleinement révélé par la mort de Jésus sur la croix » (DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté* 55s; cf LEGASSE, *L'appel* 50-64; *La pauvreté* 167s; *Scribes* 504 nota 48, 331-333, 481-506; PRETE, « I poveri » 429-444).

In questa direzione la fedeltà a Cristo in particolari circostanze può esigere di accogliere liberamente la condizione di indigente. Nella Chiesa primitiva però sono presenti anche soggetti che per il Regno lasciano tutto o che per soccorrere i fratelli bisognosi offrono tutti o parte dei loro beni. Così le esigenze evangeliche sul distacco e sul soccorso vengono concretizzate in molteplici forme espressive, vengono anche motivate attraverso vari schemi interpretativi che le specificano cristianamente.

La teologia biblica attuale è impegnata ad individuare le caratteristiche di questa prassi e del processo interpretativo di tale prassi, ricostruendo il periodo storico ecclesiale che va dalla Pasqua alle redazioni neotestamentarie. Le acquisizioni raggiunte, benché siano ancora incomplete sotto diversi aspetti, rendono possibile lo svolgimento di un duplice discorso che consideri rispettivamente le concretizzazioni della Chiesa primitiva e le sintesi dottrinali neotestamentarie riguardanti la povertà evangelica e il soccorso ai poveri.

È da tener presente che nel NT non vi è un trattato unitario, sistematico ed organico sul nostro argomento; vi sono presenti però molte indicazioni e riflessioni di varia natura, che possono obiettivamente convergere in una sintesi dottrinale, giustificata dal punto di vista storico-critico e teologico. L'attuale letteratura biblico-teologica offre degli spunti significativi che consentono l'elaborazione di tale sintesi. Presenta una convergenza maggiore di quella mostrata nella identificazione dell'ambiente vitale di Gesù, perché fa riferimento direttamente alle redazioni degli scritti neotestamentari.

Nei capitoli successivi vorrei appunto tentare una sintesi in questo senso. In particolare in questo capitolo vorrei illustrare in modo essenziale, a partire dagli studi biblici esistenti, la prassi della Chiesa primitiva nei confronti dei poveri e della povertà, e vorrei proporre le prime significative teologie redazionali, concentrando l'attenzione su Paolo e Marco.

2. Le concretizzazioni della Chiesa primitiva come Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri

2.1. La Chiesa di Gerusalemme

La Chiesa primitiva, secondo quanto emerge da alcuni brani del NT, è costituita da membri provenienti generalmente, ma non esclusivamente, dagli strati inferiori della società (cf ad esempio *1Cor* 1,26-

29; 11,21s; 16,1-3; 2Cor 8,9; 12,13-18; Rom 15,25-28; Gal 2,10; At 11,29s). Il Vangelo è predicato a tutti, ha una destinazione universale, non discrimina le persone sulla base di criteri socio-economici; tuttavia ha i suoi destinatari privilegiati nei poveri e negli umili. Dio si rivolge e posa il suo sguardo di preferenza su questi ultimi e ne fa gli strumenti più idonei per l'attuazione della salvezza (1Cor 1-4; Gc 2,1-11; 5,1-6). Ma anche in Corinto e Gerusalemme non mancano persone benestanti, influenti ed altolocate (At 18,7s; 4,32-37; Rom 16,23).

La comunità cristiana così fin dalle origini appare a livello socio-economico una realtà composita, nella quale la presenza di fratelli bisognosi pone la necessità di affrontare come primo problema sociale quello della povertà.³

La soluzione non è trovata in una teoria politico-economica ma nella carità, che si traduce in molteplici forme di soccorso e assistenza; si tratta della soluzione « la più aperta e la più radicale » che Gesù ha dato al problema dei poveri.⁴ Dalle velate indicazioni che Luca offre negli *Atti* e dalla terminologia sulla povertà che lì utilizza sembra emergere che « la Chiesa delle origini avvertì non tanto l'esigenza di approfondire il valore religioso della povertà quanto quella di vincerla sul piano della realtà ».⁵

Dall'opera lucana emergono almeno tre tipi di interventi concreti, posti per superare le difficoltà derivanti dall'indigenza.

Il primo consiste nel gesto spontaneo e generoso di alcuni membri della comunità che mettono in comune i loro beni, per soccorrere i fratelli bisognosi (At 2,45; 4,35s; per contrasto 5,1-11). Esso si inserisce nella quadruplici « perseveranza » che caratterizza la Chiesa: perseveranza nell'insegnamento degli apostoli, nella *κοινωνία*, nella frazione del pane e nelle preghiere. La *κοινωνία* si traduce concretamente nella messa in comune (*κοινά*) dei beni.

³ Cf DEL VERME, *Povertà* 405; DUPONT, *La communauté* 503-519; *La povertà religiosa* 13; SISTI, *La « povertà »* 340s; BÖCKMANN, *Quali impulsi* 70s; GILBERT, *Les premiers chrétiens* 219-228; JEREMIAS, *Gerusalemme* 87-100; DOMMERSHAUSEN, *L'ambiente* 59-93; HENGEL, *Ebrei* 137-148; LOHSE, *L'ambiente* 34-56, 67s, 87-89, 159-164.

⁴ MORALDI, *Poveri* 308s. « Si rinuncia a ciò che è proprio non per amore della povertà ma dei poveri » (DUPONT, *La povertà religiosa* 13; cf DEL VERME, *Povertà* 405, 426s; *Comunione e condivisione dei beni* 352-382; DUPONT, *Teologia* 16-20; *Eglise et pauvreté* 365-371).

⁵ DEL VERME, *Povertà* 405.

Con questa descrizione Luca ci vuol offrire la « carta di identità » della Chiesa. « Sembra chiaro, in effetti, che i tratti attraverso i quali Luca caratterizza la comunità primitiva intendono proporre un modello rispetto al quale ogni comunità cristiana potrà verificare la propria fedeltà al vangelo. La Chiesa non sarà veramente tale che nella misura in cui i credenti che la compongono praticheranno la quadruplice perseveranza enunciata in 2,42. La descrizione che ci è data costituisce allo stesso tempo un programma di vita cristiana vissuta come Chiesa ».⁶ Ciascuna di queste quattro espressioni di fede è contemporaneamente fattore di unità tra i cristiani e tra le chiese.

Successivamente, a partire da queste istanze proposte, il soccorso caritativo assumerà una certa strutturazione, superando lo spontaneismo, in quanto viene operato sotto la sorveglianza degli Apostoli (5,1s; 4,34s.37); non si ha tuttavia ancora una vera e propria organizzazione.

A questa fase e a questo tipo di intervento caritativo pare si possano assimilare le collette programmate da Paolo nei suoi viaggi apostolici, per soccorrere la Chiesa madre di Gerusalemme (1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; 12,16-18).

La terza fase si caratterizza per l'istituzione dei « sette », in cui si dà vita a una forma più organizzata di assistenza quotidiana sotto la direzione di un gruppo di responsabili qualificati per l'attività caritativa. Luca in *At* 6,1-7 ci parla di addetti al servizio delle mense. Il sorgere di questa istituzione è dovuta al moltiplicarsi dei membri bisognosi di aiuti economici quotidiani e all'incremento dell'attività missionaria degli Apostoli, i quali non possono più vigilare sulla distribuzione dei beni.

Nelle loro forme esterne e nella loro organizzazione hanno una certa analogia con istituzioni giudaiche proposte nel *Talmud*. Il riferimento più significativo è ai « sette di una città » o ai « sette migliori della città » che costituiscono un comitato amministrativo locale per la comunità giudaica. A questo comitato spettava di nominare gli assistenti dei poveri, un collegio composto di almeno tre persone chiamate *parnāsîm* (pastori o sovrintendenti).

⁶ DUPONT, *Teologia* 17; cf PAPA, *Lo sfondo* 27-40; LOHFINK G., *La raccolta* 56-123; RASCO, *Spirito* 301-322; GEORGE, *L'Esprit* 500-542; FUSCO, *Effusione* 201-218; PRETE, *Luca* 404-425.

Tra le opere assistenziali vi sono la *qúppá* (il cesto) settimanale per i poveri residenti sul posto e il *tambhúy* (piatto) quotidiano per i poveri stranieri.⁷

Bisogna sottolineare però che l'ispirazione nella beneficenza cristiana viene dalla fede in Gesù Cristo; quindi lo slancio caritativo nasce dalla comunione con Lui, la quale ha la massima espressione nell'Eucaristia e ha come frutto la *κοινωνία* fraterna.⁸ La Chiesa primitiva vede in queste realizzazioni il compimento della promessa escatologica espressa in *Deut* 15,4, secondo la quale nella comunità degli ultimi tempi, per intervento di Jahweh, non vi saranno più indigenti, ma saranno tutti fratelli solidali.⁹

Gli esiti di queste iniziative assistenziali hanno avuto i loro aspetti positivi in quanto hanno concretizzato e alimentato la fraternità cristiana. Tuttavia, dal punto di vista socio-economico, la disappropriazione dei propri beni da parte di alcuni membri ragguardevoli della comunità non è risultata una soluzione efficace al problema dell'indigenza. Infatti la Chiesa di Gerusalemme in seguito cadrà in miseria e per sussistere avrà bisogno di chiedere il soccorso dei cristiani residenti altrove.

Da queste prime realizzazioni caritative, nonostante i loro limiti dal punto di vista socio-economico, derivano alla Chiesa di ogni tempo delle indicazioni operative, che evidenziano il significato del servizio ai poveri e della povertà evangelica; sottolineano « il richiamo alla grandezza e al carattere gratuito del Regno di Dio, il rendere possibile il servizio della sequela (specie il servizio dei poveri) e la realizzazione della fraternità evangelica attorno al Signore glorioso ».¹⁰

Emerge come elemento fondamentale il senso della fraternità cristiana per cui tutti i credenti formano una cosa sola e si aiutano reciprocamente; in tal modo nessuno è nel bisogno. In questo aiuto ven-

⁷ Cf DEL VERME, *Povertà* 425; GEORGE, *Pauvre* 403; DUPONT, *La communauté* 513-519; *Eglise et pauvreté* 355, 365-372; LEGASSE, *La pauvreté* 163-165; OITANA, *Esperienza* 445-454; MIGLIORISI, *San Paolo* 451-453; MARTINI, *Evangelizzare pauperibus* 464; BÖCKMANN *Quali impulsi* 62-75.

⁸ Cf *Fil* 1,27; 2,2; *At* 2,45s; 4,35; *Rm* 15,27; *2Cor* 8,13s; 9,12-14 realizzazione di *Es* 16,18 e *Deut* 15,4. La vittoria sull'egoismo viene illustrata in *Fil* 2,4; *1Cor* 10,24,33; 13,5; *Rm* 15,2. Tra gli evangelisti Luca è colui che evidenzia questo aspetto (Cf DEL VERME, *Povertà* 426s; DI PINTO, *Seguire* 217-220).

⁹ Cf DUPONT, *La communauté* 511s.

¹⁰ BÖCKMANN, *Cosa significa* 90; cf *Quali impulsi* 70,74s; LEGASSE, *La pauvreté* 165.

gono privilegiati i poveri, ossia i più bisognosi; i ricchi invece non solo vengono ammoniti ad evitare ogni arroganza nella loro condotta, ma vengono soprattutto esortati alla condivisione generosa dei loro beni.

La Chiesa di ogni tempo è chiamata a realizzare la *κοινωνία*, caratteristica della comunità escatologica, nella consapevolezza dei limiti e delle contingenze che le derivano dalla propria storia e dalla storia umana; dovrà pertanto verificare quotidianamente le sue insufficienze, inadeguatezze e sconfitte, e inventare con fiducia sempre nuove forme di interventi caritativi secondo i bisogni concreti presenti nell'*hic et nunc*.

2.2. Gli Apostoli

Gli Apostoli sono stati i primi a condividere la povertà di Cristo, ad assumere e a predicare il suo messaggio del Regno. « Raggiunti per primi dal Regno, sono stati chiamati a seguire Gesù, il quale ha esigito da loro la totale comunità di vita con Lui e ha preteso l'abbandono di ogni cosa per Lui (Lc 5,11; cf Mc 1,16-20). Lo spogliamento che Gesù reclama dai suoi discepoli non è che la contropartita dell'attaccamento che essi devono provare per la sua persona e per il suo messaggio ».¹¹

Dagli Atti risulta che gli Apostoli vivevano nella povertà volontaria, testimoniando, anche con il distacco dai beni materiali, la preziosità del Regno e la completa dedizione, nella gratuità e nel disinteresse, alla diffusione della salvezza. Il NT però non si sofferma su questo elemento della loro vita; lo annota semplicemente. La Chiesa primitiva, come il suo Signore, non ha fatto un dramma della propria situazione di penuria volontaria. Paolo per motivi apologetici e parentetici porrà in rilievo la sua volontaria povertà e inizierà una riflessione teologica sulla povertà di Cristo, dell'Apostolo e della comunità cristiana. Di fronte alla Chiesa di Gerusalemme egli si presenta come una persona proveniente da una classe sociale ricca, eppure vive da povero per scelta volontaria, non usufruendo dei vantaggi legati al suo *status* sociale e alla sua condizione di Apostolo. Nella sua carenza dei beni materiali egli trova un significato profondo

¹¹ DUPONT, *La povertà religiosa* 12; cf HORNUNG, *Verso* 33; GEORGE, *Pauvre* 404.

nel mistero pasquale, cosicché la povertà economica e sociale diventa il luogo per condividere l'abbassamento di Cristo, la sua umiltà e mansuetudine. Essa gli offre la possibilità di penetrare il mistero della salvezza, di conoscere, cioè, il mistero di Cristo e quindi la vera sapienza e ricchezza. Un'espressione di questa povertà è il lavoro apostolico svolto gratuitamente e il lavoro manuale praticato per il proprio sostentamento e il soccorso dei poveri.

Il motivo che anima questo suo comportamento è la carità che conduce all'oblio di sé. « Paolo, lavorando con le proprie mani e aiutando i poveri col frutto del proprio lavoro manuale, ha inteso partecipare al mistero della povertà e dell'umiliazione di Cristo ed annunciare la salvezza mediante la "stoltezza" della croce ». ¹² Egli non ha svolto un'apologia della povertà, ma ha sviluppato la teologia della gratuità della salvezza: non vuole cantare l'inno in lode del povero e dei meno abbienti, ma sottolineare soltanto la potenza di Dio nella debolezza della croce. ¹³ La povertà della comunità cristiana dovrebbe riprodurre questo paradossale mistero di salvezza.

Dalle poche « istantanee » di alcune comunità offerteci dal NT non possiamo conoscere come la comunità cristiana primitiva nella sua globalità abbia vissuto il valore positivo della povertà. Conosciamo solo alcuni tentativi di vincerla sul piano della realtà e alcuni personaggi che l'assumono volontariamente in vista dell'evangelizzazione e dell'aiuto fraterno. Queste frammentarie testimonianze però ci trasmettono le profonde motivazioni evangeliche e le riflessioni teologiche che ispirano tali realizzazioni.

3. Il messaggio di Paolo sulla povertà evangelica

Nelle riflessioni neotestamentarie sulla povertà evangelica Paolo occupa un posto di primo piano e forse è uno dei primi autori del NT che prende in considerazione tale tema.

¹² MIGLIORISI, *San Paolo* 453; cf *At* 16,37; 20,19.33s; 22,25.3; *1Tes* 2,9; *2Tes* 3,8s; *1Cor* 9,4-18; *2Cor* 11,7-10; 12,13-18; *Fil* 4,15; *2Cor* 8,20; *1Cor* 16,4; *At* 20,3s; 21,23-26; 24,26 (cf VANNI, *Povertà* 191-205; ANTONINI, *Il lavoro* 371-382; OITANA, *Esperienza* 383-403; DUPONT, *La povertà religiosa* 13; *Les pauvres et la pauvreté* 55s; LEGASSE, *La pauvreté* 170s; SEIDENSTICKER, *Saint Paul* 93-133; DUPONT, *Eglise et pauvreté* 343; *Les ministères* 94-108).

¹³ Cf SEIDENSTICKER, *Saint Paul* 122.

Diversi studi hanno tentato di ricostruire la sua concezione di povertà e servizio ai poveri.¹⁴ Si è già evidenziato come a livello terminologico abbia assunto tutta la ricchezza del vocabolario anticotestamentario e gli apporti dei LXX, integrandoli con la sua esperienza nel mondo ellenistico. « Ne deriva una trasposizione nell'ambiente culturale greco, che assume le caratteristiche di una vera e propria inculturazione nel senso più dinamico del termine [cosicché la povertà] assume le proporzioni più vaste di un atteggiamento di carattere generale [...]: è — potremmo dire — l'espropriazione di tutto ciò che è risorsa umana, lo spazio completo che l'uomo deve fare davanti a Dio che, nel Vangelo, fa il dono Cristo ».¹⁵

Dalle ricerche bibliche è stato evidenziato che il centro della riflessione paolina non è la povertà ma il mistero della salvezza che si realizza nell'evento pasquale. Tale mistero si caratterizza come sapienza e potenza divina vittoriosa che si contrappone alla sapienza e potenza umana: una dialettica che emerge soprattutto dallo scandalo e follia della Croce. « Nella luce pasquale, la povertà di Cristo, e quella dei cristiani, appare come un aspetto del mistero della Croce. [...] Questa maniera di presentare il mistero della Croce come mistero di spogliamento e di povertà volontaria diventa singolarmente illuminante per dei cristiani che conoscono la necessità di compartire la Croce di Cristo per poter partecipare alla pienezza della sua resurrezione ».¹⁶

Inserite nel quadro globale e fondamentale del mistero salvifico le annotazioni paoline sulla povertà perdono il loro carattere meramente economico-sociale, per acquisire la determinazione cristologica pasquale. Paolo certo non riporta nessun λόγιον di Gesù riguardante

¹⁴ Cf DUPONT, *Eglise et pauvreté* 344-354; *Cristo* 54-61; *Les pauvres et la pauvreté* 55s; *La povertà religiosa* 13-15; GEORGE, *Pauvre* 403s; SEIDENSTICKER, *Saint Paul* 93-133; VANNI, *Povertà* 191-205; SISTI, *La « povertà »* 325-341; ZEDDA, *La povertà* 343-369; OITANA, *Esperienza* 383-403; LEGASSE, *La pauvreté* 164, 168; MATURA, *Le radicalisme* 159-164; BARBAGLIO, *La povertà* 27-37.

¹⁵ VANNI, *Povertà* 203.

¹⁶ DUPONT, *La povertà religiosa* 13s. Il vangelo che Egli annuncia è la « presentazione del Cristo del mistero pasquale; ed è proprio nell'ambito del mistero pasquale che Cristo esprime e realizza la sua povertà: Cristo si espropria di sé, si vuota di qualunque ricchezza umana, si dona senza riserva nell'obbedienza fino alla morte. E alla morte è collegata inscindibilmente la ricchezza trascendente della resurrezione » (VANNI, *Povertà* 203; cf LEGASSE, *L'appel* 89-96 specie 90).

la pericolosità delle ricchezze, la povertà come distacco escatologico o funzionale; né rimanda all'esistenza storica di Lui, ma piuttosto evidenzia la logica che presiede a tale esistenza; in questo senso il suo discorso ha come fonte ispiratrice la sua vita prepasquale.

Nelle sue esortazioni non invita i cristiani alla disappropriazione dei propri beni, per vivere il distacco escatologico sul modello del distacco funzionale o apostolico. Ma, di fronte all'ora che si avvicina, invita a giudicare la realtà mondana come totalmente relativa e contingente. In questo si differenzia per es. da Marco, pur condividendo la medesima concezione escatologica (cf *Mc* 10,17-31; *1Cor* 7,29-34). Nella prospettiva dell'escatologia imminente incoraggia così i cristiani alla fede e alla pazienza nel sopportare le persecuzioni e le prove di ogni genere, a ritenere ogni bene terreno e ogni rapporto con questo mondo come del tutto relativo, preparandosi in tal modo alla vita futura.¹⁷

Propone la riflessione più profonda sulla povertà evangelica soprattutto in *Fil* 2,6-8 e *2Cor* 8,9, ove sottolinea il fondamento cristologico della povertà della Chiesa. Esplicita pertanto il valore e il significato salvifico della povertà di Cristo, evidenziando l'amore che la vivifica. Il centro tematico del suo discorso non è quindi la condizione indigente di Gesù, ma lo spirito, la logica, che Lo ha spinto a farsi povero e ad abbassarsi fino a noi. In questa direzione richiama filippesi e corinti, i cristiani di ogni tempo, ad assumere il medesimo comportamento del loro Signore. Egli con la Sua povertà insegna l'oblio di sé che permette di amare veramente i propri fratelli, di guardarsi da ogni forma di egoismo, da ogni vana gloria e ricerca di interessi personali, i quali impediscono di preoccuparsi degli altri, dei loro bisogni e dei loro vantaggi. La Sua povertà non è quindi la semplice carenza dei beni materiali, ma è la rinuncia a tutti i propri vantaggi per amore degli uomini bisognosi. I cristiani, come Lui, devono essere disposti a condividere i propri beni, per creare quella uguaglianza senza la quale non può sussistere la fraternità.¹⁸

In *Fil* 2,6-9 il binomio povertà-umiltà è espresso nei termini di solidarietà-umiltà; parallelamente è posto in rilievo il capovolgimento

¹⁷ Cf *1Cor* 7,29-32-34; *2Tes* 1,4.5.7.; 3,2-5; *1Tes* 1,3; *Rm* 2,7; 5,3s. 8,25; 12,12; 15,4s; *2Cor* 1,6; 6,4.

¹⁸ Cf DUPONT, *Eglise et pauvreté* 354s, cf 346s, 370; *Les pauvres et la pauvreté* 55s; SISTI, *La povertà* 325-341; ZEDDA, *La povertà* 369; SEIDENSTICKER, *Saint Paul* 107-113.

dei valori che si attua nell'evento Cristo: dalla *κατάβασις* all'*ἀνάβασις*, « a una condizione umana di abbassamento-povertà succede una glorificazione di fronte a Dio »¹⁹ (cf parallelamente *Lc* 1,52s). L'impoverimento del Signore (*ἐκένωσεν*, *ἐταπείνωσεν*), iniziato con l'incarnazione, dura tutta la vita, fino a raggiungere l'espressione vertice nella morte di croce. Gesù avrebbe potuto scegliere una condizione umana di ricchezza in conformità alla sua condizione di ricchezza divina; invece ha scelto e condotto una vita povera, come un uomo ordinario di modesta condizione sociale. « In questo egli "si è umiliato", ha iniziato il suo abbassamento che diventerà obbedienza fino alla morte ».²⁰ I cristiani sono chiamati a verificare la verità del loro amore fraterno considerando questo atteggiamento fondamentale del loro Salvatore, ossia la Sua abnegazione, il Suo disinteresse, il Suo amore umile e dimentico di Sé fino alla rinuncia di ogni vantaggio personale e dei privilegi divini. La povertà e lo spogliamento di Cristo, che Paolo propone ai suoi fedeli, consistono nell'abbassamento-annichilamento, espressione suprema dell'*ἀγάπη*. Tale povertà comporta e include anche la carenza dei beni materiali e dei vantaggi che essi arrecano, ma trascende e approfondisce questa indigenza puramente socio-economica, assumendo significato salvifico.

In *2Cor* 8,9 (cf 8,2) il tema della povertà è presente esplicitamente nel termine *πτωχεῖα* e nell'aoristo ingressivo *ἐπτώχευσεν* con il quale si sottolinea l'inizio dello stato di povertà (nell'incarnazione), che perdura tutta la vita e culmina nella croce. Il contesto in cui l'espressione è inserita (c 8-9) esplicita e sviluppa il significato della povertà di Cristo e quindi di quella del cristiano.

¹⁹ ZEDDA, *La povertà* 367, cf 363-369.

²⁰ *Ivi* 368. DUPONT, *Eglise et pauvreté* 354s. « Il met en pleine lumière — la lumière de Pâques — ce qui restait plus ou moins implicite dans les récits évangéliques. Il n'y a de christianisme authentique que dans la participation au mystère de la croix: mystère d'obéissance totale jusqu'à la mort (*Pb* 2,8), jusqu'à perdre sa vie (*Mt* 16,25 etc), mystère de dépouillement (*Pb* 2,7) dans lequel le Christ s'est "fait pauvre" à un point qu'on ne saurait imaginer (*2Cor* 8,9). [...] L'obéissance qui livre le chrétien à son Dieu l'ouvre à la puissance transformant de l'Esprit, son dépouillement libère la place que remplira la richesse de la grâce, sa solitude devient lieu de rencontre avec le Dieu vivant. Le mystère de Pâques ne supprime donc pas l'appel à suivre Jésus et les exigences que cette appel entraîne. Il ne s'agit plus de le suivre sur les routes de Galilée ou de Judée, mais de communier à son "anéantissement" pour avoir part à sa résurrection » (*Id.*, *Les pauvres et la pauvreté* 55s).

al punto che egli può farne un principio generale: quando è debole-povero, è proprio allora che è efficace e potente e sente in pieno la sua efficienza apostolica»²⁷ (2Cor 12,10.5; Gal 4,1; 1Cor 2,9; 3,31).

In conclusione la povertà materiale, con tutto il corteo di privazioni e sofferenze che l'accompagnano, è un valore cristiano per Paolo solo quando è determinata da Cristo e quindi se si accompagna alla povertà più profonda — quella dello spirito umile e mansueto —, se è partecipazione al suo mistero di impoverimento, se è assunta « per la fede nella Risurrezione, per la visione pasquale del cristiano che in Cristo è divenuto una nuova creatura ».²⁸ La povertà materiale diventa così una metafora, un simbolo della povertà cristiana che può essere definita, secondo Paolo, con due espressioni: umiliazione kenotica e impoverimento (Fil 2,6-8; 2Cor 8,9).

4. Il messaggio di Marco sulla povertà evangelica

Il centro ermeneutico del messaggio di Marco sulla povertà evangelica è la sua concezione di discepolato e di escatologia.²⁹

I discepoli nel suo vangelo rappresentano un gruppo di privilegiati ai quali Gesù partecipa il suo mistero, quindi sono intimamente legati a Lui e sono messi a parte del suo insegnamento. Posti sulla sua « via », devono essere come Lui obbedienti alle richieste del Padre (8,32-38; 8,27-10,52, in particolare 10,45). Il mistero di Gesù si svela pertanto anche attraverso le esigenze richieste dalla loro condizione di discepoli. Non a caso l'evangelista colloca dopo il proclama del Regno e l'appello alla conversione e alla fede (1,14s) tre brani vocazionali (1,16-18.19-20; 2,13-14).³⁰ In essi, mediante un comune schema letterario, vengono proposte cinque vocazioni « tipo », che si effettuano « lungo il mare », uno dei luoghi privilegiati dal Maestro per i suoi insegnamenti. I racconti sono scanditi da un duplice movimento: l'appello radicale e ineludibile per la forza messianica che attrae, e

²⁷ Ivi 202, cf 199.

²⁸ ANTONINI, *Il lavoro* 380s; cf GEORGE, *Pauvre* 404; BÖCKMANN, *Quali impulsi* 71; ZEDDA, *La povertà* 354-363; VANNI, *Povertà* 202-205; SISTI, *La povertà* 325s, 334, 336-338; LEGASSE, *La pauvreté* 171.

²⁹ Cf ID., *L'appel* 83-96, 250s, 258s; *La pauvreté* 169-171; AERTS, *Suivre* 502-504; DI PINTO, *Seguire* 233-236; SCHWEITZER, *Il Vangelo* 224-233; HARNISCH, *Die Berufung* 161-176.

³⁰ Cf MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 260-263; MATURA, *Le radicalisme* 34s.

la pronta risposta del chiamato. Levi segue immediatamente Gesù esattamente come hanno fatto le prime due coppie di fratelli; la sequela pertanto è anche evento di riconciliazione con Dio e con gli altri: è un miracolo (10,46-52). Gesù chiama « i suoi » liberamente (3,13), fa cioè un'elezione che implica una predilezione (cf 10,21).³¹ Il discepolo è colui che risponde alla chiamata con la totale consegna di sé, espressa nel duplice atteggiamento del lasciar tutto e del seguire. Il lasciar tutto, nella formulazione marciana, oltrepassa certamente la realtà storica dell'andar dietro a Gesù e diventa la condizione del credente-discepolo: questo in coerenza con la coscienza della Chiesa primitiva. L'atto del seguire è indicato con espressioni varie dovute al carattere asistematico di questo vangelo, tuttavia pare sia prediletto il termine ἀκολουθῆσω, che, oltre a divenire tipico di Marco, assume anche un significato carico di mistero. L'evangelista non dice dove si va e perché si va; il dove e il perché sono coinvolti così nel segreto del Figlio dell'uomo. L'importante è andar dietro a Gesù, essere con Lui (3,14), fare come Lui (3,15; 6,7.13; 9,13; 9,14-29), abbandonare tutto, anche gli affetti più cari (10,28), essere disposti alla persecuzione (13,9s), essere pronti a dare la vita (8,34s), incamminarsi per la via della croce che è la via di Cristo (8,33.34-37: qui Marco collega significativamente sequela ed imitazione).³²

Marco inserisce il tema della sequela e, conseguentemente, quello del discepolato nel contesto dell'insegnamento di Gesù. Esso è un « mistero », perché si identifica col destino di Cristo e si traduce per i suoi seguaci in un vedere ed operare come Lui, il Rabbi svelato dal Padre nella trasfigurazione e al quale bisogna dare ascolto per ordine divino (9,5.7).

Il secondo Vangelo evidenzia che Gesù spiega ai discepoli e ai Dodici — che Marco distingue dai discepoli — quello che non dice alle folle. Quattro testi sono particolarmente significativi al riguardo

³¹ Cf LEGASSE, *L'appel* 42-44; *Jésus* 181s; SCHWEITZER, *Il Vangelo* 69-71; MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 259s. E' lo sguardo di Gesù che elegge (1,16.19; 2,14; 10,21).

³² Cf DI PINTO, *Seguitemi* 83-104; BUETUBELA, *La vocation* 47-60; MARCHESELLI, *La ricerca* 289-313; HAWKINS, *The Incomprehension* 491-500; SNOY, *Les miracles* 3 (1972) 449-466; 4 (1973) 58-101; TRIMAILLE, *Un appel* 27-34; LEONARDI, *Rapporto* 191-216; MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 258-264, 278, 505; AERTS, *Suivre* 501-504; DI PINTO, *Seguire* 233-236; SCHWEITZER, *Il Vangelo* 534, 202-204, 230-239.

(4,10-13; 7,17s; 9,28s; 10,10-12), in quanto esplicitano elementi presenti in tutta l'opera marciiana. Spesso ricorrono espressioni come: Gesù « si ritira dalla folla », « entra in casa », « con i suoi », « lungo la via », ecc.; esse sono per lo più redazionali, come emerge dal contesto in cui sono inserite. In queste indicazioni di movimento e di luoghi si vuol indicare una realtà teologica: la convocazione messianica del nuovo popolo di Dio in intimità e confidenza con il Maestro (7,24; 9,35), che spiega loro « i misteri » nascosti agli altri. L'entrare in casa (formula sempre redazionale ad eccezione di 1,29; 2,1; 3,20; 14,13) diventa per Marco contemporaneamente l'accolta della comunità escatologica intorno al Messia e il luogo ecclesiale dal quale Egli insegna (8,27.31; 9,30s; 10,33; cf 4,10s; 7,17; 9,28s; 10,10s).

A questa concezione se ne congiunge un'altra ugualmente caratteristica di Marco: l'ingiunzione del silenzio; anch'essa sottolinea lo svelamento del segreto del Figlio dell'uomo. È posta per evidenziare il contenuto messianico della narrazione e quindi allude, più o meno esplicitamente, al mistero della passione e della gloria, incomprensibile per gli stessi discepoli (4,13.34; 7,18; 6,51s). Gesù nasconde intenzionalmente il segreto riguardante la sua persona e la sua missione fino al tempo in cui gli avvenimenti indicheranno in quale direzione esso si attuerà e in quale senso deve essere compreso.³³ Non a caso l'incomprensione dei discepoli si condensa e si accentua nei momenti in cui Gesù svela e annuncia la sua passione: i tre annunci della passione sono scanditi dalla menzione della incomprensione dei discepoli (8,31-33; 9,5s.10-14.18; 9,31s; 10,32-38; cf 14,40).

Con il medesimo stupore e incomprensione i suoi reagiscono di fronte alle esigenze del Regno: di fronte all'esigenza del distacco (10,24.26), di fronte alla concezione della vita intesa come servizio (9,33-35; 10,43), di fronte al privilegio dei fanciulli (9,36; 10,13-16), di fronte al matrimonio vissuto secondo il Regno (10,10s). Nonostante tutti questi limiti i discepoli sono gli unici ai quali Gesù dischiude il suo segreto e che coinvolge nel suo ministero. Essi infatti lo accompagnano nei suoi spostamenti, partecipano alla sua *ἔξουσία* salvifica, che si dispiega nella proclamazione del Vangelo³⁴ e nella cacciata dei

³³ Cf MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 218-251, 506, 512-514; HAWKINS, *The Incomprehension* 491-500.

³⁴ *Mc* sottolinea la funzione missionaria della Chiesa come si può notare dalla sua predilezione per il termine « Vangelo » (cf 1,2s.17.38.44s; 3,14; 4,14-20.21-23;

demoni³⁵ (3,14s; 6,7.12.13; 9,14-29). È sempre un partecipare alla sua potenza nel mistero, nella modalità del nascondimento, proprio come la gloria del Figlio dell'uomo che resta segreta (8,38; 10,37).³⁶

La condizione di discepolo, espressa negli scarni brani vocazionali e nelle brevi annotazioni ricorrenti nel Vangelo, viene come drammatizzata nella narrazione della vocazione del ricco notabile (10,17-31). Qui si sottolinea con chiarezza il rapporto tra alienazione delle proprie ricchezze e sequela (10,23.25-27.28-31), si ripropone un tema presente nella Chiesa primitiva, anche se inserito nel quadro teologico di Marco. Il ricco che si presenta al Maestro diventa un paradigma o un tipo contrapposto al vero discepolo, anzi diventa uno specchio per individuare la radicalità delle richieste di Gesù con le quali il chiamato deve misurarsi senza mezzi termini. L'ordine dato al ricco di abbandonare ogni possesso per ottenere la vita eterna prende qui la dimensione di appello rivolto a tutta la Chiesa minacciata di dimenticare il suo destino. Pur nell'attenuazione del radicalismo, dovuta a questa universalizzazione dell'ordine di Gesù, resta chiaro il monito: « Quanto è difficile al ricco entrare nel Regno ».

I due λόγια di Gesù (v 23.25), fusi insieme nella redazione mariana, malgrado le disarmonie presenti, propongono una linea di pensiero unitaria e, nell'insieme, abbastanza chiara: vi si afferma l'opposizione tra la condizione di discepolo e l'essere ricco.

Lo sbigottimento dei discepoli alla parola di Gesù (v 23) è menzionato in modo efficace. Serve ad alimentare nei lettori cristiani un salutare timore e quindi a rendere più operativo il monito severo sul grave pericolo che corre il ricco nei confronti della sua salvezza. Contemporaneamente illustra le conseguenze e le esigenze dell'appello al discepolato inteso in senso generalizzato. L'episodio così è posto a servizio di una parentesi più generale riguardante la sequela e le sue esigenze.

La pericope con la sezione in cui è inserita (8,22-10,52) esplicita quanto nei tre brani vocazionali iniziali è semplicemente annotato. Costituisce così una trattazione teologica sulle condizioni e esi-

5,19; 6,6-13.37.41; 7,1.37; 9,10.28.38ss; 8,5.35; 13,9-13.34; 14,19 e soprattutto 1,14s) (cf SCHLOSSER, *Le Règne* 91-126; SCHWEITZER, *Il Vangelo*).

³⁵ Cf MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 75-112; 504; SCHWEITZER, *Il Vangelo* 49-64, 119-124.

³⁶ Cf MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 206, 246-264, 512-524, 506.

genze della sequela. Senza aggiungere nulla di materialmente nuovo, nemmeno sulla radicalità del distacco, evidenzia la grandezza della rinuncia operata dai primi discepoli e che Pietro richiama (10,28; cf 1,18.20; 2,14). La scena del ricco, che si allontana perché possiede molti beni, appare come un dramma che visibilizza la radicalità dell'appello messianico, accolto dai primi discepoli con disarmante semplicità, superando così l'AT e inaugurando la via cristiana (10,19-21; cf *1Cor* 7,29-31).³⁷

L'esito negativo della chiamata è un ammonimento per il credente a liberarsi dalle ricchezze e dai beni di questo mondo, per essere preparato alla decisione radicale esigita dall'ora escatologica. Nella prospettiva di una escatologia, in cui il Regno futuro e definitivo è inteso come imminente, è necessario ai cristiani spogliarsi di tutto e operare la rottura con tutto ciò che lega a questo mondo che sta per finire, in modo da essere pronti ad entrare nella vita eterna.³⁸ La vita eterna, che il ricco ha cercato nell'osservanza della *Torab*, si identifica con il Regno e con il tesoro nei cieli che Gesù promette a quanti si pongono alla sua sequela. Essa ha una duplice prospettiva, come emerge dalla triplice menzione del termine βασιλεία (10,23.24.25): quella presente che si identifica con l'accoglimento del kerigma e quella futura che si raggiunge nella imminente parusia. Il λόγιον sulla duplice ricompensa non fa che sottolineare ulteriormente questi due poli della salvezza cristiana.³⁹

³⁷ Cf LEGASSE, *L'appel* 53, 71-76, 84s, 94-96, 258; DI PINTO, *Segueire* 233-236; cf MATURA, *Le radicalisme* 76; MALONE, *Riches* 78-88; SCHLOSSER, *Le Règne* 541-552. *Mc* tuttavia tende a sfumare il discorso: così mitiga il v. 21 con v. 27.

³⁸ Cf LEGASSE, *L'appel* 86; cf 86-96. La medesima radicalità propone Paolo in *1Cor* 7.29-34 con la differenza che *Mc* sottolinea la disappropriazione dei propri beni e secondariamente la rottura dei legami famigliari (cf 1,16-20; 3,34s; 10,29), Paolo invece sottolinea il celibato e secondariamente le altre rotture.

³⁹ La menzione del Regno come presente e contemporaneamente futuro va collegata a 9,1; 13,30; ove Gesù afferma che alcuni non gusteranno la morte prima di aver visto il Regno come pure all'annuncio di Gesù nell'inaugurare il suo ministero (1,15). Così in questa pericope vita eterna (10,17,30), tesoro dei cieli (10,21), Regno di Dio (10,23,24,25) si identificano e indicano « l'état définitif inauguré par l'avènement du Fils de l'Homme » (LEGASSE, *L'appel* 86). Ma resta contemporaneamente futuro e l'evangelista ammonisce i credenti alla vigilanza, perché il suo avvento non li colga di sorpresa (13,35-37). Il Regno di *Mc* ha sempre una connotazione kerigmatica: mentre indica l'annuncio di Gesù, indica anche l'annuncio della Chiesa, perché il luogo in cui Cristo evangelizza è proprio la comunità cristiana; i discepoli sono appunto un luogo di rivelazione: « C'est

La retribuzione promessa da Gesù è terrestre e celeste. La prima è connessa alla tribolazione e quindi all'esperienza ecclesiale di persecuzione, la quale è partecipazione alla passione di Gesù (cf *Mc* 10, 29s.35-45; 8,31-38). La seconda è espressa in termini di sovrabbondanza inattesa e quindi in immagini simboliche. Il distacco che viene ricompensato è concepito, a differenza di Luca, unicamente nella prospettiva sopraterrestre.⁴⁰ Marco quindi non propone la disappropriazione dei beni in vista della *κοινωνία*, né fa « l'elogio della povertà », ma si ferma a sottolineare le esigenze della vita cristiana che sono « concretamente un nuovo agire e un nuovo pensare che sgorga dall'evento di grazia ».⁴¹

Le difficoltà fondamentali che intralciano e ostacolano l'impresa, decisiva per l'uomo, sono espresse per paradigmi in 9,18s.28.34-50; 10,2-23.31.35-41, ove vengono presentati squarci di vita cristiana caratterizzati dall'affievolirsi dei carismi, da tentazioni di preminenze, da intolleranze, dallo scandalo dei piccoli, da casi di vita coniugale non conformi al Vangelo, dall'uso ambivalente delle ricchezze. Queste ultime quindi sono allineate ad altre situazioni che impediscono l'autentica sequela, così come l'alienazione dei propri beni è collocata tra le altre rotture escatologiche, delle quali alcune molto più gravose (9,43-48; 10,6.23.25).

I beni sono certo una difficoltà particolarmente pericolosa, in quanto possono soffocare persino la prima ed entusiasta adesione al Vangelo (4,18s), ma anche qui Marco attenua e sfuma il discorso, come in 10,27, ove attenua la severità del v 21. L'inganno delle ricchezze è congiunto alle brame di ogni altro genere, delle quali bisogna generosamente spogliarsi (4,19). Questo spogliamento non si limita al distacco spirituale dalle cose, ma comporta una effettiva disappropriazione e abbandono di ciò che può ostacolare la libera tensione verso la « vita eterna ». Al ricco quindi, per conservare la propria libertà, viene detto di fare in modo di non essere ricco. Di fronte al-

toujours par les yeux des disciples que le lecteur sera admis à contempler le mystère messianique » (MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 277).

⁴⁰ Cf LEGASSE, *L'appel* 109, 76-80; *Jésus* 194s. La chiave interpretativa della sezione 8,22-10,52 è data in 8,22-26; 10,46-52: seguire Gesù significa accogliere il segreto messianico, incamminarsi per la via della Croce.

⁴¹ SCHWEITZER, *Il Vangelo* 54, cf 228; SCHMID, *L'Evangelo* 54. *Mc* già agli inizi sottolinea questa realtà collegando Vangelo e *μετάνοια*: 1,15 (cf SCHLOSSER, *Le Règne* 91-126).

l'irrompere dell'ἔσχατον ogni patteggiamento con le realtà terrestri risulta pericoloso; bisogna invece essere pronti, perché esso non ci sorprenda all'improvviso come nel sonno. In questo atteggiamento di vigile attesa Pietro e i discepoli sono proposti a modello in alternativa al ricco. Essi hanno lasciato tutto, non solo i beni materiali, per seguire Gesù.⁴²

« Nell'appello a seguire Gesù si tratta sempre della totalità dell'uomo; d'una elezione che dona mentre esige ».⁴³ All'indicativo salvifico (8,31; 9,31; 10,33) corrisponde sempre l'imperativo salvifico, che si traduce in appello esistenziale alla fede e all'obbedienza. La sequela infatti è sempre « messa in rapporto con la fede e l'obbedienza alla parola di Gesù ».⁴⁴

Il fanciullo ne è il « tipo » per la sua fede confidente. Egli si impone come un richiamo ad eliminare ciò che può distrarre dallo scopo e quindi impedire all'uomo di rispondere all'esigenza fondamentale della fede e della conversione (10,14-16; 1,15). Bisogna avere il cuore libero, non mettere la propria fiducia nei falsi idoli, o, detto in altre parole, nei beni e negli affetti di questo mondo, né bisogna giocare su due campi, patteggiando con l'ostacolo, a motivo della διψυχία, stigmatizzata come nociva dai primi cristiani.

Questo atteggiamento però non è possibile senza l'abbandono totale alla sapienza di Dio e alla sua potenza, il che negativamente significa essere pronto a perdere la vita (8,35), perché « il vero discepolo deve essere disposto non solo a credere in Gesù Messia ma anche a seguirlo sulla via che conduce alla Croce ».⁴⁵ Al distacco dai beni

⁴² Cf LEGASSE, *L'appel* 87,96; *Jésus* 194; SCHMID, *L'Evangelo* 262-265. Marco condivide la concezione escatologica di Paolo: la parusia è considerata come imminente; tuttavia non bisogna insistere molto su questo aspetto in quanto in lui come in Paolo troviamo molti elementi parenetici che non si giustificerebbero. Quindi attesa escatologica e impegno cristiano sono coordinati tra loro. Anzi Marco esplicita questo tratto di Gesù come rivelatore della volontà di Dio la quale va ricercata non più nell'interpretazione rabbinica della *Torah* ma appunto nelle parole di potenza di Gesù (cf *ivi* 86-89; SEGALLA, *La ricerca* 216-218; HARNISCH, *Die Berufung* 161-176; DI PINTO, *Seguire* 234-237; MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 484-498, in particolare 438).

