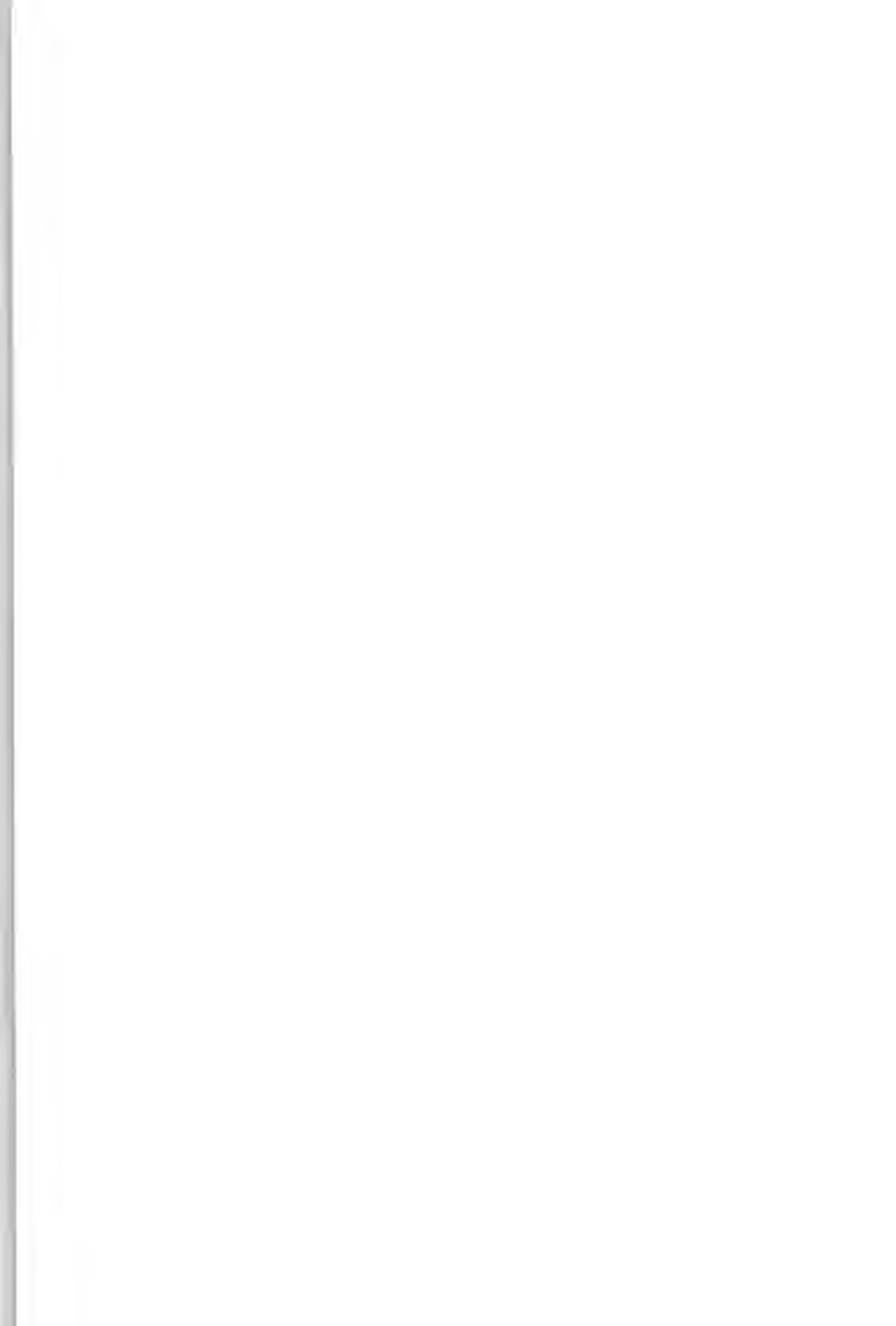


CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

La memoria della Chiesa

LAS ROMA



IL PRISMA

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

7.

MARCELLA FARINA

CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

La memoria della Chiesa

MARCELLA FARINA

CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

La memoria della Chiesa

LAS - ROMA

*Alle mie superiore e sorelle
perché insieme possiamo essere
segno della Chiesa povera
che accoglie i poveri*

© Febbraio 1988 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0165-6

Fotocomposizione: LAS □ Stampa: Tip. Giammarioli - Via E. Fermi 8-10 - Frascati

PREFAZIONE

«Dopo il concilio Vaticano II la chiesa è diventata più consapevole della sua missione a servizio dei poveri, degli oppressi, degli emarginati. In questa opzione preferenziale, che non va intesa come esclusiva, splende il vero spirito del Vangelo. Gesù Cristo ha dichiarato beati i poveri (Mt 5,3; Lc 6,20) ed egli stesso ha voluto essere povero per noi (2Cor 8,9)» (Sinodo Straordinario a vent'anni dal concilio. Relazione finale, n. 6).

La Chiesa in concilio ha espresso la sua autocoscienza evangelica sottolineando anche il suo rapporto con i poveri e la povertà (cf LG 8).

Nel primo momento della mia riflessione ho tentato di evidenziare questa logica evangelica ricercando la radice biblica di tale autocoscienza. Dalla Scrittura è emersa una dinamica che testimonia una profonda coerenza della comunità cristiana nel suo caratterizzarsi evangelicamente povera e profondamente solidale con i poveri sull'esempio di Gesù Cristo.

Quale comunità della Nuova Alleanza permane nei secoli nella verità e nella grazia del suo Signore, permane cioè nella sua caratteristica costitutiva di Chiesa apostolica, ossia di comunità radicata nella testimonianza data a Gesù di Nazareth dalla primitiva comunità. Quindi non può avere una "tradizione linguistica", una memoria, un essere e un agire diversi da quelli esigiti dall'Evento cristologico trasmesso dagli Apostoli.

«Gli Apostoli, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli di attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a viva voce che per lettera [...]. Ciò che fu trasmesso dagli Apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del Popolo di Dio e all'incremento della fede, e così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede. Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti [...], sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di ve-

rità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (DV 8).

Ella pertanto non può dimenticare la dinamica del continuo ritorno alla comunità primitiva conservando la continuità della fede con le generazioni che l'hanno preceduta. In tal modo rende ragione del fatto che sempre e ovunque è il luogo ove permane, perché accolta e trasmessa, la Rivelazione compiuta in Gesù Cristo testimoniato dagli Apostoli.

Questa sua realtà va individuata in modo critico, ossia attraverso la pre-comprensione storico-teologica del suo carattere trascendente e incarnato, per cui nel suo fedele pellegrinare verso la meta escatologica sperimenta la fragilità della carne.

Nel presente lavoro vorrei considerare questo iter fissando l'attenzione sul rapporto della Chiesa con i poveri e la povertà, per individuarne la normatività evangelica e quindi la continuità della fede nella diversità sincronica e diacronica delle espressioni storiche. Vorrei vedere in particolare in che senso il suddetto tema conciliare ripropone un'istanza ed un imperativo permanenti. Non intendo elaborare l'utopico progetto di storia globale, con la tacita pretesa di trasportare il passato nell'oggi. Vorrei tracciare unicamente delle linee fondamentali, scattare delle istantanee che possono aiutarci a individuare una dinamica soggiacente all'essere e all'attività della comunità cristiana.

Dalla lettura delle fonti storico-teologiche riguardanti il nostro tema ho potuto constatare che il binomio Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri, di matrice conciliare, costituisce un criterio ermeneutico molto indicativo, non ideologico o pregiudiziale, perché permette di cogliere in alcuni periodi e zone l'unità e il senso di iniziative, fatti, idee e atteggiamenti operanti all'interno della comunità cristiana; pertanto favorisce la comprensione degli avvenimenti.

Nello scattare le istantanee mi soffermo sui momenti maggiormente sottoposti all'indagine storico-critica e particolarmente indicativi per il nostro problema, perché avvertito e vissuto con più consapevolezza e vivacità.

Infatti in questo ambito non tutti i periodi sono stati ugualmente studiati, non tutti hanno uguale importanza, in quanto non tutti accostano il problema in termini espliciti.

Mi è sembrato fondamentale così sottolineare l'epoca patristica, la prima dopo quella normativa che, nel dialogo critico con l'autocomprensione umana allora divulgata, ha proclamato la beatitudine dei poveri e l'imperativo di soccorrerli. Ho notato che il Medio Evo svolge un ruolo centrale, poi-

ché in esso la povertà come fatto e come scelta evangelica, a livello teorico e pratico, è fondamentale. La mens cristiana che qui progressivamente si pone in statu scientiæ resterà predominante, nonostante le reazioni svalorizzanti, fino all'epoca in cui si secolarizza il concetto di povertà. Alcune spinte in questa direzione incominciano ad emergere nell'umanesimo. Infatti già dal XIV secolo nascono esigenze socio-culturali e religiose che conducono alla revisione della proposta evangelica medievale.

Pur essendo consapevole che il limite cronologico da me assunto da alcuni punti di vista può essere discutibile, mi è parso opportuno e pertinente per il nostro problema, in quanto l'itinerario dalla Chiesa sub-apostolica all'epoca moderna, fino al XVII-XVIII secolo, illustra bene la dialettica di due mentalità: la «evangelica» e la «umanistica», sempre in dialogo critico tra loro, fino alla loro divaricazione. I problemi che pone tale divaricazione esploderanno nell'epoca contemporanea. Su questo periodo mi soffermerò in un successivo lavoro, nel quale tenterò di elaborare una proposta sintetico-attualizzante del binomio: Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri.

La presente riflessione così si articola intorno ai due poli del binomio dopo un capitolo introduttivo e uno conclusivo. Mi è parso infatti indispensabile premettere delle considerazioni preliminari riguardanti il sapere storico-teologico, l'evoluzione semantica della terminologia indicante i poveri e la povertà, lo status quæstionis degli studi sul nostro problema.

Nel capitolo IX, che costituisce in senso critico-teologico la conclusione, ho voluto sintetizzare i dati fondamentali riguardanti il carattere evangelico del servizio ai poveri e soprattutto della scelta della povertà assoluta nel rapportarli a due parametri di giudizio ineludibili della vita cristiana: la ortodossia e l'ortoprassi.

La conclusione, che raccoglie in modo organico le acquisizioni significative raggiunte nell'itinerario di ricerca percorso, è una specie di sintesi «in attesa», aperta al completamento successivo.

Una parola sulla bibliografia. Ho indicato prevalentemente gli studi sull'argomento pubblicati nell'arco dell'ultimo trentennio. Ho preferito studi monografici o relazioni e comunicazioni proposte in convegni, arricchite spesso da precisazioni e completamenti apportati nel dibattito. Qualche volta per completezza di raccolta bibliografica ho riportato anche scritti meno impegnati a livello scientifico. Spesso, per comprendere gli aspetti emergenti del problema che man mano andavo scoprendo, ho accostato studi generali o complementari che non riguardano in modo diretto ed esplicito il mio oggetto di indagine. Essi mi sono stati in realtà molto preziosi.

Nella certezza che il Popolo di Dio, pur tra debolezze e limiti, sostenuto

dallo Spirito, vivifica la storia umana quale memoria e segno del suo Signore che si è fatto povero per arricchirci della sua povertà, offro questo mio modesto contributo perché possa essere utile a richiamare l'autocoscienza ecclesiale conciliare.

SOMMARIO

<i>Prefazione</i>	5
<i>Sigle e abbreviazioni</i>	11
<i>Bibliografia</i>	13
CAPITOLO I - La riflessione storico-teologica sulla Chiesa di poveri e dei poveri	59
CAPITOLO II - La povertà e il soccorso ai poveri nel periodo patristico .	89
CAPITOLO III - La riflessione teologico-pastorale di alcuni Padri	115
CAPITOLO IV - I poveri volontari nel periodo patristico	177
CAPITOLO V - La fenomenologia dei poveri e della povertà e le reazioni della società e della Chiesa	207
CAPITOLO VI - Il servizio ai poveri: opere e agenti	233
CAPITOLO VII - I motivi ispiratori del servizio ai poveri	293
CAPITOLO VIII - I poveri volontari nella Chiesa	331
CAPITOLO IX - Povertà, ortodossia e ortoprassi	375
CONCLUSIONE	449
<i>Indice</i>	467

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AFP	Archivum Fratrum Prædicatorum
AHDLMA	Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge
AnCist	Analecta Cistercensia
Annales ESC	Annales. Économies, Sociétés, Civilisation
Anton	Antonianum
ArchFrancHist	Archivum Franciscanum Historicum
Aug	Augustinianum
BEC	Bibliothèque de l'Écoles des Chartes
BeOr	Bibbia e Oriente
BISIME	Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo
CF	Collectanea Franciscana
CitVit	Città di Vita
Clar	Claretianum
Con [it.]	Concilium (ed. italiana)
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
Disc	Discorsi
DS	Dictionnaire de Spiritualité
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique
DTI	Dizionario Teologico Interdisciplinare, Torino, Marietti, 1977
DV	<i>Dei Verbum</i> . Costituzione dogmatica su La Divina Rivelazione
EconSt	Economia e Storia
Ep	Epistola
EpGv	Commento di S. Agostino alla prima Lettera di Giovanni
EspSal	Esposizione sui Salmi di S. Agostino
EstFr	Estudios Franciscanos
ÉtFr	Études Franciscaines
ÉtFrSup	Études Franciscaines Supplément
FranzStudien	Franziskanische Studien
FrateFranc	Frate Franciscano
Gr	Gregorianum
In At	Discorsi sugli Atti degli Apostoli
IncBon	Incontri Bonaventuriani
In Eb	Discorsi sulla Lettera agli Ebrei
In Gn	Discorsi sulla Genesi
In Gv	Discorsi sul Vangelo di S. Giovanni
In 1Cor	Discorsi sulla prima Lettera ai Corinti
In Rm	Discorsi sulla Lettera ai Romani
In Sal	Discorsi sui Salmi
In 1Tes	Discorsi sulla prima Lettera ai Tessalonicesi

In 1Tm	Discorsi sulla prima Lettera a Timoteo
ItFranc	Italia Francicana
KH	Kwartalnik Historyczny
Laur	Laurentianum
LG	<i>Lumen Gentium</i> . Costituzione dogmatica su La Chiesa
MAHEFR	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome
MEFRA	Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité
MEFRM	Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge
MiscFranc	Miscellanea Francicana
MS	Medieval Studies
NDS	Nuovo Dizionario di Spiritualità, Roma, Paoline, 1979
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
ParVit	Parole di Vita
PG	<i>Patrologia Græca</i> , ed. J.P. MIGNE, Paris, 1857-1866
PL	<i>Patrologia Latina</i> , ed. J.P. MIGNE, Paris, 1844-1864
QuadSpFranc	Quaderni di Spiritualità Francicana
RAM	Rivista di Asctica e Mistica
RassT	Rassegna di Teologia
RechThAncMed	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RevAgEsp	Revista Agustiniana de Espiritualidad
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHEF	Revue d'Histoire de l'Église de France
RHMC	Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine
RHR	Revue d'Histoire des Religions
RHSp	Revue d'Histoire de la Spiritualité
RivBib	Rivista Biblica (Roma)
RivStCh	Rivista di Storia della Chiesa
RivStChIt	Rivista di Storia della Chiesa in Italia
RN	Revue du Nord
RScR	Recherches de Science Religieuse
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSSR	Ricerche di Storia Sociale e Religiosa
RTMor	Rivista di Teologia Morale
Serv	Servitium
SHCSR	Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris
StFranc	Studi Francescani
SM	Studi Monastici
VieCon	Vie Consacrée
VigChr	Vigiliæ Christianæ
VitRelR	Vita Religiosa (Roma)
VS	La Vie Spirituelle
VSSup	La Vie Spirituelle Supplément

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Ambrosius Episcopus. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7.12.1974, Milano, Vita e Pensiero, 1976.
- AA.VV., *A pobreza e a assistencia aos pobres na Peninsula Ibérica durante a Edade Media. Acta das 1as Jornadas luso-espanholas de Historia Medieval*, Lisboa, Rau V. - Saez E., 1973, voll. 2.
- AA.VV., *Assistance et assistés jusqu'à 1610. Actes du XCVII^e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1979.
- AA.VV., *Assistance et charité*, Toulouse, Privat, 1978.
- AA.VV., *Atti del congresso internazionale del VII centenario della morte di S. Tommaso*, Napoli, Dehoniane, 1974, voll. 2.
- AA.VV., *Atti della tavola rotonda su «Le storie generali della Chiesa dopo il Concilio Vaticano II»*, in: RSSR 11 (1982) 7-105.
- AA.VV., *Atti del primo congresso europeo di Storia ospedaliera. Reggio Emilia 1960*, Reggio Emilia, Centro italiano di Storia ospedaliera, 1962.
- AA.VV., *Atti del primo congresso italiano di Storia ospedaliera. Reggio Emilia 1956*, Reggio Emilia, Age, 1957.
- AA.VV., *Atti del secondo congresso italiano di Storia ospedaliera*, Torino, Saint Vincent, 1961.
- AA.VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. Atti del XVI convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1976.
- AA.VV., *Cento punti caldi di storia della Chiesa*, Roma, Paoline, 1982.
- AA.VV., *Chi erano gli Spirituali. Atti del III convegno internazionale. Assisi 16-18.10.1975*, Assisi, Porziuncola, 1976.
- AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878)*, Milano, Vita e Pensiero, 1973.
- AA.VV., *Chiesa e riforma nella spiritualità del secolo XI. Atti dell'VIII convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1969.
- AA.VV., *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni*, Roma, Herder, 1979.
- AA.VV., *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona, Mazziana, 1971.
- AA.VV., *Città e controllo sociale in Italia tra XVIII e XIX secolo*, Milano, F. Angeli, 1982.
- AA.VV., *Crimes et criminalité en France sous l'ancien régime XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Colin, 1971.
- AA.VV., *Cristianesimo ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo. Espansione e resistenze*, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medio Evo, 1982.
- AA.VV., *Diffusion du savoir de 1610 à nos jours. Actes du CV^e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1983.
- AA.VV., *Domande e consumi, livelli e strutture (secoli XIII-XVIII). Atti della VI settimana di studi. Prato 24.4-3.5.1974*, Firenze, Olschki, 1978.
- AA.VV., *Economia e società nella storia dell'Italia contemporanea. Fonti e metodi di ricerca*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1983.

- AA.VV., *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno internazionale*. Assisi 12-14.10.1978, Assisi, Porziuncola, 1979.
- AA.VV., *Francescanesimo e vita religiosa dei laici del Duecento. Atti del VII convegno internazionale*. Assisi 15-17.10.1979, Assisi, Porziuncola, 1980.
- AA.VV., *Francescanesimo italiano contemporaneo. Incontro di tutte le componenti del francescanesimo italiano. Peregrinatio pœnitentialis*. Assisi 21-29.9.1974, Milano, Vita e Pensiero, 1976, voll. 2.
- AA.VV., *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV convegno internazionale*. Assisi 15-17.10.1976, Assisi, Porziuncola, 1977.
- AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia. Atti del I convegno di studi per l'VIII centenario della sua nascita*. Roma 29.9-2.10.1981, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1983.
- AA.VV., *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, Toulouse, Privat, 1975.
- AA.VV., *Franciscanisme et société française*, in: RHEF 70 (1984) 5-198.
- AA.VV., *I cattolici italiani dall'Ottocento ad oggi*, Brescia, Morcelliana, 1964.
- AA.VV., *I Frati penitenti di S. Francesco d'Assisi nella società del Due e Trecento. Atti del II convegno di studi francescani*. Roma 12-14.10.1976, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1977.
- AA.VV., *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della III settimana internazionale di studi*. La Mendola 21-27.8.1965, Milano, Vita e Pensiero, 1968.
- AA.VV., *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII. Atti del VI convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1967.
- AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1042-1122). Atti della IV settimana internazionale di studi*. La Mendola 23-29.8.1968, Milano, Vita e Pensiero, 1971.
- AA.VV., *Il Monte di Pietà e le attività sociali dei Francescani del Quattrocento. Atti del IV congresso francescano di Loreto*, in: *Picenum Seraphicum* 9 (1972), numero unico.
- AA.VV., *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260). Atti del congresso internazionale*. Perugia 25-28.9.1960, Perugia, Panetto e Petrelli, 1962.
- AA.VV., *Il movimento francescano della Penitenza nella società medievale. Atti del III convegno di studi francescani*. Padova 25-27.9.1979, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1980.
- AA.VV., *Il sistema fiscale veneto. Problemi e aspetti (secoli XV-XVIII)*, Verona, Libreria Universitaria Ed., 1982.
- AA.VV., *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della VII settimana internazionale di studi*. La Mendola 28.8-3.9.1977, Milano, Vita e Pensiero, 1980.
- AA.VV., *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque de Marseille*, Marseille, Université de Provence, 1983.
- AA.VV., *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento. Atti del X convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1972.
- AA.VV., *La figura e l'opera di Valdo*, in: *Bollettino della società di studi valdesi* 96 (1975) numero unico.
- AA.VV., *La fiscalité et ses implications sociales en Italie et en France aux XVII^e et XVIII^e siècles. Colloque de Florence* 5-6.12.1978, Rome, École Française de Rome, 1980.
- AA.VV., *L'annuncio del Regno ai poveri. Atti della XV sessione di formazione ecumenica*, Torino, LDC, 1978.
- AA.VV., *La pace nel pensiero, nella politica e negli ideali del Trecento. Atti del XV convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1975.

- AA.VV., *La povertà*, Roma, Paoline, 1957.
- AA.VV., *La povertà*, Alba, Paoline, 1958.
- AA.VV., *La povertà del XII secolo e Francesco d'Assisi. Atti del II convegno internazionale. Assisi 17-19.10.1974*, Assisi, Porziuncola, 1975.
- AA.VV., *La piété populaire. Actes du IX^e congrès de sociétés savantes. Besançon 1974*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977.
- AA.VV., *La religion populaire en Languedoc du XII^e siècle à la moitié du XIV^e*, Toulouse, Privat, 1976.
- AA.VV., *La spiritualité des Frères Prêcheurs*, in: DSAM 5 (1964) 1422-1524.
- AA.VV., *La storiografia altomedievale. Atti della XVII settimana di studi sull'Alto Medioevo 10-16.4.1969*, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medio Evo, 1970.
- AA.VV., *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier et Montaigne, 1971.
- AA.VV., *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità di fine Medioevo. Atti del III convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1962.
- AA.VV., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della I settimana internazionale di studi. La Mendola 4-10.9.1959*, Milano, Vita e Pensiero 1962, voll. 2.
- AA.VV., *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*, Toulouse, Privat, 1971.
- AA.VV., *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI e XII. Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della V settimana di studi. La Mendola 26-31.8.1971*, Milano, Vita e Pensiero, 1974.
- AA.VV., *Le pèlerinage*, Toulouse, Privat, 1980.
- AA.VV., *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della II settimana internazionale di studi. La Mendola 30.8-6.9.1959*, Milano, Vita e Pensiero, 1965.
- AA.VV., *Le scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV). Atti del XVII convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1978.
- AA.VV., *Les dissidents du XVI^e siècle entre l'humanisme et le catholicisme. Actes du colloque de Strasbourg 5-6.2.1982*, Baden, V. Koerner, 1983.
- AA.VV., *Les évêques, les clercs et le roi*, Toulouse, Privat, 1972.
- AA.VV., *Les Mendians en pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse, Privat, 1973.
- AA.VV., *Les moines noirs (XIII^e-XIV^e siècle)*, Toulouse, Privat, 1984.
- AA.VV., *Les oeuvres de charité en France au XVII^e siècle*, in: XVII^e Siècle 23 (1971) n. 90s.
- AA.VV., *Les Ordres Mendians et la ville en Italie central (1220-1350)*, Rome, École Française de Rome, 1977, voll. 2.
- AA.VV., *L'histoire et ses méthodes. Actes du colloque Franco-Néerlandais (1980)*, Lille, Presses Universitaires, 1981.
- AA.VV., *L'Ordine della Penitenza di S. Francesco d'Assisi nel secolo XIII. Atti del convegno di studi francescani. Assisi 3-5.7.1972*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1973.
- AA.VV., *Los consejos evangélicos en la tradición monástica. XIV semana de Estudios Monásticos. Santo Domingo de Silos 1973*, Santo Domingo de Silos, Imprenta de Adelcoa, 1975.
- AA.VV., *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti dell'VIII convegno internazionale. Assisi 13-16.10.1980*, Assisi, Porziuncola 1981.
- AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, Milano, Marzorati, 1972.
- AA.VV., *Nuovi metodi della ricerca storica. Atti del II congresso nazionale di scienze storiche. Salerno 23-27.4.1972*, Milano, Marzorati 1975.
- AA.VV., *Parola di Dio e Francesco d'Assisi*, Assisi, Cittadella, 1983.
- AA.VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata. Atti del IV con-*

- vegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1963.
- AA.VV., *Pellegrinaggio e religiosità popolare. Atti del congresso di Cascia 1981*, Padova, Il Messaggero, 1983.
- AA.VV., *Pouvoir, ville et société en Europe (1650-1750). Colloque international du CNRS*, 1981, Paris, Ophrys, 1983.
- AA.VV., *Povert  e ricchezza nella spiritualit  del secolo XI. Atti del VII convegno del centro di studi sulla spiritualit  medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1968.
- AA.VV., *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza. Atti del convegno d'Assisi 30.6-2.7.1981*, Roma, Curia Generalizia, 1982.
- AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1970.
- AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. L'Alto Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero, 1973.
- AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. Il Medioevo dei secoli XII-XV*, Milano, Vita e Pensiero, 1976.
- AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XV-XVII)*, Napoli, Dehoniane, 1979.
- AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XVII-XVIII)*, Napoli, Dehoniane, 1982.
- AA.VV., *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia. Bologna, 2-6.9.1959*, Padova, Antenore, 1960.
- AA.VV., *Recherches sur les pauvres et la pauvret , Cahiers Sorbonne*, Paris, 1 (1962-1963); 2 (1963-1964); 3 (1964-1965); 4 (1965-1966); 5 (1966-1967); 6 (1967-1968); 7 (1968-1969); 8 (1969-1970).
- AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, Documenti, Inventari*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1978, vol. III.
- AA.VV., *Roma, Costantinopoli, Mosca. Atti del I seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma»*, 21-23.4.1981, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1983.
- AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, Grottaferrata - Roma, Collegio S. Bonaventura, 1973-1974, voll. 4.
- AA.VV., *S. Bonaventura francescano. Atti del XIV convegno del centro di studi sulla spiritualit  medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1974.
- AA.VV., *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottant'anni. Atti del IX convegno del centro di studi sulla spiritualit  medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1971.
- AA.VV., *S. Thomas Aquinas (1274-1974). Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, voll. 2.
- AA.VV., *Spiritualit  cluniacense. Atti del II convegno del centro di studi sulla spiritualit  medievale*, Todi, Accademia Tudertina, 1960.
- AA.VV., *Storicismo ed epistemologia. Atti del XXVI convegno di assistenti universitari di filosofia*, Padova, Gregoriana, 1982.
- AA.VV., *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'VIII centenario della canonizzazione. Convegno internazionale. Certosa di Firenze 6-9.11.1974*, Roma, Bibliotheca Cisterciensis, 1975.
- AA.VV., *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca. Atti del XVIII convegno del centro di studi sulla spiritualit  medievale*, Todi Accademia Tudertina, 1983.
- AA.VV., *Timore e carit . I poveri nell'et  moderna. Atti del convegno «Pauperismo e assistenza» negli antichi stati italiani. Cremona 28-30.3.1980*, Cremona, Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona, 1982.
- AA.VV., *Vaudois Languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, Privat, 1967.
- AA.VV., *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo. Atti del II convegno di studi di storia della Chiesa in Italia. Roma 5-9.9.1961*, Padova, Antenore, 1964.

- AA.VV., *Vita religiosa, morale e sociale e i concili di Split dei secoli X-XI. Atti del «symposium internazionale» di storia ecclesiastica. Split 26-30.9.1978*, Padova, Antenore, 1982.
- ABEL A.M., *La pauvreté dans la pensée et la pastorale de Saint Cesair d'Arles*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 111-121.
- ADINOLFI M., *Paupertas: la povertà della Chiesa di Cristo*, in: *BeOr* 21 (1969) 241-251.
- AGO R., *Carità cristiana e alternative agli interventi di potere*, in: MONTICONE (a cura), *La storia dei poveri*, 177-213.
- AGOSTINO AURELIO, *Commento a S. Giovanni. Commento al Vangelo e alla prima Epistola*, = *Opere* 24, Roma, Città Nuova, 1969.
- , *Discorsi*, = *Opere* 29-33, Roma, Città Nuova, 1979-1984, voll. 1-6.
- , *Esposizione sui Salmi*, = *Opere* 25-28, Roma, Città Nuova, 1967-1977.
- , *La Regola*, Milano, Ancora, 1971, a cura di TRAPE A.
- , *Le Lettere*, = *Opere* 21-23, Roma, Città Nuova, 1969-1974.
- ALBERIGO G., *Nuove frontiere della storia della Chiesa?*, in: *Con* [it.] 6 (1970) 7, 82-102.
- ALBERZONI M.P., *Penitenti e Terziari fino agli inizi del XIV secolo*, in: *Analecta Tertii Ordinis Regularis* 15 (1982) 207-232.
- ALFONSI L., *Proprietà, lavoro e famiglia nella Didaché. Premessa alla società dei Padri*, in: *Aug* 17 (1977) 101-106.
- ALICI L., *Il problema della storia tra storicismo e strutturalismo*, in: AA.VV., *Storicismo ed epistemologia*, 49-57.
- AMAND E., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pacômien*, in: *RHR* 152 (1957) 31-80.
- AMBROGIO DI MILANO, *Commento al Vangelo di S. Luca*, Roma, Città Nuova, 1966, a cura di MINUTI R.
- , *I doveri*, Milano / Biblioteca Ambrosiana, Roma / Città Nuova, 1977, a cura di BANTERLE G.
- , *I sei giorni*, Milano / Biblioteca Ambrosiana, Roma / Città Nuova, 1979, a cura di BANTERLE G.
- , *La storia di Naboth*, Milano / Biblioteca Ambrosiana, Roma / Città Nuova, 1981, a cura di MARA M.G.
- AMBROSETTI G., *Illuminismo e tradizione cattolica nei concetti del Risorgimento*, in: AA.VV., *I cattolici e il Risorgimento*, Roma, Studium, 1963, 195-216.
- ANGELINI G., *Storia-storicità*, in: *DTI*, III, 337-364.
- ANGENENDT A.E., *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München, Wilhelm Fink, 1972.
- ARIES PH., *Richesse et pauvreté devant la mort*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 519-533.
- ARMAS G., *La pobreza religiosa en la mente agustiniana*, in: *RevAgEsp* 21 (1976) 121-133.
- , *La pobreza de espíritu en el pensamiento de san Agustín*, in: *Aug* 17 (1977) 87-99.
- ASPUZZ L., *Appropriatio et expropriatio in doctrina sancti Francisci*, in: *Laur* 11 (1970) 8-35.
- ASSELDONK O. VAN, *Povertà religiosa ed evangelizzazione dei poveri*, Brescia, Queriniana, 1968.
- , *François d'Assise imitateur du Christ crucifié. Dieu et homme dans la tradition franciscaine et capucine*, in: *CF* 52 (1982) 117-143.
- ASSERETO G., *Pauperismo e assistenza. Messa a punto di studi recenti*, in: *Archivio Storico Italiano* 141 (1983) 253-271.
- ASSERETO G. - BARONCELLI F., *Sulla Povertà. Idee, leggi, progetti nell'Europa moderna*, Ge-

- nova - Ivrea, Herodote, 1983.
- AUBERT R., *Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse*, in: *Recherches et débats* 47 (1964) 24-43.
- AUBERT R. - WEILER A., *Storia della Chiesa e rinnovamento delle scienze umane e teologiche*, in: *Con* [it.] 6 (1970) 7, 15-17.
- AUBINAU M., *Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux*, in: *Analecta Bollandiana* 93 (1975) 67-108.
- AUW A. VON, *Angeli Clareni. Opera*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980-1983.
- , *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1979.
- , *À propos d'Angelo Clareno*, in: AA.VV., *Chi erano gli Spirituali*, 205-220.
- AVRIL J., *Clercs et laïcs devant la richesse d'après les statuts synodaux d'Angers de la fin du Moyen Âge*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 571-588.
- BALDELLI CELOZZI P., *Gli ospiti negli stati italiani*, in: MONTICONE (a cura), *La storia dei poveri*, 83-151.
- BAMMEL E., Πτωχός, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1977, XI, 717-788.
- BARBIERI G., *Problemi della ricchezza nei primi secoli cristiani*, in: *EconStor* 2 (1954) 126-141.
- BARNUM P.H., *Dives and Pauper*, Oxford, University Press, 1980.
- BARTOLI LANGELLI A., *Francesco d'Assisi e ricerca storica: un discorso aperto*, in: *Laur* 18 (1977) 338-360.
- BARTOLOMEI M., *S. Tommaso espressione del rinnovamento evangelico ed ecclesiastico degli Ordini Mendicanti*, in: AA.VV., *Atti del convegno internazionale*, II, 9-14.
- BASILIO MAGNO, *Il ricco insensato*, a cura di PELLEGRINO M., Roma, Istituto Missionario, 1946.
- , *Omèlie sui Salmi*. Introduzione, versione e note di RACCONE R., Alba, Paoline, 1979.
- , *Opere ascetiche*, a cura di NERI U., Torino, UTET, 1980.
- , *Il ricco avaro*, a cura di BOSIO G., Brescia, Ed. Civiltà, 1971.
- BATAILLON L.J., *Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, in: *RScPhTh* 67 (1983) 417-432.
- BATANY J., *Les pauvres et la pauvreté dans les revues des «états du monde»*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 469-486.
- BECKER A., *De l'instinct du bonheur à l'extase de la Trinité. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de Saint Augustin*, Paris, Lethielleux, 1967.
- , *L'appel des béatitudes. À l'écoute de Saint Augustin*, Paris, Saint Paul, 1977.
- BEQUET J., *La première crise de l'Ordre de Grandmond*, in: *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de Limousin* 87 (1960) 284-324.
- , *L'érémisme clérical et laïque dans l'ouest de la France*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 182-203.
- , *Les chanoines en Pologne aux XI^e et XII^e siècles*, in: AA.VV., *La vita comune*, II, 107-110.
- BEDOUELLE G., *Chronologie sommaire des événements et des controverses*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 21-29.
- BELARDELLI A. - CAVATERRA A., *Nota bibliografica*, in: MONTICONE (a cura), *La storia dei poveri*, 297-300.
- BELL D.M., *L'idéal éthique de la royauté en France au Moyen Âge d'après quelques mora-*

listes du temps, Genève / Droz, Paris / Minard, 1972.

BELLINI E., *La beneficenza dovere della Chiesa secondo Gregorio di Nazianzo*, in: *Scuola Cattolica* 99 (1971) 210-222.

—, *L'opera sociale di Teodoreto di Ciro alla luce del suo epistolario*, in: *Aug* 17 (1977) 227-236.

BENEVOLO L., *Storia della città*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 195-210.

BENIGNI M., *La pastorale nelle borgate romane. Torpignattara tra il 1904 e il 1932*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 181-218.

BERIOU N., *Les chapelains de chapellainies étaient-ils pauvres? Recherches dans la province ecclésiastique de Reims au XIV^e siècle*, in: AA.VV., *Recherches*, Cahier 7, 35-37.

BERKHOUT C.T. - RUSSEL J.B., *Medieval Heresies. A Bibliography 1960-1979*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981.

BERNARDI J., *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

BERTAGNA M., *Sul Terz'Ordine francescano in Toscana nel secolo XIII*, in: AA.VV., *L'Ordine della Penitenza*, 263-277.