⁴³ SCHWEITZER, *Il Vangelo* 226; cf 221-228.

⁴⁴ DI PINTO, *Seguire* 236.

⁴⁵ DE LA POTTERIE, *La confessione* 77; cf DELORME, *L'évangile* 155-181; FUSCO, *Parola e Regno* 122-151; DI PINTO, *Seguire* 230; AERTS, *A la suite* 17-61; MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 264-278; LEGASSE, *Jésus* 194. Per la concezione teologica di Marco circa il fanciullo e il piccolo cf *ivi* 23-27, 37-40, 187-195, 329s.

viene offerta come ricompensa la persecuzione, che fa maturare il credente nell'autentica adesione al Vangelo fino all'ora della crisi escatologica. Il cristiano pertanto viene invitato ad essere sveglio e vigilante. La persecuzione, richiamo e stimolo, prova della fede, lo visita e lo spinge a proseguire con pazienza, con confidenza di fanciullo, sulla via della conversione per la quale l'uomo accetta di sottomettere di buon animo la propria esistenza concreta alla volontà divina manifestata da Gesù.

Anche in questo gli apostoli devono essere modello: essi sono come i fanciulli che, disprezzati dagli uomini, sono accolti con tenerezza da Gesù. Tuttavia anche per loro questa impresa è stata difficile e spesso incomprensibile. Gesù ha svelato loro i misteri del Regno (4,11), nel quale i criteri di valutazione umani cadono ed è grande chi si fa piccolo, primo chi si fa ultimo (9,33-37; 10,43).⁴⁶

Marco 9,36s.42 presenta il piccolo e il fanciullo (immagine che è simile alla prima) come simbolo, per indicare gli umili messaggeri del Vangelo che il Salvatore non solo raccomanda alla carità degli ospitanti, ma contemporaneamente esalta, proclamando la loro dignità e il loro diritto ad essere ascoltati come profeti della salvezza messianica. Per la loro situazione debole e povera sono forse sottoposti al disprezzo e alla non considerazione, ma proprio a loro il Maestro svela il segreto della sua messianicità, anzi come loro bisogna accogliere il Regno: accogliere il Regno come un fanciullo è offrire alla predicazione del Vangelo una fede confidente, della quale il fanciullo, interamente affidato all'adulto, è il migliore simbolo.⁴⁷

⁴⁶ Marco sottolinea questo anche nel discorso escatologico in coerenza con quanto viene affermato in tutto il NT (cf ad es. 2Tes 1,4-7; 3,3-5; 1Tes 1,3; Rm 2,7; 5,3s; 8,25; 12,12) (cf LEGASSE, *L'appel* 86-92).

⁴⁷ Cf Mc 9,33-35; 8,32s; 9,6.28s.33; 4,10-13.44s; 5,42; 6,50-52; 7,17s; 10,18-32.12; 16,5-8. « L'enfant y [10,13-16] était plutôt offert en spectacle, présenté comme une sorte de modèle; il devient, lorsque Jésus le prend en ses bras, l'image du disciple accueilli avec tendresse au nom du Christ » (LEGASSE, *Jésus* 27). « Il semble que, par là, on rejoigne une ligne où s'exprime le souci de protéger certains prédicateurs itinérants, de leur assurer auprès des communautés un accueil tout empreint de charité chrétienne. Appartenant, comme il semble, à la même catégorie que ceux dont il a été question jusqu'à présent [le catégorie che costituiscono i destinatari privilegiati del Regno] ils attireraient sans doute plus de mépris que d'hospitalité et de créance » (*ivi* 338, cf 190, 193s, 339). Anzi Marco evidenzia come alla sequela di Gesù sono chiamati anche i peccatori perché « nella chiamata di Gesù si realizza la riconciliazione, il chiamato è inserito di nuovo nella comunità del Signore. L'episodio che segue [la chiamata di Levi] dimostra che questo

Questo atteggiamento di fede confidente, di abbandono, che emerge già nei racconti di vocazione, viene sottolineato nella pericope dell'invio in missione. Gesù manda i Dodici con la sua ἐξουσία sugli spiriti impuri (6,7.13; cf 3,15; 9,14-29) e col suo potere taumaturgico (6,13), ma anche con un equipaggiamento che è « il massimo della sobrietà », ⁴⁸ perché devono riporre ogni fiducia in Dio. Infatti « inviati che vogliono essere sicuri da tutti i lati non sono attendibili. Inviati che confidano massimamente nel loro equipaggiamento (materiale o spirituale), piuttosto che attendere l'irruzione decisiva di colui che predicano, non sono attendibili ». ⁴⁹ I messaggeri di Gesù vanno privi di tutto, senza meta, ma solo col compito di proclamare il messaggio, lasciando a Dio il risultato, perché « la povertà e la semplicità senza pretese dei messaggeri e il coraggio di rendere visibile il giudizio su un "no" deve essere coerente con la parola che annunziano, che Dio è infinitamente più importante di tutto il resto ». ⁵⁰

Questo distacco e abbandono richiama ai credenti la disponibilità ad accettare il Vangelo con fede incondizionata, a essere disposti ad ogni sacrificio per conservare la propria fedeltà fino all'ora della parusia. La disappropriazione dei beni è uno dei mezzi radicali per superare il grave ostacolo che rappresentano le ricchezze, e per mantenersi nello stato di risveglio spirituale, di gioioso combattimento contro le forze del male, nella fede e nella carità, nella speranza per l'imminente avvicinarsi dell'evento liberatore.

non è un caso isolato, ma ha valore di principio: Gesù è "a tavola" con gli esattori dell'imposta » (SCHWEITZER, *Il Vangelo* 71, cf 69-76; DI PINTO, *Seguire* 235s; MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 168s, 217s, 266-278; DELORME, *L'évangile* 158s, 169-173; LEGASSE, *Jésus* 17-27; 100-104, 178s, 187-195, 338s, 151-167). In Marco vi è la concezione kerigmatica di Regno (cf MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 188, 114-180).

⁴⁸ SCHMID, *L'Évangile* 163 cf DELORME, *L'évangile* 164-169.173s; MATURA, *Le radicalisme* 38-41. Il compito fondamentale dei discepoli è stare con Gesù e coadiuvarlo nella sua missione (3,14; 6,12), negli esorcismi (3,15; 6,7.13; 9,14-28), nelle guarigioni (6,13).

⁴⁹ SCHWEITZER, *Il Vangelo* 139; « La condition des disciples reflète celle de Jésus » (MINETTE DE TILLESSE, *Le secret* 277; cf GALIZZI, *Gesù* 48-88).

⁵⁰ SCHWEITZER, *Il Vangelo* 140; cf 139s; LEGASSE, *L'appel* 88.

IL MESSAGGIO DI LUCA SULLA POVERTÀ EVANGELICA

1. Premessa

Tutti i biblisti riconoscono il rilievo dato da Luca al tema della povertà, un rilievo però che non va assolutizzato, in quanto egli non è l'uomo di un solo tema; infatti le altre rotture trasmesse dalla sua fonte corrispondono ugualmente al suo pensiero e alla sua esperienza di vita cristiana.¹ Troviamo in lui un materiale notevole che illustra il senso evangelico della rinuncia e dei beni materiali. Egli si è servito di Marco (*Mc* 10,17-30 = *Lc* 18,18-30; *Mc* 12,41-44 = *Lc* 21,1-4), di *Q* (*Lc* 6,27-38; 12,22-34; 16,13) e di testi attinti dalla sua tradizione particolare (12,13s.16-20s.32; 14,7-11.12-14.28-32.34s; 16,1-12.19-31; 22,35s). Si può quindi « giustamente supporre che i detti sui beni e sulla rinuncia [...] trasmessi da Luca riproducono in modo sostanzialmente esatto la dottrina di Gesù [...] e armonizzano con la tradizione comune ai sinottici ».²

Il terzo evangelista unifica il suo messaggio attorno al centro della fede che è l'evento pasquale. Alla luce della Pasqua spiega la radicalità e la totalità con cui il credente, soccorso dallo Spirito, rompe ogni legame con i beni terreni e con gli affetti più cari per diventare discepolo di Cristo. Il distacco affettivo ed effettivo, da lui insistentemente sottolineato, è determinato pertanto dal Signore morto e risorto, che ha costituito la Nuova Alleanza e ha inaugurato la nuova fraternità. La sequela di Gesù si realizza ora nella Chiesa e si traduce nella ἀγάπη-κοινωνία che si concretizza anche nella condivisione dei beni.

¹ Cf LEGASSE, *L'appel* 107; 97-110; *Jésus* 27-31, 40s, 54s, 85-99; soprattutto 72-75; 125-150, 195-209; DEGENHARDT, *Lukas*; HORNING, *Verso* 30,17-53; FLEDER, *Heil*; STÖGER, *Armut* 43-59; DUPONT, *Les Béatitudes* I, 49-59, 118-127, 189-203, 265-342; III, 21-212; MATURA, *Le radicalisme* 27s, 69-106.

² HORNING, *Verso* 30; cf MATURA, *Le radicalisme* 27s, 24, 69-106; cf ancora *Lc* 11,34-36.41; 14,21.33; 19,1-10; 21,1-4; 6,20-21.

La vittoria pasquale quindi viene partecipata al cristiano come realizzazione di rapporti nuovi con il mondo e in particolare con le ricchezze. La povertà evangelica nella dimensione della disappropriazione dei beni personali è finalizzata pertanto all'elemosina, che deve creare una certa uguaglianza senza la quale è impossibile la *κοινωνία*. Essa conseguentemente non può essere interpretata in senso ebionitico o dualistico, perché sarebbe fraintenderla. Il distacco proposto da Luca infatti non è mai concepito come fuga dal mondo, anzi influisce proprio sul rapporto che il credente istaura con i beni materiali.³

Tenendo presenti gli studi biblici attuali più significativi sul nostro tema e le caratteristiche fondamentali dell'opera lucana, sintetizzo e organizzo le riflessioni dell'evangelista sul tema dei poveri e della povertà intorno a quattro punti:

- l'Inviato escatologico e i poveri;
- accogliere il Regno da povero / accogliere il povero;
- il distacco escatologico e la pericolosità delle ricchezze;
- il discepolato e la povertà o distacco funzionale.

2. L'Inviato escatologico e i poveri

Gesù, secondo Luca, inizia la sua missione pubblica nella sinagoga di Nazareth, ove si identifica con il personaggio di cui parla

³ « Son enseignement [...] a deux objectifs complémentaires. L'un est de caractère individuel: il s'agit du salut personnel à assurer. [...] Or travailler à son salut consiste principalement à se détacher des possessions et richesses de ce monde. Mais ce ne pas tout: ce détachement se réalisera par un dépouillement effectif dont le but immédiat est l'édification de l'agape ecclésial. [...] Sa pensée vise la constitution de la *koinonie*. Il la sait et la veut spirituelle, de sorte que les chrétiens dans la joie de l'Esprit n'aient "qu'un coeur et une âme". Mais il sait aussi qu'elle n'existera pas sans les gestes concrets de la charité, et sa volonté est ici l'écho de l'action généreuse de Paul en faveur des pauvres de Jérusalem » (LEGASSE, *L'appel* 109s; cf. *Jésus* 74, DUPONT, *Les Béatitudes* III, 197-206; HÖRNING, *Verso* 41-44; DEGENHARDT, *Lukas* 120-126, 177-187). Per Luca l'evento pasquale è la chiave interpretativa dell'esistenza storica di Gesù, interpreta l'AT (24,26) e presenta la missione storica di Cristo come il cammino della Croce o come il cammino della fedeltà di Gesù e della sua obbedienza al Padre (24,44). Nell'ambito dei beni « la victoire eschatologique du Christ sur le mal est une victoire sur la richesse et la confiance insensée qu'on place en elle, au bénéfice des pauvres » (LEGASSE, *L'appel* 103; cf. DUPONT, *Les Béatitudes* III, 95; 89-95; FLEDER, *Heil* 9.13, 122-149; DEGENHARDT, *Lukas* 15-19; VOLKEL, *Zur Deutung* 57-79; THÉRIAULT, *Les dimensions* 205-231; GALIZZI, *La scelta dei poveri* 5s, 148-154; *La lunga marcia* 60-80.

Is 61,1a, ossia con l'Inviato escatologico sul quale Jahweh fa posare il suo Spirito e per mezzo del quale vuol istaurare la sua regalità sulla terra (Lc 4,16-30). Il testo profetico ricorre in altri contesti evangelici (Lc 7,22 par Mt 11,5; Lc 6,20 par Mt 5,3) e in altri brani dell'opera lucana (cf in particolare Lc 14,2; At 10,38).

Costituisce quindi uno dei *testimonia* della Chiesa primitiva che l'evangelista assume in modo originale nella sua prospettiva teologica, per definire la missione storica di Gesù. Il testo isaiano è preso con una certa libertà secondo la traduzione dei LXX; è troncata la finale del v 2 al quale se ne incorpora un altro improntato a Is 58,6; il tutto è inquadrato dai v 16 e 20. I termini *κηρύξαι* e *ἄφεσις* che vi ricorrono sono assenti nel testo dei LXX, ma ritornano in At 10,42, ove si riporta la medesima citazione biblica pure per interpretare la missione terrestre di Gesù, distinguendo il tempo salvifico prepasquale da quello postpasquale. La citazione è inserita nella pericope 4,16-30, la quale è fondamentale nell'opera lucana per le tematiche cristologiche che contiene.

Il brano evangelico è in rapporto con Mc 6,1-6a, anch'esso di grande valore cristologico; ha inoltre il suo parallelo in Lc 3,1-20 che presenta la missione di Giovanni Battista interpretata ugualmente alla luce di Isaia (Is 40,3-5).

L'evangelista nella costruzione letteraria dei due testi manifesta l'intenzione di evidenziare la superiorità della missione di Gesù su quella del Precursore. Pertanto con vari accorgimenti letterari in 4,16-30 attira e concentra l'attenzione su Gesù e sulla reazione del suo uditorio. Come ai nazaretani nella sinagoga fa fissare gli occhi del lettore sul « figlio di Giuseppe », che è l'Unto del Signore e che qui definisce in modo così solenne la sua missione.

Richiamando Is 61,1s e 58,6, Gesù si identifica con il messaggero dell'oracolo profetico e quindi con l'Inauguratore dell'oggi salvifico (4,20; 19,5.9; 23,43), dell'anno giubilare in cui Dio visita gli uomini con misericordia (4,21.18ss; 1,68.78; 2,11; 5,26; 7,16.19-22; 19,9.42-44; 23,43). Egli compie le Scritture; pertanto chiude il tempo dell'attesa e inaugura l'ora della salvezza annunciando l'avvento e la presenza del Regno (4,21; 16,16).

Il compimento delle Scritture, che Luca riferisce generalmente al mistero pasquale (18,31; 22,37; 24,44s; cf At 3,18; 13,29.33), qui è riferito alla vita terrestre del Signore (cf anche Lc 10,23). È un'ano-

malia che testimonia la tradizione ecclesiale preesistente a cui l'evangelista attinge.⁴

Gesù qui si presenta come il Profeta evangelizzatore del Regno, un titolo cristologico a cui Luca dà molto rilievo nel suo vangelo.⁵

La profezia di *Is* 61,1s si realizza proprio perché Egli è l'Unto, il Servo che evangelizza (4,1.14.18; 3,22), è l'Elia, anzi più grande di Elia (4,26; 7,11-17; 8,42; 9,38-42), più grande di Mosé, il profeta potente in parole ed opere (24,19.21; cf *At* 7,22-35), unico interprete delle Scritture, quindi l'Inviato apocalittico atteso per la fine dei tempi (*Lc* 4,16-21; 9,44s; 18,31-34; 24,27.44.46), martire come e più degli antichi profeti (Luca fa allusione alla morte di Cristo già in 4,24-29; cf 13,35; 22,43). Le sue opere di potenza sono frutto dello Spirito presente in Lui e vengono sintetizzate in quattro segni paradigmatici (4,18s), che saranno esplicitati lungo la sua attività terrestre (4,31-5,26; 7,22.11-17; cf *At* 10,38). Essi rappresentano perciò la visibilizzazione concreta e tangibile, quasi materiale, di ciò che Gesù compirà in seguito.

Luca non presenta direttamente né qui né altrove nella sua opera (cf ad es. *Lc* 6,20; 7,22; *At* 10,36) gli elementi che caratterizzano l'evangelizzazione dei poveri, non enuncia cioè i contenuti di essa, né le sue modalità di attuazione; tuttavia, collegando i tre testi suindicati con tutta l'opera lucana, sembra di poter intravedere l'intento di far coincidere l'evangelizzazione dei poveri con la salvezza. L'espressione infatti in *Lc* 4,18; 7,22; 6,20 risulta un proclama dell'imminente liberazione, il cui anticipo è costatabile nell'attività taumaturgica del Cristo, la quale è segno della presenza della βασιλεία che Dio vuol istaurare mediante il suo Unto. Mi pare inoltre che Luca accosti il titolo cristologico di Profeta a quello di Salvatore; così pure i loro sinonimi.⁶

⁴ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* II, 124, 130-138; *Jésus* 134-138, 144-164, 169-172; LEGASSE, *Jésus* 127-189; HILL, *The Rejection* 161-180; MILLER, *Luke* 4,16-21, 417-421; COLSON, *Le sacerdoce du pauvre*; BUSSE, *Das Nazareth*.

⁵ Luca predilige il titolo di Profeta (4,24; 7,16.39; 9,8.19; 13,33; 24,19); due volte lo mette sulla bocca di Gesù (4,24; 13,33) (cf LEGASSE, *Jésus* 157-159; SEGALLA, *La cristologia soteriologica* 174s). L'entrata di Gesù nella sinagoga di Nazareth è una pericope che in Luca ha un'importanza simile a quella della Cena pasquale (22,14-38). Numerosi sono i richiami terminologici e tematici che essa ha con tutta l'opera lucana; ricordo solo 6,20; 7,22; *At* 10,34-43 (v 37-41 sono definiti da Dumas a *pesher* su *Is* 61,1s). Luca non definisce Gesù mite e umile di cuore, ma la presente pericope, vista nel contesto della sua opera letteraria, converge nella medesima direzione.

⁶ « Salvatore » ricorre 17 volte; molto frequente è il verbo « salvare »; presenti

L'opera evangelizzatrice dei poveri, inaugurata nella predicazione e nell'attività taumaturgica, culmina così nell'evento pasquale e pentecostale, come testimonia la centralità salvifico-geografica di Gerusalemme. Tutta la vita di Gesù è concepita come un cammino, un grande viaggio a Gerusalemme per prendere possesso del Regno mediante la morte, resurrezione ed effusione dello Spirito. Lo Spirito, effuso su Gesù a Nazareth, ora, mediante Lui glorificato, diventa il suo dono da parte del Padre ai suoi. Si realizza così la regalità di Dio e si costituisce la famiglia del Padre.⁷ In questa direzione si compiono le Scritture su Gesù, il Profeta escatologico, il Servo di Jahweh, il Figlio obbediente che porta al mondo la salvezza.⁸

L'incredulità dei suoi compatrioti sottolineata dal proverbio e soprattutto dalla citazione biblica (cf *1Re* 17,8-16; *2Re* 5,1-14) è un preludio della Croce, implicitamente richiamata con il rilievo sulla sorte dei profeti nella propria patria (*Lc* 4,23-29). Questa via dolorosa di persecuzione e martirio si profila allo sguardo del Messaggero del Signore fin dalla sua nascita (2,34s.49) e caratterizza la sua vita come una necessità salvifica: è necessario: δεῖ, ἔδει.⁹

Così con il richiamo della Croce Gesù scandisce il grande viaggio che intraprende verso Gerusalemme, luogo in cui si compie la sua regalità. Quale Figlio obbediente, nell'ora in cui inizia questo cammino, con coraggio si volge verso la città santa (9,51). Percorrendo questa via, si presenta come « il profeta che interpreta e porta a compimento ciò che era stato annunciato dai profeti e lo proietta nel futuro. Il Cristo, entrando nella sua gloria, dona lo Spirito, che porta l'annuncio della salvezza sulle strade del mondo ».¹⁰ Per questo il suo annuncio può dirsi di diritto « lieto annuncio », porta la gioia, una gioia che congiunge cielo e terra in un unico inno, una gioia offerta a tutti e che tutti possono gustare.¹¹

anche i sostantivi « salvezza », « redenzione »; il loro significato è sempre spirituale (cf *Lc* 1,47; 2,11.30.38; 1,69.71.77; 22,25; 19,9; *At* 5,31; 10,38.41; 13,23).

⁷ Cf 2,34s.49; 4,44; 5,17; 6,17; 7,17; 9,51; 13,13; 19,28-24,53 in particolare 22,22.

⁸ Cf 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 21,9; 22,22.37; 24,7.26.44.

⁹ Luca sottolinea la necessità storico-salvifica delle tribolazioni nella vita cristiana; infatti δεῖ è un verbo che usa con preferenza. Nel vangelo ricorre 18 volte e in Atti 22 senza contare *At* 10,6; 18,21; 21,22 (cf GRUNDMANN, δεῖ 793-804; DUPONT, *Les épreuves* 77-86; *L'après-mort* 561-582; FLEDER, *Heil* 69s, 91-97; LEGASSE, *L'appel* 107-110; *Jésus* 74).

¹⁰ SEGALLA, *La Teologia* 381.

¹¹ Il tema della gioia è tipicamente lucano (cf 1.14.44.47.58; 2,10; 8,13; 10,17;

L'apparente fallimento, che segna la sua opera, non è che un segno dell'infinita misericordia con cui Dio, in questo « anno giubilare » che è il tempo di Gesù, visita gli uomini e li libera. Infatti Satana è sconfitto e Gesù lo vede precipitare dal cielo (10,18). La salvezza quindi si attua per la via paradossale della misericordia, e questa trova la sua massima espressione nella solidarietà salvifica e misericordiosa che Gesù realizza con i peccatori fino a morire per loro sulla Croce, come il Servo che implora salvezza e perdono (22,37; 23,33.39-43; 22,28-30.35.38.39-46). È questa la fedeltà di Dio che genera la gioia nell'uomo.

Il terzo evangelista non presenta Gesù esplicitamente come 'ānāw; il Gesù professato nella fede della Chiesa primitiva è il κύριος, costituito nella sua signoria in seguito alla resurrezione; Egli ha esercitato ed esercita la sua sovranità con criteri alternativi a quelli umani (22, 24-30).

Tuttavia Luca non tralascia di annotare l'umile e povera nascita di Lui, la sua vita modesta e il suo ministero itinerante, segnato da rude e austera povertà (2,7.16.24; 4,22; 9,58). I valori religiosi anticotestamentari dell' 'ānāw vengono però attribuiti a Gesù seguendo una via diversa da quella di Matteo, che è a più diretto contatto con i temi dell'AT. Gesù viene presentato come il Figlio obbediente al disegno salvifico del Padre fino alla morte di Croce; la sua sottomissione e fedeltà a Dio è quindi espressa al superlativo. In tutta la vita è proteso verso il compimento dell'ora, incamminato nell'unico grande viaggio per la realizzazione della signoria di Dio. Egli è, contemporaneamente, solidale e condiscendente con gli uomini peccatori, incarnando a loro favore l'ἀγάπη misericordiosa del Padre.

Signore dell'uomo e della storia, Salvatore, Benefattore e Guida escatologica dei credenti, Martire e Profeta, è modello di quanti si pongono sulla sua via, è il vero Adamo quale Dio l'ha desiderato fin dalla creazione e come tale riporta la creatura al suo vero destino.¹²

È pertanto Salvatore di tutti, ricapitolatore della generazione umana; a tutti si automanifesta: gli occhi di tutti sono fissi su di Lui

13,17; 14,15; 15,6s.9s.11-24.32; 18,43; 24,31.52s). Per questo l'opera lucana « si apre e si chiude con il trionfo della gioia escatologica, segno indubbio della salvezza presente con Gesù » (SEGALLA, *La Teologia* 382).

¹² Cf STÖGER, *Armut* 43-48; FLEBER, *Heil* 35-55; ZEDDA, *La croce* 86-105; FRIZZI, *La soteriologia* 114-145; BOVON, *Le salut* 296-307; LOHSE, *Lukas* 256-275; MARSHALL, *Luke* 77-115, 189-211; GEORGE, *Jésus Sauveur* 35-38.

(4,20-22), ma non tutti sono disponibili alla sua opera messianica. Di fatto per grazia è compreso e accolto, nella sua rivelazione e nel mistero della sua persona, solo da coloro che seguono la via dei poveri, dei piccoli, dei semplici, da coloro cioè che si incamminano dietro a Lui nella obbedienza, si abbandonano all'amore che libera da ogni angoscia e ansietà (7,50; 8,48.50; 12,22-31; 17,19; 18,42), accolgono la misericordia che salva.

Tutti sono chiamati indipendentemente da ogni vincolo di sangue o di razza — senza merito, per grazia — ma solo gli umili, coloro cioè che si abbandonano totalmente nelle mani del Dio misericordioso, accedono alla conoscenza salvifica del mistero ed entrano quindi nel Regno, riconoscendo la signoria di Gesù Cristo.¹³

3. Accogliere il Regno da povero / accogliere il povero

Nelle beatitudini Luca, a differenza di Matteo, senza alcun elemento specificante, dichiara i poveri i felici destinatari del Regno. Sembra quindi che proponga la condizione di povertà come salvifica per se stessa. Ciò ha condotto gli esegeti a interpretazioni alternative, oltre che differenti, del testo lucano delle beatitudini. Attualmente i biblisti hanno evidenziato e precisato alcune caratteristiche letterarie e teologiche di esso, le quali consentono di raggiungere con più obiettività il suo pensiero sulla ricchezza e sulla povertà.¹⁴

La sua redazione delle beatitudini si differenzia da quella di Matteo per quattro elementi caratteristici: 1) la duplicazione delle quattro beatitudini con quattro lamentazioni, redatte in modo simmetrico con le prime e con esse collegate mediante la congiunzione avversa-

¹³ « Nessun evangelista ha esaltato così l'amore misericordioso di Gesù verso i poveri ed i peccatori. [...] Gesù è la personificazione dell'amore misericordioso di Dio che perdona e salva. Ha il cuore del padre del figlio prodigo; [...] entra nel mondo con la potenza misericordiosa e salvatrice di Dio, per portargli il perdono dei peccati, la liberazione dal male, l'annuncio delle beatitudini per i poveri, l'entrata nel Regno mediante la "fede" » (SEGALLA, *La Teologia* 382; cf FLEDER, *Heil* 55).

¹⁴ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 19-47; I, 265-342. Per la storia dell'esegesi cf III, 384-471; GRIMM, *Die Hoffnung* 100-113; SCHÜRMMANN, *Die Warnung* 57-81; VON FRANKEMÖLLE, *Die Makarismen* 52-75; MATURA, *Le radicalisme* 83-91; DEGENHARDT, *Lukas* 43-53; STRECKER, *Die Makarismen* 255-273; DODD, *The Beatitudes* 404-410.

tiva « invece » (πλήν); 2) la forma diretta con cui Gesù interpella i fortunati destinatari del suo proclama; 3) l'introduzione dell'avverbio temporale « ora » (νῦν) nella seconda e nella terza beatitudine e nelle lamentazioni corrispondenti; 4) la precisazione « in quel giorno » (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) nell'ultima beatitudine. Inoltre presenta diverse varianti e numerosi ritocchi di dettaglio pure di rilievo e interessanti. Tutte queste modifiche redazionali sono indicative per cogliere il messaggio teologico di Luca e nello stesso tempo lasciano intravedere il suo intento di attualizzare per la sua Chiesa il proclama messianico inaugurale di Gesù. Manifestano conseguentemente la volontà dell'evangelista di essere fedele al pensiero del Maestro, di assumere un rapporto creativo con le fonti che utilizza, di conservare la continuità con il processo attualizzante già in atto nella Chiesa primitiva e del quale si ha un segno nel collegamento preredazionale delle prime tre beatitudini con la beatitudine dei perseguitati per Cristo.¹⁵

La duplicazione delle quattro beatitudini con le quattro lamentazioni è ottenuta dall'evangelista attraverso ritocchi stilistici, ricorrenze e richiami terminologici, collegamenti con il contesto immediato e con un modo di comporre la pericope riscontrabile in altri brani del vangelo. Tutti questi elementi fanno assumere alle lamentazioni il carattere avventizio di un testo inserito artificiosamente e in modo faticoso.¹⁶ Luca ha avuto certo intenti precisi per svolgere questo complesso lavoro redazionale, ha voluto sottolineare dei contenuti da proporre alla sua Chiesa e ai suoi lettori.

Le formulazioni espressive e serrate che utilizza, a differenza di Matteo che usa un linguaggio più spirituale e con sfumature più religiose, tradiscono la sua volontà di proporre in modo più plastico e incisivo delle dichiarazioni antitetiche, accentuandone i contrasti. Infatti presenta opposizioni più nette tra la condizione di povertà alla quale, da greco,¹⁷ collega la fame e il pianto, e la paradossale dichiarazione di beatitudine; le sottolinea ulteriormente nel secondo membro dei makarismi, ponendo in contrasto la situazione attuale e quel-

¹⁵ Dupont nella sua classica opera *Les Béatitudes* esplicita in modo puntuale questi elementi (cf III, 21-40, 78-97; I, 265-342).

¹⁶ Il medesimo esegeta nell'opera menzionata, attraverso il confronto di Luca con Matteo, pone in rilievo la composizione complessa delle lamentazioni che richiamano contemporaneamente la formulazione lucana delle beatitudini e la terminologia matteana delle medesime. Evidenzia così le disarmonie redazionali e il carattere avventizio della pericope.

la futura (ciò vale in particolare per il secondo e terzo makarisma). Aggiungendo le lamentazioni dà ancor più risalto alle antitesi, perché pone il lamento, il « guai », proprio su situazioni che l'uomo reputa fortunate e invidiabili e perché congiunge queste dichiarazioni alle prime mediante un avversativo « invece » (πλήν).¹⁸ La simmetria antitetica, che crea redigendo i guai con i medesimi termini delle beatitudini e opponendoli tra loro, rinforza ulteriormente il contrasto. In questo modo ha sottolineato fortemente l'aspetto paradossale del proclama messianico.

Gesù, secondo il terzo evangelista, interpella in modo diretto il suo uditorio; nell'ultima beatitudine però anche Matteo usa la forma diretta. A livello critico si pone pertanto la necessità di sapere se tale formulazione nelle altre tre beatitudini sia redazione lucana e quale significato essa abbia. L'esegesi contemporanea ha individuato elementi sufficienti per riconoscere la responsabilità di Luca. Egli infatti in tutta la sua opera mostra di aver predilezioni per la forma diretta che si presenta più franca, quasi brusca e coinvolgente più immediatamente l'uditorio.¹⁹ In questo modo pone i suoi lettori di fronte a Gesù che parla solennemente come il Profeta.

Contemporaneamente precisa chi è l'uditorio facendo discendere il Maestro dal monte, ove ha eletto i Dodici, alla pianura, ove è circondato dalla moltitudine di popolo e da gran folla dei suoi discepoli (v 17) e qui proclama le beatitudini, alzando gli occhi sui suoi discepoli (v 20). Con l'avversativo πλήν e con la redazione dell'inquadatura che richiama il v 17 (v 27a) lascia intendere che i guai sono preferiti per altri destinatari, i quali vanno individuati con cura.²⁰ In tal

¹⁷ Luca in modo più incisivo di Matteo vuol far riflettere sulla pericolosità delle ricchezze e sul capovolgimento dei valori operato dal mistero pasquale, ponendo in contrasto ciò che l'uomo, l'uomo illustre greco, reputa valore e cosa desiderabile per condurre una vita degna, e ciò che l'uomo evangelico, l'uomo alla sequela di Cristo, giudica onorevole, oggetto di desiderio e di speranza (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 19s, 41-85, in particolare 83s).

¹⁸ Gli esegeti riconoscono il carattere redazionale di πλήν in questo contesto come pure in 10,11b; 11,41; 12,31; 13,33; 18,8b; 19,27; 6,35a; 22,21.22; 23,38. La contrapposizione creata da πλήν è rinforzata dalla ripresa del discorso in 6,27a, analogamente a quanto avviene in 11,41; cf anche 24,44-49; At 28,25-28.

¹⁹ Luca ama l'utilizzazione dello stile diretto come emerge in modo significativo dai testi a lui propri (12,1-8.22.32.36; 14,33; 21,13.16.18s) o comuni con Mc (Lc 9,11; 15,30-34; 6,4; 9,50) e con Mt (Lc 5,13s; 23,34-36; 11,49-51).

²⁰ L'evangelista distingue i Dodici, che sono gli Apostoli, (6,12s) dai Settantadue (10,1.17), dai discepoli che sono un gruppo di gente più vasto, meno definito,

modo destina le beatitudini ai discepoli e quindi a cristiani che sono poveri, affamati, piangenti, e li distingue dai soggetti che sono ricchi, sazi, gaudenti. Emerge qui la sua concezione di discepolato e di vita cristiana.²¹

Le modifiche temporali, operate con l'introduzione di « ora » e « in quel giorno », servono a porre il contrasto tra il presente e il futuro secondo lo schema antitetico paradossale di cui già si è parlato. Il fatto non crea difficoltà per la comprensione della seconda e terza beatitudine e delle corrispondenti lamentazioni, mentre appare abbastanza strano per le altre. Infatti nella beatitudine dei poveri la promessa, in conformità alla fonte, è formulata al presente: ai poveri appartiene già il Regno, benché non usufruiscano dei suoi vantaggi.

non confondibile però con la folla (cf ad es. 6,17; 7,11; 12,1), anche quando questa folla è con i discepoli ad ascoltare il Maestro (cf ad es. 12,1; 21,3; 9,23; 12,41; 19,37 con *At* 6,2; 4,32; 5,14; 6,5; 14,1; 15,12; 17,4; mentre in 1,15; 6,7; 11,24.26; 19,26 parla semplicemente di folla). A questi soggetti, destinatari degli insegnamenti di Gesù e specificatamente ai discepoli/ai cristiani, si contrappongono i destinatari delle lamentazioni definiti « sazi », « gaudenti », in sintesi « ricchi ».

²¹ La vita cristiana, specificandosi come sequela, è segnata dalla Croce di Cristo. Esiste una analogia — non identità — tra la situazione storica di Cristo e quella del cristiano. Luca infatti ha una differenza linguistica: per Gesù usa il termine « soffrire » appunto perché la sua è la sofferenza del Servo per la redenzione del mondo (il riferimento è a *Is* 53), per il cristiano usa termini più vaghi « le molte tribolazioni » (6,40; *At* 14,26). Il cristiano deve sopportare ogni genere di sofferenze durante la vita; questa è una prova escatologica prolungata. ὀλιψύς in *Lc* indica quindi le sofferenze di tutta la vita e non solo la tipica crisi escatologica che termina nella parusia. Il termine lo riprende in *At* 7,10s; 11,9; 20,23 ove non c'è più pericolo di riferirlo alle prove degli ultimi giorni mentre lo ha tralasciato nel discorso escatologico (cf *Mc* 13,19.24; *Mt* 24,9.21.29; *Lc* 21,23; lo evita in 21,25; cf con *Mc* 4,17; *Mt* 13,21; *Lc* 8,13). La vita cristiana partecipa alla vita di Cristo nella passione (*Mc* 14,49; *Mt* 26,55; *Lc* 23,52; 9,23; 11,3; 19,47; 16,19; cf 2,46s; 3,2; 16,5; 17,11.17; cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 106-109 in particolare 108 nota 3). Ma come la passione di Cristo è aperta alla glorificazione così la sofferenza del discepolo è aperta alla gloria, all'eternità e quindi è « beata ». L'uomo è posto così di fronte alla scelta tra le due situazioni di felicità o infelicità dietro l'incoraggiamento e l'esempio dello stesso Salvatore, una scelta escatologica che si concretizza nel quotidiano (9,23; 10,10-12). « "L'épreuve" eschatologique est devenue "l'épreuve de la vie", la croix de "tous les jours" (*Lc* 9,23); elle se résoud par la "constance", dont le sens s'élargit en embrassant "la persévérance courageuse", grâce à la force de Dieu, au milieu des "épreuves" de toutes sortes; [...] "chaque jours" le chrétien doit opter et, selon son choix, renouveler l'une ou l'autre des catégories d'auditeurs de la Parole » (LEGASSE, *Jésus* 200).

Il riferimento al presente è ancor più esplicito e chiaro nella lamentazione corrispondente: « guai a voi ricchi, perché avete già ricevuto la vostra consolazione ». Ci si aspetterebbe « guai a voi ricchi: per voi non ci sarà più consolazione »; invece la dichiarazione si limita alla situazione attuale; non dice ai ricchi che cosa accadrà loro in seguito, ma semplicemente li avverte che sono già in possesso di quel che era loro dovuto in materia di consolazione.

L'ultima beatitudine è formulata al futuro con l'inserimento di « in quel giorno », annuncia quindi ai discepoli/cristiani le sofferenze che dovranno subire per la fede e pone l'accento sull'attualità di questo prossimo futuro storico nel quale, come al presente per i cristiani poveri, si rallegreranno ed esulteranno per la grande ricompensa che avranno nei cieli. Con l'introduzione di « in quel giorno » la beatitudine ha un orientamento diverso dalle altre, perché dichiara felice proprio la situazione di sofferenza e persecuzione, mentre le altre legano la felicità alla cessazione di questo stato di cose. Una variante però spiega, mi pare, questa anomalia: le prime tre beatitudini parlano della condizione di dolore e di indigenza non determinata esplicitamente da Cristo, mentre l'ultima parla della persecuzione subita proprio a causa della fede.²²

Tutti questi elementi che emergono dal proclama messianico redatto da Luca sottolineano che per Lui non la sofferenza per se stessa, per quanto dolorosa sia, rende beati, ma la sofferenza che si subisce e si sopporta per Cristo. Pertanto le beatitudini non riguardano più semplicemente i poveri, gli affamati, gli afflitti ecc., come nell'ambiente vitale di Gesù, ma i cristiani o discepoli che sono poveri, posti in situazioni difficoltose, nel dolore e nella persecuzione.

²² Emerge fin dal proclama delle beatitudini la concezione lucana di storia della salvezza: il tempo, l'oggi del cristiano e quindi della Chiesa non è umamente piacevole, ma è carico di speranza, anzi è pieno di gioia, perché è determinato dalla logica di Cristo, dalla sua esistenza, conseguentemente è tempo « salvato ». Questa concezione tipicamente evangelica è espressa da Luca nel tema dell'oggi, per cui l'escatologia è attuazione presente (4,21; 19,5.9; 23,43; cf 11,28; 13,23; 11,20; 17,21; 21,20-24; 22,37; 24,25). Nell'oggi si fondono cielo e terra (2,11; 5,26), tempo di Gesù e tempo della Chiesa, per cui vi è un rapporto tra l'oggi del Vangelo e l'oggi degli Atti (19,5.9; At 16,32s); vi sono i medesimi eventi (*Lc* 1,1; 24,19; *At* 18,25; 28,31; soprattutto *Lc* 21,28; cf *At* 26,24; 2,38; 17,30; *Lc* 24,27), escatologia imminente (18,8; 21,32), futura a tempo incerto (12,35-40; 17,22-37; 21,34-36) propria di Luca (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 147, 133, 193s; SEGALLA, *La Teologia* 383; ZEDDA, *La croce* 86-105; FABRIS, *Chi vuol venire* 14-39; GALIZZI, *Gesù* 137-208).

Le espressioni $\nu\upsilon\nu$ « ora » e $\epsilon\nu \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\eta \tau\eta\eta \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ « in quel giorno » precisano che le sofferenze e le prove della vita costituiscono una costante dell'esistenza cristiana, sono la croce di ogni giorno (9,23), mentre le persecuzioni in senso specifico sono una possibilità o una prospettiva a cui prepararsi e disporsi. In tal modo Luca contrappone in una dialettica endemica la vita dei credenti e la vita dei gaudenti con gli esiti escatologici corrispondenti sia nel tempo presente che nel futuro.

Vede la prima « per necessità » storico-salvifica caratterizzata dalla presenza della croce, di molte tribolazioni, perché si specifica come sequela di Gesù che in tal modo ha preso possesso del Regno (6,40; 9,51; 20,9-18; 24,26; *At* 14,26); ma contemporaneamente, appunto perché è un cammino dietro al Maestro e Salvatore, è piena di gioia, è beata.²³ Nello stesso senso, in prospettiva storica, mette in rilievo che il « tempo presente », quale tempo cristiano o tempo della Chiesa, è tempo di salvezza, quindi ha valore di eternità, perché si apre al definitivo, all'escatologico.²⁴

A questa esistenza Luca contrappone in modo netto la vita gaudente dei ricchi, dei sazi, di quanti ridono e la qualifica « perduta », « infelice », perché aperta al disastro finale, essendo opposta a Cristo (13,23s; 16,25s; 12,19s.21; 1,52s).²⁵

Il credente pertanto non deve invidiare chi su questa terra gode del vano piacere, lontano da Cristo; deve piuttosto essere lieto, felice della sua sorte di discepolo, in quanto la sua gioia è al sicuro presso Dio, avendo riposto tutta la sua speranza in Lui e nel suo Cristo.

Luca nel descrivere queste due opposte situazioni umane, dichiarate rispettivamente beata e infelice, lascia trasparire la sua sensibi-

²³ « Dans la pensée de Luc, le temps de l'existence présente est pour le chrétien celui de l'épreuve et de la souffrance. [...] L'expérience a sans doute marqué cette conception de la vie chrétienne: c'est bien ainsi qu'elle se présentait à l'époque de Luc. Le $\delta\epsilon\iota$ de *Ac* 14,22 suggère cependant une vue plus profonde: le chemin qui conduit le chrétien au Royaume ne saurait être différent de celui que le Seigneur a suivi lui-même. Il faut donc plaindre et juger malheureux les hommes riches et considérés qui, échappant à cette nécessité de la souffrance, ne se trouvent pas sur le chemin de la vie éternelle » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 108, cf 78-96; I, 227-250; LEGASSE, *Jésus* 200, 206, 75; *La pauvreté* 170). É un tema caratteristico anche nella parnesi cristiana (cf *1Pt* 4,14s; *Mc* 13,9-13; *Mt* 10,17-22.39; 16,25; *Gv* 12,25; *Fil* 1,29; 3,10s; *Rm* 8,17 ecc).

²⁴ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 99-147; *La parabole des talents* 376-391; *Les épreuves* 80s; *L'après-mort* 3-21.

²⁵ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III 49-97.

lità ed educazione greca, ma contemporaneamente indica la radice e la ragione fondamentale di tale capovolgimento delle sorti, annunciato dai profeti (1,52s) e dichiarato presente nel proclama messianico (6,20-26): la radice e la ragione risiedono nel mistero pasquale.