BERUBE C., *De l'esprit laïque du Moyen Âge à la laïcité moderne*, Bruges, Sainte Catherine Press, 1965.

BETTONI E., *L'uomo secondo S. Bonaventura*, in: *StFranc* 19 (1947) 1-11.

BEYER H.W., *Διακονέω*, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1965, II, 951-984.

BIANCHI E., *Il tema dell'usura. Canoni conciliari e legislazione imperiale del IV secolo*, in: *Athenæum* 61 (1983) 321-342.

BIANCHI V., *Storia delle religioni. Oggetto e metodo*, in: *DTI*, III, 308-323.

BIENVENU J.M., *Fondations charitables laïques au XII^e siècle: l'exemple de l'Anjou*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 563-569.

—, *L'étonnante fondateur de Fontervaud: Robert d'Arbrissel*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1981.

—, *Pauvreté, misère et charité en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, in: *Le Moyen Âge* 72 (1966) 383-414; 73 (1967) 5-34, 186-216.

—, *Préhistoire du franciscanisme. Aspects préfranciscains de l'érémisme et de la prédication dans l'ouest*, in: FLOOD (ed.), *Poverty*, 26-36.

BIGET J.L., *Un procès d'inquisition à Albi en 1300*, in: AA.VV., *Le Credo*, 273-341.

BIGI C., *Il cristocentrismo nelle conferenze sull'Exameron di S. Bonaventura*, in: *IncBon* 3 (1966) 71-96.

BIRABEN J.N., *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris - La Haye, Mouton, 1975-1976, voll. 2.

—, *Les pauvres et la peste*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 505-518.

BLASUCCI A., *La spiritualità di S. Bonaventura*, Firenze, Città di Vita, 1974.

BLIGNY B., *L'érémisme et les Chartreux*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 248-270.

—, *Monachismo et pauvreté au XII^e siècle*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo*, 99-147.

BLOCH M., *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Max Leclerc et Cie, 1961.

BOADO F., *La pobreza religiosa y su contexto bíblico*, in: *Manresa* 40 (1968) 105-125.

BOAGA E., *Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII-XVIII*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XVII-XVIII)*, 91-135.

BÖCKMANN A., *Che 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.
- , *Quali sono gli impulsi che dal Nuovo Testamento derivano per il rapporto della Chiesa con i poveri*, in: Con [it.] 13 (1977) 4, 62-75.
- BOESCH CAJANO S., *Agiografie altomedievali*, Bologna, Il Mulino, 1976.
- , *Storia e tradizione vallombrosiana*, in: BISIME 76 (1964) 99-215.
- BOLAND S.J., *Disputes about poverty among the Redemptorists*, in: SHCSR 31 (1983) 373-399.
- BOLS M.K., «Potens» und «pauper». Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung in frühen Mittelalter und zum «Pauperismus» des hoch Mittelalters, in: AA.VV., *Alteuropa und die moderne Gesellschaft*, Göttingen 1963, 60-87. Il testo è riportato tradotto in: CAPITANI (a cura), *La concezione*, 95-151.
- BONASSIE P., *Croissance et mutation d'une société. La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle*, Toulouse, Privat, 1975.
- BONAVENTURA DA BAGNOREA, *Apologia pauperum*, in: *Opera omnia*, Firenze, Quaracchi, VIII, 117-330.
- , *De perfectione evangelica*, in: *Opera omnia* V, 117-198.
- , *Determinationes quæstionum circa Regulam Fratrum Minorum*, in: *Opera omnia* VIII, 337-379.
- , *Epistula de tribus quæstionibus*, in: *Opera omnia* VIII, 331-336.
- BONENFANT P., *Hôpitaux et bienfaisance publique dans l'ancien Pays-Bas*, in: *Annales de la Société Belge d'Histoire des Hôpitaux* 3 (1965) 1-194.
- BONGIANINO L., *Le questioni quodlibetali di Gerardo d'Abbeville contro i Mendicanti*, in: CF 32 (1962) 5-55.
- BORGOMEIO P., *L'Eglise de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1972.
- BOSIO G. (a cura), *Basilio Magno. Il ricco avaro*, Brescia, Ed. Civiltà, 1971.
- BOTTE P., *Cristo mediatore in S. Bonaventura*, in: IncBon 5 (1968) 37-62.
- BOUGEROL J.G., *La perfezione cristiana e la struttura delle tre vie della vita nei pensieri di S. Bonaventura*, in: IncBon 6 (1969) 69-84.
- , *Saint Bonaventure et la défense de la vie évangélique de 1252 au Concile de Lyon (1274)*, in: AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, 107-126.
- , *Saint François dans les premiers sermons universitaires*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 173-199.
- , *Solo i poveri possono capire. S. Bonaventura e l'uomo di oggi*, Roma, Studium, 1975.
- BOULET M., *La criminalité dans la baillie de Moustiers - Sainte Marie d'après les comptes de la première moitié du XIV^e siècle*, Québec, Université Laval, 1972.
- BRANDLE R., *Jean Chrisostome: l'importance de Mathieu 25,31-46 pour son éthique*, in: VigChr 31 (1977) 47-52.
- BRETON S., *La théologie de l'histoire devant la réflexion philosophique*, in: AA.VV., *La théologie de l'histoire*, 137-151.
- BREZZA G.L., *Storia e scienze umane: problemi metodologici*, in: AA.VV., *Storicismo ed epistemologia*, 59-71.
- BREZZI P., *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, Roma, Studium, 1960.
- , *Francesco e i laici del suo tempo*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi e francescanesimo*, 161-191.
- BRONTESI A., *La «Σωτηρία» in Clemente Alessandrino*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1972.
- BRONZINI G.B., *La predicazione di Bernardino da Siena fra scrittura e oralità*, in: RSLR 18

- (1982) 169-199.
- BROOKE R.B., *La prima espansione francescana in Europa*, in: AA.VV., *Espansione del francescanesimo*, 123-150.
- , *Saint Bonaventure as Minister general*, in: AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, 75-106.
- BRUCKER L.A., *Florentine Politics and Society, 1343-1378*, Princeton New Jersey, University Press, 1962.
- BULLOUGH D.A., *Le scuole cattedrali e la cultura dell'Italia Settentrionale prima dei comuni*, in: AA.VV., *Vescovi e diocesi*, 111-144.
- BULTON R., *À propos de richesse et pauvreté selon Saint Pierre Damien. Remarques méthodologiques*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier 8*, 1-5.
- , *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de Saint Ambroise à Innocent III*, Louvain, B. Nauwelaerts, 1963.
- BURNS R.I., *Los Hospitalarios del reino de Valencia en el siglo XIII*, in: *Anuario de Estudios Medievales 2* (1965) 144-154.
- BUSSON H., *Littérature et théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- CAILLE J., *Hôpitaux et charité publique à Narbonne au Moyen Âge (fin XI^e - fin XV^e siècle)*, Toulouse, Privat, 1978.
- CAJANI L., *Decentramento e riforma dell'assistenza agli esposti nel Settecento*, in: AA.VV., *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Perugia, Libreria Universitaria, 1978, 255-272.
- , *L'assistenza ai poveri nella Toscana settecentesca*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 185-210.
- , *Gli statuti della Compagnia dei ciechi, zoppi e storpiati della Visitazione (1698)*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 281-313.
- CALAFATO S., *La proprietà privata in S. Ambrogio*, Torino, Marietti, 1958.
- CALORI G., *Un'iniziativa sociale nella Bologna del '500. L'opera dei Mendicanti*, Bologna, Azzoguidi, 1972.
- CAMBELL J., *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Torino, La Bottega di Erasmo, 1978.
- CAMPOREALE S.I., *Umanesimo e teologia tra il '400 e il '500*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XV-XVII)*, 137-164.
- CAPITANI O., *Episcopato ed ecclesiologia nell'età gregoriana*, in: AA.VV., *Le istituzioni ecclesiastiche*, 316-373.
- , *Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 423-467.
- , *Introduzione*, in: MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, I-XXXVIII.
- , *Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 122-164.
- (a cura), *La concezione della povertà nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1974, 1981.
- (a cura), *L'eresia medievale*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- (a cura), *Medioevo ereticale*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- CARDINI F., *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.
- CARDOLETTI P., *Il significato odierno di S. Bonaventura*, in: *RassT 4* (1975) 53-65.
- CARGNONI C., *La tradizione dei Compagni di S. Francesco, modello dei primi Cappuccini. Nuovi studi sulle fonti, specie su un cod. assisano*, in: *CF 52* (1982) 5-106.
- , *Lo spirito eucaristico di S. Francesco d'Assisi nella realtà ecclesiale di oggi*, Loreto, Associazione Universale di Riparazione Eucaristica, 1983.
- CARON P.G., *Dall'evoluzione della «quarta pauperum» alla «pia fundatio»*, in: AA.VV., *Atti del primo congresso italiano*, 187-299.

- CARRO V.D., *Domingo de Guzman. Historia documentada*, Madrid, Ed. OPE Guadalajara, 1973.
- CASTELLI E., *Herméneutique et kairos*, in: AA.VV., *La théologie de l'histoire*, 15-20.
- CATAUDELLA Q., *S. Gregorio Nazianzeno. Orazioni scelte*, Torino, SEI, 1935.
- CATTANEO E., *La vita comune dei chierici e la liturgia*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 241-273.
- , *Influenze veronesi nella legislazione di S. Carlo Borromeo*, in: AA.VV., *Problemi di vita religiosa*, 123-165.
- CAVALCANTI E., *I due discorsi «De pauperibus amandis» nell'epoca di Gregorio Nisseno*, in: *Aug* 17 (1977) 201-207.
- CEGNA R., *L'idéal de liberté dans les mouvements hérétiques du bas moyen âge. Le valdisme européen*, in: *KH* 86 (1979) 951-964.
- CHAPUT M. - DALUZ C. - GODINEAU G. - PENTO A. - ROBERTS S. - TOULTON F., *Les hôpitaux au Moyen Âge*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier 8*, 99-106.
- CHÂTILLON J., *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 719-772.
- CHAUNU P., *Histoire et décadence*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1981.
- CHELIN J., *Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 23-50.
- CHENU M.D., *La povertà mendicante. S. Domenico*, in: AA.VV., *La povertà*, 1958, 58-68.
- CHERUBINI G., *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del Basso Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- CHIANESE A., *Il problema della storia oggi e l'epistemologia*, in: AA.VV., *Storicismo ed epistemologia*, 73-78.
- CHIFFOLEAU J., *Charité et assistance en Avignon et dans le comtat Venaissin (fin XIII^e - fin XIV^e siècle)*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 59-85.
- , *La comptabilité de l'Au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Roma, École Française de Rome, 1980.
- CHILL A., *Religion and Mendicity in Seventeenth-Century France*, in: *International Review of Social History* 7 (1962) 400-425.
- CHRISTOPHE P., *Les devoirs moraux des riches. L'usage du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique*, Paris, Lethielleux, 1964.
- CIGNELLI L., *La povertà nella dottrina dei Padri*, in: *QuadSpFranc* 19 (1971) 35-66.
- CIPOLLA C.M., *Storia economica dell'Europa preindustriale*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- CIPRIANO C., *Le Lettere*, a cura di MARIANGELI N., Roma, Paoline, 1979.
- CITRINI T., *Tradizione*, in: *DTI*, III, 448-463.
- CLASSEN P., *Eschatologieideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 128-162.
- , *Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Oesterreich*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 304-348.
- CLEMENTE ALESSANDRINO, *C'è salvezza per il ricco?*, Introduzione, traduzione e note di PIERI A., Ancona, Paoline, 1965.
- , *Il Pedagogo*, Introduzione, traduzione e note di BOATTI A., Torino, SEI, 1953.
- , *Protreptico ai Greci*, Introduzione, traduzione e note di CATAUDELLA Q., Torino, SEI, 1940.
- COBB J., *Verso l'eliminazione dello storicismo e del positivismo*, in: *Con* [it.] 6 (1970) 7, 43-52.

- COHN N., *Les fanatiques de l'Apocalypse. Pseudomessies, prophètes et illuminés du Moyen Âge*, Paris, Julliard, 1962.
- COINCÉ E., *Le cartulaire des Dominicains de Dijon*, in: *Recherches, Cahier* 8, 60-62.
- COLOMBO G., *Evangelizare pauperibus*. Riflessione teologica, in: AA.VV., *Evangelizare pauperibus*, Brescia, Paideia, 1978, 29-46.
- COMEI M., *Caso italiano e storia d'Italia nella storiografia contemporanea degli anni settanta*, in: *Il Risorgimento* 35 (1983) 165-185.
- COMPOSTELLA P., *I Monti di Pietà e le attività sociali dei Francescani nel Quattrocento*, in: *Picenum Seraphicum* 9 (1972) 7-332.
- , *Monti di Pietà e prestito ebraico*, in: *Il Credito pignoratizio* 18 (1968) 3, 15-30; 20 (1970), 2, 21-31.
- CONGAR Y., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in: *AHDLM* 36 (1961) 35-151.
- , *Henri de Marcy abbé de Clairvaux Cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, Roma, Studia Anselmiana, 1958.
- , *La storia della Chiesa come luogo teologico*, in: *Con* [it.] 6 (1970) 7, 103-115.
- , *Les biens temporels de l'Église d'après la tradition théologique et canonique*, in: AA.VV., *Église et pauvreté*, Paris, du Cerf, 1965, 235-258.
- , *Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 83-117.
- , *Les positions ecclésiologiques de P.J. Olivi d'après les publications récentes*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 155-165.
- , *Pneumatologie et théologie de l'histoire*, in: AA.VV., *La théologie de l'histoire*, 61-70.
- , *Une réalité traditionnelle: l'Église recours des faibles et des pauvres*, in: AA.VV., *Église et pauvreté*, Paris, du Cerf, 1965, 259-266.
- CONSTABLE G., *Eremitical Forms of monastic Life*, in: AA.VV., *Istituzioni monastiche*, 239-264.
- , *Monastic Possession of Churches and «Spiritualia» in the Age of Reform*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma*, 304-335.
- CONTI M., *Fondamenti biblici della povertà nel ministero apostolico*, in: *Anton* 46 (1971) 383-426.
- CORNA A., *I Francescani e l'origine del Monte di Pietà di Piacenza*, Firenze, Quaracchi, 1909.
- CORSTANJE A., *Un peuple de pèlerins*, Paris, Éd. Franciscaines, 1964.
- CORTONA P., *La predica di un Cappuccino sulla povertà degli ecclesiastici*, in: *ItFranc* 41 (1966) 8-16.
- CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari, Dedalo Libri, 1980.
- COURTONE Y., *Saint Basile. Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- , *Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- COUSIN P., *Précis d'histoire monastique*, Tournai, Bloud-Gay, 1956.
- COUTAU-BEGARIE H., *Le phénomène «Nouvelle Histoire». Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Paris, Economica, 1983.
- COUVREUR G., *Les pauvres ont-ils des droits? Recherche sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (1231)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1961.
- , *Pauvreté et droits des pauvres à la fin du XII^e siècle*, in: *Recherches et débats* 49 (1964) 13-37.

- CRACCO G., *Pataria: «Opus» et «Nomen»*, in: *RivStChIt* 28 (1974) 357-387, ripubblicato in: CAPITANI (a cura), *Medioevo ereticale*, 153-184.
- , *Riforma ed eresia nei movimenti della cultura europea tra X e XII secolo*, in: *RSRL* 7 (1971) 411-477.
- CRACCO RUGGINI L., *Ambrogio di fronte alla composizione sociale del suo tempo*, in: AA.VV., *Ambrosius Episcopus*, I, 230-265.
- CREMASCHI L. (a cura), *Sant'Atanasio, Vita di Antonio, Apoftegmi, Lettere*, Roma, Paoline, 1984.
- CRISTOPHE P., *Les devoirs moraux des riches. L'usage du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique*, Paris, Lethielleux, 1964.
- CZESZ B., *La parabola del «ricco epulone»* in S. Ireneo, in: *Aug* 17 (1977) 107-111.
- DABIN P., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.
- D'ADDARIO A., *Aspetti della controriforma a Firenze*, Roma, Ministero dell'Interno, 1972.
- D'ALATRI P.M., *Francescani e banchieri ebrei nelle città d'Italia durante il Quattrocento*, in: *Picenum Seraphicum* 9 (1972) 63-73.
- , *I Francescani e l'eresia*, in: AA.VV., *Espansione del francescanesimo*, 241-270.
- , *Il culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII-XIII*, in: *CF* 45 (1975) 85-104.
- , *L'immagine di S. Francesco nel «De Conformitate» di Bartolomeo da Pisa*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, 227-237.
- D'ALVERNY M.T., *Un adversaire de S. Thomas: Petrus Joannes Olivi*, in: *S. Thomas Aquinas*, II, 179-219.
- DAMIATA M., *Guglielmo d'Ockham. Povertà e potere*, Firenze, Studi Francescani, 1978-1979, voll. 2, rispettivamente con il sottotitolo: *Il problema della povertà evangelica e francescana nei secoli XIII-XIV, Il potere come servizio*. Nel mio lavoro ho utilizzato prevalentemente il primo volume; nei pochi casi in cui mi sono servita del secondo, ho riportato anche il sottotitolo.
- , *La politica di Guglielmo d'Ockham e i suoi interpreti moderni*, in: *StFranc* 72 (1975) 181-261.
- DA CAMPAGNOLA S., *Dai «viri spirituales» di Gioacchino da Fiore ai «fratres spirituales» di Francesco d'Assisi: una tipologia religiosa*, in: *Picenum Seraphicum* 11 (1974) 24-52.
- , *Gli Spirituali umbri*, in: AA.VV., *Chi erano gli Spirituali*, 71-105.
- , *Il primo secolo francescano*, Perugia, Università degli Studi, 1969.
- , *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*. *Genesi e sviluppo dei due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Roma, Laurentianum/Antonianum, 1971.
- , *La povertà nelle «Regulæ» di S. Francesco d'Assisi*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo*, 217-253.
- , *La storiografia monastico-religiosa oggi: tra ideologia e metodologia*, in: *Laur* 18 (1977) 523-545.
- , *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1974.
- , *Le vicende della canonizzazione di S. Bonaventura*, in: AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, 209-255.
- , *L'osservanza come problema dell'attività pastorale*, in: AA.VV., *Bernardino predicatore*, 185-209.
- , *S. Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi, Movimento Francescano, 1977.