Gesù sospeso alla Croce inaugura i tempi nuovi e comunica la vita (23,43), rovesciando e capovolgendo le situazioni e i giudizi di valore umani. Così quanto l'evangelista, da greco, prima dell'evento pasquale, aborrisce come offensivo, indegno e degradante per la dignità umana, ora lo giudica caratteristico dell'esistere cristiano.²⁶ Anzi nel narrare le vicende del Salvatore non ha timore di porre in rilievo gli aspetti umilianti della sua vita e della sua passione (18,32; 22,63; 23,11.35). Parallelamente, descrivendo la condizione del discepolo, segnala il bando, l'odio, l'insulto, il rigetto da parte degli uomini, la vita accompagnata da molte tribolazioni, la croce quotidiana, l'esistenza penosa, disonorata, priva di beni materiali e delle soddisfazioni che essi rendono possibile.²⁷

Egli quindi non esalta la povertà in quanto povertà, ma la povertà come paradigma e segno dell'esistenza cristiana posta sotto il sigillo della Croce. Avendo vissuto a contatto con la civiltà pagana greca, ove si affrontano fortuna e miseria, potenza e schiavitù, piacere egoistico e disprezzo dell'uomo, identifica in qualche modo il ricco e il sazio con l'empio e l'orgoglioso, e associa la povertà all'umiltà e alla santità.²⁸

²⁶ L'esperienza cristiana lo ha portato a rovesciare la sua scala di valori e quindi a relativizzare quanto l'uomo greco reputa oggetto di ricerca e di desiderio (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 90-95).

²⁷ Luca così non ha timore di evidenziare gli aspetti umilianti, a giudizio umano, della vita e della passione del Cristo (10,34; 16,14; 18,32; 20,19; 22,63.65; 23,11.35.36), dell'esistenza del discepolo (*At* 5,41), segnalando in particolare il bando, l'odio, l'insulto, il rigetto da parte degli uomini (*Lc* 4,15.22.37; 13,37; 6,22; *At* 2,27; 5,37; 10,22; 22,12) (cf GALIZZI, *Gesù* 178, 181-191).

²⁸ Per Luca i veri giusti sono gli umili consapevoli della loro bassezza e quindi aperti alla Parola che custodiscono nel loro cuore (1,6.45.48; 2,19s.25.37.51), all'opposto di Israele che rifiuta l'appello messianico e non fa penitenza (13,3; 16,15), all'opposto del giusto orgoglioso che non ottiene il perdono di Dio (11,15; 18,9-14; 1,51s), all'opposto dei saggi e intelligenti, dei farisei e dottori della legge (10,21s; 11,37-54; cf 12,15-21; 16,15), all'opposto dei ricchi — e i farisei sono qualificati come coloro che amano il denaro — (18,18; 16,14) (cf LEGASSE, *Jésus* 73s, 195-209; *La pauvreté* 96; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 83-94, 160ss). « Luc présente en son évangile de l'enfance les figures les plus typiques de ces pauvres en esprit: Siméon et Anne, Marie surtout dont le Magnificat est par excel-

In questa direzione associa alla categoria dei poveri altre immagini-simbolo: *παιδιά, μικροί, βρέφη, νήπιοι*, le quali alludono a soggetti appartenenti a classi socio-religiose disprezzate dagli uomini, ma accolte da Gesù; per questo testimoniano il capovolgimento dei valori operati dal mistero pasquale.

Anche per questi soggetti si realizza il principio teologico secondo il quale Dio si volge con predilezione verso coloro che sono ritenuti dagli uomini gente di poco conto, insignificante, mentre rigetta all'ultimo posto, manda a mani vuote, quanti sono reputati dagli uomini persone onorevoli e importanti.

Questo motivo teologico percorre tutta l'opera lucana; nel vangelo si condensa in particolare significativamente nella sezione del grande viaggio di Gesù verso Gerusalemme (9,51-19,27). È infatti lungo questo cammino che il Maestro istruisce i discepoli sul suo mistero e quindi sulle condizioni di appartenenza a Lui o di accesso al Regno.²⁹

Come preludio al viaggio, analogamente a quanto si verifica nelle beatitudini, Luca contrappone in modo dialettico due tipi di uomini caratterizzati da due grandezze alternative (9,46-48). La pericope segue il secondo annuncio della passione, che i discepoli non comprendono e temono di comprendere (9,45). Essa si apre con una disputa su chi tra loro sia il più grande (*μείζων*) e si chiude con l'affermazione di Gesù: « il più piccolo » (*μικρότερος*) è « il più grande » (*μέγας*), e con il suo coraggioso e deciso inizio del cammino verso Gerusalemme (9,51). Questa scena si ripete nel contesto della Cena pasquale, ove il Maestro e Signore dichiara che, al contrario di quanto si realizza nel mondo, il più grande tra loro (*μείζων*) è il più giovane (*νεώτερος*) e il capo (*ἡγούμενος*) è colui che serve (*διακονῶν*) (22,26s). L'inquadratura dei due *λόγια* manifesta chiaramente che la grandezza vera, unica, proposta ai discepoli, ai credenti, è quella che Gesù incarna con il suo cammino di Croce che si apre alla glorificazione da parte del Padre.³⁰

lence le chant de la pauvreté » (GEORGE, *Pauvre* 397; cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 186-193; LEGASSE, *Jésus* 74).

²⁹ Cf LEGASSE, *Jésus* 25, 27-32, 40s, 72, 75, 125-168, 187-209, 339.

³⁰ Luca 9,46-48 ha elaborato la pericope parallela di Marco 9,33-37, facendone un racconto più omogeneo e logicamente coerente, nel quale la presenza del bambino è messa al servizio della questione che angustia i discepoli: « chi potesse essere il più grande tra loro ». A tal scopo senza modificare il v 37 di *Mc*, che riporta il *λόγιον* sull'accoglienza di Gesù, posponendo il *λόγιον* presente nel v 35 alla fine e agganCIandolo al precedente modificato nei suoi termini, offre la risposta alla questione. Non si tratta più di essere l'ultimo o il servo (*Mc* 9,35),

La riflessione esplicita e diretta sul tema è svolta da Luca nella sezione 18,9-30, anch'essa molto interessante per i collegamenti con i contesti immediati e con tutta l'opera lucana, una testimonianza ulteriore sulla centralità dell'ammaestramento evangelico circa la grandezza cristiana. I collegamenti più significativi sono con 10,21s e 19,39s. La scena dei fanciulli segue la parabola del fariseo e pubblicano, alla quale è legata dal *λόγιον* « chi si esalta sarà umiliato, ma chi si umilia sarà esaltato » (18,9-13.14.15-17). Il senso della pericope è chiaro: i bambini come il pubblicano sono posti come parabola-tipo di colui che entra nel Regno. Bisogna essere umili, abbassarsi, reputarsi come gli adulti reputano un bambino, considerarsi di fronte a Dio come un bambino, bandendo da sé ogni espressione di autosufficienza, appellare alla sola misericordia divina che viene a salvare i peccatori, per accedere al Regno.³¹

Luca ha redatto il testo in modo tale da far concentrare tutta l'attenzione del lettore su questa grande lezione. A tal fine non solo ha spogliato la pericope in questione di ogni elemento secondario e dei particolari riportati da Marco, ma ha fatto degli stessi bambini l'occasione per l'insegnamento di Gesù. Inoltre ha collegato più direttamente i *λόγια* espressi in v 14.16.17 con le pericopi successive del ricco notevole e di Zaccheo il pubblicano.

Infatti la pericope del ricco notevole (18,18-30) ha il medesimo oggetto di riflessione: le condizioni per entrare nel Regno (18,17.24.25) o, in senso equivalente, chi erediterà la vita eterna (18,18.30). In essa Luca contrappone ugualmente due tipi di uomo (bambini/adulti; discepoli/ricchi), come nel proclama messianico mette a confronto soggetti dichiarati beati o infelici. Zaccheo il *pubblicano* richiama la parabola del fariseo e pubblicano con il tema della giustificazione e vera grandezza, contemporaneamente si collega al ricco notevole e ai bambini per il tema del Regno, dell'incontro-accoglienza di Gesù e quindi della salvezza.

Il gesto del ricco pubblicano che accoglie con gioia il Maestro e distribuisce metà delle sostanze ai poveri, le mormorazioni dei pre-

ma di essere il minimo per essere grande (il verbo *ὑπάρχω* è caratteristico di Luca). Il *λόγιον* così costruito in *Lc* 9,48 va confrontato anche con altre versioni evangeliche del *λόγιον* riportato in *Mc* 9,35, ad es. con *Mc* 10,43.44 par *Mt* 20,26.27; 23,11; *Lc* 22,26: anche qui Luca presenta delle modifiche significative che vanno nello stesso senso, perché sottolinea la piccolezza.

³¹ Cf LEGASSE, *Jésus* 73s; KARIAMADAM, *Discipleship* 111-130.

sentì e la giustificazione del proprio comportamento fatta da Gesù, collegano la pericope soprattutto a quella della vocazione dei primi discepoli, specie di Levi (5,27-32) e a quella del ricco notabile (18, 23b.28s). Anche qui il messaggio è chiaro ed è espresso in due insegnamenti antitetici, aventi come oggetto chi entra e chi non entra nel Regno (18,24-27.28-30; 19,9). Si dichiara che è difficile, anzi impossibile al ricco entrare nel Regno (18,24s.27); tuttavia Dio può compiere tale miracolo (18,27) e di fatto lo compie in Zaccheo. Contemporaneamente viene sottolineato che quanto il ricco notabile *osservante della Legge* (18,21) non ha avuto il coraggio di adempiere al fine di diventare discepolo del Maestro buono, l'ha adempiuto proprio un altro ricco, il *pubblicano* Zaccheo. Questi, come i discepoli, nell'incontro con Gesù scopre una nuova gerarchia di valori, non fondata sull'attaccamento al danaro, ma sulla giustizia e sulla condivisione delle proprie sostanze con i poveri. Questo figlio di Abramo, raggiunto dalla salvezza, accoglie il dono della *μετάνοια* e trasforma il suo rapporto con gli altri e con le cose. Dà il segno della sua sincera conversione e quindi della sua volontà di porsi alla sequela di Gesù proprio nel passare dal possesso egoistico dei beni al dono generoso di essi. Va così oltre l'osservanza della Legge nel compensare i beni estorti (*Lev* 5, 20-25) e oltre le prescrizioni rabbiniche nell'offrire volontariamente a favore dei poveri i propri averi; offre infatti non la quinta parte ma la metà di essi.³²

Luca così insegna apertamente che la vera contrapposizione dialettica non è tra ricchezze e Regno, ma tra l'essere attaccato alle ricchezze e il Regno.

La sezione 18,9-30 ha rapporti, come si è già detto, con 10,21s ove il tema del Regno e della salvezza è espresso in termini di rivelazione di fronte alla quale, come di fronte al proclama messianico, gli uomini si autodiscriminano in due tipi alternativi.³³ Anche qui l'evangelista compone la narrazione in modo da evidenziare il tema a lui

³² Cf LEGASSE, *L'appel* 97-110; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 148-160; DEGENHARDT, *Lukas* 136-159; MATURA, *Le radicalisme* 27s, 69-110; SCHLOSSER, *Le Règne* 541-573; HARNISCH, *Die Berufung* 161-176; NEUHÄUSLER, *Der Appel* 232-235.

³³ Cf LEGASSE, *Jésus* 180, 163-168,195; DUPONT, *Les Béatitudes* II, 181-215; GRUNDMANN, *Die νήπιοι* 188-205; RANDELLINI, *L'inno* 183-235.

caro. A differenza di Matteo colloca l'inno di giubilo nel capitolo 10 che si apre con la pericope della missione dei settanta (settantadue?) discepoli (v 1-9), alla quale fa seguire quella delle minacce per la città che non li accoglie (v 10-12) e delle invettive contro le città del Lago (v 13-15). Con il v 16 conclude le raccomandazioni rivolte ai missionari, richiama quindi i v 1-9 e opera il passaggio ai v 17-20. In quest'ultimo brano parla del ritorno entusiasta dei missionari, dal quale Gesù prende l'occasione per indicare loro il vero motivo della gioia (v 20). In tal modo Luca opera un felice collegamento tra questa dichiarazione di Gesù, l'inno di giubilo (v 21s) e la conclusiva beatitudine rivolta ai soli discepoli (v 23s).

All'uomo che accoglie — il discepolo/il cristiano — contrappone in dialettica l'uomo che rifiuta — le città sulle quali Gesù pronuncia le minacce e le invettive —, come nel proclama messianico contrappone beatitudini e lamentazioni. Così con evidenza l'evangelista dichiara che i destinatari dell'inno di giubilo sono i discepoli; quindi offre la chiave di lettura del termine *νήπιοι*. I soggetti denominati con tale termine sono associati pertanto alla schiera di coloro ai quali Gesù dice di rallegrarsi, perché eletti (v 20), e che dichiara beati, perché privilegiati testimoni dei tempi messianici che i grandi personaggi dell'AT hanno anelato vedere (v 23). Essi sono i destinatari della rivelazione che Dio offre attraverso il suo Inviato e Figlio (v 21s), in tal senso hanno le loro origini in Simeone (2,25-32) e nel Battista (7,18-23); anzi il più piccolo di loro è più grande dello stesso Battista (7,28) che pure è il più grande tra i nati di donna.

A questa schiera di testimoni e di eletti si oppongono dei soggetti denominati sapienti e intelligenti (10,21); per contrasto, come nel proclama messianico, servono a precisare ulteriormente i *νήπιοι*. Essi si associano alle città contro cui Gesù pronuncia le minacce e le invettive³⁴ in quanto come la massa infedele d'Israele non sanno riconoscere i segni messianici, anzi si scandalizzano e criticano da avversari il comportamento di Gesù. Nell'ambiente vitale di Gesù si identificano con i membri del rabinismo giudaico e nella Chiesa primitiva rappresentano in certo modo l'*élite* giudaica e la sinagoga che si oppongono alla comunità cristiana. Luca anche qui universalizza ulte-

³⁴ Cf LEGASSE, *Jésus* 150s. Questo rapporto sussiste anche se Luca inserisce la pericope sul ritorno dei settantadue discepoli (10,16.17-20).

riormente questa categoria, come ha fatto per le categorie denominate ricchi, sazi e gaudenti.

Collegando 10,21 con 16,14 e 18,9 sembra poter caratterizzare ulteriormente questi saggi; infatti si presentano come i sapienti orgogliosi, attaccati al danaro, ipocriti, che alla cecità di fronte alla rivelazione congiungono il disprezzo per gli uomini (11,29.40.49.52-54; 12, 1-3; *Rm* 2,17-24; *1Cor* 1,20). Ma Dio, nel suo misterioso piano di salvezza, secondo la sua logica di amore e misericordia, abbatte le presunte grandezze umane (14,11; 1,52s) e offre i suoi doni all'umile, a colui che si abbandona con fiducia confidente a Lui, al povero che si oppone all'orgoglioso, al piccolo che è l'antitesi del grande, al semplice che non si affida autosufficientemente alla sua grandezza e intelligenza, ma si pone sulla via degli umili che Dio illumina. La scena dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme ne è una conferma (19,37-44).³⁵

In conclusione emerge con chiarezza che Luca non valorizza la povertà per se stessa come condizione per la salvezza, ma solo la povertà « cristiana », ossia la povertà legata all'atteggiamento interiore di umiltà che caratterizza le figure più tipiche del vangelo dell'infanzia: Simeone, Anna e soprattutto Maria. Incarna il suo ideale religioso in questi « poveri pii » di cui la comunità primitiva gli ha offerto numerosi esempi.³⁶

Egli sottolinea nella sua opera (Vangelo e Atti) una costante dinamica in questi destinatari privilegiati del Regno: quanti accolgono il Regno capovolgono contemporaneamente i loro giudizi di valore e trasformano il loro modo di rapportarsi agli altri e alle cose. Aperti a Dio e alla sua sapienza nella sequela di Gesù hanno scoperto l'amore senza limiti, che va fino alla Croce, per salvare i perduti, i disprezzati, quelli che non contano. Raggiunti e trasformati dalla carità di Dio, la riversano sulle sue creature, seguendo la sua stessa logica e misura. Il Signore dell'universo distribuisce i suoi beni con munificenza a tutti, persino a coloro che gli uomini definiscono immeritevoli e nemici (6, 27-36.38); i cristiani devono assumere questa stessa misura universalistica, traducendola in gesti concreti di carità. Come Dio in Cristo si è chinato su ogni miseria umana e ha mostrato le sue predilezioni per gli ultimi, così i credenti devono onorare, anzi privilegiare, colui

³⁵ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 510-543; LEGASSE, *Jésus* 246-269.

³⁶ Cf LEGASSE, *Jésus* 73s; GEORGE, *Pauvre* 397s.

che è all'ultimo posto nella scala sociale e nella reputazione, devono riservare il primo posto e la migliore accoglienza a colui che è rifiutato dagli uomini (14,7-24; 9,46-48), devono beneficiare gratuitamente senza attendere ricompensa (6,27s.32-36; 14,12-14; 10,29-37), condividendo anche i propri beni, dandoli in elemosina.³⁷

Luca istaura così una specie di parallelismo salvifico: il discepolo/cristiano accoglie il Regno da « povero », perché accolto con sovrana e infinita εὐδοκία da Dio; a sua volta, liberato e salvato da Lui, accoglie il « povero » e lo soccorre nei suoi bisogni, considerandolo fratello in Cristo. Alla radice di questa dinamica, che sintetizza povertà e carità, vi è quindi l'agire salvifico di Dio, incarnato nel ministero di Gesù di Nazareth, soprattutto nella vicenda pasquale. Pertanto la povertà, pur includendo il livello socio-economico, diventa una categoria-simbolo, associata ad altre similari (παιδιά, μικροί, νήπιοι, βρέφη), caratterizzante la vita del credente posta sotto il segno della croce quotidiana. Nello stesso tempo designa l'indigenza sotto le sue varie forme, a partire dalla miseria più drammatica che è il peccato; questa quindi rappresenta il luogo storico concreto in cui opera la carità cristiana.

L'evangelista conseguentemente nel proporre l'ideale della povertà e piccolezza vuol indicare ai credenti gli atteggiamenti spirituali fondamentali di umiltà, confidenza filiale, obbedienza, di apertura allo Spirito, che qualificano la vita del Cristo e che si sintetizzano nell'ἀγάπη. Questa si esprime nella solidarietà salvifica che giunge fino al dono della propria vita oltre che dei propri beni. La rinuncia-sofferenza è finalizzata pertanto all'esercizio della carità che ha come criteri di scelta gli stessi criteri di Dio: partire dagli ultimi, dai più piccoli, i quali devono costituire la vera élite nella Chiesa.

Mi pare si possa concludere che Luca per altra via, non quella biblica percorsa da Matteo, ma quella greca determinata dalla Pasqua, giunge all'ideale di povertà espresso dal primo evangelista con τῷ πνεύματι, e evidenzia la radicalità della carità espressa dallo stesso nella parabola del giudizio escatologico.

³⁷ Il tema dell'elemosina è particolarmente caro a Luca (6,34s.38; 11,41; 12,21. 33; 14,12-14.21; 16,9; 19,9s 21,1-4; At 3,2.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17); gli esegeti unanimemente lo sottolineano (cf ad esempio DUPONT, *Les Béatitudes* I, 80, 111, 126, 258, 318-320; III, 157-185; MATURA, *Le radicalisme* 92-107; LEGASSE, *L'appel* 99-110, 55, 102s, 108, 106; *Jésus* 31, 73, 75, 205; DEGENHARDT, *Lukas* 58s, 76-78, 93, 97, 110-119, 171-184, 221).

4. Il distacco escatologico e il rischio delle ricchezze

« L'atteggiamento del cristiano di fronte ai beni è, secondo Luca, un segno per la vita cristiana in genere »;³⁸ perciò, in conformità agli insegnamenti di Gesù e accogliendo la tradizione delle prime comunità cristiane, l'evangelista cerca di attualizzare per la sua Chiesa gli ammaestramenti del Signore sulla pericolosità delle ricchezze, universalizzando anche i λόγια della sequela con le esigenze poste dal discepolato funzionale. Con la luce del mistero pasquale illumina tutta l'esistenza cristiana, quindi anche la disappropriazione dei propri beni, nel senso che la vittoria escatologica del Cristo sul male qui diventa una vittoria sulla ricchezza e sull'attaccamento ad essa, per istaurare il Regno della fraternità, soccorrendo i bisognosi.

In questa prospettiva storico-salvifica colloca il contrasto netto espresso nell'annuncio messianico inaugurale, il quale proclama la beatitudine di coloro che hanno riposto ogni speranza in Cristo e dichiara, per contrasto, la sciagura riservata ai ricchi. Questi personaggi, che costituiscono l'antitesi dialettica dei cristiani, sono delineati da Luca attraverso una serie di figure concrete che col proprio comportamento giustificano il « guai » lanciato su di loro come monito severo.

I testi lucani, che interessano in questo senso, possono essere raccolti in tre gruppi: brani sinottici, brani comuni con Matteo, brani propri.

Il testo sinottico più importante è quello che narra l'episodio del ricco notabile. Esso è strutturato in tre parti: il fatto (18,18-23) e due insegnamenti di Gesù posti come quadretti alternativi collegati al fatto (v 24-27.28-30). Il primo ammaestramento evidenzia la pericolosità delle ricchezze nei confronti del Regno, il secondo è una promessa di felicità per quanti hanno abbandonato tutto per seguire il Maestro. I contenuti proposti sono attinti dalla tradizione, però vengono universalizzati ulteriormente con modifiche redazionali che assolutizzano e radicalizzano il distacco e la disappropriazione dei beni, sottolineano la finalizzazione caritativa della rinuncia e rendono più severo il monito di Gesù sulla difficoltà/impossibilità di salvezza per il ricco.

³⁸ HORNING, *Verso* 31.

Fermando l'attenzione sul ricco e sul primo insegnamento del Cristo, si possono annotare alcune sottolineature con cui l'evangelista precisa il suo pensiero sulla pericolosità delle ricchezze. L'uomo ricco è un capo (ἄρχων), è « molto ricco » (al posto di « aveva molti beni »), alla parola di Gesù si rattrista profondamente, egli non si allontana ma, come paradigma di coloro che sono minacciati dai beni materiali, è il destinatario del severo ammaestramento del Signore. L'evangelista, collegando più direttamente il v 27 all'illustrazione parabolica del cammello, afferma in conclusione che entrare nel Regno è per il ricco una impossibilità, ma Dio può renderlo possibile. Non viene detto che lo fa, ma che può farlo; l'esempio di Zaccheo dovrebbe aprire il cuore alla speranza, perché manifesta che Dio in Cristo vuol salvare anche il ricco.

L'accostamento di questi due personaggi — il ricco notevole e Zaccheo — sta a sottolineare che non sono le molte ricchezze ad ostacolare la salvezza, ma « l'essere molto ricco » (v 23), ossia l'attaccamento ai beni materiali. Le ricchezze non hanno impedito al notevole di ascoltare l'appello e la parola severa di Gesù, ma gli hanno impedito la risposta, hanno paralizzato il suo spirito, rendendolo incapace dell'opzione radicale per il Regno. Egli non ha avuto più la forza di preferire ai beni temporali i beni eterni, distribuendo tutte le sue ricchezze ai poveri.³⁹ In tal modo si pone come un monito severo per tutta la Chiesa.

Ai ricchi della comunità cristiana Luca presenta però un esempio e un incoraggiamento attraverso i discepoli impersonati da Pietro e Zaccheo. I primi hanno abbandonato tutto per seguire Gesù, avendo come ricompensa in questa terra i beni centuplicati e nel mondo avvenire la vita eterna, ricevono cioè quel tesoro che il ricco notevole non ha saputo conquistarsi. Zaccheo, senza aver alienato radicalmente

³⁹ Cf LEGASSE, *L'appel* 97-110; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 148-169; DEGENHARDT, *Lukas* 136-159. Tra gli elementi più significativi della elaborazione redazionale di Luca ricordo la presenza del ricco come destinatario dell'insegnamento di Gesù; quindi Gesù si rivolge a tutti. La sua richiesta è radicalizzata con l'aggiunta di πάντα; i propri beni vanno alienati a favore dei poveri (sostituisce δός con διάδος); il ricco è preso da profonda tristezza; la formulazione più sintetica della frase di Gesù, la quale risulta più severa: « Ciò che è impossibile agli uomini è possibile a Dio ». Nell'intervento di Pietro viene personalizzato di più il distacco con τὰ ἴδια in contrapposizione al ricco attaccato ai suoi beni. Nel λόγιον di Gesù sul distacco Luca inserisce anche la « moglie » per sottolineare che si lasciano gli affetti più cari.

i suoi beni, ha ottenuta la salvezza; ha modificato però il suo rapporto con essi. L'appello di Gesù alla conversione gli ha dischiuso un nuovo ordine di valori ed egli ha operato di conseguenza. All'invito di Gesù, all'indicativo salvifico, risponde con l'esecuzione pronta e generosa dell'imperativo: dona la metà dei suoi averi ai poveri e restituisce il quadruplo alle vittime delle sue esazioni.⁴⁰

L'ammaestramento di questa pericope richiama un altro testo sinottico: la parabola del seminatore (8,4-15). L'elaborazione redazionale del v 14 pone in rilievo l'intento di Luca di sottolineare la tendenziosità delle ricchezze: anche se i ricchi odono la Parola, « si lasciano sopraffare dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e dai piaceri della vita », pertanto non la lasciano maturare nel loro cuore.⁴¹

In altri brani evangelici, alcuni dei quali paralleli con Matteo (*Mt* 6,19-21.24-34), Luca considera questi ostacoli alla germinazione e fruttificazione della parola di Dio nel cuore dell'uomo e persino nel cuore del credente.

Il capitolo 12 è fondamentale in questo senso: si apre concludendo l'attacco di Gesù contro i farisei (11,37-54); riporta infatti l'ammonimento rivolto ai discepoli di guardarsi dall'ipocrisia dei farisei (12,1), segue l'invito a professare coraggiosamente la propria fede (v 2s.4-12). Il v 13 registra un episodio: un tale chiede al Maestro di intervenire nella disputa per la divisione dell'eredità, offrendogli così l'occasione di proferire un *λόγιον* di natura sapienziale (v 15) illustrato dalla parabola del ricco insensato (v 16-20). Il v 21 mentre conclude l'insegnamento della parabola, richiamando v 15, introduce l'istruzione rivolta ai discepoli (22-32.33s); evidenzia così l'unità dei v 13-34 e il centro tematico del pensiero di Luca: me-

⁴⁰ « Si nous comprenons bien le geste de Zachée dans la perspective de Luc, c'est qu'il y voit l'expression d'une conversion sincère; son présupposé ne soit pas être cherché dans l'idée que, comme telle, la richesse serait intrinsèquement mauvaise. L'attitude de Jésus à l'égard de Zachée, le publicain, lui a fait découvrir un ordre de valeurs qui n'est pas compatible avec l'attachement pour l'argent. Le geste qu'un riche notable n'avait pas eu le courage de faire pour devenir disciple de Jésus et s'assurer la vie éternelle un autre riche, le publicain Zachée, l'a accompli » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 162).

⁴¹ Significativa è la modifica redazionale in *Lc* 8,14 rispetto a *Mc* 4,19: alle seduzioni delle ricchezze Luca sostituisce « le ricchezze », alle cupidigie di ogni genere « i piaceri della vita », quei piaceri procurati dalle ricchezze. In tal modo si richiama anche a 21,34 e a 12,45.

dante l'elemosina bisogna prepararsi un tesoro indefettibile nei cieli per il momento in cui Dio richiederà l'anima.

Infatti la storia del ricco stolto (v 16-20), illustrazione drammatica dell'insegnamento sapienziale sulla inutilità delle ricchezze di fronte alla morte (v 15 cf *Eccli* 11,18s; 14,15; *Sl* 49,7-11.17-20; 39, 7; *Eccl* 2,21; *Sof* 1,18), viene interpretata da Luca in modo originale. L'evangelista non considera più la realtà dell'uomo nel momento della morte, nel quale deve dare l'addio al mondo e rendere la sua anima, ma fa riflettere sul *post-mortem*. Pertanto giudica stolto l'uomo che ha accumulato il magnifico raccolto unicamente per il suo godimento immediato, senza prevedere i benefici che ne avrebbe ricavato per l'altra vita. Invece di tesaurizzare per se stesso (v 21), per cupidigia, per desiderio di avere di più (πλεονεξίας) (v 15), il ricco avrebbe potuto porre al sicuro i suoi beni distribuendoli in elemosina (v 21.33; 18,22; 11,41; 14,13s; 16,9). In tal modo, proprio nel momento in cui il danaro viene meno, all'ora della morte, avrebbe trovato accumulato un tesoro indefettibile, perché, condividendo i suoi averi con i bisognosi, si sarebbe garantito la contropartita nell'eternità. Il ricco stolto non viene quindi rimproverato per la disonestà nell'accumulare le ricchezze — come fanno le invettive profetiche —, ma per il suo errore di prospettiva nel non aver pensato all'anima (v 19), a Dio e ai poveri, per essersi fermato all'orizzonte terreno immiserendo il suo cuore (v 34).

Luca quindi cambia il senso originario della parabola, che propone un insegnamento sapienziale tradizionale, in funzione del suo tema preferito da offrire come monito ai discepoli/credenti (cf la differente prospettiva di v 15 e 21; cf anche *Mt* 6,19s). Rivolgendosi ai cristiani della sua comunità, li ammonisce sulla tendenziosità delle ricchezze, ma soprattutto li esorta in modo positivo a vivere secondo le esigenze della vita filiale (12,22-34). I destinatari del suo vangelo non sono minacciati dal pericolo dei beni materiali, ma possono essere soggetti all'inquietudine normale tra i poveri, cioè all'ansietà per i mezzi di sostentamento (cibo e vestito); pertanto vengono esortati alla fiducia in Dio Padre provvidente. Al contrario del ricco stolto che cerca la sua sicurezza da pagano, colmando i suoi granai, i cristiani devono tagliar corto con questa falsa prospettiva e affidarsi totalmente alla sollecitudine paterna di Dio (12,33; 5,11.28; 14,33; 18,22), perché il Padre sa e provvede con amore. L'uomo che cerca il Regno deve vivere quindi senza ansietà, nella carità generosa verso gli altri.

In conclusione il capitolo nel suo insieme illustra in modo negativo e positivo l'utilizzazione saggia dei beni e la disappropriazione volontaria di essi a motivo del Regno. La prospettiva è essenzialmente religiosa, anzi cristologica, perché tematizza la via cristiana come via di sequela nell'abbandono radicale di sé a Dio e nell'attenzione generosa ai poveri. In tal senso tutto il blocco 12,1-53 può intitolarsi: « La situazione della comunità dei discepoli nel mondo ».⁴²

Nel capitolo 16 Luca ci presenta un altro dittico sul buono e cattivo uso dei beni materiali attraverso due parabole antitetiche: quella dell'amministratore scaltro (con i suoi complementi: v 1-13) e quella del ricco epulone e del povero Lazzaro (con le sentenze che la preparano: v 14-31). La prima propone una lezione di abilità e prudenza con uno spostamento di prospettiva rispetto alla prospettiva di Gesù, come emerge dal v 9. L'esempio del fattore infatti non è più un monito ad approfittare con avvedutezza del breve tempo che rimane per assicurarsi la salvezza escatologica, ma è posto per raccomandare l'elemosina secondo una strana liberalità. I v 10-12 contengono altre raccomandazioni sull'uso onesto dei beni e trasformano il fattore in esempio alla rovescia, in quanto il suo comportamento non può essere imitato; il v 13 riporta il λόγιον sulla incompatibilità del servizio a Dio e a mammona.⁴³

Dopo la parabola (v 1-8) e le sentenze che vi sono agganciate (v 9-13) vi sono altri versetti slegati tra loro (v 14-18); infine vi è la lunga parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (v 19-31).

Le sentenze inserite tra le due parabole sono agganciate tra loro in modo superficiale attraverso parole-aggancio più che per continuità tematica, anzi il brano costituito dai v 16-18 si presenta come masso errante che rompe la continuità del discorso; pertanto la composizione che ne risulta non può essere attribuita a Luca, ma piuttosto alla fonte che utilizza. I rimaneggiamenti redazionali dell'evangelista e i collegamenti con altri passi del suo vangelo esplicitano il suo insegnamento circa l'uso dei beni materiali.

⁴² Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 112-136, 183-185; LEGASSE, *L'appel* 152-182, 99s, 107-110; DEGENHARDT, *Lukas* 60-92; GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* 251; MATURA, *Le radicalisme* 93,87; GAIDE, *Le riche insensé* 82-89.

⁴³ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 48-55, 60-64, 111s, 162-182; DEGENHARDT, *Lukas* 132s; GLOMBITZA, *Der reiche* 166-180; HUIE, *The Poverty* 403-420; GEORGE, *La parabole* 80-93; FEUILLET, *Les riches* 30-54; *Les paraboles de Lc* 241-250, 257-271; FUCHS - FAESSLER, *L'evangile et l'argent*.

La parabola del fattore scaltro (v 1-8) costituisce infatti la perfetta antitesi della storia del ricco stolto specie nella conclusione (v 8a; 12,20; v 9; 12,33). Il tesoro indefettibile nei cieli, messo al sicuro mediante l'elemosina, qui è tradotto con « procurarsi amici che possono introdurre nei tabernacoli eterni » sempre attraverso l'elemosina. L'insegnamento è quindi convergente: usare in modo intelligente il proprio danaro.⁴⁴

La parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro è strutturata in due parti: la prima (v 19-26) propone un ammonimento convergente con la prima lamentazione del proclama messianico; la seconda (v 27-31) cerca di illustrare che i ricchi posseggono un mezzo per sfuggire alla sorte spaventosa presentata nella prima parte.

Il v 25 è fondamentale per cogliere il vero pensiero dell'evangelista e per avere una chiave di lettura della prima lamentazione del

⁴⁴ « Il ne faut pas amasser des richesses matérielles périssables qui n'offrent aucune sécurité; le vrai trésor se constitue par le partage de ses biens avec les pauvres » (MATURA, *Le radicalisme* 87). Vi è il medesimo insegnamento presente in 18,22; 3,11 (cf *Is* 59,7; *Lc* 6,34s.30.38; 11,41; 14,13.24; 19,8; 21,1-4). Colui che accumula per sé solo (12,13.19) è simile ai pagani (v 22.30) « qui ne connaissent pas la sollicitude de Dieu pour ses créatures et ne se soucient pas des promesses divines concernant l'au-delà de la vie présente » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 185); « le "trésor" céleste est véritablement la contrepartie du trésor terrestre dilapidé au profit des pauvres » (LEGASSE, *L'appel* 108; cf DEGENHARDT, *Lukas* 88s). Non si tratta semplicemente di due modi simmetrici di utilizzare i beni, ma di due servizi alternativi, tra i quali l'uomo deve emettere la sua scelta decisiva e radicale dalla quale dipende la sua sorte. Il suo cuore diventa così un campo di battaglia: « le conflit se situe dans le coeur de l'homme, dans l'impossibilité psychologique où il se trouve de se donner totalement à deux maîtres auxquels on ne saurait se donner à moitié. Le service de l'un comme de l'autre ne peut être qu'exclusif. Il faut choisir. Situation terrible que celle du riche: sa fortune le lie à Mammon; comme il lui sera difficile de s'en libérer pour se mettre tout entier au service de Dieu! » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 201, 200-203, 196s; DEGENHARDT, *Lukas* 114-132; LEGASSE, *L'appel* 162-164; *Jésus*, 204; ZEDDA, *La liberazione* 314, 269-320). In qualche modo il vangelo di Luca non « lotta, come il primo Vangelo, contro il pericolo che minaccia la comunità di Gesù da parte del giudaismo e in specie degli scribi. In Luca la lotta di Gesù vige soprattutto contro il pericolo generale causato dal *mammona* (16,9), il possesso e i beni di questo mondo che così facilmente colpiscono il pensiero e le aspirazioni dell'uomo nel suo esilio e soppiantano completamente dalla sua vita il culto di Dio e lo pongono in un posto subordinato ». « Luca combatte un'angoscia che affliggeva allora il mondo non ebraico e contro cui si opponeva con tutte le forze l'etica filosofica del tempo » ossia la preoccupazione ansiosa per la vita (RENGSTORF, *Il Vangelo* 15s; cf MATURA, *Le radicalisme* 94-107).

proclama messianico (6,24). Esso presenta il capovolgimento delle sorti che si opera con la morte tra l'esistenza di quaggiù e la sopravvivenza nell'aldilà. Tale capovolgimento è perfettamente giusto, non ha bisogno di giustificazioni; è semplicemente registrato: colui che ha ricevuto la sua parte di beni durante la vita troverà soltanto mali nell'aldilà, mentre colui che ha sofferto la sua parte di mali durante la vita riceverà poi la propria consolazione.

Il v 26 non propone nuovi contenuti ma indica che tale situazione ha carattere irrimediabile. Sembrerebbe quindi che il messaggio della parabola si risolva in quello misterioso della prima lamentazione. In realtà il racconto non termina qui; la seconda parte di esso fa luce sulla vera ragione dell'infelicità del ricco e serve anche ad esplicitare il presupposto della lamentazione.

La seconda parte della parabola (v 27-31), specie negli ultimi versetti, intende precisare che la dannazione dei ricchi non è inevitabile; può essere infatti superata, ascoltando Mosé, i profeti e colui che risuscita dai morti, i quali esortano alla conversione (v 30s).

Il pensiero di Luca si precisa e si esplicita, se si considera la parabola inserita nel capitolo 16 e il complesso unitario costituito da 15,1-32 e 17,1-10 a cui il capitolo è agganciato. Le tre parabole introduttorie, riportate in 15,1-32, sono la risposta di Gesù agli avversari che Lo rimproverano del suo atteggiamento verso i peccatori; mentre le due parabole conclusive di 17,1-10 sono rivolte ai discepoli e svolgono il medesimo tema del capitolo 16, ossia l'uso retto del danaro.

16,14, evidente opera redazionale di Luca, propone: « Anche i farisei che erano avari stavano ad ascoltare tutte queste cose e si burlavano di Lui »; risulta così un'indicazione significativa, perché sottolinea che gli esempi del fattore scaltro e del ricco epulone devono far capire ai farisei a quali disastri conduce la cupidigia. In questa direzione sembrano andare anche la conclusione della prima parabola (v 9-13) e l'introduzione della seconda (14.15-18). In tal modo tutto il capitolo acquista il senso dal v 14: nella prima parte (v 1-13) indica positivamente come adoperare il danaro, nella seconda cerca di mettere in guardia dalla *φιλαργυρία* con le sue disastrose conseguenze.⁴⁵

⁴⁵ Il rimprovero indirizzato ai farisei nel v. 15 non corrisponde alla notizia redazionale del v 14; pertanto nel pensiero di Luca quest'ultimo non è introduzione alle sentenze espresse nei v 15-18, ma alla parabola dei v 19-31. Questa infatti non ha un'applicazione esplicita, ma è intesa dall'evangelista come un insegna-

L'evangelista nei vv 9-13 insiste nel chiamare il danaro « mammona di iniquità », « iniquo » e « beni altrui »;⁴⁶ in tal modo tende a personificare la Ricchezza e a presentarla nella luce sfavorevole di potenza opposta a Dio, di idolo che pretende il servizio esclusivo che spetta solo a Dio. La qualifica τῷ ἄλλοτρίῳ, data ai beni terreni, aiuta a comprendere l'espressione μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας e quindi la nota di ingiustizia posta su loro.

Secondo la concezione biblica i beni della terra appartengono a Dio (Sl 24,1; 50,12), l'uomo ne è solo amministratore; quindi deve utilizzarli secondo la volontà divina a vantaggio di coloro che sono in necessità. Colui che, in contrasto con tale volontà, li ammassa per sé (12,21), si arroga in modo arbitrario e ateistico la signoria assoluta di Dio e conseguentemente viola i diritti degli altri (16,12.27.31). Mammona così non si oppone solo ai beni celesti, ma si oppone allo

mento di Gesù contro la φιλαργυρία dei farisei dalla quale vuol mettere in guardia. Non si può essere amici del danaro e di Dio: è questa una logica esistenziale incontrovertibile che Gesù sperimenta nel suo ministero e che Luca da greco convertito sottolinea. Quanti in Gesù hanno cercato un Messia temporale lo hanno abbandonato; tra questi vi è in primo piano l'élite d'Israele che viene specificata qui con la categoria dei farisei. Questi sono amici del danaro e quindi non possono essere amici di Dio; conseguentemente non possono accogliere il Cristo, ma Lo deridono. Da questo grande e irreparabile rischio di diventare amici del danaro bisogna stare in guardia e bisogna positivamente difendersi. Il terzo evangelista offre alla sua comunità e alla Chiesa di ogni tempo delle direttive a partire dall'insegnamento di Gesù e dalla predicazione apostolica. Così ripropone il messaggio del Rivelatore escatologico con le attualizzazioni della Chiesa primitiva, la quale nell'opposizione tra ricchi e poveri ha letto la dialettica esistente tra la sinagoga e lei; ma va oltre questa applicazione sviluppandola attraverso il contrasto esistente tra l'uomo che rifiuta Dio che lo visita in Cristo e l'uomo che Lo accoglie divenendo in pienezza discepolo di Gesù. L'evangelista illustra questa opposizione, concretizzata nell'ambito dei beni materiali, attraverso una serie di figure concrete (cf Lc 12,16-21; 15,1-53; 16,19-31; 18,18-30; 19,31; 21,1-4 ecc.) (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 206, 57-59, 96, 152-162, 175s, 185; LEGASSE, *L'appel* 98-103; *Jésus* 195-209; DEGENHARDT, *Lukas* 136-159).

⁴⁶ Con la designazione insolita di « mammona di iniquità » Luca tende a personificare la ricchezza, opponendola a Dio, come emerge dal v. 13; con la qualifica « di iniquità » istituisce l'antitesi con « il vero » bene (v 11), mentre con « l'altrui » pare indicare il senso dell'espressione « di iniquità ». Così ritorna sull'idea che gli è cara: le ricchezze, dono di Dio affidato in amministrazione all'uomo e quindi bene altrui, sono inique nella misura in cui si usano arbitrariamente e dispoticamente, facendole diventare un idolo barbarico, ma mediante la condivisione generosa possono diventare il mezzo per farsi amici nelle dimore eterne e quindi per farsi un tesoro nei cieli.

stesso Creatore, perché cattura le forze spirituali dell'uomo e prende, come idolo, un servizio totalitario sostituendosi a Dio (16,13).

Questo capovolgimento dell'ordine della creazione è operato non dalla ricchezza, ma dal cuore cupido dell'uomo, che istituisce con essa un rapporto di dominio ingiusto connotato di ateismo, materialismo e egoismo. L'esito di questo comportamento non può essere altro che il disastro, espresso in modo incisivo nella sorte dei due personaggi della parabola (v 19-31).

Il ritorno al mondo dei vivi, espresso nella seconda parte della parabola, è un procedimento letterario che permette all'evangelista di suggerire al lettore come sfuggire alla dannazione: convertirsi, lasciarsi persuadere da Mosé, dai profeti e da uno che risuscita dai morti. Tale *μετάνοια* ha la sua risonanza e il suo campo di applicazione proprio nell'uso evangelico dei beni materiali.

Zaccheo (19,8s), il fattore scaltro (16,9.12s), i discepoli (18,22.28) ne sono la conferma. A loro si contrappongono i farisei amanti del danaro, i quali si fanno beffe degli insegnamenti di Gesù (16,14), il ricco notevole (18,23) e tutti coloro che si comportano come il ricco stolto (12,15-21) e come il ricco epulone (16,19-31.7.13-15; 1,52s). Essi per la cupidigia e l'orgoglio sono incapaci di ascoltare gli ammaestramenti dell'Inviato escatologico, quindi sono incapaci di convertirsi, anzi si pongono al servizio idolatrico della ricchezza. Dio pertanto prova nei loro confronti un disgusto simile a quello che prova di fronte all'idolatria: li ha in abominio.⁴⁷

In conclusione anche nel capitolo 16 attraverso le due parabole sono contrapposti due tipi di uomo: l'uomo secondo la logica evangelica e l'uomo secondo la logica del mondo, con le due rispettive sorti sulla terra e nell'aldilà. L'antitesi dialettica emerge ancor più chiaramente se si considera il modo in cui Luca descrive il ricco epulone e il povero Lazzaro.