- DA SPINETOLI O., *Povert  evangelica e povert  francescana*, in: *Laur* 13 (1972) 103-114.
- DANIEL E.R., *St. Bonaventura a faithful disciple of St. Francis. A reexamination of the question*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 170-187.
- , *Spirituality and Poverty: Angelo da Clareno and Ubertino da Casale*, in: *Medievalia et humanistica* 4 (1973) 89-98.
- DATRINO L., *Il primo monachesimo*, Roma, Studium, 1984.
- DAVIES CH., *Le pape Jean XXII et les Spirituels: Ubertin de Casal*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 263-283.
- DA VILLAPADIerna J.A., *Et  Moderna*, in: MONACHINO (a cura), *La carità cristiana*, 191-310.
- , *La imagen de San Francisco en Espa a*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 287-310.
- DE BEER F., *La conversion de François selon Thomas de Celano.  tude comparative des textes relatifs à la conversion en «Vita I» et «Vita II»*, Paris,  d. Franciscaines, 1968.
- DE CANDIDO L., *I Mendicanti novità dello Spirito*, Roma, Studium, 1983.
- DE CHANEY G.E., *Giudizi inglesi su ospedali italiani, 1545-1789*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 77-101.
- DE FIORES S., *Consigli evangelici*, in: NDS, 254-262.
- DEVON P., *  propos du pauperisme au milieu du XVIII  siècle. Peinture et charité chrétienne*, in: *Annales ESC* 22 (1967) I, 137-211.
- , *Quelques remarques sur l'évolution du régime seigneurial en Picardie. Variation de la production textile aux XVI -XVII  siècles*, in: RN 48 (1966) 201-211.
- DELARUELLE E., *La culture religieuse des laïcs en France aux XI  et XII  siècles*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 548-585.
- , *La pietà populaire au Moyen  ge*, Torino, La Bottega d'Erasmus, 1975.
- , *La vie commune des clercs et la spiritualit  populaire au XI  siècle*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 142-173.
- , *Le problème de la pauvreté vu par les théologiens et les canonistes dans la seconde moitié du XII  siècle*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 48-63.
- , *Les ermites et la spiritualit  populaire*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 212-247.
- , *L'idéal de la pauvreté à Toulouse au XII  siècle*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 64-84.
- , *Saint François d'Assise et la pietà populaire*, in: AA.VV., *S. Francesco d'Assisi nella ricerca storica*, 125-155.
- DE LA RONCIÈRE CH. M., *Florence centre économique régional au siècle XIV *, Paris, Les Belles Lettres, voll. 4.
- , *La place des confrères dans l'encadrement religieux du contado Florentin. Appendice II*, in: MEFRM 85 (1973) 633-671.
- , *L' glise et la pauvreté à Florence au XIV  siècle*, in: *Recherches et débats* 49 (1964) 47-66.
- , *L'indigence   Florence au XIV  siècle*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 8, 72-74.
- , *L'influence des franciscains dans la campagne de Florence au XIV  siècle*, in: MEFRM 87 (1975) 27-103.
- , *Pauvres et pauvreté à Florence au XIV  siècle*, in: MOLLAT ( d.), * tudes*, 660-745.
- , *Prix et salaires à Florence au XIV  siècle (1280-1380)*, Rome,  cole Française de Rome, 1982.
- DEL CORNO C., *Origini della predicazione francescana*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi e francescanesimo*, 125-160.

- , *Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica (1970-1980)*, in: *Lettere Italiane* 2 (1981) 200-345.
- DEL GROSSO L., *Povert  e ricchezza nel pensiero di Gerhoch di Reichersberg*, in: *Annali della Facolt  di Giurisprudenza dell'Universit  degli Studi di Genova* 8 (1969) 146-193.
- DELHAYE PH., *La charit  premier commandement chrétien chez Saint Bonaventure*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 503-521.
- DELILLE G., *Un esempio di assistenza privata: i Monti di Piet  e il maritaggio nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*, in: AA.VV., *Timore e carit *, 275-282.
- DELOOZ P., *L'autocomprensione attuale della Chiesa*, in: *Con [it.]* 7 (1971) 7, 149-158.
- DELUMEAU J., *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles): une cit  assi g e*, Paris, 1978: traduzione di TRANIELLO P., *La paura in Occidente (secc. XIV-XVIII): una citt  assediata*, Torino, SEI, 1979.
- , *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- DE NUCE DE LAMOTHE M.S., *Les diverses formes de charit    Toulouse d'après les Testaments*, in: AA.VV., *Assistance et charit *, 169-185.
- DENZLER G., *La teologia della storia nel XX secolo: la storia della Chiesa come scienza teologica*, in: AA.VV., *Bilancio della teologia nel XX secolo*, Roma, Citt  Nuova, 1972, III, 470-507.
- DEREINE CH., *Les origines de Premontr *, in: *RHE* 42 (1947) 352-378.
- DEROO A., *Saint Charles Borrom e. Cardinal reformateur. Docteur de la Pastorale*, Paris, Saint Paul; trad. di BRIGLIATTI G., *San Carlo Borromeo. Il Cardinale riformatore*, Milano, Ancora, 1965.
- DE ROSA G., *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Roma - Bari, Laterza, 1978.
- , *Congiuntura, sviluppo e cicli economici*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 145-166.
- , *Vescovi, popolo e magia nel sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida, 1971.
- DESBONNETS T., *Le saint François de la Communauté d s origines au Concile de Vienne*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 21-61.
- DE SPENS W., *Saint Vincent de Paul ou le trésor des pauvres*, Paris, SOS, 1978.
- DESPLAS C., *Rôle des pauvres dans les révoltes urbaines à Douai au XIV^e siècle*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 7, 49-55.
- DESPORTES P., *Les pauvres à Reims au début du XIV^e siècle d'après les r les de tailles de l' chavignage*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 7, 42-44.
- DEVISSE J., *L'influence de Julien Pom re sur les clercs carolingiens. De la pauvreté aux V^e et IX^e siècles*, in: *RHEF* 56 (1970) 285-295.
- , *«Pauperes» et «paupertas» dans le monde carolingien. Ce qu'en dit Hicmar de Reims*, in: *RN* 48 (1966) 237-287.
- DE VOGÜÉ A., *Honorer tous les hommes. Le sens de l'hospitalit  b n dictine*, in: *RAM* 40 (1964) 129-138.
- , *La regola di S. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, Padova, Messaggero, 1984.
- DHONT R.CH., *Claire parmi ses soeurs*; trad. di OLGIIATI S., *Chiara Madre e sorella*, Brescia, Tip. Francescana, 1973.
- DICKINSON J.C., *I canonici regolari e la riforma ecclesiastica in Inghilterra nei secoli XI e XII*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 274-303.
- DI FONZO L., *L'immagine di S. Francesco negli scritti degli Spirituali*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 63-122.
- DIJCK W. VAN, *La représentation de saint François d'Assise dans les  crits des Spirituels*, in:

- AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 203-230.
- , *Rapports de saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII^e siècle*, in: *ÉtFr* 12 (1962) 129-142.
- DI MATTIA SPIRITO S., *Il problema della povertà e della perfezione nell'ambito delle polemiche tra clero secolare e Ordini Mendicanti*, in: AA.VV., *Atti del congresso internazionale*, 49-58.
- DINET D., *Administration episcopale et vie religieuse au milieu du XVIII^e siècle*, in: *RHE* 78 (1983) 721-774.
- DOLLE R., *Un docteur de l'aumône. Saint Leon le Grand*, in: *VS* 103 (1957) 266-287.
- DOMENACH J.M., *L'aspetto del mondo contemporaneo*, in: AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città Nuova, 1972, I, 15-65.
- DOMPNIER B., *Les missions des Capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France*, in: *RHEF* 70 (1984) 127-147.
- DOSSAT Y., *De Vaudès à Saint-François à Montauban*, in: AA.VV., *Les Mendians en pays d'Oc*, 403-414.
- , *La repression de l'hérésie par les évêques*, in: AA.VV., *Le Credo*, 217-251.
- , *Les vaudois méridionaux d'après les documents d'inquisition*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 205-225.
- , *Opposition des anciens Ordres à l'installation des Mendians*, in: AA.VV., *Les Mendians en pays d'Oc*, 263-306.
- DOUIE D.L., *S. Bonaventura's part in the Conflict between Seculars and Mendicants*, in: *S. Bonaventura (1274-1974)*, II, 585-612.
- DUBINI M., «Padroni di niente». *Povertà e assistenza a Como tra medioevo ed età moderna*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 103-120.
- DUBOIS J., *L'institution des convers au XII^e siècle forme de vie monastique propre aux laïcs*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 183-261.
- DUBY G., *Le temps des cathédrales. L'art et la société (980-1420)*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it.: *L'arte e la società medievale*, Bari, Laterza, 1977, voll. 3.
- , *Le monachisme et l'économie rurale*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 336-350.
- , *Les chanoines réguliers et la vie économique des XI^e et XII^e siècles*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 72-83.
- , *Les laïcs et la paix de Dieu*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 448-470.
- , *Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII^e siècle*, in: *RHEF* 52 (1966) 25-32.
- , *Storia sociale e ideologia della società*, in: LE GOFF-NORA (a cura), *Fare storia*, 117-138.
- DUFERMONT J.C., *Les pauvres d'après les sources anglo-saxonnes du VII^e au XI^e siècle*, in: *RN* 48 (1966) 187-201.
- DUFEUIL M.M., *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, Paris, Picard, 1972.
- DUMAZ J., *Les pauvres et la pauvreté dans la vie et l'œuvre de Raymond Lull*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier 7*, 17-20.
- DUMONT L., *Les pauvres dans la piété populaire à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XV^e siècles) principalement en France*, Paris, Université Sorbonne, 1976 (tesi dattiloscritta).
- , *Les pauvres dans la prière de l'Église à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XV^e siècles)*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier 7*, 21-34.
- DUPONT J., *La povertà religiosa*, in: AA.VV., *La povertà religiosa*, Roma, Claretianum, 1975, 7-15.

- , *Les Béatitudes évangéliques. Les évangélistes*, Paris, Gabalda, 1973.
- DUPONT J. - HAMMAN A. - MICCOLI G., *Seguire Gesù povero*, Magnano, Qiqajon, 1984.
- DUPRONT A., *Anthropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe Occidentale*, in: *Miscellanea Historiæ Ecclesiasticæ* 5 (1974) 235-258.
- , *Anthropologie religieuse et recherche historique*, in: *RSSR* 12 (1977) 121-140.
- , *L'antropologia religiosa*, in: LE GOFF-NORA, *Fare storia*, 159-192.
- DUVAL-ARNOLD L., *Une apologie de la pauvreté par un universitaire séculier de Paris*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 411-430.
- EGGER C., *Le regole seguite dai canonici regolari nei secoli XI e XII*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 9-12.
- ENNIS H., *The Place of Love in the Theological System of S. Bonaventure in General*, in: *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 129-145.
- ERBA A., *Pauperismo ed assistenza in Piemonte nel secolo XVII*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 211-224.
- ESSER K., *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens Minderbrüders*, Leiden, E.J. Brill, 1966; trad. it. di FOIADELLI G., *Origini e valori autentici dell'Ordine dei Frati Minori*, Milano, Ed. Francescane «Cammino», 1972.
- , *Der Hl. Franziskus und die religiösen Bewegungen seiner Zeit*, in: AA.VV., *S. Francesco nella ricerca storica*, 95-124.
- , *Franz von Assisi*, in: AA.VV., *I Frati penitenti*, 159-223.
- , *Il Testamento di S. Francesco d'Assisi*, Milano, Ed. Francescane «Cammino», 1979.
- , *La représentation de saint François d'Assise dans les écrits des Spirituels*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 203-230.
- , *Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des Hl. Franziskus von Assisi*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 177-189.
- EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina*. Testo greco, traduzione e note di DEL TON G., Roma, Desclée, 1964.
- FABIANI G., *Gli ebrei e il Monte di Pietà in Ascoli*, Ascoli Piceno, Società Tipografica Editrice, 1942.
- FAICCHIO F., *I Monti di Pietà e la predicazione francescana nel secolo XV*, Napoli, Tipografia Portosalvo, 1971.
- FANTI M., *La Chiesa e la Compagnia dei poveri in Bologna. Un'associazione di mutuo soccorso nella società bolognese fra il Cinquecento e il Seicento*, Bologna, Dehoniane, 1977.
- FARINA M., *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare*, Roma, LAS, 1986.
- , *La dimensione cristologica della povertà evangelica nell'«Apologia pauperum» di S. Bonaventura*, in: *Rivista di Scienze dell'Educazione* 15 (1977) 220-264, 413-435.
- FATICA M., *La reclusione dei poveri a Roma durante il pontificato di Innocenzo XII (1692-1700)*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 133-179.
- FAVA A., *Organizzazione o libertà? Scelte di lungo periodo tra Cinque e Seicento*, in: MON-
TICONE (a cura), *La storia dei poveri*, 27-81.
- FAVREAU R., *Pauvreté en Poitou et en Anjou à la fin du Moyen Âge*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 589-620.
- FELCI C., *L'ideale della povertà nell'ascetismo e nel monachesimo*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1962.
- FERNANDEZ J., *La pobreza en la espiritualidad agustiniana*, in: *RevAgEsp* 10 (1969) 155-

- 209; 11 (1970) 8-79.
- FERRETTI G., *La povertà nella cultura contemporanea*, in: AA.VV., *Evangelizzare pauperibus*, Brescia, Paideia, 1978, 11-28.
- FERRETTI V., *Il dilemma del Settecento riformatore e gli illuministi italiani*, in: MONTICONE (a cura), *La storia dei poveri*, 213-253.
- FERRI PICCALUGA G., *La riforma della pubblica assistenza sotto il governo di Maria Teresa: l'architetto Francesco Croce e la costruzione dell'Albergo dei poveri nella città di Milano*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 225-236.
- FINUCANE R.C., *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, London, J.M. Dent, 1977.
- FIORANI L., *Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma tra Cinque e Seicento*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 43-131.
- FIRPO M., *Gli «Spirituali», l'Accademia di Modena e il Formulario di fede del 1542. Controllo del dissenso religioso e Nicodemismo*, in: RSLR 20 (1984), 40-111.
- FLICHE A. - MARTIN V. (a cura), *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, Torino, SAIE, 1958-1972, voll. 21. Per semplificare cito così nella traduzione italiana l'opera enciclopedica: *Histoire de l'Église*, Paris, Bloud-Gay, iniziata dai suddetti Autori e successivamente diretta da DUROSELLE J.B. e JARRY E., con la collaborazione di eminenti studiosi.
- FLOOD D., *Pierre Jean Olivi et la règle franciscaine*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 139-154.
- (ed.), *Poverty in the Middle Age*, Paderborn, Werl-Westf, Coelde, 1975.
- FOIS M., *L'«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper reformanda»*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XV-XVII)*, 13-107.
- FOLZ R., *Tradition hagiographique et culte de S. Dagobert, roi des Francs*, in: *Le Moyen Âge* 69 (1963) 14-63.
- FONSECA C.D., *Canoniche ed ospedali*, in: AA.VV., *Atti del primo congresso italiano*, 482-500.
- , *I conversi nelle comunità canonicali*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 262-305.
- , *La povertà nelle sillogi canonicali del secolo XII. Fatti istituzionali e implicazioni ideologiche*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo*, 147-177.
- , *Medioevo canonico*, Milano, Vita e Pensiero, 1970.
- FONTETTE M., *Les Mendians supprimés au 2^me Concile de Lyon (1274). Frères Sa. hets et Frères Pies*, in: AA.VV., *Les Mendians en pays d'Oc*, 193-216.
- , *Villes médiévales et Ordres Mendians*, in: *Revue d'Histoire du Droit Français et Etranger* 49 (1970) 390-407.
- Fonti Francescane*, Bologna, Gamma, 1977, voll. 2.
- FOSSEYEU M., *Les premiers budgets municipaux d'assistance. La taxe des pauvres au XVI^e siècle*, in: RHEF 20 (1934) 407-432.
- FOURQUIN G., *Le soulèvement populaire au Moyen Âge*, Paris, 1972; trad. it. di NADA PATRONE N.A.M., *Le sommosse popolari nel Medioevo*, Milano, Mursia, 1976.
- FRANCASTEL P., *La pauvreté dans l'art au XIV^e siècle*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier 8*, 75-76.
- FRANK K.S., *Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 82 (1971) 145-166.
- FRATTINI E., *Proprietà e ricchezza nel pensiero di Sant'Ambrogio*, in: *Rivista Internazionale di Filosofia e Diritto* 42 (1962) 745-766.

- GABRIELI F., *S. Francesco e l'Oriente islamico*, in: AA.VV., *Espansione del francescanesimo*, 105-121.
- GABRIELI V., *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, Torino, Einaudi, 1956.
- GADAMER H.G., *Le problème de la conscience historique*, Louvain - Paris, Nauwelaerts, 1963; trad. it. di BARTOLOMEI G., *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida, 1969.
- , *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, ²1965; trad. it. di VATTIMO G., *Verità e metodo*, Milano, Fabbri, 1972.
- GADILLE J., *Autour de Saint Benoît Joseph Labre, hagiographie et critique au XIX^e siècle*, in: RHEF 52 (1966) 113-124.
- , *Benoît Joseph Labre. Une expérience de pauvreté au siècle XIX^e*, in: *Recherches et débats* 49 (1964) 80-94.
- GAGNAN D., *Typologie de la pauvreté chez Saint François d'Assise: l'épouse, la dame, la mère*, in: *Laur* 18 (1977) 469-522.
- GAIFFLER B., *Mentalité de l'hagiographie médiévale d'après quelques travaux récents*, in: *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 391-399.
- GAIN B., *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Roma, Pontif. Institut. Orientale, 1985.
- GALASSO G., *Sociologia e storiografia*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 253-282.
- GALOT J., *Le fondement évangélique du vœu religieux de la pauvreté*, in: *Gr* 56 (1975) 441-467.
- GALUZZI A., *La vita religiosa in Italia dopo il Concilio di Trento*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XV-XVII)*, 201-222.
- GARRA R.M., *Aspetti della povertà a Firenze nei secoli XV-XVI attraverso lo studio del libro dell'uscita dell'Opera della carità*, Firenze, Istituto di Economia (dattiloscritto), 1975.
- GARRIDO J., *La forma de vida de santa Clara*, Burgos, Aldecoa, 1979.
- GASCON R., *Économie et pauvreté aux XVI^e et XVII^e siècles à Lyon ville exemplaire et prophétique*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 747-760.
- , *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e siècle. Lyon et ses marchands environs de 1520 - environ de 1580*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, voll. 2.
- , *Une crise urbaine au XVII^e siècle. La crise de 1693-1694 à Lyon*, in: AA.VV., *Cahier d'Histoire* 8 (1963) 371-404.
- GATTUCCI A., *Per una rilettura dello spiritualismo francescano. Note introduttive*, in: *Picenum Seraphicum* 11 (1974) 76-189.
- GAUDEMET J., *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, London, Variorum Reprints, 1980.
- , *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, Sirey, 1958.
- GEFFRÉ C., *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique*, in: AA.VV., *La théologie de l'histoire*, 45-59.
- GENICOT L., *L'érémisme du XI^e siècle dans son contexte économique et social*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 45-69.
- GENNARO C., *Il problema storico della povertà*, in: *RSLR* 12 (1976) 94-101.
- GEORGE P., *Nobles, chevalier, pénitent, martyr. L'idéal de sainteté d'après une Vie monaca du XII^e siècle*, in: *Le Moyen Âge* 89 (1983) 357-380.
- GEREMEK B., *Criminalité, vagabondage, pauperisme, la marginalité à l'aube des temps modernes*, in: *RHMC* 21 (1974) 337-375.
- , *I salari e il salariato nelle città del Basso Medioevo*, in: *RivStIt* 78 (1966) 368-386.

- , *Il pauperismo nell'età preindustriale (secoli XIV-XVIII)*, in: AA.VV., *Storia d'Italia. Documenti*, Torino, Einaudi, 1973, 667-698.
- , *La popolazione marginale tra il Medio Evo e l'Era Moderna*, in: *Studi Storici* 9 (1968) 3-4, 623-640.
- , *La popolazione marginale tra il Medio Evo e l'Era Moderna*, in: AA.VV., *Agricoltura e sviluppo del capitalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1970, 201-216.
- , *La lutte contre le vagabondage à Paris aux XIV^e et XV^e siècles*, in: AA.VV., *Ricerche storiche ed economiche in memoria di G. Barbagallo*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1970, II, 211-236.
- , *La réforme de l'assistance publique au XVI^e siècle et les controverses idéologiques*, in: AA.VV., *Settimana di studio dell'Istituto internazionale di storia economica «Francesco Datini»*, Firenze, Olschki, 1978, 187-204.
- , *L'arrivée des Tsiganes en Italie: de l'assistance à la repression*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 27-44.
- , *Renfermement des pauvres en Italie (XIV^e-XVII^e siècle). Remarques préliminaires*, in: AA.VV., *Mélanges F. Braudel*, Toulouse, Privat, 1972, 205-417.
- , *Salariati e artigiani nella Parigi medievale. Secoli XIII-XV*, Firenze, Sansoni, 1975.
- GERKEN A., *Das Verhältnis von Schöpfungs und Erlösungsordnung im «Itinerarium mentis in Deum» des Hl. Bonaventura*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 283-370.
- , *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon Saint Bonaventure*, trad. di GREAL J., Paris, Éd. Franciscaines, 1970.
- GHINATO A., *I Francescani e il Monte di Pietà di Terni da fra Agostino di Perugia al Beato Bernardino da Feltre (1471-1489)*, in: *ArchFrancHist* 51 (1958) 95-160.
- , *I Francescani e il Monte di Pietà di Terni dal 1490 al 1515*, in: *ArchFrancHist* 52 (1959) 204-289, 379-440.
- , *I Monti di Pietà e i Monti frumentari di Amelia (Terni)*, Roma, Ed. Francescane, 1956.
- , *I Monti di Pietà istituzione francescana*, in: *Picenum Seraphicum* 9 (1972) 7-62.
- , *S. Francesco esemplare concreto della perfezione nell'interpretazione mistica di S. Bonaventura*, in: *IncBon* 6 (1969) 19-41.
- , *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, Roma, Ed. Francescane, 1960-1963, voll. 6.
- GIACCHERO M., *Aspetti economici fra il III e il IV secolo: prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei Padri*, in: *Aug* 17 (1977) 25-37.
- GIACOMUZZI L., *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1500*, Vicenza, LIEF, 1982.
- GIEBEN S., *S. Francesco nell'arte popolare*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 339-348.
- GIEYSZTOR A., *Il Medioevo: condizioni biologiche e materiali della vita umana*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 111-116.
- , *La légende de Saint Alexis en Occident: un idéal de pauvreté*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 125-139.
- GIET S., *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères. Peut-on parler de communisme?*, in: *RScR* 36 (1948) 55-91.
- , *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Paris, Gabalda et Cie, 1941.
- GIORDANENGO G., *Les hôpitaux arlésiens du XII^e au XIV^e siècle*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 189-211.
- GIUNTELLA M.C., *Aree di gravitazione, fenomeni di transito, stabilità e mobilità della popolazione in relazione alle strutture assistenziali in Umbria nel Settecento*, in: AA.VV.,

- Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Perugia, Libreria Universitaria, 1978, 589-599.
- GIUNTELLA M.C. - PROIETTI PEDETTA L. - TOSTI M., *Modelli di povero e tipologia di assistenza nell'età moderna in Italia centrale*, in: *RivStChIt* 38 (1984) 486-498.
- GIUNTELLA V.E., *Motivazioni teologiche sottese all'attività assistenziale settecentesca*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 24-31.
- GODECHOT J., *Le grandi correnti della storiografia della rivoluzione francese dal 1798 ai nostri giorni*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, II, 1343-1393.
- GODINEAU G. - PENTO A. - ROBERTS S. - TOULON F., *Les hôpitaux au Moyen Âge*, in: *Recherches, Cahier* 8, 99-106.
- GOFFI T., *Il povero, il primo dopo l'Unico*, Brescia, Queriniana, 1983.
- GOGLIN J.L., *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, du Seuil, 1976.
- GOMEZ A., *Diversi tipi di povertà nella storia della vita religiosa*, in: AA.VV., *La povertà religiosa*, Roma, Claretianum, 1975, 72-140.
- GONDINI G.D., *La ricchezza secondo Sant'Ambrogio*, in: *Ambrosius* 33 (1957) 103-124.
- GONNET J., *La figure et l'œuvre de Vaudès dans la tradition historique et selon les dernières recherches*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 87-109.
- GONTHIER N., *Lyon et ses pauvres au Moyen Âge (1350-1500)*, Lyon, Éd. Hermès, 1978.
- GONZALEZ J., *The Work of Christ in S. Bonaventure's systematic Works*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1274)*, IV, 371-385.
- GONZALEZ-SILVA C.M.F., *El seguimiento de Cristo en los logia*, in: *Clar* 14 (1974) 115-162.
- GORDINI G.D., *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo*, Roma, Paoline, 1952.
- GORSKI K., *Le roi saint. Un problème d'idéologie féodale*, in: *Annales ESC* 24 (1969) 370-376.
- GOUTHIER H., *Quelques présupposés critiques d'une théologie de l'histoire*, in: AA.VV., *La théologie de l'histoire*, 21-28.
- GOZZELINO G., *Vita consacrata*, in: *DTI Supplemento* 25-48.
- GRAEF H.C., *La vertu de pauvreté chez les Pères Grecs*, in: *VSSup* 10 (1957) 127-131.
- GRAMAIN M., *Les institutions charitables dans les villages du Biterrois aux XII^e et XIII^e siècles*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 111-130.
- GRANADOS J., *El ideal de la pobreza en el sacrum commercium y en los escritos de S. Francisco. Comparación*, in: *EstFr* 74 (1973) 25-60.
- GRAND PH., *Gérard d'Abbeville et la pauvreté volontaire*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 389-409.
- GRANERO J.M., *La pobreza ignaciana*, in: *Manresa* 40 (1968) 149-174.
- GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XII^e siècle*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1982. L'opera è del 1926 e viene ripubblicata con arricchimento ed aggiornamento bibliografico di D'ALATRI M. e GIBEN S.
- GRAU E., *Das Bild des Hl. Franziskus im Orden der Hl. Klara*, in: AA.VV., *Francesco nella storia*, I, 219-225.
- , *Das Privilegium paupertatis der Hl. Klara*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 17-25.
- , *Die neue Bewertung der Schriften des Hl. Franziskus von Assisi seit den letzten 80 Jahren*, in: AA.VV., *S. Francesco nella ricerca storica*, 35-73.
- , *Leben und Schriften der Hl. Klara. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen*, Werl Westf, Dietrich-Coelde, 1976.
- GRAUS F., *Pauvres des villes et pauvres des campagnes*, in: *Annales ESC* 16 (1961) 1053-

1065. Il saggio è riportato tradotto in italiano in: CAPITANI (a cura), *La concezione*, 69-94.
- GRÉGOIRE R., *Agiografia silvestrina medievale*, Fabriano, Montisfani, 1983.
- , *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 173-192.
- , *Le Mont-Cassin dans la réforme de l'Église de 1049 à 1122*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 21-45.
- , *Nudité*, in: DS 11, 508-513.
- , «*Servizio dell'anima quanto del corpo*» nell'ospedale di Santo Spirito (1623), in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 221-254.
- GRENDI E., *Ideologia della carità e società indisciplinata: la ricostruzione del sistema assistenziale genovese (1470-1670)*, in: AA.VV. *Timore e carità*, 56-76.
- GRIBOMONT J., *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de Saint Basile*, in: *Irenikon* 31 (1958) 282-307, 460-475.
- , *Naissance et développement du monachisme chrétien*, in: DS 10, 1536-1547.
- , *Saint Basile*, in: AA.VV., *Commandements du Seigneur et libération évangélique. Études monastiques*, Roma, Studia Anselmiana, 1977, 81-137.
- , *Un aristocrate révolutionnaire: S. Basile*, in: *Aug* 17 (1977) 179-199.
- GRIFFE E., *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, Paris, Letouzey et Ané, 1969.
- GROSSI P., *Usus pacti. La nozione di proprietà nell'inaugurazione dell'età moderna*, in: *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero politico* 1 (1972) 287-355.
- GROSSI V., *La Chiesa precostantiniana di fronte alla povertà*, in: AA.VV., *L'annuncio del Regno*, 69-101.
- GROSSI V. - DI BERARDINO A., *La Chiesa antica. Ecclesiologia e istituzioni*, Roma, Borla, 1984.
- GRUNDMANN H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971; trad. it. di AUSSERHOFER M. - SANTINI L.N., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- GUASCO M., *Storia della Chiesa, sociologia, teologia*, in: AA.VV., *Studi di storia sociale e religiosa*, Napoli, Ferraro, 1980, 33-54.
- , *Teologia e storia della Chiesa*, in: DTI, I, 237-260.
- GUIDONI E., *Città e Ordini Mendicanti. Il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana del XIII e XIV secolo*, in: *Quaderni Medievali* 4 (1977) 69-106.
- GUILLAUME A., *Jeûne et charité dans l'Église latine dès origines au XII^e siècle en particulier chez Léon le Grand*, Paris, SOS, 1954.
- GUILLON A., *L'évêque dans la société méditerranéenne des VI^e-VII^e siècles. Un modèle*, in: *BEC* 131 (1973) 5-19.
- GUTTON J.P., *À l'aube du XVIII^e siècle: Idées nouvelles sur les pauvres*, in: *Cahiers d'Histoire* 10 (1965) 87-97.
- , *La société des pauvres en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974; trad. it. di CAPRA C., *La società e i poveri*, Milano, Mondadori, 1977.
- , *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon 1534-1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- , *Les mendiants dans la société parisienne au début du XVIII^e siècle*, in: *Cahiers d'Histoire* 13 (1968) 131-141.
- , *L'état et la mendicité dans la première moitié du XVIII^e siècle. Auvergne, Beaujolais, Forez, Lyonnais, Saint Étienne, Centre d'Études Foréziennes*, 1973.

- GY P.M., *Le statut ecclésiologique de l'apostolat des Prêcheurs et des Mineurs avant la querelle des Mendicants*, in: *RSPhTh* 59 (1975) 79-88.
- HAMMAN A., *La comunità cristiana e i poveri nei primi secoli della Chiesa*, in: DUPONT J. - HAMMAN A. - MICCOLI G., *Seguire Gesù*, 91-117.
- , *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, B. Grosset, 1962.
- , *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, Desclée, 1968.
- HARDICK P., *La spiritualità di S. Chiara. Commento alla vita e agli scritti della Santa*, trad. di una clarissa, Milano, Biblioteca Franciscana, 2^a 1970.
- HARVARD R., *Les institutions charitables en Rouergne de 1100 à 1350*, in: AA.VV., *Recherches*, *Cahier* 8, 28-39.
- HATZFELD H., *Du pauperisme à la sécurité sociale. Essai sur les origines de la sécurité sociale en France 1850-1940*, Paris, Ouvrières, 1971.
- HAUSHERR J., *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, in: AA.VV., *Laïcité et sainteté*, Roma, 1963, I, 33-115.
- HELBLING H., *Von Mythos der Armut*, in: *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 723-730.
- HENNAUX J.M., *La pauvreté apostolique d'après le Nouveau Testament*, in: *VieCon* 46 (1974) 257-268.
- HENRY P., *Le rôle de la peur dans le massacre des lépreux et des juifs d'empoisonnement des fontaines en 1321*, in: AA.VV., *Recherches*, *Cahier* 7, 38-42.
- HERKIN S., *John Pecham and the Mendicant Controversy of the Thirteenth-Century*, in: *Dissertation Abstracts International* A,35/8 (1975) 5278-5279.
- HIGOUNET C.M., *Le milieu social et économique languedocien vers 1200*, in: AA.VV., *Vau-dois Languedociens*, 15-22.
- HILARIE Y.M., *Les classes dirigeantes catholiques et la pauvreté au XIX^e siècle*, in: *Recherches et débats* 49 (1964) 95-103.
- HILLEBRAND A., *Mysterium paupertatis*, in: *Laur* 16 (1975) 281-335.
- HINNEBUSCH W.A., *Poverty in the Order of Preachers*, in: *Catholic Historical Review* 45 (1960) 436-453.
- HISARD B., *La pauvreté dans la prédication populaire franciscaine aux XIV^e-XV^e siècles*, Paris, Sorbonne, 1963. Tesi dattiloscritta e riassunta in: AA.VV., *Recherches*, *Cahier* 1.
- HOBBSBAWN E.J., *I banditi. Il banditismo sociale nell'età moderna*, Torino, Einaudi, 1971.
- , *I ribelli. Forme primitive della rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 1966.
- HORNUNG A., *Verso una teologia della povertà*, in: AA.VV., *La povertà religiosa*, Roma, Claretianum, 1975, 17-53.
- HOUTTE VAN, *La pauvreté et l'assistance aux Pays Bas*, in: AA.VV., *Recherches*, *Cahier* 8, 68-71.
- HUBERT J., *La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI^e et XII^e siècles*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 470-488.
- , *La vie commune des clercs et l'archéologie*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 90-117.
- HUYGHEBAERT N., *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 346-389.
- IBÁÑEZ J.M., *Vicente de Paul y los pobres de su tiempo*, Salamanca, Sigueme, 1977.
- ILARINO DA MILANO, *La spiritualità cristologica dei Padri apostolici agli inizi del monacismo*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica*, 359-507.
- , *La spiritualità dei laici nei secoli VIII-X*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa*.