Il ricco, attraverso abbondanti elementi e dettagli (vesti sontuose, lautì banchetti), è presentato come l'uomo che, secondo la mentalità greca, è onorato, degno di invidia. Non ha l'atteggiamento del-

⁴⁷ « La réaction de dégoût que Dieu éprouve devant l'amour de l'argent est du même ordre que celle que l'idolâtrie lui inspire: c'est une "abomination". Ainsi introduit la parabole du riche et de Lazare doit apprendre aux Pharisiens où conduit un amour de l'argent qui prend la couleur de l'idolâtrie, incompatible qu'il est avec le service de Dieu » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 201, cf 64; DEGENHARDT, *Lukas* 121, 128-131).

l'arrogante e dell'oppressore, come invece appare nelle invettive profetiche e in Gc 2,6; 5,4-6; è piuttosto un indifferente alle sorti degli altri, dimentico dell'aldilà e quindi di Dio, tutto dedito a godersi egoisticamente la vita, a servire cioè mammona. In sintesi è definito il tipo dell'uomo incredulo e conseguentemente egoista.

Lazzaro invece appare vestito di ulcere e affamato, è l'incarnazione drammatica dell'uomo sottoposto agli orrori crudeli della povertà.

Alla morte le due situazioni si capovolgono (v 22s) in modo irrimediabile (v 25s). Nell'inferno il ricco si rende conto della sua follia per non aver saputo cogliere l'occasione durante la vita di farsi amico Lazzaro; ora questi l'avrebbe potuto accogliere nelle dimore eterne, nel seno di Abramo. Così avrebbe ascoltato Mosé e i profeti, avrebbe intrapreso il cammino della *μετάνοια* usando saggiamente i beni materiali, ossia conquistandosi con essi degli amici presso Dio. Ritorna ancora una volta il tema caro a Luca: il mezzo più efficace per liberarsi dal pericolo delle ricchezze è distribuirle in elemosina.

L'evangelista non propone il distacco e la disappropriazione dei propri averi unicamente per motivi ascetici o per l'imminente parusia, ma li finalizza sempre al soccorso dei bisognosi secondo una logica di scambio: « l'elemosina che libera il ricco che la fa, libera insieme dal bisogno il povero che la riceve ».⁴⁸ Il ricco viene liberato dalla brama di accumulare per sé e per questa terra; il povero viene liberato dall'ansiosa preoccupazione per i mezzi di sussistenza. Questo scambio presuppone il possesso personale dei beni (19,1-9; At 5), amministrati secondo la logica della carità istaurata con l'irruzione del Regno, quindi resa possibile dalla presenza di Cristo glorioso e del suo Spirito che trasformano l'uomo in creatura nuova, in figlio dell'Altissimo.

« Con l'irrompere della signoria di Dio nella storia umana il modo di agire di Dio deve diventare la norma del modo di agire dell'uomo. La richiesta di Gesù di sottomettere i beni alle esigenze di un amore senza limiti *trova nuovamente la sua spiegazione nella Basileia di Dio fattasi presente* nella sua persona. [...] Gesù motiva le sue esigenze con il modo di agire di Dio ».⁴⁹

La comunità cristiana primitiva ha testimoniato in modo paradigmatico questa realtà, imitando la prassi di Dio incarnata da Cristo,

⁴⁸ ZEDDA, *La liberazione* 314.

⁴⁹ HORNUNG, *Verso* 50.

ossia ἡ ἀγάπη (6,30.34s.38; 22,49-51; *At* 2,44; 4,32.34s). In essa ricchi e poveri formano una cosa sola. « Nella fede in Gesù e nella Basileia da Lui annunciata [...] hanno acquistato coscienza di formare, mediante il battesimo e il ricevimento dello Spirito, una nuova ed unica famiglia. L'amore generoso del prossimo, un frutto dello Spirito, è così vivo ed operante, che si può parlare di una comunanza dei beni [...]. Ciò che era stato richiesto al popolo d'Israele dalla legge mosaica e dalla predicazione dei profeti, ma non ottenuto, si realizza nella comunità cristiana. In essa l'amore fraterno deve essere così perfetto, che tra i credenti non ci siano più bisognosi ».⁵⁰ La comunità cristiana per Luca si caratterizza quindi non per la povertà, ma per la carità, che si traduce nella *κοινωνία* e nella condivisione dei beni spirituali e materiali.

Luca su questo punto stabilisce degli interessanti parallelismi tra Vangelo e Atti: Zaccheo (19,1-10) e il centurione di Cafarnao (7,5), il buon Samaritano (10,30-37), il centurione di Cesarea (*At* 10, 2.4.31; cf 16,32s), le parole di Paolo agli anziani di Efeso (20,35), τὰ ἴδια disappropriate per il Regno, per Gesù (*Lc* 18,22.28; *At* 4,35.32), la gioia della *κοινωνία*, ricompensa del distacco escatologico e anticipo della gioia *post-mortem*. Si inizia così il capovolgimento dei valori, nel quale anche i ricchi possono entrare, se sono animati dalla logica della carità, ossia se condividono generosamente i loro beni con i poveri: in tal modo si pongono sulla via dei poveri e non sono più infelici ma beati (14,14).⁵¹

5. Il discepolato e la povertà o distacco funzionale

Luca a partire dalla cattura di Gesù (22,45) non usa più il termine μαθητής, lo utilizzerà di nuovo in *At* 6,1 per designare i cre-

⁵⁰ *Ivi* 43s. « Con la venuta in potenza del Regno di Dio, la legge di vita più intima di Dio, l'amore perfetto — perché divino — diventa legge di vita degli uomini, inseriti nel suo dinamismo. A chi obbedisce al Regno di Dio, iniziato in Gesù, non è lecito più calcolare in modo puramente umano che cosa può aspettarsi in contraccambio del suo dono » (*ivi* 42s; cf LEGASSE, *L'appel* 107-110; *Jésus* 72s; DEGENHARDT, *Lukas* 160-177, 151s; DUPONT, *La communauté*, 503-519).

⁵¹ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 200; SEYNAEVE, *Exigences* 64-75; NEUHÄUSLER, *Exigence de Dieu*; AERTS, *Suivre* 500, 508-512; DEGENHARDT, *Lukas* 172-187; LEGASSE, *L'appel* 107-110; GILBERT, *Les premiers chrétiens* 219-228.

denti. L'esile nucleo di discepoli, rappresentato dalle donne, dal Cireneo, dal popolo (Lc 23,35a.48), è sopraffatto dagli avversari; tuttavia il guardare a Gesù può essere ancora in certo senso seguirLo (23,26s. 35.40-43.48s). Con la venuta dello Spirito, la Potenza dall'Alto, la possibilità di seguire il Signore è offerta a tutti; quindi la sequela si universalizza. La comunione interrotta dal *πειρασμός* della passione è così ristabilita non dall'uomo, che anzi è sopraffatto dalla tentazione, ma dal Risorto e dal suo Spirito, che ridanno vita alla testimonianza apostolica e ricreano la comunità.

L'universalizzazione del discepolato inaugurato da Gesù è un elemento comune alla tradizione della Chiesa primitiva; deriva dalla consapevolezza che la vita di Gesù è l'evento salvifico normativo per ogni uomo, pertanto è contemporaneo ad ogni momento storico attraverso lo Spirito. Luca prolunga ed amplifica questo processo universalizzante, pur conservando la distinzione tra il discepolato proprio di ogni credente e quello tipico dei pastori e ministri. Nel suo vangelo raccoglie infatti detti e insegnamenti di Gesù in tre serie: quelli rivolti a tutti, quelli destinati ai discepoli distinti dalla folla/popolo, quelli proferiti contemporaneamente per i due gruppi. In quest'ultima serie vi sono *λόγια* rivolti da Gesù ai discepoli in senso specifico. Tali *λόγια*, che nella Chiesa apostolica sono stati generalizzati mediante attenuazioni ed adattamenti, sono da Luca ulteriormente universalizzati e inquadrati nella sua particolare concezione di storia della salvezza; risultano pertanto espressioni che illustrano la vita ecclesiale del primo trentennio, mediata dalla riflessione teologica lucana.⁵²

All'interno della comunità primitiva l'evangelista evidenzia il ruolo dei testimoni oculari — ministri della Parola — i quali prolungano la missione del Cristo, il Servo, il Profeta ed Evangelizzatore dei poveri.⁵³ Più nettamente di Matteo e di Marco distingue i Dodici dal resto dei discepoli, i discepoli dalla folla o popolo, visto come paradigma della comunità cristiana.⁵⁴ Caratterizza i Dodici come Apo-

⁵² *Deti e insegnamenti rivolti a tutti*: Lc 3,10-14; 6,27-38; 11,39-41; 16,19-31; At 6,1-6; 9,36.39; 10,2.4.31; *deti e insegnamenti per i discepoli*: Lc 9,1-6; 10,1-12; 12,32-33a; 14,25-33; 18,18-23; 22,35-38; At 3,1-6; 16,15; 20,28-35; *deti e insegnamenti per i discepoli e per tutti*: Lc 6,20-26; 12,13-21.33b-34; 16,9-12; 18,24-27.28-30; 21,1-4; At 2,41-47; 4,32-35.36-37; 5,1-10 (cf HORNING, *Verso* 33s, 49).

⁵³ Cf HORNING, *Verso* 49; DEGENHARDT, *Lukas* 36-41; KARIAMADAM, *Discipleship* 111-130; COLSON, *Le sacerdoce*; PESCH, *Der reiche*; DELORME, *Luc V,1-11* 331-350; GEORGE, *Jésus sauveur* 35-38.

⁵⁴ Per Luca il termine « discepoli » non è più come in Marco più o meno coesten-

stoli: essi hanno ricevuto da Gesù il mandato e la forza di testimoniare la sua vicenda dagli albori della predicazione all'evento pasquale (*Lc* 6,13; 24,47-49; *At* 1,2.4s.8; 2,1-42). Nella moltiplicazione dei pani, anticipo dell'Eucaristia (*Lc* 9,10), sono presenti con un rilievo particolare; così pure lungo il cammino del Salvatore verso Gerusalemme, durante il quale sono destinatari delle sue cure e di ammaestramenti particolari (9,1-5.12s.49s; 12,42-46; 17,5s.10; 18,31-34; 22,14). Nella celebrazione della pasqua della Nuova Alleanza costituiscono il nucleo del Nuovo Popolo di Dio chiamato a condividere il suo sacrificio salvifico (22,14.19.24-27.35s). Sono i testimoni privilegiati delle appa-

sivo al gruppo dei Dodici (cf *Lc* 6,12s in confronto a *Mc* 3,13s: Luca conserva questa distinzione in tutta la sua opera). I Dodici Apostoli così si differenziano dai settantadue discepoli (10,1-17), dai discepoli intesi come gruppo più vasto, tanto che il termine può essere unito a ὄχλος (folla), dalla moltitudine di popolo e da gran folla (λαός) (cf *Lc* 6,3 con *Mt* 10,2; *Lc* 9,10 con *Mc* 6,30; solo lucani *Lc* 9,1; 11,49; 22,14.30; 24,9s; *At* 1,26; 2,14.36; 6,2.6). Egli distingue con costanza Paolo dal gruppo dei Dodici tranne in 14,4.14 ove riporta la tradizione antiochena per la quale è Apostolo ogni inviato dalla Chiesa e non solo colui che fa parte del gruppo dei Dodici che, storicamente, hanno accompagnato Gesù durante il suo ministero itinerante. Negli *Atti* poi presenta molte persone impegnate nella missione evangelizzatrice con incombenze varie (cf *At* 2,14-21.32.43; 3,1-11.15s; 4,8-12.30; 5,12.15s.32; 9,31-43; 10,39-42). Anche nel Vangelo accanto a Pietro e ai Dodici colloca i settantadue discepoli. Il numero pare sia simbolico e rimandi a *Gn* 10 nella versione dei LXX, ove settantadue è il numero dei popoli pagani. Con questa sottolineatura vuol mettere in rilievo la varietà e l'unità dei vari ministeri nella Chiesa e la loro corrispondenza ai bisogni della comunità e della missione. Con il termine λαός Luca indica la comunità cristiana e quindi il gran numero di gente che segue Gesù. Questo popolo è sempre rivolto benevolmente verso di Lui anche durante la passione; è distinto dai discepoli (μαθητής) (cf 9,13.18.23; 10,1-16; 6,17.27; 7,1; 20,45.1.9; cf DEGENHARDT, *Lukas* 36-39; DI PINTO, *Seguire* 230-232). Luca ama distinguere i vari gruppi dell'uditorio di Gesù (11,39.45; 12,1.13.16.22.41.53; 14,3.5; 18,43) e le diverse parti del discorso (6,39; 12,4.13.14.18.20; 14,3.5; 18,1.6). Ama parlare di folle di discepoli (*Lc* 10,23; 11,29; 12,1; 14,7.12.15; 15,1-3), di discepoli e folle (6,17; 7,11; 12,1; 19,37; 20,45), di donne che lo seguono (7,36; 8,3; 10,38-42; *At* 1,14; *Lc* 23,27.49.55). La folla spesso si associa ai discepoli nell'ascolto della parola di Gesù: ne risulta che i λόγια rivolti a questi vengono estesi a tutti quanti costituiscono il suo uditorio (12,1; 20,45; 6,17.20; 7,1; 21,3 diversamente *Mc* 12,43; *Lc* 21,5-7 diversamente *Mc* 13,1.4; 8,34; *Lc* 9,23; cf *Mc* 8,45s; *Lc* 12,41; 14,25-35; 9,23-27; 12,1-12; 18,24.26 ecc.). Cf indicazioni date nella nota 52; cf ancora GEORGE, *L'oeuvre* 231-233 per i riferimenti biblici, inoltre 229-231, 236-240; SESBOUÉ, *Ministères* 392-397; LEMAIRE, *Les ministères aux origines* 37-71; STRATHMANN, λαός 144-154; KATZ, ὄχλος 78-84; NEUHÄUSLER, *Exigence* 64-75; FLEDER, *Heil* 27-29; DUPONT, *Renoncer* 578s; BAUMANN, *Der Raum* 443; RENGSTORF, μαθητής 1201s.

rizioni del Risorto, il quale li conferma nella fede e affida loro l'incarico di proclamare al mondo la vittoria pasquale, il kerigma che genera la gioia (24,36-49; *At* 8,38). Inaugurano pubblicamente questo loro mandato a Pentecoste dopo l'effusione dello Spirito (*At* 2).

Con una missione parallela a quella apostolica Luca presenta altri settanta (settantadue?) discepoli (*Lc* 10,1-20) che, scelti da Gesù tra i molti discepoli (6,13), Lo accompagnano nel suo ministero di predicatore e taumaturgo (8,1; 9,2; cf *At* 5,42; 8,25). Sono l'anticipo dei numerosi ministri che aiutano gli Apostoli nel servizio del Signore e della comunità; costituiscono, in un certo senso, la moltitudine dei discepoli alla quale allude spesso il terzo vangelo.

Con l'effusione dello Spirito, essendosi compiuti i tempi nuovi, tutti i credenti possono definirsi discepoli (*At* 6,1), perché tutti sono posti alla sequela del Risorto, il quale come guida e modello li precede, indicando la via del Regno, la via della Croce che bisogna percorrere con pazienza e costanza, per poter entrare nella gloria della resurrezione (*Lc* 9,51; 13,22.32s; 17,11; 19,11; cf 9,23 con 23,26; *At* 14,22).⁵⁵

La caratteristica comune a tutti i discepoli è la vita filiale, che si esprime nell'abbandono fiducioso nel Padre, e nel compimento della sua volontà con dedizione assoluta come il Figlio. In termini negativi la vita filiale si esprime nel distacco che relativizza ogni bene storico, in quanto presuppone l'assunzione di una nuova gerarchia di valori in base alla quale la famiglia, le ricchezze, la stessa vita sono giudicati beni penultimi.

Per comprendere questa prospettiva teologica lucana è fondamentale considerare le pericopi che riportano la vocazione dei discepoli, l'invio in missione, gli insegnamenti impartiti da Gesù durante il grande viaggio e nella Cena pasquale.

Nei racconti di vocazione Luca tende ad accentuare il carattere incondizionato e totalitario del distacco dalla famiglia — dalle persone più care — e dai beni — da tutti (πάντα), dai propri (ἑδία) beni.⁵⁶

⁵⁵ « Il cammino della salvezza è già segnato da Gesù capo e modello. I discepoli non hanno che da seguirlo. La storia di Gesù continua così nella storia della Chiesa come storia di salvezza » (SEGALLA, *La Teologia* 384, cf 383s; AERTS, *Suivre* 511s; DEGENHARDT, *Lukas* 40s, 63-66; ZUMSTEIN, *L'Apôtre* 371-390; CROATTO, *Persecución* 21-30; FREYNE, *The Twelve*; FABRIS, *Chi vuol venire* 124-139).

⁵⁶ Da tutti gli esegeri è posto in rilievo la caratteristica lucana di πάντα come un elemento con cui radicalizza le esigenze di Gesù (cf *Lc* 5,11.28; 14,33;

Nel primo racconto (5,1-11; cf *Gv* 21,1-14) sottolinea la totalità della rottura evangelica e l'aspetto del radicale coinvolgimento nel destino di Gesù (5,11.28 diversamente da *Mc* 1,18.20; 2,14 e da *Mt* 4,20.22). Redige il brano in modo parallelo a quello giovanneo che parla della pesca miracolosa dopo la resurrezione. Soprattutto fa emergere la figura di Pietro che presta la barca al Maestro per la predicazione e che di fronte al miracolo si riconosce peccatore. Nello gettare in mare le reti egli è posto nel dilemma tra la fiducia-obbedienza a Gesù e la realtà concreta della pesca. Risolve il dilemma con l'adesione al Signore e nel suo gesto di pescare dietro l'ordine di Lui riceve in modo simbolico il senso della sua missione. Il suo arruolamento ha come condizione di possibilità la rottura definitiva e totale con il proprio *milieu* e, conseguentemente, la vita nella povertà e nell'itineranza dietro il Maestro. La rottura non è motivata dall'ascesi o dal disprezzo della realtà mondana, ma dall'urgenza e dalla grandezza della sequela, dalla dedizione alla persona e all'opera di Gesù.⁵⁷

Anche nel narrare la vocazione di Levi, a differenza degli altri sinottici, sottolinea il carattere totalitario del distacco dai beni, benché risulti a scapito della coerenza del discorso (*Lc* 5,28s; *Mc* 2,14; *Mt* 9,9). Nella chiamata del ricco notevole evidenza ugualmente l'abbandono di tutto (*Lc* 18,22.28), connotandolo con una nota affettiva (v 28), la quale si arricchisce ulteriormente con il distacco dai propri cari, persino dalla moglie (v 29; cf 14,26; 21,16; 12,53), in vista della

18,22.28; *At* 2,44s; 4,32.34s); come pure la personalizzazione delle rotture mediante la specificazione di τὰ ἴδια (18,28; *At* 4,32). Il medesimo risultato ottiene, completando la lista delle rotture familiari. Ad es. in 18,29; 14,20 diversamente da *Mc* 10,29; *Mt* 19,29; 22,5, perché vi aggiunge « la moglie »; pure lucana è l'aggiunta « fratelli » e « sorelle » in 14,26 (cf *Mt* 10,37) e in 21,16 diversamente da *Mc* 13,12 = *Mt* 10,12; cf *Mi* 7,6; *Mt* 10,35s; *Lc* 12,53. « Nella sequela di Gesù è coinvolta sempre la globalità e la scelta incondizionata per Cristo » (RENGSTORF, *Il Vangelo* 208; DUPONT, *Renoncer* 577s; *Les Béatitudes* I, 77; III, 157-160; MATURA, *Le radicalisme*, 33-38; LEGASSE, *L'appel* 100-102; DEGENHARDT, *Lukas* 105; STÖGER, *Armut* 48s). Nel caso concreto della rinuncia ai beni e dell'abnegazione « on trouve dans le troisième évangile surtout une accentuation de l'idéal de la pauvreté. Cela se manifeste d'une façon presque stéréotypique dans les différents récits de vocation » (AERTS, *Suivre* 511).

⁵⁷Cf DI PINTO, *Seguitemi* 83-104; BUETBELA, *La vocation de Lévi* 47-60; RENGSTORF, *Il Vangelo* 208s. Assolutizza le esigenze anche a costo di incoerenza nel discorso: ad es. Levi abbandona tutto e fa un banchetto (5,11.28 diversamente da *Mc* 1,18.20; 2,14; *Mt* 4,20.22; *Lc* 9,9; 18,22 diversamente da *Mc* 10,21 e *Mt* 19,21; cf *Lc* 9,57; 23,14.25).

missione. Instaurando espliciti richiami con la vita della Chiesa primitiva descritta negli Atti, caratterizza ulteriormente le esigenze della sequela e della missione come disappropriazione radicale dei beni, finalizzata alla *κοινωνία* mediante il soccorso ai poveri e la speranza escatologica già in opera nella gioia della comunione fraterna.⁵⁸

Lc 9,57-62 in confronto a Mt 8,18-22 presenta le medesime tendenze, soprattutto nel v 60 e nell'aggiunta dei v 61s. Nell'iperbole proposta nel v 60 « la frase acquista un significato più ampio che non nel testo parallelo di Matteo; infatti al di sopra della gravità della decisione che in lui si trova connessa con la volontà di seguire Gesù, vi è il potere, dato con il discepolato, di partecipare direttamente all'opera di Gesù », ⁵⁹ condividendo la vita di Lui che non ha dove posare il capo.

Nella risposta data a colui che chiede di andare a congedarsi dai parenti l'evangelista sottolinea l'esigenza assoluta di svolgere la missione fino in fondo, senza rimpianti e ripensamenti, perché « può collaborare con Gesù solo colui che dirige lo sguardo fisso alla meta. Ogni tentennamento mette in pericolo l'attuazione del servizio e quindi anche il suo frutto. Ma ciò che conta è esclusivamente questo, non la condizione fisica dei discepoli ». ⁶⁰ Gesù con la sua opera salvifica resta al centro della sequela e primeggia in modo unico su tutti i valori: è questa la logica del vangelo, che caratterizza il cammino di quanti accordano tutta la loro fiducia a Gesù Cristo.⁶¹

Luca, insistendo sul distacco totale effettivo dai beni materiali e sulla radicale condivisione della missione di Gesù, non propone un messaggio nuovo, ma esplicita ed attualizza quanto il Maestro in concreto ha chiesto ai suoi seguaci.

Lc 9,60 collega sequela e missione, perché il lasciar tutto per Gesù equivale a lasciar tutto immediatamente per il Regno o per la predicazione (cf anche 5,4.10s; 18,28-30; 22,28-30). Le rinunce proposte per la missione vengono presentate in due pericopi distinte, ri-

⁵⁸ Cf LEGASSE, *L'appel* 87-110; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 157s; DEGENHARDT, *Lukas* 136-153.

⁵⁹ RENGSTORF, *Il Vangelo* 225.

⁶⁰ *Ivi* 226 (cf Lc 9,23; 24,27; 17,33; cf Mt 10,38s; Gv 12,25; Lc 9,26; 12,9; Mt 10,33; Lc 9,10; 11,20; Gal 2,20; 2Cor 5,17; Rm 8).

⁶¹ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 158s; *Renoncer* 561-582; MATURA, *Le radicalisme* 37-41.

guardanti rispettivamente i Dodici (9,1-5.6.10) e i settanta (settanta-due?) discepoli (10,1-12).⁶²

La prima presenta elementi comuni agli altri sinottici, ma accentua la totalità della rottura: oltre la *δύναμις* e l'ἔξουσία di Gesù i missionari non devono aver bisogno di altro (in particolare 9,3).

La seconda descrive in modo più realistico la situazione dei missionari nella Chiesa primitiva. Unica preoccupazione degli inviati deve essere l'annuncio della βασιλεία; per il resto devono vivere abbandonati totalmente a Dio (10,4.16): « Il Padre celeste si prenderà cura dei discepoli come si prese cura di Gesù stesso ».⁶³ Così il destino di Gesù diventa paradigma del destino dei discepoli e, conseguentemente, la loro vita povera, ma libera e confidente, diventa un segno della presenza potente della βασιλεία, suo annuncio esistenziale. « La condizione di nullatenente diventa così testimonianza vivente del compimento escatologico della Basileia iniziato da Gesù e può contribuire a rendere credibile a tutti il loro annuncio ».⁶⁴

Come Gesù, il Buon Samaritano, essi si trovano ovunque c'è dolore da lenire, offrendo persino la vita con una decisione ferma, senza ritrattazioni (9,62; 14,25.28-32; 18,29s).⁶⁵

Il distacco da loro esigito non si riduce all'abbandono dei beni, della famiglia, del proprio lavoro, ma è rottura con tutto, nel senso che tutto viene relativizzato e giudicato penultimo di fronte all'Inviato escatologico e al Regno da Lui apportato. La rottura può risultare anche violenta, in quanto può essere accompagnata dalla opposizione e dall'odio da parte delle autorità religiose e civili e persino da

⁶² Cf HORNUNG, *Verso* 46, cf 37; LIGNÉE, *La mission* 64-74; FRIZZI, *Carattere* 401-412; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 159s, 154; DEGENHARDT, *Lukas* 152, 136, 149; LEGASSE, *L'appel* 103.

⁶³ HORNUNG, *Verso* 46; cf MATURA, *Le radicalisme* 36; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 162 e 198. Il gesto della vedova che dà tutto è sottolineato (21,1-4) (cf DEGENHARDT, *Lukas* 93-97). Luca universalizza le esigenze del discepolato funzionale estendendole a tutti i credenti: tutti sono ascoltatori di queste parole di Gesù. Per quanto riguarda la ricompensa terrestre è chiara l'allusione alla gioia della *χοινωνία* vissuta nella Chiesa delle origini; per questo anche tale ricompensa va intesa in senso spirituale.

⁶⁴ HORNUNG, *Verso* 51, cf 47; DEGENHARDT, *Lukas* 80-83, 57-59; MATURA, *Le radicalisme* 38, 93; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 113-118, 183-185; GAIDE, *Le riche insensé* 82-89.

⁶⁵ « Libero da tutto e da tutti per il Signore e per i fratelli, egli sperimenta questa libertà nella gioia e si esprime nella preghiera di lode: il tutto è animato dallo Spirito » (SEGALLA, *La Teologia* 384).

parte dei propri familiari (10,3; cf 12,51-53; 6,23; 21,16).⁶⁶ I discepoli subiscono così la sorte del Cristo fatta, in modo paradossale e antitetico, di accoglienza e di rifiuto, di amore e di disprezzo (10,16.5-13).

Lungo il viaggio il Salvatore in varie riprese ha tratteggiato il destino dei suoi seguaci come prolungamento del suo destino. Così la sua vita povera e itinerante spiega la loro povertà e itineranza (9,3s.58; 10,4-9; 8,28-30); la sua sorte di profeta perseguitato, anticipata nella persecuzione e uccisione dei profeti, soprattutto del Battista, è la loro sorte, perché il discepolo non è più del maestro (6,40; 9,5; 10,10s.16). La sua Croce diventa il paradigma della loro vita fatta di molte tribolazioni, che costituiscono la croce di ogni giorno; in tal modo « un unico destino drammatico accomuna i precursori, il messia e i discepoli », ⁶⁷ un destino aperto alla speranza, perché perdere la vita dietro a Gesù e per Gesù significa guadagnarla (9,22-24; 14,26s.33; cf 12,2-12; 13,32-34; 21,12-19).

Egli non promette onorificenze terrene, ma essendo venuto a portare il fuoco, quindi la decisione radicale e ineludibile per Dio e per il Regno, promette la fatica, la tribolazione e persino la persecuzione su questa terra, cosicché quanti Gli appartengono sono segnati dal suo stesso battesimo, condividono cioè la sua passione e la sua gloria (10,4 e 22,35-38; 12,51 e ancor più 12,49s.11s).⁶⁸ Il discepolo, che si consegna in modo così assoluto a Lui, non diventa creditore di Dio, non può vantare pretese; è piuttosto consapevole che è sempre un servo inutile (17,10) e suo titolo di gloria è poter continuare a servire come il Maestro (22,27; cf *1Cor* 9,16s).

⁶⁶ Anche qui Luca radicalizza (cf in rapporto a *Mc* 13,12s; *Mt* 10,21.34-36.17s).

⁶⁷ GALIZZI, *La passione* 103; cf *Gesù* 141, 157-166; BUZZETTI, *Il discepolo* 85-101; STÖGER, *Armut* 43-48; DEGENHARDT, *Lukas* 15-17; 63-160; LEGASSE, *Jésus* 200-209. I testi più significativi sono *Lc* 10,1s; 22,35-38; 9,2; 10,7b par *Mt* 10,10; diverso *Lc* 10,6; *Mt* 10,42.

⁶⁸ « Vi è uno stretto legame e una proporzione diretta [...] tra la comunione nella sofferenza e la partecipazione alla gloria dello stesso Redentore, tra la *via crucis* e il *regnum gloriae*, tra l'accettazione odierna della persecuzione e la condivisione eterna della comunione, tra il martirio e l'eredità eterna (12,11s) » (GHIDELLI, *Il martirio* 129; cf 109-129). « Quanto più completa è tale donazione tanto più diventa comprensibile la rinuncia fatta dal chiamato » (HORNUNG, *Verso* 46; cf MATURA, *Le radicalisme* 151, 66-68; GEORGE, *La venue* 62-71; GALIZZI, *La passione* 106-108).

Nella medesima direzione si collocano i tre annunci della passione, perché profetizzano contemporaneamente la sua sorte e quella dei suoi discepoli, soprattutto dei Dodici (9,18.22.23s.26.44.47.51.53.57-62; 18,31-33), esplicitando le esigenze della sequela. Questi non capiscono, non riescono a « seguirLo », pertanto nella passione Lo lasciano solo (22,49s.54.57; 23,37). Tuttavia non cessano di andarGli dietro e di ascoltare i suoi insegnamenti, perseverando con Lui nei *πειρασμοῖς*. Nonostante la loro incomprendimento, le loro debolezze e miserie Lo seguono, ma da lontano (22,14.28.39.33.54; cf 22,27.49; 23,27.49.54-61; 9,23; 23,26) nella via della penitenza, nel pianto, battendosi il petto (22,62; 23,27-31.39-42.48), prevenuti dalla sua elezione e dalla sua vittoria su Satana (4,13; 22,3.31.53.40.46.41-44; 5,10s.27), non mossi certo dalla propria umana autoproposta (9,57; 22,23.33s.54-61).

In quest'ora di prova, che inizia con la passione, dovranno riattualizzare le esigenze della sequela, improntando tutta la vita all'Evento pasquale. Saranno vagliati come il grano e Pietro sa, per ammonimento del Maestro, che in questo setacciamento non salva la spada (22,38; 12,51 a differenza di *Mt* 10,34), ma la preghiera (22,32.40.46). Essi hanno davanti agli occhi come modello e forza Gesù, che nella Cena pasquale ha anticipato non solo la sua passione, ma anche la loro, quella della Chiesa (22,14-23.25-27.28-30.31-34.35-38). Sono ammaestrati da Lui, proprio in questo contesto solenne, sull'ideale della piccolezza, della povertà e dell'abbandono confidente in Dio. Nella sua agonia di Figlio e di Servo hanno la speranza della vittoria escatologica.

In quest'ora « finale » però sono ammoniti a intraprendere un nuovo cammino, nel quale Gesù non è presente fisicamente, ma nello Spirito e dovranno pertanto incominciare a preoccuparsi del vitto e del vestito, dei mezzi di sussistenza e della propria difesa, ma sempre secondo la via tracciata da Lui (22,35-38).⁶⁹

⁶⁹ Luca predilige l'evento di Gesù nel Getsemani, redigendone la pericope con l'inserimento di elementi propri che convergono nel presentare Gesù come guida e modello nella lotta contro Satana (4,13; 22,28.43s). Egli precede i suoi in questa battaglia, assicurando la vittoria attraverso la preghiera. Prega a un tiro di sasso dai discepoli, quindi può essere osservato (22,42-45). « Per il lottatore biblico la certezza della vittoria si acquista nella preghiera » (GALIZZI, *La passione* 105). I discepoli falliscono perché dormono. Pietro li rappresenta per la sua tensione verso il Signore e per la sua debolezza che trova sempre nel terzo vangelo elementi per una giustificazione benevola (cf *ivi* 102-127). Galizzi nella sua opera

Gli apostoli dovranno interessarsi dei fratelli bisognosi e adoperarsi nel soccorrerli; dovranno provvedere pure a se stessi, benché siano sostenuti dalla comunità; saranno poveri e amministreranno i beni in vista della *κοινωνία*, combattendo ogni forma di cupidigia e di mondanità (At 2,44; 3,6; 5,1-11; 8,9-24; 4,32.34s; Lc 10,7; At 20, 33 ecc.). Subiranno la persecuzione e il martirio e dovranno difendersi, sempre secondo la logica di Gesù. La figura di Stefano, la testimonianza-μαρτυρία di Pietro e di Paolo ne sono le prime realizzazioni poste come paradigma per la Chiesa di tutti i tempi.⁷⁰

Caratteristica del loro governo non è il potere, ma il servizio e la piccolezza, simboleggiati nelle categorie di uomini disprezzati dal mondo, ma eletti da Dio. Nella loro opera evangelizzatrice prolungheranno il ministero di Gesù Evangelizzatore dei poveri.

I richiami che Luca pone tra il Vangelo e gli Atti sottolineano la continuità tra l'insegnamento e l'opera del Signore e quella degli apostoli, lasciando intravedere che si tratta di una continuità dinamica che rispecchia le differenze richieste dalla concretezza storica. Così, pur avendo universalizzato le esigenze della sequela, l'evangelista conserva la distinzione tra discepoli in senso preciso — con una missione speciale nella storia della salvezza — e discepoli in senso più generale, per cui non estende a tutti i credenti la povertà volontaria radicale che comporta la disappropriazione dei propri beni.

Può essere indicativo in questa direzione considerare più da vicino i rapporti posti da Luca tra la pericope del ricco notabile e i quadretti che illustrano la vita della comunità primitiva.

Nella pericope del ricco notabile distingue l'insegnamento di Gesù sulla disgrazia dei ricchi (18,24-27) rivolto agli uditori (tra i quali è presente il ricco) e la promessa di felicità fatta a coloro che hanno

documenta e giustifica l'hapax *ἀγωνία* intendendolo come tensione psicologica e spirituale tipica dell'atleta che si prepara alla lotta nella speranza della vittoria. Questa speranza per Gesù, per i suoi, come per l'uomo biblico è fondata sulla certezza della fedeltà di Dio al quale ci si rivolge nella preghiera (cf *ivi* 103-108; Gesù 166-184, 141, 159s; LEGASSE, *Jésus* 200-206; LESCOW, *Jesus in Gethsemane* 141-159; *Jesus in Gethsemane bei Lukas* 215-239; BARBOUR, *Gethsemane* 231-251; ZEDDA, *La croce* 86-105; FEUILLET, *La signification* 188-229).

⁷⁰ Cf GALIZZI, *Gesù* 187-193, 157-166; LEGASSE, *Jésus* 205, 200; GHIDELLI, *Il martirio*, 109-129. Sono significativi il parallelismo posto da Luca tra la passione-martirio di Cristo e quella di Stefano, e l'accento posto sulla gioia degli apostoli nella persecuzione: essi con il loro destino annunciano il destino della Chiesa lungo la storia.

abbandonato i loro beni per il Regno, ossia ai discepoli. Questi entrano in scena non attraverso la « moltitudine dei discepoli », ma attraverso Pietro (18,28-30). Luca tende a considerare la vita cristiana come esistenza « povera », priva dei piaceri e soddisfazioni resi possibili dalle ricchezze. Negli Atti sottolinea che tra i credenti non vi sono indigenti, non perché la comunità sia formata da benestanti, ma perché in essa come tra fratelli si condividono i beni, per cui ognuno ha secondo il suo bisogno. Il superamento dell'indigenza è quindi il risultato dell'alienazione generosa di tutti o di parte dei propri averi a favore di chi è in necessità, è l'attuazione dell'imperativo che Gesù rivolge al ricco notabile (18,22). La totalità del distacco, espressa con *πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον* (v 22) e *τὰ ἴδια* (v 28), collega la comunità credente ai discepoli del Gesù storico (*At* 2,44; 4,32; cf *Lc* 5,11.28; 14,33; 6,30.34s) senza estendere a tutti i membri di essa l'esigenza della disappropriazione dei propri beni, ma solo ad alcuni volontari tra i quali emergono gli apostoli (*At* 3,6). Al ricco Gesù chiede di distribuire ai poveri il ricavato dei beni venduti. Con questa precisazione Luca evoca concretamente le distribuzioni fatte a favore dei poveri nella comunità primitiva (*Lc* 18,22; *At* 4,34s; cf *Lc* 11,22.41; 12,33; 16,9). Accentua inoltre la profonda tristezza del ricco (*περίλυπος ἐγενήθη*: v 23), che non ha avuto il coraggio di rispondere alle esigenze proposte da Gesù, in antitesi con la gioia presente implicitamente nell'esclamazione di Pietro (v 28) e soprattutto in antitesi alla gioia che caratterizza l'esistenza cristiana (6,20; *At* 2,46; 5,41). Pone questa esultanza in contrapposizione dialettica con la vita gaudente, perché essa, pur radicandosi nella storia, la trascende come « il trionfo della gioia escatologica, segno indubbio della salvezza presente con Gesù ». ⁷¹ Infatti l'amplificazione della promessa operata da Luca rispetto agli altri sinottici (18,29) richiama la gioia sperimentata dai credenti nella *κοινωνία* fraterna, operata dalla presenza del Risorto e del suo Spirito, e la proietta nel definitivo della parusia.

Come si vede, dai ritocchi redazionali, che Luca opera nella pericope del ricco notabile, si può individuare tutto il suo messaggio sulla povertà cristiana nel triplice significato di consegna radicale a Cristo nel discepolato e nella missione, di carità verso i bisognosi, di parabola della vita filiale-fraterna espressa nell'ideale di piccolezza e umiltà. In particolare con i tre ritocchi ottenuti con l'aggiunta di *πάντα*, con

⁷¹ SEGALLA, *La Teologia* 384.

l'uso di *διαδίδωμι* e con l'espressione *τὰ ἴδια* l'evangelista attira l'attenzione sul gesto concreto del vendere i propri beni, sulla distribuzione del ricavato ai poveri e sul fatto che gli apostoli hanno abbandonato i propri beni personali in modo radicale e totale. Non parla più solo di una condizione indispensabile alla sequela del Gesù storico, ma di una esigenza universalizzabile, pur con gli adattamenti richiesti dalle diverse situazioni storiche e dalle diverse vocazioni.

Se Luca accentua e universalizza le esigenze poste da Gesù ai suoi discepoli e le richiama con una certa insistenza vuol dire che per lui esse conservano una importanza e validità permanenti per ogni credente, benché non a tutti sia chiesto l'abbandono di tutti i propri beni. Certo la rinuncia totale è nella logica del vangelo e segna il punto di arrivo nella direzione in cui uno si impegna, affidandosi pienamente e totalmente a Gesù, perché « quanto più completa è tale dedizione, tanto più diventa comprensibile la rinuncia fatta ».⁷² L'evangelista adatta opportunamente queste esigenze; in tal modo con il suo messaggio completo ed equilibrato comunica una dottrina perenne chiaramente applicabile alla Chiesa di ogni tempo e spazio.

⁷² SEGALLA, *La Teologia* 383. « La problematicità dell'attesa imminente in un certo senso si risolve da sola. Ciò che conta è solo l'oggi e la sua realizzazione nella forza dell'alto. Tutto il resto è nelle mani di Dio » (RENGSTORF, *Il Vangelo* 347; LEGASSE, *L'appel* 107-110, 50; HORNING, *Verso* 46; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 153-158).

IL MESSAGGIO DI MATTEO SULLA POVERTÀ EVANGELICA

1. Premessa

Il tema della povertà in Matteo non occupa il posto privilegiato che ha in Luca. Tuttavia si può dire che come sottofondo lo percorre tutto, perché è collegato con alcune categorie storico-salvifiche fondamentali quali Regno dei cieli, giustizia, perfezione, e perché esprime valori inclusi in alcuni simboli-tipo di esistenza cristiana, quali fanciullo, piccolo, minimo, semplice.

È presente infatti nel proclama messianico (5,3.5) che apre come un inno di speranza e di impegno etico il discorso programmatico del Regno. Ha una trattazione esplicita e diretta nella sez. 6,19-34, la quale però ha come centro contenutistico il Regno e la necessità della radicale opzione per esso. La povertà e la ricchezza invece svolgono piuttosto il ruolo di illustrazione del contenuto suddetto. Però come in filigrana in tale brano evangelico si denunciano situazioni e comportamenti che sottolineano il senso della povertà e ricchezza nella realizzazione della salvezza. Si evidenzia infatti che le ricchezze sono un falso tesoro il quale fa concorrenza a Dio, che le preoccupazioni per i mezzi necessari alla propria sussistenza possono ostacolare la ricerca di Dio e del Regno, unica ricerca essenziale che primeggia in modo assoluto su tutto (*Mt* 6,33).

Nel discorso missionario l'evangelista, accogliendo la tradizione della Chiesa, presenta la povertà e l'insicurezza sociale come l'equipaggio degli inviati. I missionari vanno privi di tutto, con il solo potere di Cristo (10,9s), anzi con il suo destino (10,24s), per cui devono attendersi odio, avversità, opposizioni anche brutali e persino la morte violenta.

Le immagini-simbolo del fanciullo-piccolo-minimo-semplice collegate al tema della povertà ricorrono soprattutto nei discorsi missionario e comunitario. Il primo evangelista, prolungando il processo di idealizzazione operato da Luca, propone l'ideale della piccolezza, che in un certo senso pone al centro del suo messaggio (18,1-4; 19,13-15; 11,25-30; 21,15s). Esorta così i credenti ad abbassarsi come un fanciullo, ad umiliarsi cioè davanti a Dio e agli uomini, a vivere secondo le esigenze del Regno di Dio, a raggiungere la grandezza tipica dell'autentico discepolo di Cristo, ossia l'umiltà, la dolcezza, il perdono.

Nel discorso escatologico continua questo insegnamento parlando con particolare vigore dell'amore di Dio verso tutti i diseredati: Dio nella sua bontà e misericordia va incontro a tutti i bisognosi; allo stesso modo deve comportarsi il credente, il quale ha come unico comando quello di amare come il Padre. Cristo visibilizza nella storia la profondità di questo amore divino rivelandone nella sua persona la misura. Egli si fa solidale con tutti coloro che sono in necessità, ritenendo fatti a sé i servizi resi loro per soccorrerli. Quale *'anāw*, mite ed umile, prende su di Sé tutte le sofferenze, le debolezze e le miserie umane, si fa « povero » con i « poveri » per liberarli, coinvolgendo in questa missione anche i suoi discepoli. Propone così nella sua vita quale ideale di grandezza cristiana l'*'anāwā*, cioè la mitezza e l'umiltà di cuore, la piccolezza e il servizio generoso che giunge fino al perdono e al dono della vita. Rivela in tal modo una logica alternativa al modo di giudicare dell'*élite* religiosa e sociale giudaica che fa valere la grandezza con l'orgoglio e la severità.

Lo spirito di piccolezza, di povertà, di unità interiore, di totalità nella tensione e nella ricerca del Regno, la perfezione cristiana che Egli propone, trovano un ostacolo nella ricchezza, perché questa può esercitare un fascino che divide il cuore dell'uomo. La vicenda del ricco notevole ne è una illustrazione significativa, in quanto in essa la disappropriazione dei beni è inclusa nel contesto delle tentazioni escatologiche presenti nella Chiesa terrestre, le quali attentano l'integrità nella decisione per il Regno. La rinuncia ai propri averi in tale situazione indica la volontà di conservare l'orientamento attivo e unificato verso l'unico tesoro immarcescibile che è presso Dio, ma non è l'unico mezzo; ne esistono altri ancor più radicali (5,29s; 19,23s.27.29).