- L'Alto Medioevo, 139-300.
- , *La spiritualità evangelica anteriore a S. Francesco*, in: *QuadSpFranc* 40 (1963) 34-70.
- , *L'incentivo escatologico nel riformismo dell'Ordine Francescano*, in: AA.VV., *L'attesa dell'età nuova*, 319-337.
- , *Vita evangelica e vita apostolica nell'azione dei riformisti sul papato del secolo XII*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. Il Medio Evo dei secoli XII-XV*, 21-72.
- IMBERCIADORI I., *Per la storia delle campagne*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 293-305.
- IMBERT J., *L'Église et l'État face au problème hospitalier au XVI^e siècle*, in: AA.VV., *Études d'Histoire du Droit Canonique dédiées à G. Le Bras*, Paris, Sirey, 1965, 577-592.
- IMKAMP W., *Das Kirchenbild Innocenz' III (1198-1216)*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1983.
- IRIARTE L., *Historia Franciscana*, Valencia, Aris, 1979; trad. it. di MASTROIANNI F. - COLOMBO C., *Storia del Francescanesimo*, Napoli, Dehoniane, 1982.
- , *Letra y espíritu de la Regla de santa Chiara*; trad. it. di FIORE F., *La regola di S. Chiara*, Brescia, Tip. Franciscana, 1976.
- IZZO L., *La semplicità evangelica nella spiritualità di S. Francesco d'Assisi*, Roma, Ed. Laurentianum e Antonianum, 1971.
- JACONO G., *Psicologia e storiografia*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 363-375.
- JACQ CH. - DE LA PERRIÈRE P., *Les origines sacrées de la royauté française*, Paris, Léopard d'or, 1981.
- JACQUELINE B., *Papauté et Episcopat selon Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Centurion, 1963.
- JAQUART D., *Le pauvre et le médecin: un exemple du XV^e siècle*, in: AA.VV., *Recherches*, *Cahier* 8, 98.
- JARAMILLO A., *Francisco de Assisi o Cavalheiro de la Pobreza*, Petropolis, Vozes, 1970.
- JEANNE D'ARC OR., *La pauvreté*, in: AA.VV., *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, du Cerf, 1968, 407-447.
- JEDIN H. (a cura), *Storia della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1975-1980, voll. 10. Utilizzo la versione italiana dell'opera *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, Herder.
- JEMOLO A.C., *Il «Liber Minoritarum» di Bartolo e la povertà minoritica nei giuristi del XIII e XIV secolo*, in: *Studi Sassaresi*, Sassari, Tip. Gallizzi, 1921, II, 1-54; ripubblicato in: *Scritti vari di storia religiosa e civile*, Milano, Giuffrè, 1965.
- JURADOS-RUIZ M., *Pobreza cristiana y vida religiosa*, in: *Manresa* 40 (1968) 195-206.
- KAMEN H., *Il secolo di ferro 1550-1660*, Bari, Laterza, 1975.
- KAPLOW J., *I lavoratori poveri della Parigi prerivoluzionaria*, Bologna, Il Mulino, 1976.
- KARPP H., *Kirchengeschichte als theologische Disziplin*, in: AA.VV., *Festschrift Rudolf Bultmann*, Stuttgart, 1949, 149-167.
- KLOCZOWSKI J., *La vie monastique en Pologne et en Bohême aux XI^e-XII^e siècles jusqu'à la moitié du XII^e siècle*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 153-172.
- , *L'érémisme dans les territoires slaves occidentaux*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 330-355.
- , *Les chanoines en Pologne aux XI^e-XII^e siècles*, in: AA.VV., *La vita comune*, II, 67-71.
- , *Les hôpitaux et les Frères Mendiants en Pologne au Moyen Âge*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 589-620.
- KOCH G., *La donna nel catarismo e nel valdismo medievale*, in: CAPITANI (a cura), *Me-*

- dioevo ereticale, 245-275.
- KOROSAK B., *La soddisfazione di Cristo Redentore nell'insegnamento teologico di S. Bonaventura*, in: *IncBon* 3 (1967) 53-70.
- LABANDE-MAILFERT Y., *Pauvreté et paix dans l'iconographie romaine XI^e-XII^e siècles*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 319-343.
- LAHAYE B., *Les charités de Saint Louis*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 8, 52-59.
- LAINATI C.A., *S. Chiara d'Assisi*, Assisi, Protomonastero di S. Chiara, 1980.
- LAMARCHE P., *Les fondements scripturaires de la vie religieuse*, in: *VieCon* 41 (1969) 629-639.
- LAMBERT M.D., *Franciscan Poverty. The Doctrine of absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order (1210-1323)*, London, SPCK, 1961.
- LANDOUSY-CHARLEMAGNE, *La pauvreté chez les Tsiganes*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 7, 70-73.
- LAPANSKI D.V., *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in frühfranziskanem Schrifttum*, München, Schöningh F., 1974.
- LAZZARI F., *Le «contemptus mundi» chez Saint Bernard*, in: *RAM* 41 (1965) 291-304.
- LAZZERI Z., *De processu canonizationis Sanctæ Claræ*, in: *ArchFranchHist* 5 (1912) 644-651.
- , *Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*, in: *ArchFranchHist* 12 (1920) 403-507.
- LE BLEVEC D., *Une institution d'assistance en pays rhodanien: les frères pontifes*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 87-110.
- LE BRAS G., *Note sur la vie commune des clercs dans les collections canoniques*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 16-19.
- LE BRUN J., *Bossuet et la pauvreté*, in: *Recherches et débats* 49 (1964) 67-79.
- LECLÈRE F., *Recherches sur la charité des bourgeois envers les pauvres au XIV^e siècle*, in: *RN* 48 (1966) 137-154.
- LECLERCQ J., *Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 35-43.
- , *Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes constantes*, Paris, du Cerf, 1964.
- , *Cénobitisme*, in: *DACL*, II, 3047-3048.
- , *Comment vivaient les frères convers*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 152-183.
- , *Culte et pauvreté à Cluny*, in: *Maison Dieu* 81 (1965) 33-50.
- , *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Roma, Orbis Catholicus / Herder, 1961.
- , *Il s'est fait pauvre. Le Christ modèle de pauvreté volontaire d'après les Pères*, in: *VS* 117 (1967) 501-518.
- , *La povertà di S. Francesco*, in: AA.VV., *La povertà*, 1958, 69-81.
- , *La spiritualité des chanoines réguliers*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 117-135.
- , *L'érémitisme du XI^e siècle dans le contexte économique et social*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 45-69.
- , *L'érémitisme en Occident jusqu'à l'an mil*, in: *ivi* 27-44.
- , *L'érémitisme et les cisterciens*, in: *ivi* 573-581.
- , *Les controverses sur la pauvreté du Christ*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 45-56.
- , *L'exemple du Christ. De riche il s'est fait pauvre*, in: AA.VV., *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Paris, du Cerf, 1968, 51-67.
- , *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris, du Cerf, 1959.
- , *Monachisme*, in: *DACL*, IX, 1774-1947.

- , *Monachisme et peregrinatio du XI^e au XII^e siècles*, in: SM 3 (1961) 33-79.
- , *Pour l'histoire du vocabulaire de la pauvreté*, in: *Mélanges Mgr. Pierre Dieb*, Kalsik, Liban, 1967, 293-308.
- , *Spiritualité et culture à Cluny*, in: AA.VV., *Spiritualità cluniacense*, 101-151.
- LEGASSE S., *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux* (Mc 10, 17-31 et parall.), Paris, Beauchesne, 1966.
- , *Les fondements évangéliques de la pauvreté religieuse*, in: *VieCon* 42 (1970) 257-283.
- LE GOFF G., *Apostolat mendiant et fait urbain*, in: *Annales ESC* 23 (1968) 335-352.
- , *Hérésies et société dans l'Europe préindustrielle (XI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Mouton, 1968.
- , *Intervista sulla storia*, Roma, Laterza, 1982.
- , *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino, Einaudi, 1981.
- , *La mentalità: una storia ambigua*, in: LE GOFF - NORA, *Fare storia*, 239-255.
- , *Le temps du travail dans la crise du XIV^e siècle*, in: *Le Moyen Âge* 69 (1963) 597-613.
- , *Ordres Mendians et urbanisation dans la France médiévale*, in: *Annales ESC* 25 (1970) 924-946.
- , *Pauvreté et pauvres dans les manuels de confesseurs du XIII^e siècle*, riassunto in: *Recherches*, Cahier 1.
- LE GOFF G. - NORA P., *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974; trad. it. di MARIANI I., *Fare storia*, Torino, Einaudi, 1983.
- LE JEAN HENNEBICQUE, *Pauperes et paupertas dans l'occident carolingien aux IX^e-XI^e siècles*, in: RN 48 (1966) 167-187.
- LEONARDI C., *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo*, in: AA.VV., *Pasaggio dal mondo antico al medioevo: da Teodosio a Gregorio*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1980, 435-476.
- LEONE MAGNO, *Omellie e lettere*, a cura di MARIUCCI T., Torino, UTET, 1969.
- LEPORE E., *Rapporti interdisciplinari vecchi e nuovi nel campo della storia antica*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 105-110.
- LIPPINI P., *S. Domenico visto dai suoi contemporanei*, Bologna, Tamari, 1966.
- LITTLE L., *L'utile sociale de la pauvreté*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 447-459.
- , *Pauvreté volontaire et formation urbaine (XI^e-XII^e siècle)*, in: AA.VV., *Recherches*, Cahier 8, 5-8.
- , *The Function of Jesus in the Commercial Revolution*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 271-287.
- LOMBARDI D., *Poveri a Firenze. Programmi e realizzazioni della politica assistenziale dei Medici tra cinque e seicento*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 165-184.
- LONGÈRE J., *La prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983.
- , *Oeuvres oratoires des maîtres parisiens au XII^e siècle*, Paris, Dissert. Univ. Sorbonne, 1975.
- , *Pauvreté et richesse chez quelques prédicateurs durant la seconde moitié du XII^e siècle*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 255-273.
- LORCIN M.T., *Les clauses religieuses dans les testaments du platpays lyonnais aux XIV^e-XV^e siècles*, in: *Le Moyen Âge* 78 (1972) 287-323.
- LORTZ J., *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster, Aschendorff, 1962; trad. it. di MARINCONZ L., *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba, Paoline, 1966.
- LOZANO J.M., *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemica della vita religiosa*, Milano, Ancora, 1981.

- , *The Doctrine and Practice of Poverty in early Monasticism*, in: *Clar* 16 (1976) 5-32.
- LUIJK B. VAN, *Gli eremiti neri del Dugento. Origine, sviluppo e unione*, Pisa, Biblioteca del Bollettino Storico Pisano, 1968.
- LUMBROSO M.M. - MARTIN A., *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Roma, Fondazione Marco Besso, 1963.
- MACCARRONE M., *I papi del secolo XII*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 348-398.
- , *La teologia del primato romano del secolo XI*, in: AA.VV., *Le istituzioni ecclesiastiche*, 21-122.
- , *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII a Innocenzo III*, in: AA.VV., *Istituzioni monastiche*, 29-42.
- , *Studi su Innocenzo III*, Padova, Antenore, 1972.
- MACCHI C., *Le problème de la pauvreté en Lorraine du milieu du XI^e siècle au milieu du XII^e d'après des cartulaires monastiques*, in: AA.VV., *Recherches*, Cahier 8, 9-15.
- MACQUEEN D.J., *S. Augustin's Concept of Property Ownership*, in: *Recherches Augustiniennes* 8 (1972) 187-229.
- MAGNOU-NORTIER E., *La société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne de la fin du VIII^e siècle à la fin du XI^e*, Toulouse, Le Mirail, 1974.
- MAINKA R.M., *I movimenti per la Chiesa povera nel XII secolo*, in: AA.VV., *La povertà religiosa* (1957), 141-155.
- MAJARELLI S., *Il Monte dei poveri di Perugia. Periodo delle origini 1462-1474*, Assisi, Porziuncola, 1962.
- MALGERI F., *Il movimento cattolico. Bilancio storiografico*, in: *RassT* 16 (1976) 92-106.
- MANFREDINI T., *La ragione teologica in S. Bonaventura*, in: *Proteus* 5 (1974) 51-68.
- MANSELLI R., *Accettazione e rifiuto della terza età*, in: *Archivio di filosofia* 40 (1971) 125-139.
- , *Certosini e Cistercensi*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 79-105.
- , *Chi era Francesco d'Assisi? Discorso conclusivo*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 349-359.
- , *Contrasti nell'ordine francescano dalla morte dell'Olivi al 1314*, in: *BISIME* 82 (1970) 81-112.
- , *Dal testamento ai testamenti di S. Francesco*, in: *CF* 46 (1976) 121-129.
- , *De Dante à Coluccio Salutati. Discussions sur la pauvreté à Florence au XIV^e siècle*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 638-659.
- , *De la «persuasio» à la «coercitio»*, in: AA.VV., *Le Credo*, 175-252.
- , *Evangelismo e povertà*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 10-41.
- , *Gli Spirituali tra Bertrando de la Tour e Giovanni XXII*, in: *BISIME* 82 (1970) 113-142.
- , *I biografici moderni di S. Francesco*, in: AA.VV., *S. Francesco nella ricerca storica*, 9-31.
- , *I fenomeni della devianza nel Medio Evo. Le devianze nella società ecclesiastica*, Torino, Giappichelli, 1972.
- , *Il caso di un papa eretico nelle correnti spirituali del secolo XIV*, in: *Archivio di filosofia* 39 (1970) 113-129.
- , *Il punto su recenti studi relativi a S. Francesco e al francescanesimo*, in: *FrateFranc* 45 (1978) 8-25.
- , *I vescovi italiani, gli ordini religiosi e i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII*, in: AA.VV., *Vescovi e diocesi*, 315-340.
- , *La clericizzazione dei Minori e San Bonaventura*, in: AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, 181-208.

- , *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955.
- , *La povertà nella vita di Francesco d'Assisi*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo*, 255-282.
- , *La religione popolare nel Medio Evo (XI-XII secolo)*, Torino, Giappichelli, 1974.
- , *La resurrezione di S. Francesco dalla teologia di Pietro Giovanni Olivi ad una testimonianza di pietà popolare*, in: CF 46 (1976) 309-320.
- , *L'attesa dell'età nuova e il gioacchinismo*, in: AA.VV., *L'attesa dell'età nuova*, 145-150.
- , *L'eresia catara come problema storiografico*, in: CAPITANI (a cura), *Medioevo ereticale*, 121-141.
- , *L'idéal du Spirituel selon Jean Olivi*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 99-126.
- , *Magia e stregoneria nel Medio Evo*, Torino, Giappichelli, 1976.
- , *Motivi spirituali dei nuovi ordini e dei nuovi movimenti religiosi popolari nel secolo XI*, in: AA.VV., *Chiesa e riforma*, 117-135.
- , *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1980.
- , *Pietro Giovanni Olivi Spirituale*, in: AA.VV., *Chi erano gli Spirituali*, 183-204.
- , *Processo agli Spirituali di Provenza e le sue conseguenze*, in: BISIME 82 (1970) 143-178.
- , *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso Medio Evo*, in: BISIME 82 (1970) 1-57.
- , *San Francesco*, Roma, Bulzoni, ¹1980; ²1981.
- , *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1959.
- , *Storia religiosa nel Medioevo*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 127-144.
- , *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1975.
- , *Una designazione dell'eresia catara: «arriana heresis»*, in: BISIME 68 (1956) 233-246.
- , *Un papa in un'età di contraddizioni: Giovanni XXII*, in: *Studi Romani* 22 (1974) 444-456.
- (a cura), *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo. Saggio sullo spiritualismo francescano in Italia*, Pistoia, Tellini, 1974.
- (a cura), *La religione popolare nel Medio Evo. Problemi e prospettive*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- MANTEUFFEL T., *Naredziny Nerezji, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe*, Varsovie, 1963; trad. fr. di POSNER A., *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1970.
- MARA M.G., *Annuncio evangelico e istanze sociali nel secolo IV*, in: Aug 17 (1977) 7-24.
- , *Poveri, povertà*, in: *Dizionario patristico*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, 2881-2886.
- , *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma, Città Nuova, 1980.
- MARCHAND-DERUELLE F., *Recherches sur le rôle des pauvres dans les revoltes urbaines à Amiens au XIV^e siècle*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier 7*, 45-48.
- MARCOCCHI M., *Per la storia della spiritualità tra il Cinquecento e il Seicento. Rassegna di studi e prospettive di ricerca*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XV-XVII)*, 223-265.
- , *Vita religiosa femminile al servizio dell'uomo. Angela Merici e Vincenzo de' Paoli*, in: *Comunio* 56 (1981) 63-73.
- MARCOLINO V., *Elementos de desenvolvimiento dogmático segundo São Bôaventura*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 172-219.
- MARIANI E., *La predicazione bernardiniana contro l'usura*, in: *Anton* 55 (1980) 634-649.
- MARIUCCI T. (a cura), *Leone Magno. Omelie e lettere*, Torino, UTET, 1969.
- MARROU H.I., *De la connaissance historique*, Paris, du Seuil, ¹1955; trad. it. di MOZZILLO

- A., *La conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino, 1962.
- , *Théologie de l'histoire*, Paris, du Seuil, 1958; trad. it. di MAZZAROL R., *Teologia della storia*, Milano, Jaca Book, 1969.
- MARTELLI M., *Storia del Monte di Pietà in Lugo di Romagna (1546-1968). Un aspetto di vita romagnola in oltre quattro secoli di vicende religiose, politiche, economiche e sociali*, Firenze, Olschki, 1969.
- MARTIN H., *Les Ordres Mendians en Bretagne (vers 1230-1530). Pauvreté volontaire et prédication à la fin du Moyen Âge*, Paris, Klincksieck, 1975.
- , *Les religieux Mendians de Bretagne et la pauvreté*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier 8*, 82.
- MARTIN J., *L'iconographie de la pauvreté au Moyen Âge: Le thème de Job et de Lazare*, in: *Recherches, Cahier 7*, 14-16.
- MARTINI G., *Appunti sul metodo storico*, in: AA.VV., *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Théseider*, Roma, Bulzoni, 1974, II, 467-494.
- , *Attuali indirizzi della storiografia medievale*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 117-126.
- MASTROIANNI F., *La fondazione del Monte frumentario di S. Filippo Neri in Arienzo*, in: *Rivista storica di Terra di Lavoro* 2 (1977) 2, 5-24.
- MATANIC A., *Biografie sanfrancescane contemporanee. Dati e riflessioni*, in: *FrateFranc* 44 (1977) 85-90.
- , *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sulla vita religiosa, in particolare negli ordini mendicanti*, in: *Anton* 38 (1963) 193-207.
- , *Introduzione allo studio della spiritualità francescana*, Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 1971.
- , *Presenza della regola francescana nella storia della spiritualità*, Roma, *Quaderni FrateFranc* 5 (1973) numero unico.
- , *Saggio bibliografico sull'attualità di S. Francesco e del francescanesimo*, in: *FrateFranc* 48 (1981) 67-76.
- , *San Francesco d'Assisi e le origini minoritiche tra gli Slavi del Sud*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 311-317.
- , *San Francesco d'Assisi, pacificatore e missionario*, Napoli, Dehoniane, 1976.
- MATURA T., *Le projet évangélique de François d'Assisi aujourd'hui*, Paris, du Cerf, 1978; trad. it. di BAJO V., *Il progetto evangelico di S. Francesco oggi*, Assisi, Cittadella, 1979.
- MEERSSEMAN G.G., *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 164-181.
- , *Études sur les anciennes confrères dominicaines*, in: *AFP* 20 (1950) 5-11.
- , *I penitenti nei secoli XI e XII*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 306-339.
- , *La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del Concilio di Trento*, in: AA.VV., *Problemi di vita religiosa*, 17-30.
- , *Les confrères de saint Pierre Martyr*, in: *AFP* 22 (1952) 5-176.
- , *Les milices de Jésus Christ*, in: *AFP* 23 (1953) 275-308.
- , *L'insegnamento della storia ecclesiastica nel quadro delle discipline teologiche*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica*, 1-12.
- , *«Teologia monastica» e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 257-272.
- MEERSSEMAN G.G. - PACINI G.P., *Le confraternite laicali in Italia dal Quattrocento al Seicento*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XV-XVII)*, 109-136.
- , *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, Roma, Herder, 1977.