Considerando questi elementi fondamentali della teologia di Matteo, come pure gli agganci letterari e tematici posti tra i cinque grandi discorsi, l'inno di giubilo, la pericope del ricco notevole e dell'ingresso

di Gesù a Gerusalemme, organizzo le sue riflessioni sulla povertà evangelica intorno ai seguenti temi:

- Gesù Signore « Maestro e Modello di 'ānāwā »;
- Vita cristiana, ricerca del Regno e sue esigenze;
- Vita cristiana e beatitudine dei poveri di spirito;
- I discepoli, la povertà funzionale e povertà di spirito.

2. Gesù Signore « Maestro e Modello di 'ānāwā »

Il proclama delle beatitudini nella redazione matteana non è rivolto semplicemente a coloro che di fatto si trovano in situazioni disagiati, ma è destinato ai cristiani come una sintesi dei valori evangelici da tradurre nella vita. Il Maestro non si limita però a svolgere il ruolo del legislatore, perché Egli è il Salvatore, è l'esempio vivente dell'atteggiamento spirituale che esige dai suoi fedeli. Così le beatitudini, alludendo all'ideale dell' 'ānāwā e della *ṣedaqah*, prima di essere via che conduce al Regno o condizione per conseguire la salvezza, designano gli atteggiamenti religiosi e morali tipici di Gesù; hanno pertanto la determinazione cristologica. Mite ed umile di cuore Egli è contemporaneamente il Rivelatore e il Realizzatore della *Nuova Torah* sintetizzata nelle beatitudini.¹

Il primo vangelo non ha la scena lucana che presenta Gesù nella sinagoga di Nazareth, ove si autodefinisce l'Unto del Signore, evangelizzatore di poveri, ma, nella medesima linea, riporta un'espressione in cui Gesù si definisce *πραῦς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*. Questa autodefinizione mi pare si possa collocare a fondamento del messaggio matteano sulla povertà evangelica, proprio come l'episodio di Nazareth sta al centro di quello lucano. Essa è posta nella terza sezione del cap. 11.

¹ Esiste un'armonia profonda tra il programma di vita delle beatitudini e i tratti del comportamento di Gesù sul quale Matteo si compiace di attirare l'attenzione. « Les exigences que les béatitudes présentent aux disciples sont finalement celles qui se dégagent de la vie et de l'exemple de leur Maître, "doux et humble de coeur" (Mt 11,29) » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 672). Nella ricerca esegetica contemporanea si sta evidenziando il primato della dimensione cristologica nel vangelo di Matteo, tradizionalmente definito « vangelo ecclesiale » (cf DIDIER M., [éd] *L'évangile* 15s, 108; SEGALLA, *La Teologia* 371). Questo cristocentrismo specifica e determina anche la povertà volontaria del discepolo e il suo servizio ai « poveri involontari » (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 203-664; LEGASSE, *L'appel* 113-214; *Jésus* 45-60, 85-100, 210-269).

Il capitolo è interessante anche per la sua struttura, in quanto è costituito da tre sezioni così composte: la prima è formata da frammenti di varia provenienza che riguardano il Battista (11,2-19), la seconda riporta le invettive contro le città del lago (11,21-23a), la terza comprende la pericope della rivelazione ai νήπιοι (11,25-27) con l'aggiunta di un brano detto « l'appello del Redentore ».² Per questa sua articolazione ha un'analogia con il capitolo 12, il quale include due brani tipicamente matteani, che evidenziano tematiche cristologiche caratteristiche del primo evangelista.³

Prendendo in considerazione il λόγιον 11,29b si constata che πραῦς è un aggettivo con valore esplicitamente cristologico. Infatti ricorre quattro volte nel NT (1Pt 3,4; Mt 5,5; 11,29; 21,5); in Matteo due volte si riferisce a Cristo. Il termine affonda le sue radici nel mondo semitico, traduce 'anāw; quindi esprime sinteticamente tutti i valori religiosi anticotestamentari e le aspirazioni più pure del giudaismo contemporaneo a Gesù; presenta delle affinità anche con l'ambiente greco, in quanto può associarsi a ἐπιείκεια. Πραῦς qualifica l'uomo tranquillo, pacifico, paziente, lento all'ira che, in contrapposizione all'uomo impetuoso e violento, sopporta la contraddizione, è privo di aggressività e fugge le contese. Il termine definisce così l'atteggiamento che l'uomo biblico (o l'uomo greco di animo nobile) assume nei confronti del prossimo; precisa l'umiltà nel rapporto umano, ossia la dolcezza paziente e condiscendente, alternativa all'impulsività tipica di un carattere impetuoso, incline all'irascibilità.

Πραῦς è associato a ταπεινός, un'associazione che si impronta a Sof 3,12. L'aggiunta τῆ καρδίᾳ precisa l'accezione spirituale del termine, analogamente a quanto accade in 5,3.8. Il valore semantico dell'espressione così costruita, come nella prima e sesta beatitudine, emerge attraverso la duplice trasposizione dal piano antropologico generale a quello biblico anticotestamentario dei LXX, da questo al NT e quindi alla teologia di Matteo. L'aggiunta è necessaria oltre che opportuna per il fatto che ταπεινός diversamente da πραῦς non indica mai l'umiltà e solo eccezionalmente indica un atteggiamento religioso; inoltre a diffe-

² La prima sezione 11,2-19, par Lc 7,18-35, ha un'importante variante nei v 12-15 i quali precedono la parabola dei fanciulli sulla piazza; la seconda 11,21-23a, par Lc 10,13-15, presenta la variante costituita da v 20. 23b-24, improntata a 10,15, par Lc 10,12.

³ Il capitolo 12 ha una sezione par a Mc 2,23-3,12 con l'inserimento di due brani tipicamente matteani (v 5-7.15s), con una grande citazione di Is 42,1-4 aganciata al v 17.

renza di *πραῦς* non appartiene al vocabolario proprio di Matteo.⁴ L'espressione traduce come *πραῦς* l'ebraico *'ānāw*, sottolineando l'atteggiamento di umiltà nei confronti di Dio; indica quindi l'obbedienza e fedeltà dell'uomo biblico che si sottomette a Dio con piena confidenza.

Il *λόγιον*, al di là dei problemi redazionali e del valore dichiarativo o causale di *ὅτι*, evidenzia l'atteggiamento di Gesù nei confronti della gente affaticata e stanca; quindi va rapportato al contesto immediato e al contesto globale del primo vangelo. Nel contesto immediato (v 28-30) *ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινός τῇ καρδίᾳ* si rapporta a *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* e a *νήπιοι*; attraverso *νήπιοι* si collega con le figure-simbolo espresse da *μικροί, παιδία, ἐλάχιστοι*.⁵

Questi collegamenti fanno concludere che per l'evangelista i destinatari dell'appello di Gesù sono i credenti, i quali per la loro fragilità hanno bisogno di essere aiutati e incoraggiati per conservarsi sulla retta via, per osservare cioè quanto il Maestro ha comandato (28,20). Il giogo di Gesù, ossia le esigenze del Regno, pur essendo radicali e totalizzanti, non sono gravose e dure (cf anche *1Gv* 5,4; *Rm* 8,21), come sono invece i fardelli imposti dagli scribi e farisei; anzi procurano riposo (cf *Ger* 6,16), comunicano cioè la salvezza messianica la quale costituisce un bene attuale per i discepoli, perché si identifica con l'esistenza cristiana. Il giogo è soave, perché viene dal Legislatore umile e misericordioso, che con la sua stessa vita appella gli uomini, cosicché *πραῦς καὶ ταπεινός τῇ καρδίᾳ*, mentre è l'autopresentazione di Gesù, è anche soave appello ai discepoli; sintetizza così meravigliosamente cristologia e antropologia. Per Matteo infatti l'*'ānāwā* e la *ṣedaqah* costituiscono la dimensione più profonda della vita storica del Salvatore e sono la meta a cui tende costantemente il cristiano. Nel *λόγιον* pertanto « risuonano contemporaneamente la dignità di Gesù che lo innalza al posto di Dio (come in v 27), e la sua umiltà che lo pone al fianco di noi (come in *Mc* 10,18.21; 9,19.23; *Ebr* 4,15) ».⁶

⁴ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 329-672, in particolare 510; LEGASSE, *Jésus* 125-129; 224-246, 346; SEGALLA, *La cristologia soteriologica* 172-174; *La cristologia nella tradizione* 58-60. I temi espressi in questi due termini sono costanti anche nella tradizione cristiana, soprattutto nella parenesi della Chiesa primitiva.

⁵ Matteo ancor più di Luca intende queste categorie in modo simbolico, esprimendo con esse l'ideale spirituale e religioso evangelico (cf LEGASSE, *Jésus* 17-23; 32-36; 41-72, 215-268; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 527, 531-533, 328-331).

⁶ SCHNIEWIND, *Il Vangelo* 274. Gesù è il Messia, il Maestro che congiunge all'assoluta autorità la dolcezza e la misericordia, che Lo spingono ad offrire

Il termine *πραῦς*, con la cristologia che sottende, richiama l'ingresso di Gesù a Gerusalemme (21,1-17), una narrazione elaborata con un accumulo di reminiscenze scritturistiche. Questa sembra anzi costruita con il rimando continuo alla Bibbia (cf v 5.9.13.16), sottolineando così con forza che il Maestro realizza, quale Figlio dell'Altissimo, la volontà divina, adempiendo la Scrittura.⁷

In questo testo matteano Gesù invia i discepoli con la stessa autorità e sovranità di Jahweh (v 1-3 cf 1,20-25; *Es* 1,17; 7,6.10.20; 12,28.35; *Num* 1,54; 2,34; 8,20-22; *Gb* 40,9 ecc.). L'evangelista seleziona in modo significativo gli oracoli profetici, prende da *Is* 42,11 l'introduzione e da *Zac* 9,9 l'oggetto dell'annuncio. Crea così una distanza tra Gerusalemme (*Zac* rivolge l'annuncio a Gerusalemme) che uccide i profeti (*Mt* 23,37) e i destinatari attuali del proclama messianico. Anche il modo in cui utilizza *Zac* 9,9 manifesta una intenzione teologica e una precisa concezione cristologica. Dei tre aggettivi, con cui il profeta caratterizza il Re nel suo ingresso in Sion, Matteo conserva solo l'ultimo, prendendolo dalla traduzione dei LXX; prende cioè *πραῦς*, tralascia invece *ṣaddiq* e *nōšā'*. Questo modo di procedere fa meraviglia, se si tiene presente che l'evangelista applica volentieri a Gesù la qualifica « giusto » (cf 3,15; 27,19.24).⁸

Tutta la scena si concentra così su Gesù *πραῦς* sia per la eliminazione degli altri due aggettivi, che per la cavalcatura da Lui usata. Egli quindi è il Re che si rifiuta alla guerra e alla violenza. Non si pre-

persino la vita per soccorrere i deboli, salvare i perduti (cf LEGASSE, *Jésus* 230-246, 263, 268, 340; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 328, 500-555).

⁷ Matteo predilige il tema cristologico del compimento delle Scritture (1,23 = *Is* 7,14; 2,6 = *Mi* 5,1/; 2,15 = *Os* 11,1/; 2,18 = *Ger* 31,15/; 2,23; 4,15s = *Is* 8,23 e 9,1/; 8,17 = *Is* 53,4/; 12,18-21 = *Is* 42,1-4/; 13,35 = *Sl* 78,2/; 21,5 = *Is* 62,11 e *Zac* 9,9/; 27,9s = *Zac* 11,12s e *Ger* 32,69; DEGBROECK, *Les citations* 107-130. HARTMAN, *Scriptural Exegesis* 131-152). In particolare costruisce la scena di Gesù nel tempio con allusioni a testi profetici (cf *Is* 56,7; *Ger* 7,11; *Mal* 3,1-5; *Ez* 37,23-25) (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 510-543; LEGASSE, *Jésus* 246-269).

⁸ Forse Matteo in questo contesto evita il termine *ṣaddiq* intenzionalmente, per il fatto che la scena della purificazione del tempio poteva evocare la tematica di Jahweh vendicatore e quindi poteva ispirare una lettura messianica simile a quella del Battista (3,10-12). Invece in 3,15 « giusto » indica chiaramente l'uomo fedele all'Alleanza, ossia obbediente alla volontà divina. Infatti il termine riferito a Gesù e a Giovanni in questo contesto vuol sottolineare la loro fedeltà a Dio e alla missione; in particolare indica la via messianica che Gesù vuol percorrere in radicale obbedienza al Padre e nella quale coinvolge anche il Battista e i suoi discepoli (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 538-544, 209-245; *Les tentations* 37-42, 109, 113-130; LEGASSE, *Jésus* 227, 248-253; RIGAU, *Témoignage* 250-255).

senta come un povero o come un uomo dimesso, ma come un monarca pacifico e umile che non si affida alle forze dei cavalli e della milizia, ma a Dio. Rifiuta il messianismo trionfalistico dall'inizio al termine della sua missione (4,8; 27,40), sceglie invece la via dell'obbedienza e dell'offerta volontaria di se stesso. Così tutta la sua vita è inquadrata da due atti di obbedienza che culminano nell'immolazione volontaria (20,28; 26,28; 8,19s; 28,20). Acclamato figlio di David, lo è in modo originale, superando l'attesa giudaica. Egli è il Nuovo David, perché è il Re pacifico che viene nel nome del Signore (21,5; 23,39), umile, spoglio di ogni fulgore di gloria temporale e nazionale (23,37.39; 2,3; 21,10). Entra nel tempio, nel quadro ufficiale del santuario, circondato dalla « sua corte » costituita da « poveri », dai fanciulli, dai malati, dagli ultimi della società religiosa e politica. Ormai tutti hanno libero accesso non solo al Tempio ma al Messia. I capi non Lo riconoscono, anzi, arroccati nella loro sapienza falsa e orgogliosa, Lo rifiutano, mentre proprio gli ultimi, ossia i fanciulli e i malati, Lo acclamano come si acclama Jahweh.⁹

La scena del Tempio per tutti questi elementi riassume tutta la missione di Gesù, con il dramma che essa provoca, e prefigura contemporaneamente la comunità escatologica.

I profeti l'avevano preannunciata e preparata, cosicché il gesto della purificazione del Tempio diventa davvero l'inaugurazione del Regno messianico e quindi l'attuazione del giudizio escatologico. Gesù, applicando a Se stesso il salmo 8,3 (cf *Mt* 21,16), si fa incontro all'uomo, pur trascendendolo quale Figlio di Dio che istaura il nuovo rapporto tra gli uomini e Dio, essendo in un rapporto unico e singolare con Lui.¹⁰

Come evidenzia il confronto sinottico, Matteo in tutto il suo vangelo sottolinea, come tratto costitutivo del Cristo, la misericordia, messa ancor più in rilievo dal contesto dialettico di accoglienza o rifiuto da parte dei destinatari. I miracoli sono un segno eloquente di questa misericordia che si fa sollecitudine per ogni necessità umana.

⁹ Cf LEGASSE, *Jésus* 248s, 265; SEGALLA, *La cristologia nella tradizione* 58-60, 147-151, 159s, 172-174, 179. Il titolo « Figlio di David » è l'unico titolo messianico, dopo « Cristo », che Matteo usa. Egli struttura il suo vangelo sulla dialettica dell'accettazione e del rifiuto (cf LÉON DUFOUR, *Les évangiles synoptiques*, 168-170, 173-178).

¹⁰ Cf LEGASSE, *Jésus* 261-267; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 537-544; cf anche *Mt* 13,15; *Is* 6,10; *Mt* 13,35; *Sl* 78,2.

Ma la compassione di Gesù va oltre; Egli si carica delle nostre debolezze come il Servo di Jahweh, come il Servo sofferente.¹¹ « La sua potenza messianica è messa al servizio del suo amore misericordioso. [...] Il miracolo appare così come "opera di potenza" del Servo di Jahweh ».¹²

Esecutore del disegno divino è contemporaneamente, con la sua vita e la sua predicazione, rivelatore e realizzatore della salvezza, apre il cammino all'umanità verso il suo ultimo destino, supera così tutte le figure anticotestamentarie. Infatti è come Mosé e più di Mosé, come Salomone e più di Salomone, come Giona e più di Giona, perché, quale Figlio, è unico conoscitore e quindi rivelatore della volontà divina (11,25; 5,20-48; 12,41s).

Matteo predilige il titolo cristologico « Figlio di Dio », « Figlio del Dio vivente »,¹³ così come, in modo originale e dialettico, ama unificare i tratti umili del Servo di Jahweh con quelli pasquali del Signore glorioso, maestoso e ieratico, davanti al quale ci si prostra in adorazione.¹⁴ Gesù presente come il Vivente, il Dio con noi, l'Emmanuele, nella comunità da Lui edificata continua la sua azione di

¹¹ Interessante *Mt* 9,13 ove cita *Os* 6,6 ripreso in *Mt* 12,7 (cf anche 12,5; 23,23; 18,27; 14,14 = *Mc* 6,34; *Mt* 15,32 = *Mc* 8,2; *Mt* 20,34 e soprattutto 9,36). L'evangelista sottolinea che Gesù è il Servo che si fa carico delle sofferenze umane (8,16s ove cita *Is* 53,4.11; *Mt* 12,17-21 ove cita *Is* 42,1-4: due citazioni isaianie che aprono la narrazione di una serie di miracoli, segni delle opere messianiche), compie così la volontà del Padre che è volontà di misericordia (cf oltre le citazioni già date *Mt* 11,2.5; 12,15-21; 18,12-14; 20,34; in 4,12s introduce la citazione di *Is* 8,23; 9,1, mentre in 12,17 quella di *Is* 42,1-4 richiamando così la tematica della vita offerta in riscatto).

¹² SEGALLA, *La cristologia nella tradizione* 60. « Le portrait du Serviteur que Matthieu emprunte à Isaïe illustre admirablement le point sur lequel il veut mettre l'accent. Dans les versets qui précèdent immédiatement le passage qui nous occupe, il a parlé de Jésus "doux et humble de coeur" (11,29); en 12,7, il a placé sur les lèvres de Jésus les paroles d'*Os* 6,6: "C'est la miséricorde que je veux". Il nous le montre maintenant fuyant les disputes, les cris, ménageant le roseau froissé et la mère qui est sur le point de s'éteindre. Nous ne pouvons pas mieux qualifier cette attitude qu'en parlant de "douceur" » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 521; cf GATZWEILER, *Les récits des miracles* 209-220; LEGASSE, *Jésus* 227-235, 265, 267; *L'Évangile* 206).

¹³ *Mt* ha in comune il titolo con la tradizione sinottica in 3,17; 17,3; con *Mc* in 24,36; con *Q* in 11,25-27; sono invece unicamente suoi 14,33; 16,16; 26,63; 28,18-20.

¹⁴ Cf 8,2.5b; 9,18.20.28; 15,22; 28,17. Matteo indica spesso che coloro i quali si accostano a Gesù gli si prostrano davanti, o manifestano con altri segni il rispetto e l'adorazione che si deve al Signore.

Rivelatore e Salvatore (5,1; 18,1; 1,23 che fa da inclusione con 28, 20 cf 18,20). Pertanto « la salvezza è presente nella Chiesa non solo come proclamazione del messaggio cristologico e delle esigenze della volontà di Dio in Cristo, ma anche come partecipazione a questa salvezza che agisce in essa con la perenne presenza del Signore. [...] La presenza del Signore risorto è garanzia di salvezza e la venuta del Figlio dell'uomo è stimolo potente ».¹⁵ Il già della salvezza o del Regno è proteso verso la sua piena maturazione nella storia, in attesa del Signore glorioso che viene a giudicare (25,31-46). Questo « già » ora ha la sua massima espressione nella presenza del Risorto nella comunità (28,20; 18,20). Egli opera attualmente anche attraverso i suoi discepoli, ai quali — come Signore glorificato — comunica i suoi poteri e la sua autorità. Così la sua storia, pur lontana nel tempo, è sempre e ovunque dinamicamente operante nei credenti.

Matteo ci presenta quindi Gesù come il Dio con noi e trascendente, come solidale e maestoso, come maestoso ma non distante, anzi compassionevole e misericordioso, pieno di carità fino alla misura paradossale dell'immolazione sulla Croce per la moltitudine.¹⁶

3. Esistenza cristiana, ricerca del Regno e sue esigenze

Il messaggio di Matteo sulla povertà evangelica rimanda alla sua cristologia e contemporaneamente alla sua concezione di esistenza cristiana. Infatti la beatitudine dei poveri, massima valorizzazione della povertà, è collocata come preambolo al discorso della montagna e ricorda ai cristiani che le promesse della salvezza sono condizionate: si può accedere al Regno unicamente se si è miti e umili come il Signore, se si dà prova di rettitudine e lealtà, se si servono i fratelli bisognosi.

L'evangelista, prendendo come modello di perfezione Gesù, cerca di esplicitare le condizioni di accesso al Regno, sintetizzandole nell'ideale dell'uomo giusto, mite e umile, pieno di misericordia e compassionevole. Con preoccupazione pastorale e catechistica, nello spi-

¹⁵ SEGALLA, *La Teologia* 374; cf *La Cristologia nella tradizione* 175. In questa duplice prospettiva è da intendersi il riposo che Gesù assicura (11,28) come emerge dal sottofondo biblico del termine (cf *Deut* 12,9s; 28,65; *Sl* 95,11; *Is* 14,3; 32,18; *Sir* 6,24-28; 51,26s; *Ger* 6,16; 31,2; 50,34; *Eb* 3,7-4,11).

¹⁶ Cf LEGASSE, *Jésus* 239-242; GATZWEILER, *Les récits* 215; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 511, 537; DESCAMPS, *Rédaction* 359-415; GAMBA, *La passione* 159-190; GALIZZI, *Gesù* 91-136.

rito della Chiesa primitiva, riattualizza gli insegnamenti del Maestro, attingendo a tutte le fonti di cui dispone, nella profonda consapevolezza che le parole di Lui sono sorgente di vita. In tal modo tutte le genti sono alla scuola diretta di Gesù, l'Emmanuele che ammaestra attraverso il ministero apostolico; tutte le genti sono alla sua sequela, se osservano i suoi precetti, se assumono cioè le esigenze etiche della via messianica. Matteo esplicita così con un'attenzione particolare e con nuovi sviluppi la logica del « quotidiano » proposta da Luca.¹⁷

« La ricerca e quindi l'attuazione della giustizia di Dio è condizione indispensabile per entrare nel regno di Dio, per accogliere il dono escatologico del regno. Bisogna agire come il Padre rivelato da Gesù per poter incontrare il Padre nel suo regno. Cercando la giustizia di Dio si realizza già in questo mondo l'inizio del regno nella misura in cui si estende la sovranità reale di Dio in Cristo sugli uomini e sulla chiesa nel mondo ».¹⁸

Apprendo il campo del proprio cuore alla signoria di Dio si diventa trasparenza del Regno e delle sue esigenze. « Il concetto di trasparenza esprime bene la visione mattea della sequela perché ne mostra il valore normativo, senza volatilizzarne né il radicamento storico, né la funzione ecclesiologicala. [...] Essa si compie con la potenza del Risorto e custodendo la parola del Gesù terreno ».¹⁹ Questa pa-

¹⁷ Cf 28,18-20; 7,21; 10,1; 12,16.24.48.50; 19,10; 25,34; 27,57. Matteo « en rapportant un enseignement qui énonce les conditions d'accès au Royaume, son souci est de montrer aux chrétiens comment ces exigences trouvent leur application concrète dans la vie » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 471; cf I, 204, 256, 185, 187, 203, 267-300; III, 211-306, 318, soprattutto 299, 304, 318, 667, 555; *Introduction aux béatitudes* 108; HOFFMANN, *Die Stellung* 57-65, 111-121; WREGÉ, *Die Überlieferungsgeschichte* 6-31; DEVISCH, *Le document* 71-97; STRECKER, *Die Makarismen* 255-275; LEGASSE, *L'Évangile* 206; *L'appel* 208; *Jésus* 209, 228-230; MATURA, *Le radicalisme* 89, 111-116; AERTS, *Suivre* 505-508; DI PINTO, *Sequire* 232s; COTHENET, *Les prophètes* 281-308). È questa un'affermazione costantemente ripetuta non solo da Dupont, ma da tutti i biblisti. Nell'azione redazionale di Matteo, in particolare nell'attualizzazione parenetica del messaggio di Gesù, va sottolineata « sa fidélité à l'enseignement de Jésus. Il serait faux de dire que Mathieu a introduit dans l'évangile un enseignement propre à la catéchèse chrétienne, qui n'aurait pas été prêché par Jésus. C'est Jésus qui annonce une morale spiritualisée, intériorisée, plus exigeant que la morale des Pharisiens, est lui qui en a fait la condition fondamentale du Sermon sur la montagne » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 671; cf I, 256s; III, 471, 496 ecc).

¹⁸ SEGALLA, *La ricerca* 232s; cf SCHLOSSER, *Le Règne* 284-291.

¹⁹ DI PINTO, *Sequire* 232s.

rola è raccolta in modo unitario e organico dall'evangelista in cinque grandi discorsi dai quali si può individuare il suo concetto di esistenza cristiana e quindi di povertà evangelica.

Il primo discorso, il discorso della montagna, per la sua collocazione all'interno del vangelo, costituisce il discorso programmatico di Gesù e offre una sintesi delle condizioni di accesso al Regno; è detto perciò anche la *magna charta* di esso. Il Regno per Matteo non si identifica semplicemente né con la realizzazione delle promesse messianiche, né con il giusto compenso dato — in seguito al capovolgimento delle sorti — a coloro che non hanno avuto parte ai piaceri e alle gioie di questo mondo. Si identifica piuttosto con la salvezza definitiva, alla quale si giunge conformandosi alle esigenze della *Nuova Torah*.

Le beatitudini, preambolo parenetico ed esortatorio del discorso, definiscono gli atteggiamenti religiosi che si concretizzano nelle condizioni per accedere al Regno e per vivere secondo la logica del Vangelo. Esse presentano delle aggiunte e delle modifiche redazionali di rilievo rispetto al testo lucano, le quali evidenziano la prospettiva teologica dell'evangelista. L'aggiunta di parole esplicative, la duplicazione della prima e quarta beatitudine e la presenza di tre beatitudini che non hanno corrispondenti nel terzo vangelo, tradiscono l'intento di trasporre il significato delle beatitudini dalla situazione di fatto ai valori spirituali e morali. La nona beatitudine ha stile diverso e fa da transizione alla pericope successiva, la quale propone indicazioni concrete per la vita cristiana definita attraverso il termine chiave « giustizia ».

Questo termine infatti è collocato nei punti centrali delle beatitudini e del discorso della montagna: è presente nella quarta e ottava beatitudine, scandendo la pericope dei makarismi in due strofe; è presente come inclusione in 5,20 e 6,1, comandando lo sviluppo delle rispettive sezioni (5,20-48; 6,1-18); è presente in 6,33 come conclusione positiva delle istruzioni proposte in 6,19-34. Esso sintetizza, in qualche modo, anche tutta la prospettiva teologica di Matteo, perché è presente in due luoghi significativi ripresi nell'ultima raccomandazione del Risorto (3,15; 21,32; 28,20).

In 3,15 « giustizia » caratterizza il programma messianico di Gesù nel quale è coinvolto anche il Battista. Gesù inaugura la via della giustizia compiendo tutte le aspirazioni e gli atteggiamenti religiosi anticotestamentari; lo fa intendere a Giovanni, al quale propone di seguirLo in questa direzione. Così entrambi si sottomettono senza restrizioni, con perfetta obbedienza, al disegno divino e quindi

alle esigenze della loro missione. La via giusta, aperta su piani diversi dalla loro fedeltà, si caratterizza come giustizia nuova, abbondante, totalitaria, vera, superiore a quella degli scribi e farisei, perché va oltre la letterarietà della legge e si spinge fino al cuore di essa, svelando le intenzioni profonde della volontà di Dio. Gesù la percorre fino in fondo, fino alla Croce; per questo da Risorto può indicarla ai discepoli di tutti i tempi.²⁰

Il tema della giustizia con le sue esigenze radicali richiama quello della perfezione, un altro contenuto tipico del primo vangelo. Matteo a οἰκτιρῶν (*Lc* 6,36) sostituisce τέλειος (*Mt* 5,48; cf 19,21), termine assimilabile a πληρῶν (cf 3,15) e a περισσεύω (cf 13,12; 25,29; 2*Cor* 9,8-10). Egli in tal modo vuol richiamare ancora una volta il credente a compiere in modo totale e radicale la volontà divina, assumendola fino alle ultime conseguenze di ispirazione interiore ed esecuzione esteriore. Lo esorta così ad agire in maniera gradita a Dio sottomettendosi a Lui in obbedienza filiale come Gesù e Giovanni Battista. Indica quale punto di riferimento della perfezione cristiana Dio stesso, anche se l'applicazione teologica di τέλειος è forzata e senza precedenti biblici.

Con questa sottolineatura vuol insegnare al cristiano che la pratica della perfetta giustizia non è frutto dello sforzo autonomo dell'uomo, ma è il risultato dell'autentico rapporto con Dio. Le concrete opere di giustizia, che menziona come per paradigmi, sono possibili unicamente a colui che è in profonda comunione con Cristo e conseguentemente è unito a Dio e agli altri. Infatti la *Nuova Torah*

²⁰ L'originalità di Matteo sta anche nell'aver elaborato un discorso sulle esigenze della vita cristiana, partendo dalla categoria biblica di « giustizia », istituendo così un rapporto di continuità e di rottura con il giudaismo. Tale categoria caratterizza l'esistenza di Gesù, quella del Battista e quella dei discepoli (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 210-384, 671; I, 209-264, specie 219; LEGASSE, *L'appel* 144-146, 178, 208). La giustizia che Gesù propone con la sua vita e la sua predicazione si specifica come totalitaria, superiore a quella praticata dagli scribi e dai farisei, « perfetta ». L'espressione « scribi e farisei » in questo caso non ha accezione negativa; essa ricorre 9 volte in Matteo (5,20; 12,38; 23,2.13.15.23.25.27.29; cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 247s nota 5, 246-272; LEGASSE, *L'appel* 113-121; DUPONT, *L'appel* 137-158). Matteo in genere non considera gli scribi come avversari di Gesù, ma i farisei; per questo sopprime il termine « scribi » in 10 passi (9,11; 12,24; 17,14; 21,23.45.46; 22,35.41; 26,3.47; 27,1), lo sostituisce con « farisei » (9,11; 12,24; 21,45.46; 22,35). Tuttavia figurano come i soli avversari in 9,3 e accanto ai farisei in 12,38; 15,1.23 e nelle invettive (cf LEGASSE, *Jésus* 258 nota 1; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 244, 250-252, 266).

rivelata dall'Inviato escatologico va oltre gli orizzonti della saggezza umana, oltre le prescrizioni dell'antica legge, della quale anzi capovolge gli schemi, perché caratterizza la condotta di coloro che sono figli di Dio (5,21s.27s.31s.33s.38s.43s) e indica all'uomo come meta l'imitazione del Padre celeste (5,45.48). Tale meta può apparire paradossale, ma è possibile, perché la salvezza opera la trasformazione del cuore secondo le prospettive aperte dalla carità, giustizia e misericordia (6,1 ss).

L'evangelista anche qui esemplifica le opere tipicamente cristiane, procedendo per paradigmi, attingendo a quelle pratiche di pietà giudaiche che sono il frutto di un eccezionale zelo religioso. Tuttavia nemmeno queste pratiche, che vanno oltre l'*Antica Torah*, sono sufficienti per definire la giustizia cristiana, anzi risultano senza valore davanti a Dio, se sono fatte con ipocrisia e vanagloria. Il discepolo di Cristo infatti deve compiere anche i gesti più eroici e generosi, rifiutando ogni espressione di vanità nella ricerca di se stesso, dell'approvazione altrui, della propria soddisfazione, per agire nella radicale nudità, riservando tutto a Dio, abbandonandosi al suo giudizio e alla sua promessa di ricompensa.²¹ È un ideale che sgorga dall'indicativo salvifico, il quale si traduce in imperativo e si concretizza nel programma proposto dalle beatitudini, ossia nell'essere umile davanti a Dio e davanti agli uomini, col cuore pieno di dolcezza, di pazienza, pronto a sopportare tutto, a non giudicare, a perdonare, a servire con intensa carità, facendosi ovunque elemento di pace e di riconciliazione, ritenendosi beato se perseguitato per Cristo e per la giustizia.

Matteo sintetizza queste concretizzazioni della condotta cristiana nella ζήτης di Dio, del Regno e della giustizia contrapposta al μεριμνᾶν per il cibo, per il vestito e per i mezzi di sussistenza.

Svolge questo tema in due sezioni del discorso della montagna. Nella prima (6,19-21.22s.24) presenta il vero tesoro, contrapposto al tesoro inconsistente della terra; nella seconda (6,25-34) invita alla fiducia nella provvidenza, evitando ogni forma di preoccupazione ansiosa per la propria vita in questo mondo. Così chiama ricchi e poveri a concentrare le loro forze spirituali in Dio, nel suo Regno, nella ricerca della sua giustizia, perché, se il centro dinamico dell'uomo (il

²¹ « Le disciple de Jésus doit atteindre, même dans son agir vertueux, un dépouillement extrême: ne chercher ni l'approbation des hommes, ni sa propre satisfaction, ni même, directement, la récompense divine. Il posera des actes dans leur nudité, réservant à Dieu le jugement et le prix » (MATURA, *Le radicalisme* 136, cf 116; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 271, 355-385).

cuore) è ben orientato, tutta la sua vita è al sicuro; ma se questo non è radicalmente e totalmente rivolto a Dio e alla sua volontà tutto il suo essere è fuori prospettiva, fallisce il bersaglio.²²

Esiste un rapporto e una logica serrata, ineludibile: « Dov'è il tuo tesoro là è il tuo cuore; pertanto il tuo cuore vale quanto il tuo tesoro ». Se il cuore ha il suo tesoro in Dio, perché aspira attivamente e profondamente verso il Regno e la giustizia con una tensione inarrestabile, pari a quella suscitata dalla fame e dalla sete, allora il suo valore è incomparabile, perché trascende ogni misura creata. Se, al contrario, il cuore è attanagliato ai beni della terra sia per la ricerca idolatrica, cupida e egoistica dei beni temporali, sia per la preoccupazione ansiosa, tendenzialmente pagana, dei mezzi per la propria sussistenza, allora ha un valore inconsistente, fragile, radicalmente contingente.

Matteo facendo queste sottolineature non ha come centro di interesse il problema della ricchezza e della povertà, ma è mosso dalla preoccupazione pastorale di portare i credenti alla perfezione, alla semplicità e unità interiore che si contrappongono alla divisione del cuore causata dall'affannosa ricerca dei beni di questo mondo. Egli non identifica il distacco cristiano con la morale e asceti conosciuta ad esempio anche dai greci, ma lo rapporta alla vita evangelica. In tale visione il disprezzo del tesoro corruttibile è al servizio di un più grande amore,²³ poiché di fronte all'impareggiabile grandezza del Re-

²² Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 272-306; LEGASSE, *L'appel* 153-182; MATURA, *Le radicalisme* 81, 92. La preoccupazione ansiosa per la propria vita nel mondo si oppone radicalmente all'atteggiamento autenticamente cristiano di fiducioso affidamento a Dio, perché essa nasconde un atteggiamento tendenzialmente irreligioso: « l'uomo esclude (in tal modo) il vero Dio, il Dio creatore e provvidente dalla sua vita. (...) Le preoccupazioni per la vita terrena rivelano perciò al fondo una mancanza di fede in Dio (...), sostituita dalla falsa sicurezza riposta nei mezzi di sussistenza. In fin dei conti l'uomo preferisce la fiducia in sé a quella in Dio » (SEGALLA, *La ricerca* 222). L'uomo diviso tra i due tesori finisce per servire mammona, si chiude « in sé e nel mondo in cui vive, eliminando così il vero futuro, quello escatologico e trascendente, che include anche il presente » (*Ivi* 223). Matteo esplicita questo discorso soprattutto nelle parabole del Regno e nel discorso escatologico (cf MATURA, *Le radicalisme* 87; LEGASSE, *L'appel* 213s).

²³ « Ignorant toute référence hors de la vie d'ici-bas, celle que prêche Jésus selon Matthieu acquiert par ces paroles une direction, un sens: le mépris du trésor périssable n'est qu'au service d'un plus grand amour » (LEGASSE, *L'appel* 156, cf 150-154, 213s). Per questo le sue esigenze, la sua *Torah* « va jusqu'au tréfonds du coeur et appelle à une sortie de soi, à le décentrement total. L'amour ici n'est pas le désir, mais l'accueil de l'autre dans son altérité, même négation, même hostile. [...] En

gno tutti gli altri valori svaniscono (6,19s; cf 13,20-22.44-46; 18,8s). L'evangelista accoglie certamente gli ammonimenti severi di Gesù sulla pericolosità delle ricchezze e condivide ugualmente la preoccupazione della Chiesa primitiva per i rischi che corrono i ricchi nei confronti della propria salvezza, ma inserisce tali ammonimenti e preoccupazione nel discorso del Regno, un discorso dalle ampie prospettive positive.

Concepisce la βασιλεία di Dio non solo come dono, ma come compito che consiste nella ricerca del Regno e della giustizia, o, in termini negativi, nel non porsi alla mercé delle cose di questo mondo — delle ricchezze in particolare — a costo di ogni sacrificio, persino a costo della vita. Comportarsi in tal modo è condividere la sorte di Gesù (16,24-26; 10,24s; 5,29s.10s), è mettersi alla sua sequela, è essere suo discepolo e sperare nella ricompensa futura, è, in sintesi, « essere perfetto ».²⁴ La ricerca della regalità divina pertanto non si riduce a una vaga aspirazione, ma si attua nel credente — anche quando è tensione verso il Regno futuro — come concreta ricerca della giustizia e come realizzazione piena della volontà di Dio. Essendo però contemporaneamente dono e compito, va impetrata nella preghiera: « cercare, pregare, lavorare perché Dio regni in me e nel mondo »²⁵ traducono nel concreto la condotta del discepolo « giusto ».

Il Padre risponde positivamente a questo appello, cosicché dono di Dio e ricerca dell'uomo « non sono in dialettica, ma in concorrenza. [...] Il regno è dono, ma un dono desiderato e cercato sinceramente »²⁶ (5,10; 19,13-15; 7,7; 6,9s.33). « Viene offerto a chi è di-

effet, il n'y est pas question d'un amour facile, radieux; c'est un amour crucifié qui s'y dévoile » (MATURA, *Le radicalisme* 137, cf 115s).

²⁴ « Le Royaume de Dieu inauguré en Jésus comporte des exigences beaucoup plus étendues et profondes que celles de la Loi ancienne: leur pratique radicalise les comportements extérieurs, et vise les intentions secrètes elles-mêmes. Voilà pourquoi ce discours constitue, en quelque sorte, la charte du radicalisme chrétien » (MATURA, *Le radicalisme* 111). « La simplicité, la justice, la perfection ont pour contraire la division du coeur, ce que le Nouveau Testament et les anciens écrits chrétiens nomment la διψυχία. [...] Au Ch. 6 de Matthieu l'ἀπλότης équivalent de la τελειότης reçoit une application particulière dans le domaine des possessions terrestres. [...] La τελειότης et l'ἀπλότης en 6,22-23 sont envisagées dans le domaine limité, mais important aux yeux de l'évangéliste, des biens terrestres et des tentations qui en résultent, face au Royaume des cieux » (LEGASSE, *L'appel* 160-161, cf nota 49, 144-146, 179, 183, 208).

²⁵ SEGALLA, *La ricerca* 233, cf 229-231; SCHLOSSER, *Le Règne* 288; LEGASSE, *L'appel* 175-178; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 296-384.

²⁶ SEGALLA, *La ricerca* 228.

sposto a cercarlo e a dare tutto per esso », ²⁷ avendo sperimentato il suo valore impareggiabile e il suo primato assoluto.

Nel discorso parabolico e nei discorsi pronunciati da Gesù a Gerusalemme nell'ultima fase del suo ministero, Matteo esplicita ulteriormente i contenuti proposti nel discorso della montagna. Presenta la giustizia o il Regno come « il tesoro » e « la perla » per i quali è somma saggezza dare tutto, pur di possederli, come « il vestito di nozze (22,11-13), la provvigione di olio (25,1-13), le opere di misericordia (25,31-46) che richiederà il giudice sovrano all'ultimo giorno ». ²⁸ Pertanto ammonisce con forza i cristiani a vivere operosi nella vigilanza escatologica (24,42s.36), per essere pronti nell'ora in cui lo Sposo giunge (24,36; 13,20ss). Invitando alla vigilanza esorta contemporaneamente a non concentrare le proprie forze spirituali su ciò che passa, a superare la tentazione di installarsi nel contingente e di accettare nella propria vita il compromesso tra Dio e mammona. Mi pare tuttavia che l'evangelista non insista molto sulla pericolosità delle ricchezze, ma si limiti al riguardo a riportare le riflessioni comuni nella tradizione della Chiesa del tempo. Egli invece accentua e sottolinea la necessità di conquistare e conservare l'unità interiore, la perfezione, la tensione di tutto il cuore verso il Regno e la giustizia. ²⁹

Questa unità, perfezione, tensione, trovano uno degli ostacoli, non l'unico, né il più importante, nei beni materiali, per cui Matteo collega τελειότης a ἀπλότης. La ricchezza più pericolosa alla quale allude è quella dello spirito, perché si contrappone direttamente allo spirito filiale e all'atteggiamento confidente tipico del discepolo di Cristo.

La redazione della pericope del ricco notabile (19,16-30) e della parabola del seminatore (13,1-14) sembra confermare questa mia impressione.

In questi due brani infatti l'evangelista considera l'abbandono dei beni materiali come uno dei mezzi radicali da assumere ogni qualvolta viene messa in pericolo la purezza e l'unità del cuore, l'orientamento attivo verso il Regno. Non giudica la povertà come la via migliore, la più sicura, la via che dei privilegiati in modo arbitrario scelgono per essere perfetti, allontanandosi dalla via cristiana comune. Anzi sotto-

²⁷ *Ivi* 226.

²⁸ *Ivi* 229.

²⁹ « Contre cette installation dans ce qui est appelé à passer, même contre tout compromis avec lui, s'élève la voix du Messie rappelant aux disciples l'unique sens de leur vie, les conviant à l'effort, précisant les points où il devra porter, les avertissant des dangers plus spécialement menaçant » (LEGASSE, *L'appel* 179s).

linea che essa è la strada e la condizione necessaria per raggiungere l'obbligatoria perfezione, quando il possesso dei beni ostacola e mette in pericolo la salvezza, disorienta e divide lo spirito dell'uomo credente.³⁰

A differenza di Luca non elabora un discorso unitario sul rapporto del cristiano con i beni materiali, ma propone la povertà di spirito, ossia l'ideale di confidenza, di dolcezza, di umiltà, di misericordia e di pace, che conduce al perdono senza limiti (5,7.9.43-48; 6,12.14s; 18,21s). La povertà come situazione socio-economica è vista da lui piuttosto come luogo in cui il credente svolge il suo servizio a Cristo servendo i fratelli (25,31-46).

La presenza attiva del Signore risorto nella comunità (18,20; 28,20) rende possibile all'uomo il miracolo di diventare povero di spirito, ossia di seguire il Maestro sulla via della giustizia perfetta, della dolcezza, dell'umiltà, della misericordia (cf 8,18-27; 9,8; 14,22-33; 17,20; 19,18; 25,31-46; 28,19s).³¹

In diversi testi Matteo propone questi valori spirituali (cf 10,40.42; 11,25-30; 16,16; 19,13-15; 21,15s), ma nel discorso comunitario li raccoglie in modo organico, riproponendo le tematiche dei piccoli, dei fanciulli, dei semplici.³² Anche in questo discorso, con la medesima preoccupazione etico-catechistica, illustra le esigenze fondamentali della salvezza e quindi della vita cristiana. Presenta infatti questa idea forza: il discepolo di Cristo è colui che si abbassa, si fa piccolo come un bimbo, rinnovando in sé l'ideale dell'umiltà o dell'*'ānāwā*; si pone così sulla via del Regno, si apre alla rivelazione della vera sapienza e traduce nella sua esistenza la logica delle beatitudini evangeliche.³³ Il discorso comunitario è costituito da *λόγια* vari e da episodi di di-

³⁰ Cf *ivi* 171-173, 183, 202s, 207-214; *Jésus* 228; MATURA, *Le radicalisme* 113-140.

³¹ Cf SEGALLA, *La Teologia* 374s; LEGASSE, *L'Évangile* 206; DESCAMPS, *Rédaction* 411.

³² Cf LEGASSE, *Jésus* 32-36, 42-69, 215, 185-234; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 181-218.

³³ « Les disciples du Christ, pour être dignes de leur vocation, devront s'abaisser ou encore "se retourner" en se faisant petit comme l'enfant (18,3-4), renouvelant ainsi l'idéal traditionnel de l'humilité (*'ānāwā*). C'est là non seulement la condition de l'entrée dans le Royaume des cieux, mais encore la porte par laquelle on accède à la sagesse véritable, celle qui ne vient pas de la science légale, mais de la révélation que Dieu accorde aux humbles. Cette tâche positive, telle que la définissent encore les Béatitudes, est inscrit au programme de toute vie chrétienne » (LEGASSE, *Jésus* 339).

versa provenienza collegati tra loro mediante parole-uncino. Conserva una sua unità, benché l'articolazione mnemotecnica antica sia rotta di tanto in tanto per l'inserimento di elementi nuovi. Si può dividere in due parti, le quali terminano con una parabola (v 1-14.15-35).

Nella prima, che potremmo intitolare « il dibattito sulla preminenza », viene proposto un duplice tema: l'umiltà (v 1-4) e la cura diligente con cui la Chiesa deve circondare i « piccoli » (v 5-14). Nella seconda, completamente nuova rispetto al testo parallelo di *Mc*, sono contenuti ammaestramenti vari: il comportamento da tenere nei riguardi del fratello peccatore (v 15-18), la preghiera in comune (v 19s), il perdono cristiano e l'illustrazione parabolica del debitore graziato divenuto creditore senza misericordia (v 21s.23-35).³⁴

La prima parte si apre col dibattito sul più grande (v 1-4). Il brano presenta numerosi elementi redazionali finalizzati a sottolineare il tema, caro a Matteo, ossia l'umiltà proposta non solo ai Dodici (*Mc* 9,35), ma a tutti i discepoli (*Mt* 18,1), mediante l'esemplarità del bambino qui sottolineata (v 3s). Quindi l'uomo adulto, se vuol entrare nel Regno, deve convertirsi, fare il voltafaccia, ritornare simbolicamente sulla strada del tempo, rinnegare ogni pretesa grandezza per ritrovare la piccolezza di cui il fanciullo è il tipo più completo.³⁵

Il λόγιον presente nel v 4 richiama 11,29b e tematizza la vera grandezza cristiana: il cristiano, « colui che è grande nel Regno dei cieli », è colui che si abbassa (ταπεινώσει ἑαυτόν).

Così i due grandi discorsi programmatici della vita cristiana si aprono con la medesima norma ed esigenza fondamentali e rimandano all'autodefinizione di Gesù (5,3.5; 18,4; 11,29b). Il medesimo messaggio è proposto in 19,14 nella scena di Gesù che accoglie i fanciulli. L'accoglienza che il Maestro riserva ai bambini, mentre evidenzia la vera grandezza di fronte a Dio, è appello a fare altrettanto; non a caso

³⁴ Cf *ivi* 18-21, 33-36, 215-221.

³⁵ « Celui qui s'abaisse devant Dieu et devant les hommes, pour qui tout critère de grandeur consiste à se faire petit, méritera d'avoir part à la récompense des justes » (LEGASSE, *Jésus* 237, cf 215-231; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 618-633; MATURA, *Le radicalisme* 117-130). Costui appartiene al Regno. Regno qui, come in molti passi del discorso della montagna, è da intendersi come condizione cristiana, quindi come giustizia, perfezione, mediante la quale si ha accesso al Regno definitivo (cf LEGASSE, *Jésus* 230s, 33s, 216s; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 461, 466-469, 257-259). Questa proposta esprime in modo attualizzato le esigenze avanzate dalla vita e dall'insegnamento di Gesù. L'evangelista infatti non è solo un teologo ma anche uno storico, ed è la storia di Gesù che determina la sua teologia.

l'evangelista, riagganciandosi alla tradizione sinottica, presenta il λόγιον: « chi accoglie un bambino nel mio nome accoglie me » (cf 10,40 ove è detto dei discepoli; cf anche 20,26; 23,11s).

La logica dell'essere accolti da Dio perché « piccoli », « bambini », e di accogliere i « piccoli », i « bambini », viene esplicitata nella parabola del debitore graziato divenuto creditore senza misericordia: accogliere significa usare la medesima misericordia che Dio ha usato verso di noi, cioè usare un perdono senza limiti (18,15-18.21s.23-35; 5,7.9.38-42.43-48; 6,12.14s). Perdono e umiltà vanno congiunti nella logica cristiana (11,29b; 5,3.5.7.9; 20,15).³⁶ Solo i poveri di spirito, gli umili, i misericordiosi, coloro che cercano il regno con tutte le forze fino a dare la vita, hanno parte nel Regno celeste inaugurato dal Figlio dell'Uomo; solo a loro Dio svela mediante il suo Messia il suo mistero e la *Nuova Torah*; solo essi riconoscono il Messia (11,25-30; 21,15s).

Il λόγιον 18,33 si pone come monito severo. Tutti i richiami di Luca sul dovere della carità, del soccorso, della misericordia, dell'aiuto al povero, trovano così un parallelo originale in Matteo. Al monito severo del terzo evangelista verso coloro che, dimentichi degli altri, se la godono nei piaceri, corrisponde in Matteo una parabola (25,31-46; cf 10,42), che ha tanta forza e imperatività da non lasciare possibilità di equivoci o di compromessi. Non solo viene richiamata la regola d'oro cristiana che appella alla carità-misericordia verso gli ἐλάχιστοι ma si evidenzia la dignità di questi, ponendo una identità misteriosa tra loro e il Giudice escatologico. Essi non sono una categoria simbolica, come può essere a volte παιδιον, in quanto sono persone bisognose di soccorso. Sorge così il problema di identificare concretamente questi soggetti, individuare in che cosa consiste la loro dignità e parimenti precisare chi sono coloro che vengono giudicati e in che cosa consiste il giudizio.

Il brano evangelico è uno dei testi maggiormente studiati, soprattutto per quanto riguarda l'identità tra il Giudice e gli ἐλάχιστοι; in esso si vorrebbe trovare la conferma più consistente per la tematica conciliare della Chiesa di poveri e dei poveri.³⁷

³⁶ LEGASSE, *Jésus* 228s. E' un dovere cristiano, non un consiglio, come sottolinea l'utilizzazione del verbo δεῖ (cf *Mt* 16,21 par; 23,23; *Mc* 13,7; *Lc* 22,7; 24,26) (cf *ivi* 229 nota 1).

³⁷ « L'étudier n'est pas une tâche de tout repos, car ce texte malgré l'attrait qu'il exerce sur la piété et la prédication chrétiennes, est l'un des plus ardu de

Il dibattito è ancora aperto; tuttavia vari elementi sono stati messi in rilievo nella esegesi attuale, i quali possono servire qui per precisare la concezione mattea di esistenza cristiana, il posto che in essa occupa la povertà e di quale povertà si tratti.

La parabola si presenta come un capolavoro della letteratura evangelica e viene a concludere il grande discorso mattea sulla fine dei tempi (24-25).³⁸ Pur presentando numerosi elementi redazionali, esprime la fede della Chiesa primitiva e la sintesi dell'insegnamento di Gesù con una tale forza e una tale solennità da collocare il dovere del servizio fraterno in un posto centrale come un'esigenza fondamentale, come un punto decisivo e determinante dell'esistenza cristiana. Il suo punto strategico è infatti nei v 40.45s che contiene un energico richiamo alla comunità, perché si tenga preparata, nella vigilanza e nella costante ricerca della giustizia, alla venuta del Giudice. Questi in modo inoppugnabile discriminerà l'autentico dal falso credente, prendendo come criterio le opere di carità a vantaggio dei bisognosi.

Il giudizio si trasforma in monito severo per la comunità, la quale deve rinnovarsi nella fede che incomincia a intiepidirsi (7,14.21-23; 24,10-12), deve superare i suoi difetti (5,21; 7,15s.21-23; 18,1-4.6s.15-17; 23,8-12), nella certezza che Cristo è con lei (18,20; 25,40; 28,19s; 8,18-27); pertanto, nonostante tutti i suoi limiti, essa è una comunità di fratelli in Lui (5,22-24.27; 7,3-5; 18,15; 23,8).

Gli ἐλάχιστοι nel v 40 sono chiamati ἀδελφοί μου e identificati con il medesimo Giudice.³⁹ Gli esegeti non sono concordi nell'individuare chi sono questi soggetti. Infatti alcuni vedono negli ἐλάχιστοι i discepoli o gli apostoli, che nella loro attività missionaria incontrano il

l'Evangile » (LEGASSE, *Jésus* 86, cf 93-100 ove l'A. presenta la problematica; così pure DUPONT, *L'Eglise* 367s; *Les Béatitudes* III, 626-633, 257, 296, 324, 354, 535, 247, 45s; MATURA, *Le radicalisme* 92; RUSCHE, *Die erwählten* 49s; GROSS, *Die geringsten* 171-180; BROER, *Das Gericht* 273-295; INGELAERE, *La parabole* 23-60; WIRE, *L'accueil* 94-108; cf parallelamente il medesimo problema per Gc 2, 1-13; RUSCHE, *Der Erbarmer* 236-247; GEORGE, *Le Jugement* 13-23; DUPREZ, *Le Jugement dernier* 18-28).

³⁸ Cf LEGASSE, *Jésus* 85.

³⁹ La tematica ha dei contatti con At 9,4s; 22,7s; 26,14s; 1Cor 8,12; Mc 3,32-35 par ove appunto i « fratelli » sono i cristiani (cf LEGASSE, *Jésus* 85-100, 188-197; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 326-633; HOET, « *Omnes autem vos fratres estis* »; PROD'HOMME, *Les pauvres rassasiés* 17-26; LOVISON, *La pericopa* 273-305; LEGASSE, *L'épisode de la Cananéenne* 21-40; MATURA, *Les invités* 16-27; *Le radicalisme* 92.

disprezzo da parte della comunità; altri vi vedono i cristiani, specie quelli provenienti da classi socio-religiose basse; altri vi vedono tutti gli uomini bisognosi di soccorso indipendentemente dalla loro professione di fede e dai loro meriti.

Personalmente aderisco alla proposta di Gross, che elabora una interpretazione cristologica della pericope e particolarmente di *ἐλάχιστοι*.

Gesù nella sua vita terrestre ha rivolto ai poveri, ai piccoli, agli abbandonati, a tutte le persone appartenenti alle classi inferiori della società, le sue sollecitudini di Salvatore con una predilezione del tutto particolare; da Giudice escatologico rimane fedele a questo principio-guida della sua missione, elevandolo a norma e criterio di discernimento e di giudizio nella parusia. Egli, facendosi uomo, ha preso posto tra gli ultimi, tra i piccolissimi della umanità, ha partecipato profondamente in intima solidarietà al loro destino, li ha assunti come suoi fratelli. Ora da Signore glorificato e Giudice universale, presente nella comunità cristiana e nel mondo, li ritiene come altri Se stesso, luogo della sua presenza. Pertanto vuole che siano amati con predilezione come Lui li ha amati, ammonendo in modo solenne che nel momento della resa finale dei conti riconoscerà come fatta a Sé ogni opera di carità fatta al prossimo bisognoso.

Gli *ἐλάχιστοι* quindi, quali destinatari delle opere di misericordia, non sono solo i cristiani, tanto meno i soli discepoli, ma tutti gli uomini, perché Gesù ha esteso e offerto la sua fraternità salvifica a tutti gli uomini, proprio a partire da quelli che nella reputazione umana sono qualificati « esclusi ». Di fatto i peccatori che si aprono alla sua sollecitudine misericordiosa sono tra i destinatari privilegiati della sua missione e quindi tra i candidati al Regno e alla filiazione.

La legge della Signoria di Dio è pertanto l'amore e la misericordia, dall'aurora del suo avvento fino al suo compimento nella parusia; il giudizio infatti verterà sull'amore, sull'amore senza limiti che si fa perdonare.

Gesù, proponendo queste esigenze, agisce nella coscienza che nella sua persona l'amore e la potenza misericordiosa di Dio raggiungono gli uomini, i quali a loro volta, istaurando un rapporto nuovo con Lui, devono prolungare la sua missione. Ogni uomo che Lo accoglie è invitato perciò stesso ad imitare Lui che accoglie con predilezione i piccolissimi, i rifiutati della società; è ammonito solennemente ad avere verso di loro in modo efficace gli stessi atteggiamenti misericordiosi di Gesù con tale rispetto e profondità come se li rivolgesse

allo stesso Signore. Così l'Inviato escatologico, il Portatore della *Nuova Torah*, offre il dono e richiede il compito della fratellanza universale tra gli uomini, una fratellanza che sorpassa ogni limite, persino quello spazio-temporale, e che si traduce in solidarietà con ogni prossimo bisognoso. Essa si radica nella volontà salvifica di Dio visibile in Cristo e decide, nelle sue conseguenze escatologiche, della comunione eterna con Lui nel Regno di Dio o della condanna eterna.⁴⁰

Mi pare che attraverso questa parabola si possa sintetizzare tutto il messaggio di Matteo sulla esistenza cristiana con particolare riferimento all'indigenza umana.

In essa infatti il contenuto salvifico-etico dell'amore e della misericordia, che costituisce la norma dell'agire di Dio e del credente, trova la sua attuazione più plastica e incisiva, perché presenta un'eloquente concretezza storica e il sigillo della conferma parusiaca. Quanto il Maestro e Signore propone con la sua vita e con i suoi ammaestramenti, sintetizzati nelle beatitudini, viene qui riproposto in modo conciso e solenne. Egli ha promesso ai suoi la sua presenza fino alla fine dei tempi e vuol essere trovato e servito nei piccolissimi che sono suoi fratelli prediletti. Quale mite e umile di cuore si è fatto il più piccolo, solidale con gli ultimi per riscattare tutti a partire dagli abbandonati e dimenticati della società. I suoi, ossia questi ultimi che accedono alla salvezza, devono conservare la coscienza della propria piccolezza e miseria. Essi sono stati accolti e perdonati da Dio con infinita misericordia; devono a loro volta tradurre questo dono, imprevedibile e immeritato, in una condotta coerente con la norma dell'agire divino, accogliendo e perdonando i fratelli, ossia tutti gli uomini, perché tutti gli uomini diventano in Cristo fratelli.

In questa prospettiva anche il loro agire diventa salvifico non per la straordinarietà delle opere o per i vantaggi sociali che esse producono, ma per il fatto che assumono l'agire del Padre, visibile in Cristo, e in questo modo, a loro volta, visibilizzano nella storia il servizio al loro Signore e Giudice.

La comunità cristiana così è luogo della presenza del Signore, perché in essa opera col suo potere salvifico, prolungando nei secoli la sua solidarietà umana. Pertanto essa è contemporaneamente costituita dai piccolissimi, dai poveri e serve i piccolissimi, i poveri, accogliendoli come Cristo li ha accolti durante il suo ministero salvifico.

⁴⁰ Cf GROSS, *Die geringsten* 179s; LEGASSE, *Jésus* 36, 74, 78, 96-100, 330-333.

4. Vita cristiana e beatitudine dei poveri

Per Matteo la vita cristiana è sintetizzata nel programma delle beatitudini che la caratterizzano come dono e tensione etica, come conformazione a Cristo mite e umile di cuore, nell'attuazione progressiva delle esigenze evangeliche accolte nel Battesimo.⁴¹ Il Regno, e quindi la beatitudine, in tale programma è promesso non semplicemente ai poveri, ma ai poveri di spirito e ai miti (5,3.5). Nessun privilegio pertanto deriva dall'indigenza, dall'insicurezza socio-economica, dalla fame fisica, dal pianto. Per piacere a Dio bisogna porsi con impegno in quella condizione di povertà tipica degli *'ānāwīm*, bisogna essere affamati e assetati della giustizia evangelica (5,6.20.48), misericordiosi e portatori di pace (v 7-9); bisogna condividere la sorte di Cristo fino al caso limite della persecuzione (v 10-12); bisogna vivere cioè in obbedienza profonda e generosa alla *Torah* rivelata da Gesù. Il proclama messianico pertanto non celebra una situazione e condizione umana temporale, ma si trasforma in appello a realizzare la giustizia e la perfezione, esortando gli uomini a porsi nelle disposizioni spirituali che danno accesso al Regno.

Fermando l'attenzione più direttamente sulle beatitudini redatte da Matteo, si può individuare il messaggio che egli vuol proporre alla Chiesa, proclamando beati i poveri di spirito, e si può precisare il rapporto esistente tra la povertà spirituale e la povertà socio-economica nel cammino di perfezione cristiana.

Il primo evangelista riporta a nove le quattro beatitudini presenti nella redazione lucana; inoltre, con modifiche redazionali ed aggiunte, sottolinea ulteriormente la sua preoccupazione etico-catechistica di offrire ai credenti un programma integro e profondo di vita evangelica. Concepisce la prima beatitudine, analogamente al suo elenco delle opere messianiche (11,5), non semplicemente come capofila delle altre, ma come la sintesi, quindi come il compendio delle altre, e le vede tutte come condizioni necessarie per entrare e restare pienamente nel Regno dei cieli. La formula con modifiche redazionali significative, che vogliono specificare il suo punto di vista, il quale viene ulteriormente esplicitato con i collegamenti al proclama messianico e a tutto il suo vangelo.

⁴¹ Cf LEGASSE, *L'appel* 200-208, in particolare 208; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 209s, 271, 304, 307-384, 671.

A πτωχοί aggiunge τῷ πνεύματι, una specificazione affine a quella posta alla sesta beatitudine con τῇ καρδίᾳ e alla quarta, duplicata nell'ottava, specificate con δικαιοσύνη.

Nell'individuare il senso di questa costruzione mattea la ricerca esegetica ha fatto un balzo in avanti grazie agli studi di J. Dupont, il quale ha evidenziato il valore grammaticale e teologico di τῷ πνεύματι.⁴² Egli ha sottolineato che l'espressione πτωχοί τῷ πνεύματι non è greca, ma semitica; ricalca infatti lo stato costruito ebraico, per cui il vero *nomen regens* è πνεύματι non πτωχοί, il quale invece è trasposto e condotto al piano di τῷ πνεύματι. La costruzione comunque di primo acchito fa meraviglia, perché il termine πτωχοί nel linguaggio biblico dei LXX traduce *'anāwīm*, quindi è già spiritualizzato attraverso la trasposizione dal piano puramente materiale-economico a quello spirituale. È vero però che costruzioni simili si ritrovano in testi giudaici e nella letteratura di Qumrân. Tra questi bisogna ricordare IQM 14,7; IQH 14, 4; IQS 11,1; 9,22; 3,8; IQH 17,22. Negli scritti di Qumrân in particolare gli *'anwéy rûab* (gli spiriti che si piegano, si sottomettono in umiltà, dolcezza e pazienza) si pongono in alternativa agli *râméy rûab* (agli spiriti orgogliosi e ribelli, induriti di cuore, violenti e aggressivi). Questa trasposizione insieme ad altri elementi letterari aiutano a comprendere il dativo τῷ πνεύματι e la duplicazione della prima beatitudine con la terza.

Con l'aiuto di questi riferimenti letterari e soprattutto col riferimento ad altri testi biblici si può precisare il senso dell'espressione mattea. La prima beatitudine è riformulata nella terza mediante il termine sinonimo — per il sottofondo semitico — *πραῦς*; ha il suo corrispettivo nell'atteggiamento proposto in 18,3s con i verbi *στραφῆτε* e *ταπεινώσει ἑαυτὸν* e soprattutto in 11,29b, ove Cristo si autodefinisce *πραῦς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*. Πτωχοί τῷ πνεύματι ha così il punto di riferimento interpretativo in *πραῦς* e *ταπεινός*, i quali, per il loro sotto-

⁴² Dupont ha espresso il suo pensiero in numerosi scritti; riporto quelli fondamentali riguardo al nostro problema: *Les pauvres en esprit* 265-272; *Les ptokoi* 53-65; il tutto è ripreso e arricchito in *Les Béatitudes* III, 385-471. Di altri autori si possono ricordare: LEGASSE, *Les pauvres en esprit* 336-345 (anche lui ha riproposto nei suoi scritti le acquisizioni qui proposte); DEL VERME, *La comunione dei beni nella comunità* 353-382; *La comunione dei beni tra gli Esseni e a Qumran*, 226-258; MORALDI, *Poveri e povertà* 293-309. Gli studi sono numerosissimi; qui seguo quelli di Dupont, perché in lui convergono gli altri e la sua proposta è accolta dalla unanimità degli esegeti, senza differenze significative per quanto riguarda il nostro argomento.

fondo biblico e giudaico, orientano nella direzione dell'umiltà. Questa si traduce in obbedienza docile e sottomessa a Dio e dolcezza paziente e misericordiosa verso il prossimo, rifuggendo ogni forma di impulsività, tipica del carattere violento e aggressivo.

La terza beatitudine con il termine *πραῦς* e la promessa che vi è collegata rimanda al *Sl* 37,11, il quale riporta la grande promessa anticotestamentaria; quindi rimanda al messaggio centrale dell'AT. Ora proprio in questa fase preparatoria della salvezza il personaggio di primo piano, Mosé, incarna l'ideale proposto con *πραῦς* (*Nm* 12,3.9.13; cf *Sir* 45,4; 1,27s; 4,8; 36,23; 3,17; 10,28); mentre del mondo giudaico postbiblico si ricorda la figura di Hillel.

Matteo però non si ferma a questi riferimenti; egli guarda soprattutto alla Chiesa che nella sua parnesi sottolinea con predilezione, specie nell'ambiente greco, la novità cristiana mediante i binomi « dolcezza e umiltà », « dolcezza e pazienza », proponendo in tal modo l'ideale dell' *'ānāwā*, culmine del messaggio religioso anticotestamentario incarnato da Gesù.

A mo' di esempio per il primo binomio si può ricordare *Col* 3,12; *Ef* 4,2; *Fil* 2,3; *Gal* 6,1; *1Pt* 3,8. Quindi la Chiesa fin dalle origini ha sottolineato con forza che l'umiltà vera conduce necessariamente alla dolcezza e che non vi è vera dolcezza se non radicata nell'umiltà: sono i due aspetti dell' *'ānāwā*.⁴³

Un tratto specifico della dolcezza è la pazienza: emerge sia in *Col* 3,12 che in *Ef* 4,2; *Gal* 5,22s; *1Tm* 6,11; *2Tm* 2,23-25; *Tt* 3,2; *Gc* 1,19-21; 3,13-17. Paolo ne dà l'esempio nell'esercizio del suo ministero (*1Cor* 4,21; *2Cor* 10,1-6; cf *1Tm* 3,3). L'umiltà in tal modo si esplicita come dolcezza, longanimità, pazienza; pertanto l'uomo mite è l'uomo magnanimo, longanime, tranquillo, pacifico.⁴⁴

L'evangelista, operando il collegamento della prima e terza beatitudine con l'autodefinizione di Gesù espressa in 11,29b, opera in certo modo una triplice trasposizione dello stato costruito *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*. Infatti assume la trasposizione anticotestamentaria proposta dai LXX, che traducono *'ānāwīm* con *πτωχοὶ*; lo fa però alla luce del compimento operato da Gesù e riproposto dalla predicazione della Chiesa apostolica; inquadra tutto nella sua specifica teologia, più precisamente nella sua cristologia e antropologia.

⁴³ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 385-543, in particolare 469, 502, 506, 510.

⁴⁴ Cf *ivi* 510; VANNI, *Povertà* 191-205; LEGASSE, *La pauvreté* 170s.

Sulla base di questi elementi anticotestamentari, giudaici, neotestamentari e matteani, si comprende come Matteo identifichi esplicitamente e dichiaratamente la povertà con l' *'ānāwā* e la concretizzi in un complesso di atteggiamenti e di opere che qualificano tutta l'esistenza del credente come esistenza eminentemente evangelica, perfetta, giusta, protesa ardentemente e integralmente alla ricerca del Regno.

A questa ricerca non contrappone come unico ostacolo la ricerca delle ricchezze o la preoccupazione dei mezzi di sussistenza, ma ogni ricerca di valori penultimi che idolatricamente nel cuore dell'uomo prendono il posto di Dio, rendendolo tenebroso e diviso. Quindi il Regno non si oppone solamente ai beni terrestri come un bene spirituale si oppone alle realtà materiali, ma è un bene del mondo escatologico; trascende quindi il mondo presente transeunte.

Quando il Regno è messo in gioco, quando la perfezione rischia di essere compromessa, allora, tutti i mezzi, persino quelli più onerosi, devono prendersi con decisione pronta e coraggiosa. L'abbandono dei beni e la povertà, come situazione economica, sono proposti come uno dei mezzi radicali, assimilabili ai gesti brutali di rottura (amputazioni fisiche) che il cristiano deve compiere ogni qualvolta la sua tensione verso il Regno è compromessa (5,29s; 18,8s).

La privazione dei beni materiali è quindi in funzione della libertà escatologica (13,22), dell'ordine morale (6,33), della vera sequela (19, 21.27.28-30; 13,11.16s). La povertà valorizzata nelle beatitudini pertanto non è principalmente e solamente la rottura escatologica con questo mondo, per percorrere la via della giustizia, ma è la *'ānāwā*, ossia la povertà di spirito che Matteo non contrappone direttamente ai beni materiali, ma all'orgoglio che rende egoisti e idolatri, anche se in qualche modo ritiene la ricchezza causa diretta di deviazione morale.⁴⁵

⁴⁵ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 557-667. In particolare per l'interpretazione dei puri di cuore cf anche Id., *Beati* 301-316; SCHNACKENBURG, *La perfezione* 241-265; SACCHI, *Se vuoi* 313-336; AERTS, *Suivre* 504-508; DI PINTO, *Seguire* 232s; LEGASSE, *L'appel* 113-132, 147-192; 200-208; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 329-355, 473-510, 545-555; LEGASSE, *Jésus* 245s, 228-231, 257, 248, 102s, 93; MATURA, *Le radicalisme* 112-116, 139-151 per i λόγια che considereremo nel prossimo paragrafo e che tuttavia Mt attualizza per tutti i credenti, non solo per i discepoli in senso specifico. Matteo nelle beatitudini evidenzia i diversi aspetti della filiazione divina che sintetizza nell' *'ānāwā*. Questa viene specificata cristologicamente con la misericordia e l'ἀγάπη, le quali costituiscono la via maestra che il cristiano deve percorrere. « L'élément commun entre action pour la paix et filiation divine doit se chercher

L'evangelista, come pastore e catechista, sviluppa questi temi anticipandoli nelle beatitudini. In esse il povero di spirito, il mite, diventa il fattore di pace, il misericordioso a imitazione del Padre che Gesù visibilizza nella storia; pertanto è lento all'ira e ricco di misericordia. Matteo vede il credente come l' *'ānāw* che realizza l' *'ānāwā* nella concretezza della sua vita, ricercando in maniera integra e totalitaria (con cuore puro, affamato e assetato) la giustizia. Sottoposto alla contraddizione e perseguitato a causa della giustizia, a causa di Cristo, accetta tutto con l'atteggiamento di Gesù, il Servo sofferente che offre la sua vita in riscatto della moltitudine (*Mt* 5,3-12; 4,14-16; 8,17; 11,29; 12,17-21; 21,5).

Incamminato su questa via il credente, come Gesù, diventa figlio di Dio, diventa il destinatario della promessa fatta nelle beatitudini, la quale, fuori del simbolismo del Regno e delle altre immagini bibliche, si identifica appunto con la filiazione divina. Tale promessa, proposta esplicitamente dalla settima beatitudine, assume la duplice dimensione dell'escatologia: è presente e proiettata nel compimento parusiaco. Nello stato presente si traduce nelle opere di carità o di misericordia, ossia nell'attuazione della Legge portata da Gesù. In tal modo dono di Dio e impegno dell'uomo si corrispondono e convergono nell'unico obiettivo dell'*ἀγάπη* misericordiosa. Solo a queste condizioni il credente è un discepolo di Cristo e quindi è beato; solo a queste condizioni può seguirLo. Infatti la sequela in Matteo non è l'imperativo e il punto di partenza del discepolato, ma consegue alla chiamata e alla esecuzione delle esigenze che essa pone. Il « poi vieni e seguimi » rivolto al ricco (19,21) è inteso in qualche modo come « allora potrai seguirmi », potrai cioè essere « mio discepolo ».

L'evangelista è sempre preoccupato e attento a sottolineare che non basta accogliere il primo annuncio, né percorrere un certo cammino e poi riposarsi, pensando di aver attuato la perfezione cristiana; non basta quindi nemmeno all'inizio della propria chiamata alla salvezza aver lasciato i beni materiali e aver operato la rottura con il proprio ambiente; bisogna andare fino in fondo nell'itinerario della

dans la miséricorde, dont le nom chrétien est *ἀγάπη*, non dans la toute-puissance souveraine qui permet aux empereurs de se montrer fils de Dieu en assurant la paix à leur sujets » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 664; cf 544s, 506, 632, 618-633, 500-534, 554). « Le chrétien est, d'après Matthieu, un miséricordieux, un faiseur de paix; [...] il cède, se soumet en toute douceur. Il est aussi celui qui pardonne et le pardon est humilité » (LEGASSE, *Jésus* 228, cf 228-231).

vita evangelica; solo in questa continua tensione verso il Regno si diventa discepoli del Signore.

5. I discepoli, la povertà funzionale e la povertà di spirito

Matteo, come già Marco e Luca, estende il concetto di discepolato oltre l'ambito del Gesù storico, cosicché « discepolo » è ogni credente. Almeno in due casi (10,42; 28,18) utilizza μαθητής in questo senso universalistico. Con numerosi elementi redazionali, con parallelismi istaurati tra i cinque grandi discorsi e tra i rispettivi destinatari, amplifica l'uditorio di Cristo e conseguentemente universalizza i suoi λόγια. In tal modo lascia intravedere la sua tipica idea di Chiesa: la comunità di vita attuata dai discepoli con il Gesù della storia costituisce la preformazione della Chiesa.⁴⁶ Pertanto, benché riservi ai discepoli un posto molto importante, estende l'atto « del seguire Gesù » anche alla folla, la quale è oggetto speciale della sollecitudine e della misericordia di Lui. La « moltitudine », infatti, pur non riuscendo a penetrare il Suo mistero, si apre al Suo Vangelo, evocando in tal modo la futura Chiesa (cf la differenza tra *Mt* 19,2 e *Mc* 10,1; *Mt* 20,34 e *Mc* 10,52; *Mt* 27,58 e *Mc* 15,41).

L'evangelista approfondisce teologicamente il significato del verbo ἀκολουθεῖν non utilizzandolo nel senso puramente locale che ha nei testi paralleli di Marco, ad eccezione di *Mt* 26,58 e forse di 8,10; 21,9. Inoltre fa delle omissioni interessanti rispetto a *Mc* 9,38; 10,52; 9,33; in quest'ultimo caso in particolare elimina ἐν τῇ ὁδῷ, mentre di *Mc* 10,52 cambia il verbo al plurale, forse per indicare che i ciechi sono divenuti « discepoli » dopo aver riconosciuto la loro guarigione (*Mt* 20,34). Di rilievo è anche l'eliminazione del verbo in 26,18 rispetto a *Mc* 14,13, in quanto ne sottolinea il significato teologico, riservandolo al rapporto con Gesù.

⁴⁶ Cf SCHLIER, *Ecclesiologia* 129-134; LACONI, *Il discorso* 367s; RADERMAKERS, « La mission » 1077. La Chiesa ha dimensioni universali per cui Matteo è l'evangelista dei pagani. In tale direzione va compreso anche il λόγιον 10,5s, perché « Israele », oltre che nome etnico, è nome teologico, indica il popolo della Alleanza (2,1-12.20.21; 8,5-13.28; 15,21-28; 5,13-16; 10,2; 22,9; 24,14.9.31; 25,32; 26,13; 27,9.42; 9,33; 10,6.23 ecc.). LEGASSE, *L'Évangile* 182-206; SHERIDAN, *Disciples* 235-255; MINEAR, *The Disciples* 28-44; MATURA, *Le radicalisme* 33, 115; AERTS, *Suivre* 506; FREYNE, *The Twelve*; LÉON DUFOUR, *Les évangiles synoptiques* 170s.

Interessante, per comprendere l'amplificazione del concetto di discepolo, è pure la ripetizione in 10,38 del $\lambda\acute{o}\gamma\iota\omicron\nu\sigma$ presente in 16,24 (*Mc* 8,34; *Lc* 9,23), perché in tal modo il « prendere la croce » risulta metaforico, è esteso a tutta la Chiesa e a ciascun credente. Ognuno infatti deve essere disposto a tutto, pur di conservarsi nella sequela, nella ricerca della giustizia e nella tensione verso la perfezione (5,10; 19,21). Un simile procedimento si riscontra anche in 8,18-27 in particolare nei vv 19,22s in rapporto al parallelo lucano (9,57-62), e in 19,28 ove il tema della ricompensa è esteso a tutta la comunità cristiana.⁴⁷

Con lo stesso intento teologico evita di parlare semplicemente dei Dodici (ad eccezione di 10,5; 26,47), ma aggiunge e a volte persino sostituisce tale termine con « discepoli » (10,1; 11,1; 26,16; 13,10 rispetto a *Mc* 4,10 e *Mt* 18,1 rispetto a *Mc* 9,35). In tal modo applica a tutti i fedeli, presenti e futuri, le caratteristiche, i tratti positivi e negativi dei seguaci del Gesù storico (4,20; 16,16; 14,20s; 16,22s; 17,5; 26,33-35.40.69-75). Ugualmente procede nel caso di Pietro: egli è la roccia su cui la Chiesa si edifica, è garanzia di incrollabilità e quindi di permanenza, ha la sovrintendenza mediante i poteri nella comunità cristiana lungo i secoli.⁴⁸

Con queste generalizzazioni l'evangelista fonde storia e teologia, senza far perdere alla prima le peculiari dimensioni di passato, presente e futuro, e ponendo in rilievo della seconda i criteri della normatività; così il discepolato del Gesù storico e la comunità apostolica restano il luogo di riferimento e il punto di verifica critica della Chiesa lungo i secoli fino al suo compimento nella parusia.

Dei 27 testi riguardanti la sequela Matteo ne ha almeno 8 originali, nei quali sottolinea questa sua concezione teologica.⁴⁹ Qui, per individuare con più precisione le caratteristiche del discepolato funzionale e, conseguentemente, per evidenziare i rapporti tra povertà funzionale e povertà di spirito, considero tre tipi di brani: i brani vocali, il discorso di invio in missione, il discorso comunitario.

⁴⁷ Cf AERTS, *Suivre* 507s; LEGASSE, *L'Évangile* 197-204. Nel discorso di Matteo emergono le cariche di Dottori (5,19) profeti e taumaturghi (23,34; 7,15-20.21.23; 10,4).

⁴⁸ Cf LEGASSE, *L'Évangile* 184-188; *Scribes* 488-496.

⁴⁹ Cf 4,25 con 12,15.8.1.23; 9,29 con 20,29; 19,28. Gli altri testi sulla sequela sono 5,1; 8,21.25; 9,10.14.19.37; 10,1.24s.42; 11,1s; 12,1s.49; 13,10.36; 14,12.15.19.22.26; 15,2.12.32s.36; 16,5.13.20s.24; 17,6.10.13.16.19; 18,1; 19,10.13.23.25; 20,17; 21,1.6.20; 22,16; 23,1; 24,1.3; 26,1.8.17-19.26.35s.40.56; 27,64; 28,7s; cfr 13,52; 27,57; 28,19.

Nel narrare la chiamata dei primi discepoli l'evangelista segue quasi parola per parola Marco, senza presentare varianti di rilievo. Infatti nella chiamata di Simone e Andrea, rispetto a Marco, si limita ad annotare che Simone è « detto Pietro » (4,18); nella chiamata dei figli di Zebedeo sintetizza Marco, tralasciando il particolare che Zebedeo era nella barca con i mercenari (v. 20); nella chiamata di Matteo aggiunge Os 6,6, esplicitando così che la sequela è un evento di misericordia e appello dei peccatori alla conversione (9,13).

Nel brano sinottico che narra la vocazione del ricco notabile presenta numerose varianti redazionali che rendono la composizione più complessa rispetto a Marco e Luca.⁵⁰

Con due aggettivi ἀγαθόν e τέλειος offre le nozioni chiave per interpretare la pericope; mediante l'espressione ἀγαθὸν ποιεῖν trasforma il dialogo introduttivo rispetto a Marco e Luca nei quali esso è piuttosto accessorio. Questa variante modifica l'intera narrazione. Infatti Matteo apre il dialogo con la domanda fondamentale sui mezzi di salvezza, ossia sulle opere buone da compiere, ponendo l'interrogativo sulla sintesi della *Torah* da praticare in vista della vita eterna.⁵¹

La risposta di Gesù procede attraverso tre tappe, scandite rispettivamente dai tre interrogativi posti dal giovane. Nella prima il Maestro dice che per possedere la vita eterna bisogna osservare i comandamenti, al che l'interlocutore aggiunge: ποίας; (di qual genere?). Gesù risponde proponendo la sintesi della *Nuova Torah* (l'elenco infatti termina con il comando della carità; non si tratta pertanto della morale in genere). Il giovane confessa di averla osservata e chiede: τί ἔτι ὑστερῶ; — a differenza di Marco e Luca che mettono in bocca

⁵⁰ Legasse ne ha fatto un'analisi accurata e minuziosa in *L'appel* 19-74, 113-214. Interessante è anche la collocazione della narrazione. E' nella seconda parte del vangelo, che è scandita dai tre annunci della passione, più precisamente nella seconda sezione, la quale è caratterizzata da un movimento dottrinale parallelo al movimento spaziale di ritirata della prima (17,22-20,16). In questa sezione Matteo, attraverso parole-aggancio, propone λόγοια e insegnamenti di Gesù circa la radicalità e le esigenze del Regno. Il brano con la narrazione del ricco notabile ha rapporti immediati con quella dei fanciulli (qui si ha un nuovo inizio come indica il τότε tipicamente matteaiano) e con la parabola degli operai per lo stesso λόγιον sui primi e ultimi (19,30; 20,16). All'interno i termini e le tematiche istituiscono rapporti con i cinque grandi discorsi e quindi ripropongono gli imperativi salvifici e le condizioni necessarie per progredire nella vita cristiana.

⁵¹ L'espressione ἀγαθὸν ποιεῖν è improntata e quindi allude alla tematica dell'Alleanza e alla tradizione legislativa anticotestamentaria, in particolare a *Deut* 12,28; 6,18; 30,15 (cf LEGASSE, *L'appel* 187; MATURA, *Le radicalisme* 71s).

a Gesù ἔν σὲ ὑστερεῖ. L'evangelista sposta così l'accento e l'oggetto del dialogo: non si tratta di aggiungere un nuovo comandamento, in quanto la *Torah*, includendo il comando della carità, è completa (cf 5,20.47); si tratta invece di proporre un modo particolare di osservarla: esso prevede l'alienazione dei propri beni quale mezzo radicale per compiere l'obbedienza perfetta. La risposta di Gesù, mentre si aggancia alla domanda iniziale del ricco, riprende contemporaneamente i contenuti del discorso della montagna, ossia l'esigenza di interiorizzare la legge, di unificare il cuore nella ricerca del Regno, di purificarlo da ogni doppiezza eliminando ogni servizio alternativo a Dio (cf 5,45; 7,11; 22,40; 5,21-24.29; 18,18s).

Matteo in tal modo sottolinea che per essere « perfetto discepolo » bisogna essere disposti a tutto, bisogna essere pronti a fare delle rotture radicali, pur di conservare integra e pura la tensione nella ricerca della giustizia. Solo questa incondizionata consegna di sé al Messia rende possibile la sequela. L'alienazione dei beni è vista in questo caso come una condizione assoluta della perfezione, non perché sia la via migliore e più sicura per ottenere la vita eterna, ma perché, quale rottura escatologica, è resa necessaria ogni qualvolta il possesso dei beni ostacola la salvezza.⁵² In questo senso va l'appello di Gesù.

Matteo, redigendo questo brano (v 21-25) con rimandi espliciti alle parabole del tesoro e della perla, vuol illustrare la preziosità del Regno dal punto di vista soggettivo e oggettivo e proporre la medesima dinamica antropologica: l'uomo saggio si disfa di tutto con prontezza ed esultanza, pur di conquistare l'incomparabile tesoro della vita eterna. Contrappone, sempre in questa direzione, due atteggiamenti alternativi: la gioia e la spontaneità di colui che dà tutto per comperare la perla o il campo che custodisce il tesoro, la tristezza del ricco che non ha il coraggio di operare la rottura dai suoi beni per poter accogliere il dono della sequela (13,44-46; 19,16s.21s.24.29). L'evangelista pertanto non finalizza la disappropriazione della ricchezza al soccorso dei poveri — come fa Luca — ma alla conquista dell'unità psicologica e religiosa

⁵² Cf *Mt* 5,29s; 18,8s. Il distacco effettivo dai beni quindi è posto tra i mezzi radicali da assumere ogni qualvolta essi impediscono l'adesione perfetta alla *Torah* rivelata dal Messia. Come nel discorso della montagna Cristo, mediante le antitesi che culminano nel comando dell'amore, chiama a essere perfetti appunto nel superamento dell'AT e quindi nel distacco da esso, così qui indica la perfezione nel distacco dai propri beni collegato al distacco dal proprio *milieu*, come specifica l'intervento di Pietro (cf LEGASSE, *L'appel* 188-196, 214; MATURA, *Le radicalisme* 72s).

del soggetto chiamato alla salvezza (cf 19,23; 13,22; 6,19-34). Così trasforma in direttiva morale l'ordine di Gesù rivolto a quanti arruola al suo servizio, e sottolinea che bisogna fare ogni sacrificio, anche quello di spogliarsi di tutti i propri beni, quando nel proprio cuore è in gioco il Regno di Dio e la sua giustizia.

Il brano successivo (v 27-30), che si apre con l'intervento di Pietro, ripropone con un fatto-situazione il messaggio delle due parabole. Evidenzia infatti che vi sono uomini i quali per il Regno hanno rotto i legami non solo con i beni ma anche con i propri familiari, e persino i vincoli matrimoniali. Essi si pongono in antitesi con il ricco che si rifiuta alla sequela,⁵³ ricevono come ricompensa la vita eterna, il dono che il ricco si è lasciato sfuggire (cf 19,27s).

A differenza degli altri sinottici, Matteo aggiunge il *λόγιον* sui primi e gli ultimi; esso fa da inclusione con 20,16, conseguentemente fa da introduzione alla parabola degli operai nella vigna. In tal modo Matteo svolge un discorso unitario sulla ricompensa, operando secondo il suo stile. Accoglie così i *λόγια* sulla ricompensa che la tradizione riferisce direttamente alla rottura dei legami familiari, quelli sulla tendenziosità delle ricchezze, quello sui Dodici Troni con il tema della *παλιγγενεσία* e quello sui primi e gli ultimi al quale aggancia la parabola degli operai, rimaneggiando in questo senso i *λόγια* sulla ricompensa.