- MELANI G., *Monachesimo orientale*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1970.
- MELCHIORRE V., *Storia. Punto di vista filosofico*, in: DTI, III, 323-337.
- MELONI P., *Beati gli affamati e assetati di giustizia. L'interpretazione patristica*, in: *Sandalion* 2 (1979) 143-219; 3 (1980) 191-250.
- MENEGHIN V., *Bernardino da Feltre e i Monti di Pietà*, Vicenza, LIEF, 1974.
- MENNESSIER A.J., *Conseils évangéliques*, in: DS 10, 1592-1609.
- MENESTO E., *Il processo di canonizzazione di Chiara di Montefalco*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.
- , *I processi per la canonizzazione di Chiara da Montefalco. A proposito della documentazione trecentesca ritrovata*, in: *Studi Medievali* 23 (1982) 971-1021.
- MENNOZI D., *Chiesa, poveri e società nell'età moderna e contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1980.
- , *Pauperismo ed assistenza nel triennio giacobino. Il caso di Bologna*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 297-316.
- MESSANA V., *L'economia nel «Quis dives salvetur»*. Alcune osservazioni filologiche, in: *Aug* 17 (1977) 133-143.
- METZ G.B., *La pauvreté dans le «Liber de diversis ordinibus»*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 8, 47-51.
- MEZZADRI L., *La spiritualità ecclesiastica seicentesca in alcune fonti letterarie*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, 45-90.
- MICCOLI G., *Bonaventura e Francesco*, in: AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, 47-74.
- , *Dal pellegrinaggio alla conquista: povertà e ricchezza nelle prime crociate*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 43-80.
- , *La Chiesa gregoriana*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- , *La conversione di S. Francesco secondo Tommaso da Celano*, in: *Studi Medievali* 5 (1964) 775-792.
- , *Per la storia della Pataria milanese*, in: CAPITANI (a cura), *Medioevo ereticale*, 89-151.
- , *Pier Damiani e la vita comune del clero*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 186-212.
- , *S. Francesco d'Assisi e la povertà*, in: DUPONT - HAMMAN - MICCOLI, *Seguire Gesù povero*, 119-197.
- MICHAUD - QUENTIN, *Les sermons ad pauperes aux XIII^e siècle*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 5.
- MICHENEAU D., *L'hospitalité envers pèlerins et pauvres à Aubrac en Rouergne*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 8, 40-44.
- MILIS L., *L'évolution de l'érémisme au canonat régulier dans la première moitié du douzième siècle: transition ou trahison?*, in: AA.VV., *Istituzioni monastiche*, 223-238.
- MILLINGER S., *Humility and Power. Anglo-Saxon Nuns in Anglo-Norman Hagiography*, in: AA.VV., *Distant Echoes (Medieval Religious Women)*, Kalamazoo (Mich.), Cistercian Publications, 1984, 115-129.
- MIQUEL P., *Signification et motivations du monachisme*, in: DS 5, 1547-1557.
- MISRAKI J., *Criminalité et pauvreté en France à l'époque de Cent Ans*, in: MOLAT (éd.), *Études*, 535-546.
- MOLARI C., *Ermeneutica e linguaggio*, in: DTI, II, 74-94.
- MOLINARE F., *Le conferenze di San Vincenzo in Italia*, in: AA.VV., *Spiritualità e azione del laicato italiano*, Padova, Antenore, 1969, 59-103.
- , *Le conferenze di San Vincenzo nel secolo XIX*, Padova, Antenore, 1967.
- MOLLAT M., *Complexité et ambiguïté des institutions hospitalières: les statuts d'hôpitaux*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 3-12.

- , *En guise de préface*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 11-30.
- , *Études sur l'économie et la société dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e s.)*, London, Variorum Reprints, 1977.
- , *Hospitalité et assistance au début du XIII^e siècle*, in: FLOOD (ed.), *Poverty in the Middle Age*, 37-51.
- , *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, Paris, 1976; trad. it. di DE MATTEIS M.C., *I poveri nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1982.
- , *La notion de la pauvreté au Moyen Âge: position du problème*, in: RHEF 52 (1966) 3-23.
- , *L'assistance aux malades, aux infirmes, aux indigents et aux victimes des calamités dès origines à 1610. XCVII^e congrès national des sociétés savantes (Nantes 1972)*. Mollat nell'opera *Les pauvres au Moyen Âge* annuncia la prossima pubblicazione degli Atti. Personalmente sono venuta a conoscenza dello schema proposto alla riflessione nella sintesi presentata in: *Recherches, Cahier* 8, 107-109.
- , *La vie religieuse au XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Centre de Documentation Universitaire de la Sorbonne, fasc. I-II, 1966.
- , *Le problème de la pauvreté au XII^e siècle*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 23-47.
- , *Les moines et les pauvres des XI^e-XII^e siècles*, in: AA.VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 193-214.
- , *Movimenti di povertà e servizio ai poveri nella storia della Chiesa*, in: *Con [it.]* 13 (1977) 4, 76-88.
- , *Pauvres et pauvreté à la fin du XII^e siècle*, in: RAM 41 (1965) 305-323.
- , *Pauvres et pauvreté dans le monde médiéval*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo*, 79-97.
- , *Pauvreté chrétienne. Moyen Âge*, in: DS 12, 647-658.
- (éd.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge - XVI^e siècle)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1974.
- MOLNAR A., *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del Valdismo francese primitivo*, in: *Protestantesimo* 29 (1974) 3-16.
- MOLONEY R., *Early Conciliar Legislation on Usury. A Contribution to the Study of Christian Moral Thought*, in: *RechThAncMed* 39 (1972) 145-157.
- MONACHINO V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1947.
- , *L'Antichità e l'Alto Medioevo*, in: MONACHINO (a cura), *La carità cristiana*, 11-124.
- (a cura), *La carità cristiana in Roma*, Bologna, Cappelli, 1968.
- MONGELLI G., *La spiritualità di San Guglielmo di Vercelli di fronte a quella cluniacense*, in: AA.VV., *Spiritualità cluniacense*, 204-216.
- , *Lo spirito di povertà di San Guglielmo di Vercelli e dei suoi discepoli*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 245-270.
- MÖNNICH C., *La storia della Chiesa nel complesso delle scienze dell'uomo*, in: *Con [it.]* 6 (1970) 7, 53-64.
- MONTAGNA D.M., *Povertà e riforma religiosa nella tradizione monastica e mendicante dei secoli XI-XIV*, in: *Serv* 6 (1972) 342-353.
- MONTAVECCHI O., *La conformità a Cristo negli opuscoli di Bonaventura*, in: *IncBon* 3 (1958) 115-129.
- MONTICONE A., *I poveri e la città*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 19-24.
- , *Lavoro, risorse e nuova società nell'età della Restaurazione*, in: ID. (a cura), *La storia dei poveri*, 255-295.

- (a cura), *La storia dei poveri. Pauperismo ed assistenza nell'età moderna*, Roma, Studium, 1985.
- Monumenta Historica Sancti Patris Nostri Dominici*, Romæ, Institutum Historicum F.F. Prædicatorum, 1935.
- MORETTI COSTANZI T., *L'attualità di S. Bonaventura nel cristianesimo filosofico: l'intellectus fidelis*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, III, 53-83.
- MORGHEN R., *Aspetti ereticali dei movimenti religiosi popolari*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 582-596.
- , *Crisi di civiltà e storiogeografia del nostro tempo*, in: ID., *Per un senso della storia*, 198-218.
- , *Gli studi sul Medioevo nell'ultimo cinquantennio*, in: ID., *Per un senso della storia*, 168-188.
- , *I maestri delle nuove generazioni*, in: ID., *Per un senso della storia* 61-167.
- , *L'eresia del Medioevo*, in: CAPITANI (a cura), *L'eresia medievale*, 79-81.
- , *Per un senso della storia. Storici e storiografia*, Brescia, Morcelliana, 1983: è una raccolta di saggi dei quali segnalo quelli che più da vicino accostano il mio argomento.
- , *Riforma monastica e spiritualità cluniacense*, in: AA.VV., *Spiritualità cluniacense*, 32-55.
- , *Storiografia come presa di coscienza della Tradizione cristiana*, in: ID., *Per un senso della storia*, 219-231.
- MORLOT F., *Hereux les pauvres: béatitude ou conseil?*, in: *VieCon* 46 (1974) 204-216.
- MOROSSETTI A., *Filosofia della storia*, in: PAPI F. (ed.), *La filosofia contemporanea*, Bologna, Zanichelli, 1981, 235-267.
- , *Introduzione*, in: MOROSSETTI (a cura), *Pensare e scrivere la storia*, 1-11.
- , *Storia, le teorie, i metodi, il genere*, Bologna, Zanichelli, 1981.
- (a cura), *Pensare e scrivere la storia*, Bologna, Zanichelli, 1982.
- MOROZZO DELLA ROCCA R., *Il potere, la sicurezza, l'ordine*, in: MONTICONE (a cura), *La storia dei poveri*, 153-175.
- , *Vecchio e nuovo nell'immagine della povertà agli inizi dell'età moderna*, in: MONTICONE (a cura), *La storia dei poveri*, 1-25.
- MORRA G., *Antropologia e unità del sapere in S. Bonaventura*, in: *Proteus* 5 (1974) 25-49.
- MULHERN PH., *Dedicated Poverty. Its History and Theology*, New York, Alba House, 1973, voll. 2.
- MUNDY M., *Hospitals and leproseries in the XII and Early XIII Century*, in: *Essays in Honour A.P. Evans*, New York, Columbia University Press, 1965, 181-205.
- MUNIER CH., *L'Église dans l'empire romain*, Paris, Cujas, 1979.
- MURARO G., *Povertà e perfezione. La funzione liberatrice della povertà secondo S. Tommaso*, in: *Sapienza* 34 (1981) 3, 257-309.
- MURPHY F.X., *History and the Catholic Historian*, in: *The Irish Ecclesiastical Record* 89 (1958) 412-423; 90 (1958) 89-103; 92 (1959) 73-89, 151-169.
- MUSI A., *Pauperismo e pensiero giuridico a Napoli nella prima metà del secolo XVII*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 259-275.
- MUTO G., *Forme e contenuti economici dell'assistenza nel Mezzogiorno moderno: il caso di Napoli*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 237-258.
- MUZZARELLI M.G., *Un bilancio storiografico sui Monti di Pietà (1956-1976)*, in: *RivStChIt* 33 (1979) 165-183.
- NAPIORKOWSKI S.C., *Saint François dans les pays slaves en Sud*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, 319-332.

- NASALLI ROCCA E., *Ospedali e canoniche regolari*, in: AA.VV., *La vita comune*, II, 16-26.
- NAVARRINI R. - BELFANTI C.M., *Il problema della povertà nel ducato di Mantova: aspetti istituzionali e problemi sociali (secoli XIV-XVI)*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 121-136.
- NEDONCELLE M., *Les équivoques des notions d'événement et de temps dans le langage religieux*, in: AA.VV., *La théologie de l'histoire*, 29-44.
- NELLI R., *L'aumône dans la littérature occitane*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 45-58.
- NEPI P., *Significato e limiti di una filosofia della storia*, in: AA.VV., *Storicismo ed epistemologia*, 43-47.
- NIEZGODA C., *Théologie du travail ou travail des pauvres volontaires selon S. Bonaventure*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1274)*, IV, 685-717.
- NIMMO D.B., *Saint Francis within the Observance*, in: AA.VV., *Francesco nella storia*, I, 161-171.
- NITSCHKE A., *La Chiesa di Dio e il potere dominante in Europa*, in: *Con [it.]* 7 (1971) 7, 96-108.
- NORA P., *Il ritorno dell'avvenimento*, in: LE GOFF - NORA, *Fare storia*, 139-158.
- NOYE I., *La formation du clergé à la pauvreté dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, in: *RHEF* 52 (1966) 75-85.
- OCCHIONI N., *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino. Edizione critica*, Roma, École Française de Rome, 1984. L'opera inizia con una significativa prefazione di VAUCHEZ A.
- ODOARDI G., *Il S. Francesco della Comunità nei secoli XIV e XV*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 123-159.
- , *L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata e difesa da S. Bonaventura*, in: *Misc-Franc* 75 (1975) 137-185.
- OECHSLIN R.L., *Les origines du Tiers-Ordre et les Milices de Jésus-Christ*, in: *Vie dominicaine* 18 (1959) 57-65, 83-87.
- OLIVER A., *Táctica de propagandas y motivos literarios en las cartas antieréticas de Inocencio III*, Roma, Regnum Dei, 1956.
- OLPHE-GALLIARD M., *La povertà evangelica nel monachesimo primitivo*, in: AA.VV., *La povertà*, 1957, 19-35.
- , *Cénobitisme*, in: *DS*, II, 405-416.
- ORABONA L., *Cristianesimo e proprietà*, Roma, Studium, 1964.
- , *L'«usurpatio» in un passo di S. Ambrogio (De off. 1,28) parallelo a Cicerone (De off. 1,7) su «jus commune» e «jus privatum»*, in: *Ævum* 33 (1959) 5-6, 495-504.
- PACAUT M., *La notion de pauvreté dans la règle de saint Benoît*, in: *Économies et sociétés au Moyen Âge. Mélanges offerts à E. Perroy*, Paris, Sorbonne, 1973, 623-633.
- , *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, Paris, Nathan F., 1970.
- PADOVESE L., *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma, Laurentianum, 1983.
- PAGLIA V., *Vita religiosa nella confraternita della Pietà dei carcerati (secoli XVI-XVII)*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, 51-96.
- PALACIOS-MARTIN B., *La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales. Una fuente para su conocimiento*, in: AA.VV., *En la España medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1982, II, 219-229.
- PALES-GOBILLIARD A., *L'inquisiteur Geoffroy d'Albis et les cathares du comté de Foix (1308-1309)*, Paris, CNRS, 1984.

- PANTEGHINI G., *Teologia del Verbo incarnato o teologia dell'incarnazione?*, in: AA.VV., *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura*, Brescia, Morcelliana, 1974, 11-54.
- PARRINI R., *I maestri di Parigi contro i Mendicanti*, in: MANSELLI (a cura), *Eretici e ribelli*, 121-133.
- PASCHINI P., *Cinquecento romano e riforma cattolica. Scritti raccolti in occasione dell'80^{mo} compleanno dell'autore*, Roma, Lateranum, 1958.
- , *La beneficenza in Italia e le «Compagnie del Divino Amore» nei primi decenni del Cinquecento. Note storiche*, Roma, Lateranum, 1925.
- PASQUATO O., *Catechesi ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, in: FELICI S. (a cura), *Ecclesiologia e catechesi patristica*, Roma, LAS, 1982, 123-172.
- , *Cristianesimo e cultura: testimonianza di H.I. Marrou, storico del cristianesimo*, in: AA.VV., *Portare Cristo all'uomo. Congresso dal ventennio del Concilio Vaticano II*, Testimonianza, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1985, II, 311-324.
- , *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, PIOS, 1976.
- , *Influssi agostiniani nella storiografia di H.I. Marrou*, in: BODEM A. - KOTHGASSER A.M. (Hrsg.), *Theologie und Leben. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag*, Roma, LAS, 1983, 97-123.
- , *Vita spirituale e lavoro in Giovanni Crisostomo: «modelli» di un rapporto*, in: FELICI S. (a cura), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma, LAS, 1986, 105-139.
- PASZTOR E., *Giovanni XXII e il gioacchinismo di Giovanni Olivi*, in: AA.VV., *Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, 1955, 81-111.
- , *Gli Spirituali di fronte a S. Bonaventura*, in: AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, 159-179.
- , *Le fonti biografiche di S. Francesco*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 9-20.
- , *Le origini dell'ordine cistercense e la riforma monastica*, in: *AnCist* 21 (1965) 112-127.
- , *L'immagine di Cristo negli Spirituali*, in: AA.VV., *Chi erano gli Spirituali*, 107-124. Interessante anche il suo intervento nel dibattito dello stesso convegno, in: *ivi* 30-34.
- , *S. Bonaventura: biografo di S. Francesco? Contributo alla «questione francescana»*, in: *Doctor Seraphicus* 27 (1980) 83-107.
- , *S. Francesco e il cardinal Ugolino nella questione francescana*, in: *CF* 46 (1976) 209-239.
- , *S. Francesco e la questione francescana*, in: *CF* 52 (1982) 269-297.
- PATZELT E., *Pauvreté et maladies*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 165-187.
- PAUBERT A., *Recherches sur la mendicité religieuse avant Saint François*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 3.
- PAUL J., *Évangélisme et franciscanisme chez Louis d'Anjou*, in: AA.VV., *Les Mendiants en pays d'Oc*, 375-401.
- , *Hugues de Digne*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 69-98.
- , *Les franciscains et la pauvreté aux XIII^e et XIV^e siècles*, in: *RHEF* 52 (1966) 33-37.
- , *Les Spirituels, l'Église et la papauté*, in: AA.VV., *Chi erano gli Spirituali*, 221-262.
- , *L'image de S. François dans le traité «De miraculis» de Thomas de Celano*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 251-274.
- , *Miracles et mentalité religieuse populaire à Marseille au début du XII^e siècle*, in: AA.VV., *La religion populaire en Languedoc*, 61-90.