Con la pericope così costruita dichiara che il vero discepolo è colui che ha operato la rottura radicale con la famiglia, con il proprio ambiente, con i propri averi, per porsi in modo incondizionato dietro a Gesù a servizio del Regno. Pietro e i Dodici ne sono il prototipo. A questi, in quanto capi, è assicurato, come ricompensa, alla fine dei tempi, il giudizio finale sull'Israele secondo la carne; a tutti gli altri è garantito il possesso della vita eterna. Capi e fedeli formano il Nuovo

⁵³ Matteo qui non include il distacco dalla moglie, ma porta un testo suo tipico sugli eunuchi per il regno, che converge nella medesima direzione (*Mt* 19,10-12), con una differenza rispetto all'abbandono dei beni, perché l'essere eunuchi è presentato più esplicitamente come un dono non concesso a tutti. Si tratta di una incapacità spirituale motivata dal Regno: « a causa » del Regno, per il fatto che il Regno è presente e apre all'uomo nuove possibilità di esistenza non derivate dalla natura. « Le fait de se faire eunuque à cause du Royaume apparaît comme un renoncement radical, mais possible et recommandé. Il est expressément présenté comme un don accordé "non à tous mais à ceux à qui cela est donné" (*Mt* 19,11). C'est l'unique passage de l'évangile où nous rencontrons une telle distinction » (MATURA, *Le radicalisme* 66, cf 63-66).

Popolo eletto, realizzando il detto di Gesù « gli ultimi saranno i primi »; essi infatti, gli ultimi arrivati, ereditano le antiche promesse.⁵⁴

Nel brano vocazionale, proposto dalla *Quelle*, Matteo (8,18-22) non presenta varianti che abbiano significato teologico particolare rispetto al testo parallelo di Luca; anzi si limita a riportare i contenuti fondamentali annunciati da Gesù e trasmessi dalla Chiesa primitiva, e li ripresenta nel discorso missionario.⁵⁵

In conclusione da tutti questi brani vocazionali emerge che Matteo non privilegia il tema del distacco dai beni; egli lo recensisce semplicemente dalla tradizione; lo sottolinea invece quando tale rottura è esigita come condizione necessaria per realizzare la perfezione cristiana, per camminare cioè nella via della giustizia evangelica con cuore integro e puro.

Il primo evangelista redige il discorso missionario con rimandi intenzionali al discorso della montagna; manifesta così, con questo dato esterno interessante, la volontà di porre una continuità, pur nella distinzione, tra la comunità cristiana e i missionari.⁵⁶ Utilizza il materiale comune agli altri sinottici, il quale può considerarsi in un certo senso il catechismo dell'apostolo.⁵⁷ Elabora tale materiale, formando un discorso unitario con il quale ricorda agli apostoli di ogni tempo

⁵⁴ Cf LEGASSE, *L'appel* 210s; RIGAUX, « *Lier et delier* » 86-135; DUPONT, *Le logion* 355-392; *La parabole des ouvriers* 785-797.

⁵⁵ Cf MATURA, *Le radicalisme* 26-28; SEGALLA, *La cristologia escatologica* 135, 147s.

⁵⁶ « Il secondo discorso di Matteo si stacca nettamente dal primo, eppure lo segue logicamente; nel primo, Gesù, rivolto a un pubblico universale, vi ha annunciato la sua dottrina sul Regno; nel secondo si rivolge a un pubblico più ristretto e preciso, i "dodici", che sceglie proprio all'inizio del c. 10. Bisognava infatti che la promulgata dottrina ora venisse divulgata: perciò la scelta dei collaboratori, e le norme precise di una missione proporzionata all'annuncio loro affidato, che vengono offerte in questo discorso. Per precisare meglio chi siano i destinatari, occorre leggerlo con lo stesso metodo applicato al discorso della montagna: Gesù lo ha pronunciato per le folle accorse per ascoltarlo (4,25; 5,1), eppure, senza discussione, è destinato al mondo intero, che sarà evangelizzato appunto dalla sua divulgazione; così il discorso missionario è pronunciato da Gesù all'indirizzo dei "dodici", e tuttavia è destinato universalmente a tutti gli apostoli cristiani, di tutti i tempi » (LACONI, *Il discorso* 365, cf 365-391; BEARE, *The mission* 1-13; RADERMAKERS, « *La mission* » 1072-1085; CONFÉ, *Fondamenti* 393-426; VIARD, *Les disciples* 6-8; LEGASSE, *Les chrétiens* 17-25; TERNANT, *L'envoi* 18-32; *La mission* 25-41).

⁵⁷ Cf Mc 6,7-11 par Lc 9,1-5; 10,3-4 (cf LEGASSE, *Jésus* 76; JEREMIAS, *La Teologia* 263-273).

« le norme di un autentico apostolato evangelico, secondo il pensiero stesso di Gesù ». ⁵⁸

La composizione può essere distinta in tre sezioni inserite tra due conclusioni-transizioni (9,35-38; 10,1-5a; 11,1), ha struttura simmetrica: a (v 5b-15), b (v 16-23), c (v 24s), c' (v 26-33), b' (v 34-39), a' (v 40-42).

Emerge subito l'interesse didascalico di Matteo. Egli infatti, dopo l'episodio iniziale (v 1-5), sposta l'attenzione dal quadro geografico, da cui prende le mosse, alle esigenze e condizioni della missione in senso ampio e universale, tanto che trascura la notizia sul ritorno dei missionari (cf 6,30; Lc 9,10).

I temi portanti del brano sono tre e sono sviluppati secondo la struttura simmetrica. Il primo riguarda l'apostolato e le sue norme; viene svolto attraverso tre contenuti fondamentali. Questi sono ripresi e arricchiti in senso esplicitamente cristologico nella sezione a' (v 40-42), ove si considerano l'esercizio del ministero apostolico (v 7s), il distacco e la povertà (v 9s), successi e insuccessi nello svolgimento di esso (v 11-15). Il secondo tema è la persecuzione presentata esplicitamente nei v 23.16-18.21 e implicitamente nei v 14s.25.28.35-37.39; come si vede percorre tutto il capitolo. Il terzo tema tratta dei motivi della persecuzione e della condizione di radicale insicurezza umana propria dell'apostolo di Cristo. Esso è proposto nei v 16-23.24s e ripreso nelle sezioni c' e b' in termini più direttamente cristologici, mediante le esortazioni alla fiducia e alla sicurezza di fronte a ogni difficoltà (v 20.26-31); illustra inoltre la realtà del rapporto determinante Maestro/discipolo (v 24s). ⁵⁹

La parte centrale, la più originale e tipica di Matteo, è costituita dai v 16-39, in particolare dai v 24s. È preparata dai v 14-16, nei quali si parla dell'insuccesso dell'apostolo, la cui sorte è analoga a quella del Maestro (v 24s). Di fatto esiste una certa identità tra il Cristo e i suoi inviati, tra il Cristo e Colui che Lo ha inviato (v 40).

L'evangelista, nella sezione in cui considera più esplicitamente il distacco e la povertà del missionario (v 9s.29-31), riporta sostanzialmente i contenuti della tradizione presenti nei testi paralleli di Marco e di Luca. Come motivo del distacco propone l'urgenza della missione e

⁵⁸ LACONI, *Il discorso* 366.

⁵⁹ La struttura è stata tratta sintetizzando gli studi di LACONI, *Il discorso* 367-386; RADERMAKERS, « *La mission* » 1074-1083; SCHMID, *L'Evangelo* 217s.

quindi la libertà, la radicalità e la totalità nella consacrazione di tutte le forze umane allo svolgimento di essa.

L'apostolo viene esortato a non preoccuparsi del proprio sostentamento, perché ha diritto ad essere sostenuto dalla comunità; più dura è invece la proposta riportata in 8,19. Il suo diritto si fonda, secondo Matteo, sul fatto che è « degno », un aggettivo che caratterizza anche i veri destinatari dell'annuncio (v 11.13), discriminandoli dalla moltitudine degli ascoltatori.⁶⁰

Più radicalmente l'apostolo deve essere privo di ansietà per la sua vita, perché il Padre ha cura di lui (v 29-31; cf 6,25-31). La fiducia nel Padre mette al sicuro da ogni evenienza, non solo nell'incertezza economica, ma negli insuccessi, negli oltraggi e persino nella persecuzione. La povertà in questo senso si presenta come una delle espressioni del distacco escatologico e dell'incondizionata dedizione al Regno dietro il Cristo, come uno degli aspetti della condivisione del mistero del Maestro e Signore.

Così per essere « degno » discepolo e apostolo, secondo il paradosso delle beatitudini, non solo bisogna essere evangelicamente povero, ma bisogna essere pronto a subire la persecuzione a causa di Cristo (10,18.22; 5,11s). Questa « entra efficacemente nel piano divino della salvezza, e, per intervento dello Spirito, provoca la più efficace testimonianza a Cristo », ⁶¹ « conduce il discepolo al supremo grado di quel distacco che, secondo il discorso della montagna, è una delle grandi condizioni per tendere al Regno », ⁶² per essere perfetto. Infatti perdere la vita per Cristo è ritrovarla, proprio come il Signore che ha dato la vita « in riscatto per i molti » e l'ha ritrovata nella resurrezione (16, 24s; 20,28; 26,28; 18,20; 28,20; cf 7,13; *Lc* 9,23s; *Mc* 8,34s; *Gv* 12,25). Non a caso Matteo conclude proprio con questo ammaestra-

⁶⁰ Così in Matteo anche l'ordine di rinunciare a tutto intimato da Gesù a quanti arruola alla sua sequela si trasforma in direttiva morale, sottolineando che « il faut accomplir le sacrifice, même en se dépouillant de tous ses biens, lorsque le "Royaume" et la "justice" de Dieu sont en jeu dans le coeur du chrétien » (LEGASSE, *L'appel* 214). Nessuna preoccupazione emerge circa i mezzi di sostentamento nello svolgimento della missione. « Gesù non sembra descrivere l'apostolo nell'atto di elemosinare cibo e casa; afferma senza esitazione che tutto ciò gli è dovuto » (LACONI, *Il discorso* 372).

⁶¹ LACONI, *Il discorso* 379.

⁶² *Ivi* 384; cf RADERMAKERS, « *La mission* » 1081-1083. Il tema della semplicità e prudenza collega il testo al discorso della montagna (6,19-21.22s.24; 7,15.24-27).

mento — culmine del contrasto tra logica del Regno e logica umana — il discorso sulla predicazione e missione (cf v 39). Con i v 40-42 infatti non fa che riprendere un po' bruscamente l'argomento che tratta dell'accoglienza dell'apostolo, svolto già nella prima parte (cf v 16s). Vi aggiunge l'ordine della missione: dal Padre al Cristo, da Cristo ai suoi inviati; e l'ordine dell'accoglienza a partire dall'epoca postpasquale: dagli inviati al Cristo, da Cristo al Padre.⁶³

Il tema dell'accoglienza collegato a quello della piccolezza (v 40. 42) oltre a richiamare il v 16s anticipa i contenuti espressi in 18,5s. 10.2-4; 25,31-46, con la precisazione che nel brano in questione i soggetti sono senza dubbio i missionari della Chiesa primitiva. Matteo così, mentre esorta la comunità cristiana ad accogliere con amore e per volontà di Cristo i missionari, anche se privi di talenti e doti umane, specifica che essi sono contemporaneamente il profeta, il giusto, il piccolo, il discepolo, l'ultimo; sono cioè soggetti che incarnano caratteristiche evangeliche a lui care: la piccolezza, la povertà di spirito, l'umiltà, la dolcezza. Come del Cristo l'evangelista sottolinea la maestà e l'umiltà, così dell'apostolo sottolinea la dignità di inviato, e quindi il suo ruolo profetico nella storia della salvezza, e l'umiltà del servo e del piccolo.⁶⁴

⁶³ Cf LACONI, *Il discorso* 384; LEGASSE, *Jésus* 76s, 80s.

⁶⁴ Matteo predilige il termine μικροί (cf 10,42; 18,6.10.14; 25,40.45); anche il superlativo ἐλάχιστοι va preso nel senso di μικροί (cf LEGASSE, *Jésus* 95, 97). Lascia trasparire nel discorso un problema della sua comunità e forse un po' in tutta la Chiesa primitiva: la poca attenzione e stima per i predicatori itineranti privi di doni naturali, anzi deboli di fronte alle esigenze evangeliche. Matteo evidenzia la loro dignità di discepoli di Cristo. E' un problema che si incontra anche nel discorso comunitario e nel discorso escatologico. Cf oltre che Matteo anche *1Tm* 6,5-10; *Tt* 1,11; *2Pt* 3,13s; *Didaché* 11,2,5-6.12; 12,4 ove si mette in guardia dai predicatori itineranti, tuttavia non si cessa di raccomandare l'ospitalità (*Didaché* 11,1.3-4; 12,1-2; 13,1-7; *Mt* 10,42; 18,6.10; *Mc* 10,13 e par; 9,36). La ragione della loro accoglienza è Gesù: Gesù si rende presente in loro, li accoglie, anzi comunica loro la sua autorità (cf DUPONT, *Les Béatitudes* III, 531, 621; I, 309; LEGASSE, *Jésus* 51-53, 106, 267, 197; interessanti per lo studio di tutto il problema le p. 53-72, 75, 76-100; RADERMAKERS, « *La mission* » 1078-1085). L'esegesi ha posto in rilievo come nel discorso missionario il punto centrale è costituito da v 24s che pone il parallelismo tra la sorte di Gesù e la sorte del discepolo. L'evangelista spesso ama fare questi rapporti collegando l'agire di Gesù con quello degli apostoli o dei discepoli o con quello loro proposto (cf soprattutto RADERMAKERS, « *La mission* » 1081s; cf LEGASSE, *L'Évangile* 197-204, 206; AERTS, *Suivre* 507s; COTHENET, *Les prophètes* 281-308; SCHÜRMAN, *Le groupe* 184-209; DUPONT, *Le point* 221-259; SCHMID, *L'Évangile* 381-383; GALIZZI, *Gesù* 125-135). Cf MATURA,

Nel discorso comunitario il messaggio sulla piccolezza è proposto a tutta la Chiesa e a ciascun suo membro; è riferito tuttavia in modo del tutto particolare ai discepoli/apostoli/capi della comunità (cf 18,1 in parallelo a 20,25-28; 23,8-12 affine a *Gv* 13,12-17). In 23,8-12 Matteo esplicita il tema dell'autorità come servizio in netto contrasto con la logica umana: nel mondo vi sono padri e figli, signori e servi, maestri e discepoli con un rapporto di dominio e di superiorità antitetico a quello che deve caratterizzare la Chiesa, nella quale tutti sono fratelli, pur avendo compiti e servizi differenti. Uno solo è il Padre e Signore. Quanto più il servizio è elevato, ossia vicino a quello di Cristo, tanto più esige umiltà e dolcezza, disponibilità a dare tutto, anche la vita, per la redenzione, in totale gratuità (cf anche 20,25-28).⁶⁵

In conclusione, Matteo propone alla Chiesa di ogni tempo una medesima logica caratterizzante l'esistere cristiano e il ministero apostolico, in quanto tutti i « discepoli », in ogni tempo e luogo, sul modello dei primi discepoli e apostoli, vivono le esigenze della sequela, relativizzando ogni cosa in senso assoluto, alla ricerca costante e totalizzante del Regno, della giustizia, della vita eterna, in obbedienza integra e perfetta al Maestro Rivelatore della *Nuova Torah*. Egli, in modo molto più esplicito di Luca, non propone la povertà, nemmeno la povertà come disappropriazione radicale dei beni, come valore in sé, ma come una delle rotture escatologiche rese necessarie ogni qualvolta i beni di questo mondo ostacolano la conquista della perfezione cristiana. Più in

Le radicalisme 43-48. Luca esprime la medesima logica nel λόγιον del servo inutile (17,7-10). La tradizione presinottica anche se espressa in formule diverse indica già lo stesso pensiero (cf *Mt* 23,11; *Mc* 9,35; *Lc* 9,48; *Mt* 20,26s; *Mc* 10,43s; *Lc* 22,26; *Mt* 18,4; 23,12; *Lc* 14,11; 18,14 ecc.): è un dato che viene dal Gesù storico.

⁶⁵ « Pour Matthieu le Royaume (cf 19,23-24), suivre Jésus, être son disciple recouvrent concrètement une seule et même réalité, celle que vivent les croyants dans leur ensemble, l'église "embarquée" (8,23-27) avec Jésus. [...] Ajoutons que la vocation de disciple n'engage pas seulement l'appelé vis-à-vis de Dieu et du Sauveur. Elle l'établit, en plus, médiateur entre Jésus et les hommes. [...] Les disciples croyants doivent donner à manger à la foule (*Mt* 14,16.19 = *Mc* 6,37-41; *Mt* 15,36; *Mc* 8,6). Ils communiqueront le salut à ceux qu'ils auront fait eux-mêmes disciples (28,18-20) en les arrachant aux eaux de la perdition » (LEGASSE, *L'appel* 208 nota 78; cf *L'Évangile* 195-197, 206). Gesù taglia alla radice ogni ambizione e opera un giudizio critico sulle norme che regolano i rapporti umani secondo una falsa logica delle grandezze (cf LEGASSE, *L'appel* 202-209; *L'Évangile* 195s; *Jésus* 215-231; RADERMAKERS, « *La mission* » 1077; LACONI, *Il discorso* 365s; MATURA, *Le radicalisme* 47-49; DUPONT, *Les Béatitudes* III, 465-471, 509s, 632).

particolare la disappropriazione radicale dei propri beni entra in queste rotture escatologiche nella misura in cui per il credente diventa una condizione per la pratica della « giustizia » cristiana, o è la conseguenza della dedizione incondizionata a Cristo e alla missione, luogo per esprimere la libertà e gratuità dell'annuncio evangelico, segno che testimonia l'urgenza del Regno.

Matteo quindi non pone in rilievo la povertà come rinuncia ai propri beni, sottolinea invece con insistenza e in modo molteplice la povertà di spirito: non a caso la colloca come preludio alla *Nuova Torah*, come sintesi dell'esistenza cristiana veramente riuscita, « beata ». La coniuga nelle varie e complesse situazioni della vita e la traduce nella duplice direzione dell'ἀγάπη: umile e confidente obbedienza a Dio, dolcezza paziente e misericordiosa verso gli altri fino al dono totale di sé, nello spirito del Figlio e Signore. Questi valori e atteggiamenti fondamentali caratterizzano la persona di Gesù e conseguentemente quella dei discepoli e diventano i criteri di giudizio nella parusia. Così, come il Regno è operante nella storia e tende verso il compimento definitivo, anche l'ἀγάπη o l' *'ānāwâ*, che strutturano l'uomo secondo il Regno, hanno concretizzazioni storiche e il sigillo parusiaco.

Tutti i cristiani sono chiamati a questa perfezione in ogni tempo e in ogni spazio. Gesù ne ha dato l'esempio; gli Apostoli e i discepoli quali capi della Chiesa sono i primi a incarnarla, divenendo luminoso modello dei credenti. Tuttavia non mancano le debolezze, i ritorni alla durezza di cuore, le pigrizie, ma resta ferma la speranza nella presenza del Signore, quindi la possibilità di chiedere e offrire il perdono.

Questo destino è fonte di gioia, perché si apre alla resurrezione, della quale il Cristo Risorto, presente nella comunità e nel mondo, è pegno e speranza. Pertanto il discepolo, dietro Cristo, pur con i propri limiti e debolezze, sprovveduto e perseguitato, procede con fiducia e certezza: il Padre lo soccorre con provvidenza, anche suscitando persone che lo aiutano, e gli promette il premio eterno, ossia la beatitudine nella storia e nella parusia.

« CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI ». CONTENUTI E PROSPETTIVE BIBLICHE PER UN RIPENSAMENTO DEL TEMA CONCILIARE

L'itinerario biblico percorso ci ha permesso di raccogliere contenuti, istanze, esigenze e dimensioni riguardanti i poveri e la povertà e il loro rapporto con la Chiesa. Questo complesso di elementi illustra ed approfondisce il tema conciliare, spingendo ad un ripensamento di esso.

A questo punto del lavoro vorrei tentare un abbozzo sintetico-sistematico, come una conclusione « provvisoria », perché per la comprensione e svolgimento completo del tema sono necessarie anche l'indagine e la riflessione sul modo in cui la comunità cristiana lungo i secoli ha interpretato e vissuto i contenuti e le prospettive offerti dalla Scrittura.

Articolo il discorso in due momenti. Nel primo raccolgo sinteticamente gli apporti della Bibbia, sottolineandone la continuità e la novità attraverso le varie fasi della storia della salvezza. Nel secondo cerco di proporre in modo sistematico gli elementi scritturistici che esplicitano il dettato conciliare.

1. « I poveri e la povertà »: continuità e novità del tema nelle varie fasi della rivelazione biblica

Il tema dei poveri e della povertà nella Scrittura si presenta ricco e complesso; non è facile identificarne le problematiche, le dimensioni, l'evoluzione storica e teologica. Due aspetti lo caratterizzano come costanti lungo le varie fasi della storia della salvezza, benché siano presenti in modo differente: la povertà come fatto economico e sociale, la povertà come valore religioso e spirituale.

La povertà come fatto economico e sociale è sempre considerata un male, una tara sociale da sanare. Nell'AT è vista prevalentemente come una realtà inconciliabile con l'esperienza dell'Alleanza nella misura in cui resta valido e indiscutibile il binomio benedizione-ricchezza. Tuttavia non è avvertita come problema prima dell'epoca monarchica, quando essa emerge contemporaneamente come frutto e come causa di discriminazioni all'interno del popolo di Dio. D'ora in poi apparirà come inconciliabile con l'esperienza salvifica, come conseguenza del pratico misconoscimento che Jahweh è il solo Signore di Israele e che all'interno di questo popolo non devono esistere differenze fondate su motivi economici e sociali, perché tutti i membri sono uguali, sono fratelli. Nonostante le invettive profetiche contro i responsabili di questa tara sociale, essa persiste minacciosa e insolubile, suscita reazioni molto diverse secondo le epoche e secondo l'ambiente religioso dei fedeli.

I libri dell'AT, nella varietà dei testi narrativi, profetici, sapienziali e legislativi, ce ne offrono una panoramica abbastanza ampia. Ci si interroga sulle cause della povertà e, mentre la letteratura profetica si ferma a sottolineare la prepotenza dei capi e le ingiustizie sociali, la letteratura sapienziale segnala anche la pigrizia umana e la mancanza di saggezza nell'amministrare i propri averi. Tutta la riflessione biblica è unanime però nel collegare povertà, peccato, infedeltà all'Alleanza; il peccato poi può essere personale di colui che cade in povertà o altrui. La povertà riconotta al peccato come alla sua causa originaria non ha possibilità di soluzione umana; solo Dio può liberare da questa sciagura. Il povero perciò si rivolge a Jahweh, perché venga in suo soccorso, liberandolo dall'ingiustizia e dall'oppressione. Non esiste nell'AT alcuna rivendicazione del povero contro il ricco; la sua liberazione è teologica. Dio assicura il suo intervento con il quale istaurerà la sua sovranità e quindi farà regnare la giustizia sulla terra a favore degli indifesi, mediante il re ideale. Jahweh re e il suo inviato, il re ideale, non possono che operare a favore dei diseredati: in questo manifestano di regnare con diritto e giustizia. Di conseguenza il povero acquista fiducia e speranza proprio affidandosi e confidando in questo intervento di Dio, che, nella sua infinita misericordia, gratuitamente lo elegge e lo protegge.

La linea di pensiero anticotestamentaria, che risolve il problema della povertà appellando all'intervento di Jahweh attraverso il suo inviato, proietta in senso escatologico proprio l'esperienza monarchica, nella quale si prende coscienza che la povertà è una realtà in contraddizione con l'Alleanza. Emerge anche una certa tipologia di povero e di

ricco: il povero non è certo l'ozioso e l'imprevidente, ma il succube dell'ingiustizia e della violenza, mentre il ricco è il prepotente e l'arrogante.

Nella categoria « povero » sono inclusi tutti i diseredati; in particolare, oltre lo sprovveduto di mezzi economici, vi sono il forestiero, la vedova, l'orfano; il Deuteronomio vi aggiunge il levita e il Salterio vi annette il malato e anche il peccatore che riconosce la sua colpa. Il termine diventa pertanto simbolo, indica l'inferiorità sociale che fa di questi soggetti bisognosi i succubi delle vessazioni, delle umiliazioni, degli arbitri dei potenti e dei violenti, impossibilitati a farsi giustizia. Uomini senza difesa, oppressi, sottomessi con umiltà e pazienza, sono anche e soprattutto uomini dalla viva confidenza e fiducia in Jahweh, abbandonati alla sua volontà.

In questa direzione l'aspetto della povertà come fatto economico-sociale si incrocia con la povertà vista come valore religioso, senza volatilizzarne la sua realtà materiale, ma, contemporaneamente, senza porre una linea di continuità necessaria tra le due.

La dimensione religiosa della povertà prende consistenza nella riflessione di fede israelitica soprattutto a partire dall'esilio e ha le sue premesse in Sofonia. Le profezie del Secondo e Terzo Isaia, del Secondo Zaccaria, i salmi, ci offrono i testi più ricchi di significato religioso e sono anche quelli che influenzeranno più direttamente la riflessione neotestamentaria. Dai brani del Servo di Jahweh e dalle profezie messianiche di Isaia si staglierà con sempre maggior consistenza la figura dell'Inviato escatologico, il povero che, secondo la promessa di Jahweh, libererà Israele. Il lieto messaggio dell'imminente liberazione non solo è rivolto agli *'anāwîm*, come ai destinatari privilegiati, ma viene portato da un personaggio che degli *'anāwîm* assume i tratti spirituali più profondi: il fiducioso e totale abbandono in Dio e l'atteggiamento dolce, mansueto e paziente nell'accostare gli uomini.

Jahweh interviene — mediante il suo Messia — per liberare dalla miseria, non solo alla fine dei tempi, ma anche nei diversi momenti della storia d'Israele, suscitando nei suoi fedeli la volontà di soccorso verso quanti sono caduti in disgrazia. Il soccorso si presenta come un'opera pia e soprattutto come opera giusta, perché coerente con la coscienza di fraternità che si origina nell'Alleanza. Israele nella sua legislazione anticipa, in un certo senso, la signoria escatologica di Dio, cercando di prendere delle misure per salvaguardare il diritto del povero ed eliminare gli aspetti più scandalosi e drastici del fenomeno

*Disordine
ce 174*

*Il Ret
refutiv*

pauperistico. Tuttavia ogni misura legislativa risulta in ultima analisi insufficiente e inadeguata; così l'ideale società fraterna, caratterizzata dal mutuo soccorso, viene proiettata in senso escatologico negli ultimi tempi (*Deut* 15,4).

Nell'AT non viene mai proposta la povertà economica come valore; l'unica forma di povertà che viene ritenuta significativa dal punto di vista storico-salvifico è l' *'ānāwā*, nella quale convergono la fede-umiltà nei confronti di Jahweh e la solidarietà attiva e paziente nei confronti del prossimo. Tale proposta non è fatta in modo astratto, ma delineando i tratti dell'Inviato Re messianico.

Dall'altra parte non esiste nessuna svalorizzazione della ricchezza in quanto possesso di beni economici. Anzi, finché resiste il binomio benedizione-ricchezza, essa è esaltata come segno della benedizione e quindi come visibilizzazione della fedeltà all'Alleanza. Il giudizio negativo cade non sulle ricchezze, ma sul ricco che, all'opposto del povero valorizzato (Inviato Re messianico e destinatario del Regno), assume i tratti dell'ingiusto oppressore, del violento, dell'egoista, di colui cioè che rinnega i valori fondamentali dell'Alleanza. A questo personaggio l'uomo biblico preferisce certamente il povero. Anzi la letteratura sapienziale preferisce l'onesta povertà non solo alle ricchezze ingiuste, ma anche alle ricchezze che causano ansietà. Solo con la venuta di Cristo e con la sua proclamazione della βασιλεία tutti i valori intramondani sono relativizzati e si rompe per sempre il binomio benedizione-ricchezza. « Tutti i valori intramondani sono posti in una nuova relazione con questo valore positivo supremo, che è il regno di Dio; che Dio dà inizio in Gesù all'istaurazione della sua signoria e apre agli uomini una realtà completamente nuova, di fronte alla quale d'ora in poi essi non possono semplicemente tirare innanzi, ma devono prendere una decisione, che comporta anche tra le altre cose ripercussioni sui beni terreni e sul loro uso ».¹

Gesù, inaugurando la sua missione pubblica con il proclama delle beatitudini e con l'annuncio del Regno che in Lui si rende presente, porta a compimento alcune tematiche fondamentali dell'AT. Egli è l'Inviato escatologico che assume i tratti del Servo sofferente, che istaura la regalità escatologica di Dio non con la vendetta, ma incarnando l'amore gratuito e misericordioso di Dio, in un modo unico e singolare,

¹ HORNUNG, *Verso* 24s.

come solo il Figlio può fare. Israele è stato certamente preparato a questo evento dagli interventi salvifici; tuttavia esso risulta così nuovo ed eccedente ogni attesa, da non poter essere riconosciuto, se non nell'intraprendere il cammino di conversione: è questo il cammino che percorre l'Antico Israele per divenire il Nuovo Israele. Ormai l'appartenenza al Regno si decide in rapporto all'adesione a Gesù, che lo rende presente con la sua prassi, la sua predicazione e soprattutto con il suo mistero pasquale. « L'offerta salvifica della grazia sotto l'aspetto delle parole e delle opere di Gesù, della sua morte e della sua esaltazione è appello di Dio al mondo [...] appello unico pronunciato una volta per tutte ».²

La sua novità e originalità determinano così contemporaneamente la realtà del Regno e quella dei destinatari. Il Regno predicato e inaugurato da Gesù si identifica infatti con la sovranità del Signore; in concreto e in profondità consiste nell'esercizio della misericordia del Padre e quindi nell'offerta totalmente gratuita della divina filiazione che il Figlio rende possibile per l'effusione dello Spirito da parte del Padre.³

I destinatari sono tutti coloro che si aprono progressivamente al suo mistero; sono privilegiati in modo del tutto particolare i poveri e coloro che, secondo i criteri socio-religiosi, non ne avrebbero diritto. Oltre a proclamare il privilegio dei poveri, Gesù ammonisce i suoi sulla tendenziosità delle ricchezze, assumendo dalla riflessione sapienziale anticotestamentaria il senso della contingenza e della fragilità dei beni terreni; tuttavia porta a compimento queste considerazioni, presentando la preziosità del Regno di fronte al quale ogni valore storico-temporale è relativizzato. L'opposizione tra preziosità del Regno e beni terreni è superata nella proposta positiva della fiducia incrollabile nel Padre che provvede con cura alle necessità dei figli in modo imprevedibile, al di là di ogni attesa umana. L'uomo che entra nel Regno deve abbandonare ogni ansietà e ogni affanno sia per i mezzi di sussistenza sia per la stessa vita fisica; la certezza che Dio è Padre è il motivo per superare ogni preoccupazione e la ragione per affidarsi in modo incondizionato a Lui

² JEREMIAS, *Teologia* 356.

³ « La filiazione è in modo assoluto il distintivo del Regno; [...] agli occhi di Gesù non è dono della creazione, ma un dono escatologico della salvezza. Soio chi appartiene al Regno può chiamare Dio "Abba", ha fin d'ora Dio come padre, sta già ora in rapporto filiale con lui. La filiazione dei discepoli è partecipazione alla condizione di figlio propria di Gesù. Essa è dono anticipato del compimento. Il dono della filiazione impronta tutta la vita del discepolo » (*Ivi* 208s).

e al suo Inviato.⁴ Questi poi è anche il modello che il credente deve incarnare nella propria vita.

Il punto di riferimento è pertanto principalmente e fondamentalmente cristologico, nel senso che l'essere e la missione del Cristo determinano e danno contenuto all'essere e alla missione del credente/Chiesa.

Gesù, presentandosi come il Messia, Evangelizzatore del Regno, assume come principio-guida del suo ministero il rivolgersi ai poveri, ai piccoli, ai fanciulli, ai semplici, ai peccatori; opera in tal modo un'ermeneutica imprevedibile delle promesse profetiche, suscitando la critica della classe dirigente d'Israele.

Esprime le ragioni di questo suo comportamento soprattutto quando deve giustificarsi della sua solidarietà misericordiosa con i peccatori, poiché, in qualche modo, nell'AT e nel giudaismo vi era una certa preparazione al suo andare verso i poveri; pertanto questo non avrebbe dovuto scandalizzare. Motiva la sua condotta rimandando alla condotta di Dio; conseguentemente sottolinea che il privilegio dei poveri e di tutti i destinatari privilegiati del suo annuncio e della sua prassi salvifica risiede in Dio, ossia nel modo in cui Egli giudica e valuta gli uomini.

La scala di valori che Egli usa mette in crisi e capovolge i giudizi e le attese dell'uomo, il quale fa una gerarchia dei suoi simili, iniziando dai « grandi », per scendere in modo « degradante » ai piccoli, a quanti sono esclusi dal consorzio dell'*élite* sociale, politica, economica e persino religiosa. In tal modo, mentre svela il volto autentico di Dio che è misericordia senza limiti, svela anche dov'è la grandezza e dignità dell'uomo: non nelle « cose » che ha, ma in ciò che è nel disegno salvifico divino. Pertanto il povero è privilegiato destinatario del Regno non perché « ha » la povertà, come se questa fosse un passaporto o un brevetto di santità, ma perché Dio nella sua infinita bontà lo vuole partner della sua comunione, una comunione offerta a tutti a cominciare proprio da questi « ultimi » della società. Il privilegio quindi non è riduttivo o esclusivo, ma universalistico come l'amore creativo e liberante del Signore.

⁴ « Ciò che Gesù voleva, chiamando i suoi ad abbandonare i loro beni, non è di renderli poveri, come se la povertà avesse un valore in se stessa, ma di stabilirli saldamente nella fiducia totale ed esclusiva verso Dio » (DUPONT, *La povertà religiosa* 12). « Le disciple de Jésus sera plus mal loti que les bêtes sauvages. Jésus refuse à ses disciples toute sécurité terrestre, toute sécurité humaine; c'est parce qu'il veut ne les voir chercher de sécurité qu'en Dieu » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 203, nota 2).

La salvezza e la liberazione che Egli offre agli indigenti non si identificano con le ricchezze materiali o con i beni temporali, perché questi non sono gli autentici e assoluti valori che costruiscono l'uomo, benché non siano in senso assoluto contrapposti alla sua dignità. Gesù esplicitamente prende le distanze dalle concezioni messianiche temporali giudaiche; Egli incarna il messianismo del Servo di Jahweh solidale con l'umanità sofferente e indigente, fedele a Dio e al suo progetto di misericordia fino alla morte di Croce. Istituyendo un certo rapporto tra il privilegio dei poveri e quello dei peccatori, richiama il collegamento anticotestamentario tra povertà e peccato, e quindi spinge l'uomo a penetrare più in profondità nel suo mistero, per cogliere dov'è la sua vera povertà da cui deve aspirare di essere liberato dal Signore.

Gesù salva il povero, il peccatore, assumendo nella sua carne la povertà e caricandosi ogni debolezza umana; si china in particolare su quel misero più bisognoso del suo aiuto, ossia sul peccatore. Pertanto Egli libera mediante una prassi che non è parallela alla sua vita, ma precisamente penetrando e facendo proprio il mondo umano svuotandolo dal di dentro della sua miseria. I suoi, coloro che coinvolge nel suo mistero messianico, sono chiamati a percorrere la stessa via, con la differenza che essi sono già poveri, peccatori, i quali, raggiunti dall'amore salvante del Signore in modo del tutto gratuito, devono farsi dono per gli altri in segno di gratitudine al Salvatore e con la coscienza di essere loro solidali e fratelli.

Tuttavia, come in Gesù l'essere povero non ha finalità primariamente né principalmente soteriologica, ma teologica, così per i suoi l'assumere volontariamente la povertà dietro il Maestro indica e annuncia profeticamente agli uomini il valore impareggiabile del Regno, che relativizza ogni bene, ponendolo sotto il sigillo del provvisorio. In tal modo il concetto di « povero » acquista la determinazione cristologica e teologica, compiendo in modo inaudito il messaggio spirituale-religioso più profondo dell'AT. Soprattutto la povertà come condizione e conseguenza dell'andare dietro a Gesù sottolinea la radicale relativizzazione di tutto, per consegnarsi in modo totale e definitivo a Lui e alla missione: così sono come polverizzati e rigettati — in modo esplicito e consapevole — in secondo piano tutti i valori storici su cui l'uomo è tentato di costruire la propria esistenza, per radicarla nel Dio rivelato da Gesù Cristo e nella sua sollecitudine paterna.

La povertà che Gesù propone non si comprende se non inserita in questo progetto più vasto di vita filiale in totale abbandono al Padre dietro la traccia di Lui, il Figlio unigenito. La logica della povertà con-

duce infatti al coinvolgimento nel suo mistero messianico, fino alla condivisione della sua sorte, che pone esigenze molto più forti: odiare la propria vita, perderla, portare la croce, rinnegarsi fino a dare la vita, non solo i beni materiali. Si tratta di una rottura radicale che testimonia come tutto è sotto il segno del « penultimo » e del « relativo » di fronte a Cristo e al suo Regno.

La partecipazione dei suoi alla cena pasquale dà significato salvifico al quotidiano e quindi anche al relativo nella sua molteplicità. Non esiste un unico modo concreto di tradurre nella realtà la logica evangelica, ma si danno varie possibilità di attuazione. Gesù non chiede a tutti l'alienazione dei propri beni e l'abbandono della propria famiglia, ma a tutti chiede la *μετάνοια* e la fede, cioè la totale consegna di sé a Dio con spirito filiale dietro il suo esempio.

Egli non svolge un discorso teorico sui poveri, sul loro privilegio, sul valore o disvalore della povertà, ma parla per paradigmi, svelando il mistero profondo dell'uomo nel disegno salvifico di Dio. In tal modo spinge il credente a coniugare nella propria vita e a reinventare continuamente il modo di attuare il suo messaggio sui poveri e sulla povertà evangelica. Così la filiazione divina può essere vissuta sia nel possesso secondo la logica del Regno, sia nel non possesso sempre secondo la medesima logica, ma non arbitrariamente, bensì secondo la propria vocazione.

La Chiesa primitiva ha cercato di coniugare questi paradigmi nella propria situazione storica, ponendosi quale norma di ogni comunità credente. Gli autori del NT manifestano questa consapevolezza proprio nella estensione del concetto di sequela e nella universalizzazione, generalizzazione dei *λόγια* che presentano le esigenze di essa.

Paolo è il primo ad esplicitare questo discorso, prendendo a tema la povertà. Egli, richiamando l'evento pasquale di Cristo e interpretandolo come mistero di impoverimento e abbassamento per la salvezza / arricchimento dell'uomo, esorta i cristiani a incarnarlo nella propria esistenza, vivendo nell'*ἀγάπη*, assumendo i medesimi sentimenti del Salvatore nell'andare incontro al fratello che è nel bisogno.

Qui povertà e annichilamento sono presi come espressioni sintetiche che indicano l'incondizionata dedizione a Dio e al suo piano di salvezza a favore dell'uomo. Il cristiano « povero », di fronte al fratello gerosolimitano bisognoso di soccorso materiale, aliena generosamente anche una parte dei propri beni economici.

L'apostolo propone l'esempio di Cristo che porta a compimento in sé i valori religiosi anticotestamentari inclusi nel termine ebraico

'*ānāw*. Il processo di impoverimento e annichilamento di Lui arriva fino allo spogliamento (alla consegna radicale di sé) sulla Croce che si apre alla resurrezione. Così con la sua povertà ci arricchisce. Il cristiano deve imitare il suo Signore seguendone le tracce non materialmente ma, in certo senso, metaforicamente, simbolicamente.

La povertà come distacco dai beni materiali, espressione del distacco escatologico, è menzionata da Paolo in *1Cor 7,29-31* inclusa nel distacco da altre realtà molto più importanti per l'uomo: questo indica che quando l'ἔσχατον irrompe, tutto ciò che è temporale perde la propria consistenza. Egli però è l'esempio vivente di povertà radicale assunta per amore del Cristo e del Vangelo.

Marco pone il credente di fronte al segreto del Figlio dell'uomo, chiamandolo a decidersi per Lui, a credere in Lui, seguendolo fino alle falde del Calvario, dove si manifesta il segreto di Lui e la sua gloria; mostra così che l'accettazione del kerigma e la realtà della fede, per essere autentiche, devono misurarsi con la persecuzione, devono disporre e preparare alla rinuncia di tutto, anche dei beni materiali.

Chi non ha il coraggio di questa decisione radicale accoglie sì il seme della Parola, ma questo non giunge a maturazione e viene soffocato dalla seduzione delle ricchezze e dalle preoccupazioni della vita. Come è difficile allora per quelli che hanno ricchezze entrare nel Regno! Anzi è impossibile, se Dio non interviene. Pietro e i discepoli però sono posti come incoraggiamento e paradigma per tutti i credenti; essi indicano che, di fronte all'irrompere della crisi escatologica, l'unico comportamento saggio è rompere tutti quei legami storici che impediscono l'opzione decisiva per la vita eterna.

In *Marco*, a differenza di Paolo, si sottolinea, di fronte all'imminenza degli ultimi tempi, l'alienazione dei propri beni, mentre si lascia implicita la riflessione sull' '*ānāwā* di Cristo. Il bambino, proposto come simbolo di coloro che accolgono il Regno e come simbolo del missionario itinerante che va accolto con la tenerezza di Cristo, non assurge a ideale di povertà e umiltà, ma segnala la fede incondizionata e spoglia, tipica del bambino, con la quale l'uomo, raggiunto dalla predicazione, deve accogliere il kerigma; indica parimenti l'amore disinteressato con cui si deve accogliere il predicatore privo di talenti umani.

In *Luca* il tema della povertà è più esplicito e completo. Già nella sua cristologia fa autodefinire Gesù con il riferimento a *Is 61,1s*, presente anche nel proclama delle beatitudini e nella risposta ai messi del

Battista. La povertà per il terzo evangelista è tra i luoghi più significativi in cui si celebra la vittoria pasquale e il capovolgimento dei valori attuato da Gesù. Tutto ciò che l'uomo ellenico giudica degno di essere ricercato come espressione e segno della grandezza umana viene relativizzato e posto sotto giudizio. Dio ha altri criteri nel giudicare: Egli privilegia il povero, l'umile, il pubblicano, il peccatore, mentre abbassa e rimanda a mani vuote il superbo, il ricco, il « giusto » fariseo, colui che crede di essere qualcosa.

All'uomo egoista, attaccato alla terra, dimentico dell'al di là, l'evangelista contrappone l'uomo generoso, libero, pronto alla condivisione di tutti i suoi averi, pronto anzi a distribuirli tutti ai poveri, pronto a seguire il Salvatore con la croce di ogni giorno, accettando le prove che comporta. Essere cristiano per Luca è passare attraverso molte tribolazioni, vivere nella povertà, accettandone le conseguenze che rendono difficoltosa la vita, è sottoporsi alla persecuzione, al disonore e al disprezzo; ma tutte queste situazioni di sofferenza, sopportate per Cristo, diventano positive. L'evangelista quindi accentua la radicalità del distacco non solo dai beni materiali, ma da tutti i beni penultimi, secondo l'insegnamento di Gesù.⁵

Tuttavia la povertà, la sofferenza, il distacco non sono realtà ricercate per se stesse, perché l'essenziale è seguire Cristo, ossia, essenzialmente, prolungare nella propria vita il mistero di Lui, grazie alla forza dello Spirito, suo dono pasquale. Tale sequela pertanto è animata e determinata dall'ἀγάπη, che si traduce nella κοινωνία ecclesiale, realizzazione della fraternità escatologica promessa in *Deut* 15,4. Tale vita di condivisione nei beni spirituali e materiali è impossibile all'ἄφρων, all'uomo dal cuore duro, attaccato ai beni e ai piaceri di questo mondo. Il credente sa che a questo tesoro fragile della terra si contrappone il tesoro celeste, ossia il Regno o la Vita eterna. È una contropartita: al tesoro terrestre, « dilapidato » volontariamente a favore dei poveri con l'elemosina, viene sostituito in ricompensa, ma centuplicato, il tesoro celeste che sta al sicuro nei tabernacoli eterni. L'ἀγάπη ecclesiale non si realizza senza questi concreti gesti di condivisione, i quali creano quella certa eguaglianza che rende possibile la κοινωνία.

All'elogio del cristiano generoso che condivide i suoi beni da vero discepolo, Luca contrappone il biasimo per l'uomo « ricco », chiuso

⁵ « Infatti « le renoncement total est au moins dans la logique de l'Évangile; il marque le point d'arrivée de la direction dans laquelle on s'engage en accordant sa foi à Jésus Christ » (DUPONT, *Les Béatitudes* III, 158).

egoisticamente e idolatricamente nei suoi averi (*μακάριοι/οὐαί*); questi è degno di compassione, perché percorre una via che non è la via cristiana, una via che non porta alla salvezza. Nell'al di là egli resta sprovveduto di amici che lo accolgano nei tabernacoli eterni; quindi va incontro a una sorte disastrosa per la quale non c'è più rimedio.

Il povero che Luca dichiara beato, benché non sia il destinatario del proclama messianico del Gesù storico, ne assume tuttavia le caratteristiche, in quanto si trova attualmente tra la gente che non conta, o, almeno, si pone spiritualmente sulla scia dei *νήπιοι*, dei *παιδιά*, dei *μικροί*. Egli, al di là delle sue condizioni economiche e sociologiche, si pone tra gli umili, ai quali nella storia della salvezza sono stati svelati i misteri del Regno. È l'uomo che si abbassa umilmente davanti a Dio e ne accetta in obbedienza fiduciosa i piani, contemporaneamente si apre agli altri con magnanimità e misericordia, compiendo gesti concreti di condivisione e di perdono.

Questa è l'identità del vero discepolo e quindi del povero dichiarato beato. Gli Apostoli, i discepoli, Paolo, le donne e le folle che accompagnano Gesù, l'intera comunità di Gerusalemme che celebra la presenza del Risorto nello spezzare il pane e nei frutti molteplici dello Spirito, attuano tale ideale/identità in modo vario, ma convergente nel medesimo mistero di salvezza.

Matteo continua il processo attualizzante di Luca; conseguentemente molte esigenze emergenti dai *λόγια* di Gesù sono reinterpretate per renderle praticabili in epoca postpasquale, accessibili al credente di tutti i tempi. Questo intento pastorale-etico dell'evangelista appare già nella struttura della sua opera orchestrata in cinque grandi discorsi e cinque sezioni narrative.

È evidente nella elaborazione del discorso della montagna, in cui ha raccolto in modo organico e unitario le esigenze della vita cristiana, assumendo come categoria sintetica la giustizia e premettendo ad esso, come prologo condizionale, le beatitudini. Traspare dalla esplicitazione etica di alcuni fatti di Gesù e dalle reazioni dell'uditorio, dall'idealizzazione di personaggi e immagini, i quali, pur conservando la loro radicazione storica, diventano l'occasione di una parentesi per la Chiesa.

In *Matteo* più chiaramente ed esplicitamente che in Luca la povertà valorizzata non è semplicemente il fatto economico o sociale, ma l'atteggiamento religioso dell' *'ānāwā*, interpretato cristianamente, ossia prendendo come norma di misura Cristo *'ānāw*. In questo senso il rapporto tra povertà e piccolezza appare più stretto; così i personaggi sim-

bolicis πτωχοί, πραεῖς, παῖδια, μικροί-ἐλάχιστοι, νήπιοι si ravvicinano nell'indicare i valori religiosi che rappresentano.

Sua preoccupazione fondamentale è quella di porre la comunità cristiana (μαθητής e ὄχλοι) a diretto contatto con Gesù, Maestro e Signore, il quale continua la sua missione di edificatore della Chiesa mediante i suoi inviati. I credenti manifestano la loro appartenenza a Lui, non con la loro professione verbale di fede, ma con la imitazione di Gesù mite ed umile di cuore, prendendo il suo giogo soave e leggero, assumendo cioè esistenzialmente la *Nuova Torah*, la quale, benché più esigente per la radicalità delle richieste, è tuttavia più accessibile per la compassione e la misericordia del Legislatore.

La meta che la *Nuova Legge* propone è cristologica e teologica contemporaneamente, nel senso che giunge a proporre l'imitazione della carità di Dio, che si è visibilizzata nell'esistenza di Gesù di Nazareth. Il cristiano pertanto è dinamicamente proiettato dietro a Cristo nel raggiungimento della perfetta giustizia, ossia nella piena realizzazione del disegno divino con l'atteggiamento dell'*'ānāw*. Quindi, in umile obbedienza a Dio, in dolce e paziente misericordia verso il prossimo, il credente segue il suo unico Maestro. Egli già possiede il Regno, già è figlio di Dio, tuttavia deve ancora entrare nel Regno definitivo. Nella vigilanza e nella pratica generosa delle opere di misericordia si prepara al giudizio finale, nel quale il Giudice escatologico riterrà fatto a sé quanto si è fatto per gli ἐλάχιστοι.

Matteo così non insiste sulla povertà ma sull'*'ānāwâ*, esplicitando in tal modo il messaggio di Gesù e attingendo ai valori religiosi anticotestamentari più puri ed espressivi della fedeltà all'Alleanza.

Le richieste di Gesù fatte ai discepoli, come condizioni per la sequela, sono riportate dall'evangelista, attualizzandole e universalizzandole per i credenti; esse sono reinterpretate o assumendole come simboli-paradigmi della consegna incondizionata a Cristo e al Regno o, se prese nella cruda letteralità, come mezzi e rotture radicali esigite in alcune situazioni particolari dalla fedeltà al Regno e alla vita di giustizia. Quando nel cuore del discepolo i beni materiali si pongono come un tesoro alternativo al Regno, dividendo lo spirito, allora con coraggio bisogna abbandonare il tesoro fragile della terra per conservare quello celeste. Anzi quest'ultimo va accresciuto mediante la ricerca della giustizia e del Regno, una ricerca che si contrappone alla preoccupazione ansiosa e, in radice, pagana, per la propria vita fisica e per i mezzi di sussistenza.

Sia la pratica dell' *ʾānāwā* che il distacco dai beni materiali sono resi possibili dal fatto che il cristiano è stato raggiunto dall'indicativo salvifico: Dio misericordioso, che perdona con immensa bontà in Cristo fino all'offerta sacrificale di Lui sulla croce, rende possibile l'umiltà e la misericordia del cristiano che perdona; Dio, il Padre che provvede con cura delicatissima alle sue creature, è a fondamento del fiducioso e generoso distacco dai beni che il cristiano pratica, quando la fedeltà alla *Nuova Torah* lo esige.

Matteo con questa sua proposta non si distacca dal messaggio di Gesù, ma lo esplicita. Infatti le conseguenze e le applicazioni sulle quali insiste esplicitano in modo meraviglioso la natura della trasformazione/rinascita operata dal vangelo, senza la quale non si può essere autentici discepoli di Gesù.

Gesù con la sua esistenza e il suo insegnamento resta al centro non solo del messaggio matteoano, ma di quello di ogni autore del NT. La coscienza di trovarsi di fronte al Rivelatore escatologico, da Dio accreditato con l'evento pasquale, spinge la Chiesa primitiva a raccogliere non solo e non tanto la *vox* quanto la *intentio Christi*, nella forma dell'Evangelo o della Memoria credente, nella quale Evento di Rivelazione e risposta di fede sono fusi in unità. Così il messaggio di Gesù sui poveri e sulla povertà, proposto con la sua vita oltre che con il suo insegnamento, è riattualizzato come il seme destinato ad essere costantemente seminato nel campo della Chiesa nel mondo, perché produca i suoi frutti.

Attraverso la riflessione biblica si possono individuare anche alcune categorie significative che unificano tutto il dato rivelato al riguardo sia nel suo aspetto diacronico che sincronico. Si possono segnalare le seguenti: Regno di Dio, dono, salvezza, obbedienza della fede, fraternità, soccorso, vero tesoro contrapposto alla fragilità e tendenziosità delle ricchezze, sequela.

Emergono come costanti e dimensioni costitutive, sia pure in varia misura, il contenuto teologico, cristologico, pneumatologico, antropologico, ecclesiologico, escatologico. In concreto la riflessione sulla povertà e sui poveri risulta un punto attraverso cui si può sintetizzare e ri esprimere tutto l'Evento di Rivelazione. In questo caso però la povertà, in quanto realtà socio-economica, senza essere cancellata, è continuamente assunta e superata, e diventa un simbolo, una metafora o un paradigma del mistero dell'uomo peccatore liberato dal Cristo, il quale

prolunga nei secoli la sua azione mediante la Chiesa; o, positivamente, diventa un segno particolarmente espressivo della preziosità del Regno e quindi del valore inestimabile della fede nel Cristo, il quale relativizza in senso radicale e assoluto ogni cosa. Come realtà da superare ed eliminare si presenta come il luogo nel quale il credente manifesta la sua liberazione dal peccato e la sua apertura all'ἀγάπη, che concretizza nel servizio ai bisognosi, nei quali Cristo vuol essere servito e amato.

2. « Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri ». La fondazione biblica del tema conciliare

La Chiesa nel Vaticano II ha espresso la consapevolezza di essere in rapporto con i poveri e la povertà soprattutto nella seguente espressione di LG 8: « Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza ».

L'espressione manifesta la volontà della comunità cristiana di essere fedele al messaggio evangelico, seguendo la stessa via del Signore. In questa direzione vanno il richiamo di Giovanni XXIII, la proposta del cardinal Lercaro, gli interventi degli altri padri conciliari, i contenuti proposti nei documenti del Vaticano II. Quindi l'esigenza di servire i poveri e di proclamare esistenzialmente la beatitudine dei poveri deriva alla Chiesa dal suo essere e dover essere determinata in tutto dall'Evento Gesù Cristo.

La riflessione biblica ha messo in rilievo come nella Scrittura progressivamente tendono a convergere due forme di povertà e due figure di povero: la povertà e il povero in senso socio-economico, e la povertà e il povero in senso religioso-spirituale. Tale convergenza raggiunge il suo culmine in Gesù Cristo, il quale anche in questo campo porta a compimento l'AT, facendone un'ermeneutica singolare e unica. In tal modo con la sua vita e il suo insegnamento dichiara fecondi, dal punto di vista storico-salvifico, solo gli aspetti e contenuti anticotestamentari che Egli assume.

Il NT, anche se in modo frammentario, ci offre un complesso di elementi che delineano la figura di Gesù, che, povero, evangelizza i poveri, e contemporaneamente lasciano intravedere i tratti della comunità messianica, che, povera alla sequela di Lui, deve evangelizzare i poveri (cf ad esempio *Fil* 2,2-8; *2Cor* 8,7-15; *At* 3,4.6; 4,32-35).

Il NT ci spinge così a individuare in che senso e per quali ragioni la Chiesa in ogni spazio e tempo deve farsi luogo di accoglienza dei poveri, vivendo e proclamando la beatitudine dei poveri; o, per dirla con il Concilio, in che senso e perché è Chiesa *di* poveri e *dei* poveri, e come queste sue due dimensioni sono in rapporto. Tale discorso, a mio giudizio, ora può essere solo abbozzato, ripensando in termini biblici il binomio. Il suo svolgimento infatti richiederebbe altre indagini, in particolare quella storico-patristica e quella socio-analitica sull'*hic et nunc* ecclesiale.

La Chiesa si può e si deve definire luogo di accoglienza *dei poveri* unicamente nel senso che prolunga il mistero salvifico di Cristo, il quale ha inaugurato la sua missione, proclamando beati i poveri, qualificandoli destinatari privilegiati del Regno insieme ad altri soggetti bisognosi ed indigenti, posti in condizioni giudicate dal mondo sfortunate. Per comprendere questo tratto caratteristico della comunità cristiana vanno precisati ed esplicitati alla luce del Vangelo chi sono questi soggetti, quali le ragioni della loro predilezione, il contenuto dell'annuncio salvifico che la Chiesa deve rivolgere loro, il modo in cui essa deve proclamare questo annuncio.

I *destinatari* sono certamente coloro che Gesù dichiara beati e predilige nel suo ministero. L'indagine biblica ha evidenziato come questi personaggi si precisano progressivamente, assumendo tratti peculiari che orientano sempre più chiaramente ad identificarli con coloro che accolgono il messaggio salvifico, diventando così una figura simbolica e paradigmatica dell'uomo aperto alla salvezza. Questa valorizzazione dei poveri non deve condurre a volatilizzarne la condizione socio-economica; deve invece spingere ad individuarne l'identità.

Essi sono collocati a capofila dei beneficiari delle opere messianiche come coloro che sintetizzano nella loro carne tutta la miseria e la sofferenza umana da cui l'Inviato escatologico viene a liberare, istaurando sulla terra il Regno di Dio (*Mt* 5,3; *Lc* 6,20; *Mt* 11,5; *Lc* 7,22; 4,18; cf *Is* 61,1-3). Gesù durante il suo ministero anticipa questa liberazione guarendo i malati, risuscitando i morti, scacciando i demoni, offrendo ai poveri l'annuncio della loro imminente liberazione.

L'asimmetria che emerge nelle opere messianiche tra la condizione e liberazione evangelizzata ai poveri e la salvezza offerta agli altri bisognosi è evidente: « I ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risuscitano, i poveri sono evange-

lizzati ». Ai poveri quindi, in seguito al capovolgimento delle sorti che si attua con l'istaurarsi della signoria divina, non si promette né si offre l'abbondanza dei beni materiali. Gesù scoraggia e mette in crisi ogni concezione messianica che si limiti all'orizzonte empirico e molti lo abbandonano proprio perché delusi nelle loro attese terrene. Anzi al termine della sua vita dichiara: « I poveri li avrete sempre con voi e potete fare del bene quando volete » (Mc 14,7).

Sorge allora l'interrogativo: come possono rallegrarsi questi soggetti se restano nella loro situazione di indigenza? Che senso ha l'annuncio di Gesù? Quale contenuto ha? Conseguentemente quale missione deve svolgere la Chiesa verso di loro per prolungare la missione del Signore?

Mi pare che la risposta sia da ricercare nella comprensione delle attese profetiche riguardanti i poveri che Gesù compie. I profeti hanno collegato sempre più esplicitamente la povertà come disgrazia individuale e piaga sociale al peccato, generalmente al peccato dei capi. I poveri invece restano muti, senza possibilità di difesa e di salvezza, avendo come unico, sicuro e infallibile difensore Dio, e a Lui si affidano. Essi quindi assumono la qualifica di supplici, di pii, di coloro che attendono con pazienza l'ora di Dio e restano fedeli in mezzo alle avversità. Persino il Messia loro liberatore assumerà questa situazione.

Così il primo capovolgimento delle sorti che Gesù opera è l'eliminazione definitiva della concezione di Alleanza che lega in modo immediato maledizione e povertà socio-economica. Egli propone nella sua persona un nuovo e misterioso rapporto tra povertà e Regno, povertà e obbedienza della fede, povertà e vita filiale, povertà e sequela.

Contemporaneamente il privilegio dei poveri si collega all'apertura universalistica della sua missione salvifica, la quale non ammette alcuna discriminazione di natura socio-economica o etnico-religiosa: Gesù è Salvatore di tutti. Il motivo che adduce è di natura teologica: Dio opera così; le sue scelte sono in contrasto con le scelte umane (Mt 25,45; 1Cor 1,18; Gc 2,1-13; 5,1-6).

Gesù rende visibile sulla terra questo agire divino, venendo a salvare tutti a partire dagli ultimi, perché Dio non discrimina i piccoli dai grandi, ma ha cura di tutto ciò che ha creato, persino di ciò che l'uomo reputa insignificante (Mt 6,26-33; cf Sap 11,23-26).

Il contenuto dell'evangelizzazione fatta loro dal Messia è quindi fondamentalmente la rivelazione di chi è Dio e conseguentemente di chi è l'uomo: Dio è Padre e gli uomini, a partire dai poveri, dagli ultimi, da quelli che non contano, sono suoi figli. I poveri quindi vengono

evangelizzati sulla signoria divina, che si identifica con la paternità misericordiosa di Dio; la regalità che ricevono è appunto la loro filiazione nel Figlio. Gesù inaugura questa signoria e pertanto dà inizio a questa nuova fraternità che elimina non solo ogni ingiustizia, ma ogni discriminazione fondata su criteri diversi da quelli di Dio.

Egli, svelando agli uomini il volto del Padre, svela anche il vero volto dell'uomo nel disegno divino, mostrando che la sua dignità sta oltre ciò che possiede, sta nell'essere davanti a Dio come interlocutore e collaboratore dell'opera salvifica. Il privilegio del povero così non è da ricercare nella sua povertà, come se questa costituisse il passaporto per il Regno o fosse il brevetto della santità, ma sta nella Rivelazione nella sua duplice dimensione teoantropologica.

La riflessione può esplicitarsi ulteriormente chiedendoci come mai l'indigenza assume maggior espressività della ricchezza, perché e in che senso è valorizzata.

La Scrittura, soprattutto la letteratura sapienziale, ripresa anche nella predicazione di Gesù, sottolinea la tendenziosità e pericolosità della ricchezza nei confronti del Regno di Dio, perché chiude il cuore dell'uomo proprio nella duplice direzione teologica e antropologica. L'uomo che si attacca ai beni materiali, mettendo in essi la sua sicurezza, dimentica Dio e la Sua paternità provvidente, dimentica il suo destino eterno, dimentica l'altro uomo che è suo fratello. Gesù insiste sull'alternativa tra Dio e mammona, tra tesoro nei cieli e tesoro sulla terra, mettendo in luce la lotta che si genera nel cuore umano, nel porsi a servizio dell'uno o dell'altro padrone (*Lc* 6,24; 1,53; *Mc* 4,19; *Mt* 22,5; *Lc* 16,13). Egli ne ha fatto l'esperienza amara nell'abbandono della massa di Israele e nel rifiuto del ricco notabile (*Mc* 10,22). La lezione che ne deriva di conseguenza è di cercar di non essere ricco, di disfarsi dei beni dandoli in elemosina.

Paolo sembra dichiararci una ragione fondamentale di questa alternativa esistente tra povertà e ricchezza nei confronti della salvezza: Dio si rivela nella follia e debolezza della Croce (*1Cor* 1,17-25; *Rom* 1,16-23) poiché l'uomo non ha saputo riconoscerlo attraverso le sue creature, anzi ha preferito queste alla Sua gloria.

Oltre a questa ragione « pedagogica », esiste un valore positivo nella povertà in quanto tale? La risposta potrà elaborarsi riflettendo sulla povertà volontaria di Gesù (come si vedrà in seguito).

Ritorniamo ancora sui poveri involontari, per esplicitare alla luce dei contenuti biblici richiamati il loro posto nella comunità cristiana.

La Chiesa in continuità con la comunità apostolica ha la consapevolezza di essere il Nuovo Israele, nel quale « non vi saranno più indigenti » (*Deut* 15,4; cf *At* 4,32-35), non perché è costituita da gente facoltosa, ma perché vi è la condivisione dei beni, in modo che nessuno è in necessità. In essa non esistono discriminazioni basate su criteri derivanti dalla carne e dal sangue, ma sono tutti fratelli.

La regalità inaugurata dal Signore Gesù si rende in essa presente, perché giunga a compimento alla fine dei tempi.

I poveri in essa sono a casa propria, non nel senso che Dio voglia un popolo di indigenti, ma nel senso che in essa deve proclamarsi sempre e dovunque la Rivelazione di Gesù Cristo e quindi la rivelazione di chi è Dio e dove sta l'assoluto e l'identità dell'uomo. Allora proprio nella evangelizzazione dei poveri la Chiesa proclama in modo più clamoroso la *magna charta* dei diritti dell'uomo, annuncia la vittoria pasquale sul male del mondo, la quale ha i suoi effetti anche nel modo di concepire e gestire i beni di questo mondo (Luca sottolinea in modo particolare questa prospettiva pasquale).

Quindi la Chiesa come *Chiesa dei poveri* si identifica come Chiesa di tutti, perché, come Cristo, essa è solidale con il genere umano e si fa carico del dolore, dell'angoscia, dei bisogni di ogni uomo, a partire da coloro che ne hanno più bisogno, a partire appunto dagli ultimi, da coloro che non hanno voce e potere, che non hanno difese. In questa direzione spinge la parabola matteana del giudizio escatologico (*Mt* 25,31-46): servendo gli ultimi, i piccolissimi il cristiano sa di servire lo stesso Signore e Giudice, dal momento che Egli, venendo nel mondo, ha preso posto tra gli ultimi e su di loro si è chinato con particolare predilezione. Si unifica così il comando dell'amore di Dio e del prossimo, conservando sempre la sua dimensione universalistica, per cui il servizio e la carità si estendono a tutti, anche ai nemici (*Mt* 5,45-48).

Il soccorso e l'aiuto al povero nella Chiesa sono pertanto vivificati da questo spirito di solidarietà e fraternità senza confini, assumendo gli stessi sentimenti di Gesù Cristo (*Fil* 2,2-8; *2Cor* 8-9). Fuori di questa visione non solo il donare i propri beni, ma anche il donare la propria vita non ha senso (*1Cor* 13,3s).

Gesù ha portato a compimento il suo servizio nell'immolazione della Croce, anticipata nella cena pasquale (*Gv* 13,1-17.34s; *Lc* 22,26-30; *1Cor* 11,17-34); in essa ha chiamato i suoi a partecipare e condividere il suo mistero redentivo, per prolungarlo nei secoli. Per questo dalla cena pasquale ove si costituisce il Nuovo Popolo di Dio parte anche tutto il suo dinamismo caritativo. Nella tradizione cristiana, a par-

tire dalle indicazioni offerte in *At* 2,44-46; 4,32-35 e dalle annotazioni paoline sulle collette per le Chiese povere (*2Cor* 8-9), si è inserita nella celebrazione eucaristica la raccolta delle offerte per i poveri.

Qui la Chiesa che accoglie i poveri con l'amore del Signore, ossia la Chiesa *dei* poveri, emerge come la Chiesa che aiuta i bisognosi, non solo offrendo le proprie sostanze, ma facendosi serva, accogliendo l'invito del Maestro a dare la vita per gli altri.

La *Chiesa di poveri*, fatta cioè di poveri volontari, ha la sua origine e il suo senso proprio in questa condivisione del mistero del Salvatore, che Paolo ha esplicitato attraverso due termini chiave: ἐπτώχευσεν, ἐκένωσεν - ἐταπεινώσεν come eco dell'espressione evangelica πραῦς καὶ ταπεινὸς τῆ καρδίᾳ. Così richiama l'esistenza terrena di Lui che non ha avuto dove posare il capo (*Mt* 8,20; *Lc* 9,58).

Gesù, svelando ai suoi il mistero messianico, ha presentato la sorte di coloro che vogliono seguire Lui nella via del Servo di Jahweh sofferente (*Mt* 8,16s par; *Is* 53,4). Offre loro ed esige da loro una vita itinerante, sprovvista delle condizioni più elementari di sussistenza. Nemmeno le volpi e gli uccelli sono così « allo scoperto ». I brani vocazionali, la pericope del ricco notabile, i λόγια di sequela, le consegne missionarie, offrono le prospettive di una esistenza caratterizzata dal distacco radicale, dalle esigenze dure che conducono fino alla possibilità della persecuzione, del tradimento, della rottura con i propri cari, con il proprio ambiente. Anche queste condizioni sono beate, se vissute per Lui; così le ultime beatitudini si agganciano alla prima, la quale assume in tal modo esplicitamente determinazione cristologica.

Pietro, quasi riecheggiando l'insegnamento del Maestro, allo storpio che davanti al tempio lo fissa per ottenere l'elemosina dichiara: « Guarda verso di noi. [...] Argento e oro non ho, ma ti dò quel che possiedo: in nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina! » (*At* 3,4.6).

L'unico potere degli apostoli, quindi della Chiesa, è l'ἔξουσία di Cristo (*Mc* 6,7). La loro ricchezza è il tesoro nei cieli, il Regno, l'Emmanuele. La Chiesa non ha altra ragione d'essere, né altro contenuto oltre il Vangelo di (genitivo soggetto e oggetto) Gesù Cristo. Nella misura in cui pensa di edificarsi su altri fondamenti perde il senso della sua natura e missione.

Nella Chiesa primitiva la figura del discepolo si universalizza fino a identificarsi con il credente che è alla sequela di Gesù non fisicamente ma nella fede. Tale processo provoca conseguentemente l'estensione e l'applicazione a tutti i cristiani, attraverso modifiche ed attenuazioni, dei moniti, degli ammaestramenti, delle esigenze e delle consegne mis-

sionarie proposte dal Maestro a coloro che chiama a seguirlo nella sua vita di predicatore itinerante. Così tutta la Chiesa come comunità di discepoli deve operare le rotture escatologiche e quindi deve vivere da povera. Tuttavia proprio la comunità apostolica manifesta la consapevolezza che tali imperativi evangelici ammettono distinzioni e varietà di applicazioni. Luca ad esempio distingue in questo senso i discepoli dalla folla, i Dodici dal resto della comunità, pur evidenziando che tutti condividono con totalità il medesimo mistero del Salvatore. Non tutti sono chiamati ad attuare la disappropriazione radicale dei propri beni, ma ognuno secondo la propria vocazione deve assumere la povertà di Cristo, Pietro come Zaccheo, Paolo come Nicodemo.

La ragione fondamentale che determina la loro esistenza è sempre cristologica, per cui la loro povertà non è prodezza, né disprezzo delle cose, né etica, né asceti. Il principio cristologico si esplicita nella duplice direzione teantropologica e assume il massimo di espressività nel mistero pasquale.

La Chiesa anche attraverso la vita povera proclama al mondo la rivelazione di Gesù su Dio e sull'uomo. Annuncia al mondo che Dio è Padre provvidente, contestando ogni preoccupazione ansiosa e pagana per i mezzi di sussistenza. Proclama che il Suo Regno è l'unica realtà da ricercare con tutte le forze e l'unica ricchezza da desiderare e da comunicare, operando per la sua estensione fino alla fine dei tempi. Il risvolto antropologico di questa rivelazione pone in rilievo che il vuoto della povertà proposta dal Vangelo non è prima di tutto e semplicemente una carenza o una privazione, ma costituisce uno spazio di libertà nel quale si opera la decisione di radicale e totale appartenenza al Signore, è un no alle creature per un sì assoluto e definitivo a Dio. È dichiarare la trascendenza dell'uomo sull'orizzonte empirico, indicando che il suo destino sta oltre il mondo materiale, in Dio, nella filiazione divina donata dal Figlio Unigenito a tutti coloro che l'accolgono. Le cose della terra appaiono così nella loro relatività come realtà penultime finalizzate alla costituzione della famiglia di Dio. Quindi la legge che deve regolare la loro gestione è quella della fraterna condivisione che opera una certa uguaglianza senza la quale non è possibile la *κοινωνία* (2Cor 8,2s.8.13; At 2,44s; 4,32-35). Paolo sottolinea che questo donare e condividere deve realizzarsi con liberalità, generosità, gioia, nel Signore, assumendo come norma il suo abbassamento e impoverimento che culmina sulla Croce.

Alcuni nella comunità cristiana sono chiamati a vivere la povertà di Cristo con la disappropriazione radicale dei beni, praticando la rottu-

ra escatologica non solo quando è in pericolo la fedeltà al Vangelo, ma nel quotidiano, divenendo una profezia in atto della preziosità del Regno.

Questo tipo di vita proclama in modo più esplicito e diretto la Rivelazione di Cristo; pertanto diventa una nota caratteristica degli apostoli e di coloro che nella Chiesa svolgono particolari ministeri. Paolo nelle sue lettere evidenzia tale caratteristica, partendo appunto dal mistero pasquale. In tal modo ci offre dei criteri e delle ragioni che ci aiutano ad approfondire la riflessione.

In *2Cor* 8-9 e *Fil* 2,2-8 interpreta la kenosi-abbassamento di Gesù iniziata con l'incarnazione e prolungata in tutta la sua esistenza come impoverimento finalizzato soteriologicamente: si è fatto povero per arricchirci della sua povertà. Pone in rilievo una dialettica dello scambio che deve essere realizzata anche nel suo ministero (*2Cor* 6,10; 4,12). In *Fil* 2,6-8 trasforma questo scambio in capovolgimento di situazioni: Cristo si è privato della gloria che gli competeva come eguale a Dio e si è umiliato (e in questa umiliazione entra come elemento concreto la povertà), facendosi obbediente fino alla morte di Croce; per questo Dio lo ha esaltato. Secondo alcuni esegeti il testo allude a *Gen* 3,5-19 contrapponendo i due Adamo. Gesù ha sciolto così il nodo del primo Adamo che nella disobbedienza voleva essere come Dio, ma ha raccolto come frutto l'indigenza e la morte. Egli invece ha rinunciato alla gloria che gli competeva e si è umiliato fino all'accettazione dell'ignominiosa morte di Croce, portando a noi la salvezza.

Dai testi paolini quindi sembra emergere il valore soteriologico della povertà inserita in questo duplice binomio: peccato-indigenza-morte/obbedienza-umiliazione-morte. Non è la povertà in quanto tale ad essere salvifica, perché essa, come ogni realtà mondana, è aperta alla duplice possibilità della santità e della deviazione morale, ma l'obbedienza del Figlio di Dio, la quale ci riscatta dall'iniquità del primo uomo. In questo senso è da intendersi, mi pare, anche l'espressione di *2Cor* 8,9, nella quale si afferma che Egli ci arricchisce con la sua povertà.

Nella medesima prospettiva, sembra, convergono gli altri modelli cristologici neotestamentari, soprattutto quelli che sviluppano il tema di Gesù Servo di Dio, Figlio dell'uomo che offre la sua vita in riscatto per i peccatori, coinvolgendo in questa offerta i suoi, il Popolo della Nuova Alleanza sancita nel Suo sangue.

La Chiesa così nell'evangelizzare i poveri, ossia nell'annunciare a tutti gli uomini la salvezza a partire dagli ultimi, segue la stessa via del Signore che si è fatto profondamente e radicalmente solidale con gli

uomini chiamati suoi fratelli, condividendone la sorte dolorosa e trasformandola nella sua vicenda pasquale.

La povertà così è valorizzata soteriologicamente. Dio ha condotto l'uomo attraverso una mirabile pedagogia dalla povertà concepita come disvalore, perché opposta alla benedizione dell'Alleanza, alla povertà come luogo di purificazione e prova della fedeltà, alla povertà come luogo della proclamazione del Regno nella duplice direzione della paternità divina e fraternità universale, perché essa viene identificata con l' *'ānāwā*.

Il povero, pur conservando la sua condizione socio-economica, trascende questo orizzonte empirico, per diventare figura espressiva delle esigenze della fede, significando quel « vuoto » che l'uomo deve operare in sé per poter accogliere pienamente il disegno salvifico divino. Contemporaneamente indica Gesù Salvatore, Evangelizzatore dei poveri, e indica i poveri destinatari privilegiati della sua missione, i quali insieme ai piccoli, ai fanciulli, ai semplici e ai peccatori diventano paradigma di coloro che intraprendono la via della conversione e si aprono alla rivelazione messianica.

Alcuni teologi si sono chiesti se la figura del povero esprime in Gesù anche la sua realtà di Figlio eterno del Padre, oltre che la sua solidarietà con gli uomini peccatori. Qualcuno dà la risposta affermativa, richiamando la cristologia giovannea, nella quale il Figlio si caratterizza come totale apertura e accoglienza del Padre. Questa caratteristica sarebbe espressa storicamente da Lui con la povertà. Spingendosi in questa direzione costoro vedono tutto il mistero trinitario come mistero di povertà, inteso come totale e gratuito donarsi reciproco delle Tre Persone Divine (cf J.R.M. Tillard, J.B. Metz e H. Von Balthasar).

In questo caso alla povertà si dà il massimo della valorizzazione, ma nello stesso tempo si abbandona il terreno della concreta condizione umana, per farne solo un simbolo e un'allegoria. Mi pare che una simile interpretazione non trovi un esplicito fondamento nella Scrittura e può condurre a « onerare » il povero di questo « onore », facendo dimenticare il suo dramma e l'urgenza con cui deve essere soccorso nei suoi bisogni. Nel NT la beatitudine del povero si coniuga sempre con l'imperativo dell' *ἀγάπη* che soccorre, ponendo al riparo dallo svuotamento dei termini.

La Chiesa dal NT apprende che deve essere povera come Cristo, non in modo metaforico, ma in modo concreto, non semplicemente arrendendosi al piano socio-economico, ma includendo questo nella dimensione spirituale dell' *'ānāwā*, non vivendo il distacco e la disappro-

priazione dei beni in modo stoico, ma finalizzandoli alla carità, al soccorso dei bisognosi, di tutti gli uomini bisognosi, perché tutti sono chiamati ad essere figli di Dio e fratelli.

Allora la vocazione della comunità cristiana alla povertà e all'evangelizzazione dei poveri si presenta come un compito permanente che va continuamente ripensato, approfondito e riespresso nella concretezza della vita.

Il Vaticano II ha messo in rilievo che questo compito è un imperativo rivolto a tutti i cristiani, perché tutti sono chiamati a vivere lo spirito delle beatitudini, condividendo il mistero di Cristo, il quale dichiara: « Imparate da Me che sono mite ed umile di cuore! ».

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
<i>Sommario</i>	9
<i>Sigle e abbreviazioni</i>	10
<i>Bibliografia</i>	15
Capitolo I - LA CHIESA DI POVERI E LA CHIESA DEI POVERI NELLA COSCIENZA ECCLESIALE CONCILIARE E POST- CONCILIARE	45
1. Premessa	45
2. La Chiesa di poveri e la Chiesa dei poveri nel magistero conciliare	47
3. La Chiesa di poveri e la Chiesa dei poveri nella riflessione bi- blico-teologica conciliare e post-conciliare	53
Capitolo II - OSSERVAZIONI PRELIMINARI	59
1. Articolazione teologica del tema e suoi aspetti emergenti	59
2. La teologia biblica sui poveri e la povertà: acquisizioni e problemi	60
3. L'analisi terminologica come problema preliminare	62
Capitolo III - LA PREISTORIA DELLA POVERTA' EVANGELICA	69
1. Premessa	69
2. I poveri e la povertà nei testi narrativi o storici	71
3. I poveri e la povertà nei testi profetici	72
4. I poveri e la povertà nei testi sapienziali e nei salmi	76
5. I poveri e la povertà nei testi legislativi	82
6. Conclusione	84
Capitolo IV - IL MESSAGGIO DI GESU' SUI POVERI E SULLA POVERTA'	87
1. Premessa	87
2. Gesù annuncia la buona novella ai poveri	88

2.1. <i>L'Inviato escatologico</i>	89
2.2. <i>I destinatari del proclama messianico</i>	96
2.3. <i>Le ragioni del privilegio dei poveri</i>	104
2.4. <i>Il contenuto del proclama messianico</i>	112
3. La tendenziosità delle ricchezze nei confronti del Regno	118
4. Il distacco funzionale o povertà dei discepoli	127
5. Il mistero della povertà di Gesù	137
 Capitolo V - LA POVERTA' EVANGELICA NELLA PRASSI E NELLE PRIME TEOLOGIE DELLA CHIESA APOSTOLICA	 145
1. Premessa	145
2. Le concretizzazioni della Chiesa primitiva come Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri	147
2.1. <i>La Chiesa di Gerusalemme</i>	147
2.2. <i>Gli Apostoli</i>	151
3. Il messaggio di Paolo sulla povertà evangelica	152
4. Il messaggio di Marco sulla povertà evangelica	158
 Capitolo VI - IL MESSAGGIO DI LUCA SULLA POVERTA' EVANGELICA	 167
1. Premessa	167
2. L'Inviato escatologico e i poveri	168
3. Accogliere il Regno da povero / accogliere il povero	173
4. Il distacco escatologico e il rischio delle ricchezze	186
5. Il discepolato e la povertà o distacco funzionale	196
 Capitolo VII - IL MESSAGGIO DI MATTEO SULLA POVERTA' EVANGELICA	 208
1. Premessa	208
2. Gesù Signore « Maestro e Modello di 'anāwā »	210
3. Esistenza cristiana, ricerca del Regno e sue esigenze	216
4. Vita cristiana e beatitudine dei poveri	230
5. I discepoli, la povertà funzionale e la povertà di spirito	235
 Capitolo VIII - « CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI ». CONTENUTI E PROSPETTIVE BIBLICHE PER UN RIPEN- SAMENTO DEL TEMA CONCILIARE	 246
1. « I poveri e la povertà »: continuità e novità del tema nelle varie fasi della rivelazione biblica	246
2. « Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri ». La fondazione biblica del tema conciliare	259

IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione « Auxilium » di Roma

1. **Marchi M. - Menotti C.**, Il cristianesimo come profezia in Mario Pomilio, pp. 180, **L. 10.500**
2. **Canonico M.F.**, L'uomo, misura dell'essere? Lo Strutturalismo. La Scuola di Francoforte, pp. 190, **L. 13.500**
3. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare, pp. 270, **L. 20.000**
4. **Posada M.E.**, **Giuseppe Frassinetti e Maria D. Mazzarello**. Rapporto storico-spirituale, pp. 134, **L. 10.000**

STUDI DI SPIRITUALITÀ

a cura dell'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia dell'UPS

1. **Aubry J. - Midali M.** (a cura), Fedeltà e rinnovamento. Studi sulle Costituzioni Salesiane (1874-1974), pp. 294, **L. 10.000**
2. **Bernard Ch.**, La preghiera cristiana, pp. 148, **L. 6.000**
3. **Midali M.** (a cura), Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento, pp. 304, **L. 13.000**
4. **Picca J. - Strus J.** (a cura), San Francesco di Sales e i Salesiani di Don Bosco, pp. 342, **L. 25.000**
5. **Brocardo P.**, Don Bosco: profondamente uomo - profondamente santo, pp. 150, **L. 10.000**
6. **Favale A.**, Spiritualità del ministero presbiterale, pp. 176, **L. 12.500**

CSDB STUDI STORICI

1. **Caselle S.**, Cascinali e contadini in Monferrato. I Bosco di Chieri nel sec. XVIII, pp. 120 + 26 tav. f.t., **L. 7.000**
2. **Stella P.**, Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco, pp. 176, **L. 7.000**
3. **Stella P.**, Don Bosco nella storia della religiosità cattolica, vol. I: Vita e opere, pp. 304, **L. 15.000** (2ª edizione)
4. **Stella P.**, Don Bosco nella storia della religiosità cattolica, vol. II: Mentalità religiosa e spiritualità, pp. 586, **L. 25.000** (2ª edizione)
6. **Braido P.**, L'inedito « Breve catechismo per fanciulli ad uso della Diocesi di Torino » di Don Bosco, pp. 80, **L. 4.500**
7. **Albertazzi A.** (a cura), Card. Svampa D., Lettere al fratello (1884-1907), pp. 80 + 648 e 16 tav. f.t., **L. 37.500**
8. **Stella P.**, Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870), pp. 654 + 16 tav. f.t., **L. 28.000**
9. **Semeraro C.**, Restaurazione. Chiesa e Società. La « Seconda Ricupera » e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio (Marche e Legazioni 1815-1823), pp. 504, **L. 30.000**

SPIRITO E VITA

Vol. 3: esaurito

1. **Bertetto D.**, Spiritualità salesiana. Meditazioni per tutti i giorni dell'anno, pp. 1168, **L. 20.000**
2. **Valentini E.** (a cura), Don Nazareno Camilleri. Un maestro di vita spirituale, pp. 304, **L. 10.000**
4. **Valentini E.** (a cura), Madre Teresa del Sacro Cuore (1856-1950). Fondatrice delle Religiose Riparatrici del S. Cuore di Lima. Scritti autobiografici. Volume Primo (1856-1895), pp. 168, **L. 4.000**
5. **Valentini E.** (a cura), Mons. Costamagna G., Scritti di vita e di spiritualità salesiana, pp. 208, **L. 8.000**
6. **Valentini E.**, Don Giuseppe Quadrio, modello di spirito sacerdotale, pp. 292, **L. 10.000**
7. **Giannatelli R.** (a cura), Progettare l'educazione oggi con Don Bosco, pp. 344, **L. 10.500**
8. **Cerrato N.**, Car ij mè fieuj (miei cari figlioli). Il dialetto piemontese nella vita e negli scritti di Don Bosco, pp. 196, **L. 8.000**
9. **Colli C.**, Pedagogia spirituale di Don Bosco e spirito salesiano. Abbozzo di sintesi, pp. 204, **L. 10.000**
10. **Caputa G.** (a cura), Con le mani e il cuore di Don Bosco... Discorsi di Papa Montini alla Famiglia Salesiana (1955-1978), pp. 220, **L. 8.000**
11. **Midali M.** (a cura), Costruire insieme la Famiglia salesiana. Atti del Simposio di Roma (19-22 febbraio 1982), pp. 512, **L. 12.500**
12. **Giovanni Paolo II, Antonio M. Javierre, Egidio Viganò** (testi di), Martirio e spiritualità apostolica, pp. 82, **L. 3.500**
13. **Laconi F.**, Le acque di San Girolamo. Un sacerdote in Barbagia, pp. 340, **L. 12.500**
14. **Cerrato N.**, Don Bosco e le virtù della sua gente, pp. 138, **L. 10.000**

ACCADEMIA MARIANA SALESIANA

Voll. 1-7: esauriti

8. **Bertetto D.** (a cura), La Madonna nella nostra vita. La devozione mariana nella sua natura e nella sua pratica, pp. 398, **L. 10.000**
9. **Bertetto D.**, La vita salesiana oggi nella luce di Maria, pp. 348, **L. 10.000**
10. **Bertetto D.**, La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale, pp. 464, **L. 15.000**
11. **Bertetto D.** (a cura), Maria Ausiliatrice e le missioni, pp. 364, **L. 10.000**
12. **Pedrini A.** (a cura), La Madonna dei tempi difficili, pp. 308, **L. 10.000**
13. **Bertetto D.**, La Madonna nella parola di Paolo VI, pp. 562, **L. 15.000** (seconda edizione)
14. **Bertetto D.**, Maria nel magistero di Giovanni Paolo II. Primo anno di pontificato, pp. 224, **L. 10.000**
15. **Söll G.**, Storia dei dogmi mariani, pp. 434, **L. 17.500**
16. **Bertetto D.**, Maria nel magistero di Giovanni Paolo II. Secondo anno di pontificato, pp. 200, **L. 10.000**
17. **Bertetto D.** (a cura), La Madonna nella vita pastorale, pp. 206, **L. 8.000**
18. **Bertetto D.**, Maria nel magistero di Giovanni Paolo II. Terzo anno di pontificato, pp. 196, **L. 10.000**
19. **Bertetto D.** (a cura), L'affidamento a Maria, pp. 148, **L. 10.000**
20. **Bertetto D.**, Maria nel magistero di Giovanni Paolo II. Quarto anno di pontificato, pp. 328, **L. 18.000**
21. **Bertetto D.**, Maria nel magistero di Giovanni Paolo II. Quinto anno di pontificato, pp. 386, **L. 22.500**



CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

Il Concilio Vaticano II ha richiamato la Chiesa all'imperativo fondamentale di proclamare ai poveri la lieta novella testimoniando la beatitudine dei poveri.

Il senso di tale appello può essere individuato in modo pertinente unicamente con il ritorno all'Evangelo e contemporaneamente con l'attenzione all'*hic et nunc*.

Il presente lavoro si colloca all'interno di questa istanza pastorale del Concilio ricercandone la fondazione

nel messaggio biblico soprattutto neotestamentario.

L'interesse per la povertà come piaga sociale e disgrazia individuale, come valore evangelico ed espressione della sequela,

– così vivacemente presente nel mondo contemporaneo –

si tematizza in tal modo per la comunità cristiana nei suoi contenuti evangelici per tradursi in logica di vita.

Il titolo *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri* vorrebbe esprimere la coscienza conciliare

che si rispecchia nell'Evangelo

nella volontà di obbedirgli mediante la povertà volontaria

che si traduce in soccorso ai poveri involontari.