- , *Mouvements de pauvreté et reflexion théologique au XIII^e siècle*, in: *Recherches et débats* 49 (1964) 38-46.
- PAZZELLI R., *La personalità di Giovanni XXII e la bolla «Altissimo in divinis» del 18 novembre 1323*, in: *Analecta Tertii Ordinis Regularis* 15 (1982) 39-65.
- , *S. Francesco e il Terz'Ordine. Il movimento penitenziale prefrancescano*, Padova, Il Messaggero di S. Antonio, 1982.
- PEANO P., *Histoire du Tiers Ordre*; trad. it. di CIRILLO DA LEGUINO, *Storia del Terz'Ordine francescano*, Modena, TOF, 1969.
- , *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*, 41-68.
- PEAUDECERF M., *La pauvreté à l'abbaye de Cluny d'après son Cartulaire*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 217-228.
- PELLEGRINI L., *Gli insediamenti francescani nell'evoluzione storica degli agglomerati umani e delle circoscrizioni territoriali dell'Italia del secolo XIII*, in: AA.VV., *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni*, Roma, Herder, 1979, 195-237.
- , *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma, Laurentianum, 1984, voll. 2.
- , *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture della «cura animarum»*, in: AA.VV., *Francescanesimo e vita religiosa*, 129-167.
- PELLEGRINO M., *Ricchezza e povertà in San Giovanni Crisostomo*, Roma, Istituto Missionario, 1949.
- PELLISTRANDI C., *La pauvreté dans la Règle de Grandmont*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 229-245.
- PENCO G., *La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli*, in: *SM* 4 (1962) 257-282.
- , *La storiografia del monachesimo nel quadro e negli sviluppi della storiografia ecclesiastica*, in: *SM* 22 (1980) 15-28.
- , *La storiografia in Italia nel periodo fra le due guerre*, in: *Scuola Cattolica* 106 (1978) 461-477.
- , *Per la storia della povertà religiosa nel Medio Evo*, in: *RAM* 13 (1968) 173-182.
- , *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma, Paoline, 1961.
- PERETTO E., *Evangelizzare pauperibus (Lc 4,18; 7,22-23) nella lettura patristica dei secoli II-III*, in: *Aug* 17 (1977) 71-100.
- PESCE P.G., *La religiosità popolare nella predicazione bernardiniana*, in: *Anton* 55 (1980) 612-633.
- PETT F., *La spiritualité de l'ordre de Prémontré aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Vrin, 1947.
- , *L'ordre de Prémontré de Saint-Nobert à Anselme de Havelberg*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 456-482.
- PETRA B., *Provvidenza e vita morale nel pensiero di Basilio il Grande*, Roma, S.L. dissert. Acc. Alfonsiana, 1983.
- PETRUCCO FORLIN M., *Aspetti del fiscalismo tardo-imperiale in Cappadocia: la testimonianza di Basilio di Cesarea*, in: *Athenaeum* 51 (1973) 294-309.
- , *Povertà e ricchezza nell'avanzato IV secolo: la condanna dei mutui in S. Basilio*, in: *Aevum* 46 (1973) 225-234.
- PIAT S., *Saint François d'Assise. À la decouverte du Christ pauvre et crucifié*, Paris, Éd. Franciscaines, 1968.
- PICASSO G., *Atteggiamenti verso i laici in collezioni canoniche milanesi del secolo XII*, in: AA.VV., *I laici nella "societas christiana"*, 722-734.

- , *Monachesimo e canoniche nelle sillogi canonistiche e nei concili particolari*, in: AA.VV., *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali*, 133-163.
- PIETETTI A., *Lo storicismo e l'epistemologia contemporanea*, in: AA.V., *Storicismo ed epistemologia*, 27-39.
- PIITZ E., *Geschichtliche Strukturen. Betrachtungen zur angeblichen Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift* 198 (1964) 265-305.
- PLANTAGEAN E., *La pauvreté byzantine au VI^e siècle au temps de Justinien: aux origines d'un modèle politique*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 59-81.
- , *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (IV^e-VII^e siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.
- PLONGERON B., *Archetipo e ripetizioni di una cristianità: 1770-1830*, in: *Con* [it.] 7 (1971) 7, 111-126.
- , *La storia della Chiesa al punto di incontro delle scienze delle religioni*, in: *Con* [it.] 6 (1970) 7, 65-81.
- , *L'«Aufklärung» catholique en Europe occidentale (1770-1830)*, in: *RHMC* 16 (1969) 557-605.
- , *Spiritualité et pauvreté monastique au XVIII^e siècle*, in: *RHEF* 52 (1966) 87-111.
- POLICA L., *Storia della povertà e storia dei poveri. A proposito di una iniziativa di Michel Mollat*, in: *Studi Medievali* 17 (1976) 363-391.
- POLVERINI L., *Società antica e cristianesimo*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica*, 12-31.
- POLVERINI FOSI T., *Pauperismo ed assistenza a Siena durante il principato mediceo*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 157-165.
- POMPEI A., *I Frati Minori Conventuali. Storia e vita (1209-1976)*, Roma, Curia Generalizia OFMConv, 1978.
- (a cura), *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario della morte di S. Bonaventura 19-26.9.1974*, Roma, Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, 1976, voll. 3.
- PONZO G., *Stato e pauperismo in Italia: l'Albergo di virtù di Torino (1580-1836)*, Roma, La Cultura, 1974.
- POTESTÀ G.L., *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero, 1980.
- POULAIN J.G., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975.
- POULAT E., *Comprensione storica della Chiesa e comprensione ecclesiale della storia*, in: *Con* [it.], 7 (1971) 7, 25-43.
- POULAT E. - CRACCO G. - REVEL J. - DE ROSA G., *I dieci anni di vita di Ricerche di storia sociale e religiosa*, in: *RSSR* 24 (1983) 198-216.
- POURRIÈRE J., *Les hôpitaux d'Aix-en-Provence au Moyen Âge*, Aix, Roubaud P., 1969.
- POUTET Y., *Le XVII^e siècle et les origines lassalliennes. Recherches sur la genèse de l'œuvre séculaire et religieuse de Jean Baptiste de la Salle (1651-1719)*, Rennes, Imprimeries Réunies, 1970, voll. 2.
- POZZO G.M. (ed.), *Studi di filosofia della storia*, Verona, Libreria Universitaria, 1981.
- PRANDI A., *La «Storia della Chiesa» tra Sei-Settecento: apologetica ed erudizione*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XVII-XVIII)*, 13-38.
- , *La «Vita» di S. Francesco d'Assisi narrata da S. Bonaventura e da Giotto*, in: AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, 257-268.
- PRETE S., *I temi della proprietà e della famiglia negli scritti di Paolino da Nola*, in: *Aug*

- 17 (1977) 256-282.
- PRINI P., *S. Bonaventura e la filosofia dei poveri*, in: *Proteus* 5 (1974) 3-15.
- PRODI P., *Lineamenti dell'organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del card. G. Paleotti (1566-1597)*, in: AA.VV., *Problemi di vita religiosa*, 323-394.
- PROSDOCIMI L., *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 57-77.
- PYFFEROEN H., *Abnegation-renoncement dans la spiritualité bonaventurienne*, in: *Laur* 15 (1974) 97-153.
- QUACQUARELLI A., *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*, Bari, Università degli Studi, 1982.
- QUÉRÉ JAULMES F., *L'aumône chez Grégoire de Nisse et Grégoire de Nazianze*, in: *Studia patristica* 8 (1966) 149, 449-455.
- , *Le problème de la richesse chez les Pères grecs du IV^e siècle*, in: *Foi et Vie* 63 (1964) 297-312.
- RAHNER K., *Theologie der Armut*, in: *Geist und Leben* 33 (1960) 262-290; trad. di MORELLI A., *La teologia della povertà*, Roma, Paoline, 1967.
- RAMIÈRE DE FORTANIER A., *Hospitalité et charité à Fanjeaux et dans sa région: les confrères de Notre-Dame*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 147-167.
- RAPP F., *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- , *L'Église et les pauvres à la fin du Moyen Âge. Exemple de Geiler de Kaisersberg*, in: *RHEF* 52 (1966) 39-46.
- , *Les groupes informels à la fin du Moyen Âge: types rhénans*, in: AA.VV., *Les groupes informels dans l'Église*, Strassbourg, CERDIC, 1971, 180-193.
- RATZINGER J., *Fraternité*, in: *DS* 5, 1142-1167.
- REGNAULT L., *Les sentences des Pères du désert*, Solesmes, Abbaye Saint Pierre, 1970.
- RENEAUX J., *Le thème de la pauvreté dans les miniatures au XIV^e siècle*, Paris, Sorbonne, 1963 (tesi dattiloscritta).
- RENTINCK P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1970.
- REVEL S., *Aumônerie et aumônes à travers quatre abbayes parisiennes du X^e au XIII^e siècle*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 8, 16-17.
- RICCI G., *Da poveri vergognosi a ex nobili poveri. Privilegio nella povertà e discesa sociale nella Toscana napoleonica*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 359-374.
- , *I primi statuti della compagnia bolognese dei poveri vergognosi*, in: *L'Archiginnasio* 74 (1979) 131-159.
- , *Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale*, in: *Annales ESC* 38 (1983) 158-177.
- RICHARD J., *Benedetto Labre il vagabondo di Dio*, Roma, Città Nuova, 1980.
- RICHE P., *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, Hachette, 1973.
- RIEDEN O. VON, *Das Leiden Christi im Leben des Hl. Franziskus von Assisi. Eine Quellenvergleichende Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit*, in: *CF* 30 (1960) 3-30, 129-145, 241-263, 353-397.
- RIGAUX M., *En face du problème social. Est-il vrai que l'Église s'en désintéresse?*, Paris, Spes, 1955.
- RIGGI C., *Lavoro e ricchezza nel «Panarion» di Epifanio*, in: *Aug* 17 (1977) 161-177.

- RIGOBELLO A., *Ricerca e preghiera in S. Bonaventura: confronto tra due esperienze*, in: *Proteus* 5 (1974) 15-24.
- RIPANTI G., *Testo e significato. Saggi di ermeneutica*, Urbino, Quattroventi, 1983.
- ROBERTS S.F., *Les consulats du Rouergne et l'assistance urbaine au XIII^e et au début du XIV^e siècle*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 131-146.
- , *Testamentary Bequests and the Laicization of Charity in the Rouergne (1280-1350)*, College of Wooster, USA, 1973.
- ROCH J.L., *La notion de pauvreté à la fin du Moyen Âge (1330-1480). Esquisse d'un vocabulaire français*, in: AA.VV., *Recherches, Cahier* 8, 91-97.
- ROGGEN H., *L'esprit de Sainte Claire*, Paris, Éd. Franciscaines, 1969.
- , *Saint Bonaventure comme «Le Second Fondateur» de l'Ordre*, in: *FranzStudien* 49 (1967) 259-271.
- , *Saint Bonaventure Second Fondateur de l'Ordre des Frères Mineurs?*, in: *ÉtFr* 17 (1967) 67-69.
- ROMANINI A.M., *Povertà e razionalità nell'architettura cistercense del XII secolo*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 191-225.
- RONDEAU M.J., *La pauvreté chez les Pères de l'Église au IV^e siècle*; studio riassunto in: *Recherches, Cahier* 3.
- , *La povertà vissuta nella tradizione della Chiesa*, in: AA.VV., *La povertà*, Roma, AVE, 1966, 35-79.
- RONDET H., *Richesse et pauvreté dans la prédication de Saint Augustin*, in: *RAM* 30 (1954) 193-231.
- , *Richesse et pauvreté dans la prédication de Saint Augustin*, in: AA.VV., *Saint Augustin parmi nous*, Paris, L'Épuy, 1954, 111-134.
- ROOVER R., *S. Bernardino of Siena and S. Antonino of Florence in the «Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages»*, Boston, Mass., Baker Library, 1967.
- RORDORF W., *Le pain quotidien (Mt 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse*, in: *Aug* 17 (1977) 193-199.
- ROSA M., *Il pauperismo in Italia nell'età moderna*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 11-18.
- , *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976.
- ROSA M. - MONTICONE A. - GIUNTELLA V.E. - STELLA P., *Poveri ed emarginati: un problema religioso*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 11-41.
- ROSADONI L., *Clemente Alessandrino, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo: il buon uso del denaro*, Torino, Gribaudo, 1971.
- ROSSI G.F., *Monelli e monelle dell'Agro Romano: un proletariato del Settecento nelle visite pastorali del card. Rezzonico*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 315-351.
- ROSSI P., *Antropologia culturale e ricerca storica*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 37-61.
- ROUCHE M., *La faim à l'époque carolingienne*, in: *Revue Historique* 508 (1974) 295-320.
- , *La matricule des pauvres. Evolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Âge*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 83-110.
- ROUSSEAU O., *La povertà religiosa nelle Regole di S. Benedetto*, in: AA.VV., *La povertà*, 1957, 37-57.
- ROUSSET P., *Les laïcs dans la Croisade*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 428-443.
- RUGGERI L., *Economia e società nell'«Italia annonaria». Rapporti fra agricoltori e com-*

- mercio dal IV al VI secolo*, Milano, Giuffrè, 1961.
- , *Economia rurale, povertà e assistenza a Urbino nell'età moderna*, Urbino, Argalia, 1978.
- RUGGIERI G., *Dalla povertà all'uso e alla proprietà dei poveri*, in: *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 141-156.
- RUSCONI R., *Escatologia e povertà nella predicazione di Bernardino da Siena*, in: AA.VV., *Bernardino predicatore*, 213-249.
- RUSSO BONADONNA M.T., *I problemi dell'assistenza pubblica nel Seicento e il tentativo di Mariano Sozzini*, in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa*, III, 255-280.
- RUSSO C., *La religiosità popolare nell'età moderna: Problemi e prospettive*, in: AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa (secoli XVII-XVIII)*, 137-190.
- , *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli, Guida, 1976.
- SACCHI A., *Se vuoi essere perfetto (Mt 19,21)*, in: *RivBib* 17 (1969) 313-336.
- SAITTA A., *Introduzione alla trad. it. dell'opera di VIVÈS L., De subventione pauperibus*, Firenze, Nuova Italia, 1973.
- SALMONA B., *Le due orazioni di «Pauperibus amandis» nell'epoca di Gregorio Nisseno*, in: *Aug* 17 (1977) 201-207.
- SANCHIS D., *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes 4,32-35 entre 393 et 403*, in: *SM* 4 (1962) 7-23.
- , *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez Saint Augustin. Note sur le plan de la Regula*, in: *Aug* 8 (1958) 5-21.
- SANFILIPPO M., *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, Paris, Hachette, 1978; *Introduzione* di O. CAPITANI.
- SANTINI L., *Il Valdismo ieri e oggi*, Torino, Claudiana, 1965.
- SCALISI G., *L'idea di Chiesa negli Spirituali e nei fraticelli*, Vicenza, Esca, 1973.
- SCHALUCK H., *Armut*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 673-683.
- , *Armut und Heil: Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*, München, F. Schöningh, 1971.
- , *Les implications théologiques de l'idée de pauvreté chez Saint Bonaventure*, in: AA.VV., *Acte du colloque Saint Bonaventure*, Orsay 12-15.9.1971, riportato in: *ÉtFr-Sup* 21 (1971) 105-113.
- SCHAMPHELET J., *La pauvreté franciscaine*, in: *ÉtFr* 19 (1968) 173-186.
- SCHMITT J.C., *La place de Saint François dans la prédication allemande des XIII^e-XV^e siècles*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 275-285.
- , *Les citations bibliques et canoniques dans les traités médiévaux sur la pauvreté (XIV^e-XV^e siècles)*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 547-560.
- , *Les pauvres dans la polémique des Béguines et Bégards de Rhin supérieur au XV^e siècle*, in: *Recherches, Cahier* 8, 87-90.
- , *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux Béguines et aux Bégards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.
- , *«Religion populaire» et culture folklorique*, in: *Annales ESC* 31 (1976) 941-953.
- , *S. Bonaventura in difesa dei Mendicanti*, in: *IncBon* 10 (1974) 99-119.
- SCHMUCKI O., *La «forma di vita secondo il Vangelo» gradatamente scoperta da S. Francesco d'Assisi*, in: *ItFranc* 59 (1984) 341-401.
- , *S. Francesco e S. Chiara modelli nelle loro infermità e nell'assistenza ai malati*, Firenze, Tip. M.M. Chiesa, 1981.
- SCHNACKENBURG R., *La perfezione del cristiano secondo il Vangelo di Matteo*, in: *ParVit*

- 15 (1970) 241-265.
- , *Le groupe des disciples de Jésus prototype de la vie selon les conseils*, in: *Christus 13* (1966) 184-210.
- SCIAMANNINI R., *La cointuizione bonaventuriana*, Firenze, Città di Vita, 1957.
- SEGRE C., *Strutturalismo e ricerca storica*, in: AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 343-362.
- SELGE K.V., *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crise au cours de son expansion*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 110-142.
- , *Der Hl. Franziskus und die religiöse Bewegungen seiner Zeit*, in: AA.VV., *S. Francesco nella ricerca*, 97-123.
- , *Die Armut in den nichtrechtgläubigen religiösen Bewegungen des 12. Jahrhunderts*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo*, 181-216.
- , *Discussions sur l'apostolicité entre Vaudois, Catholiques et Cathares*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 143-162.
- , *Franz von Assisi und Hugolino von Ostia*, in: AA.VV., *S. Francesco nella ricerca*, 159-229.
- , *L'aile droit du mouvement vaudois et naissance des Pauvres Catholiques et des Pauvres réconciliés*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 226-243.
- SEQUERI P.A., *Ermeneutica e filosofia*, in: DTI, II, 60-73.
- SERENTHA L., *La teologia delle prefazioni*, in: *Teologia 3* (1978) 225-255.
- , *Teologia dogmatica*, in: DTI, I, 262-278.
- SEVERINO G., *Appunti su povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, in: *BISIME 79* (1968) 149-165.
- SHEEHAN M.W., *St. Francis in the Chronicle of Eccleston*, in: AA.VV., *Francesco d'Assisi nella storia*, I, 201-217.
- SICARI A.M., *L'origine evangelica della vita religiosa*, in: ANCILLI E. (a cura), *Vita religiosa. Bilancio e prospettive*, Roma, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, 1976, 95-116.
- SIFONI A., *Les fondements juridiques de l'aumône et de la charité chez Jean Chrysostôme*, in: *Revue du Droit Canonique 14* (1964) 241-269.
- SIGAL P.A., *La légende de Saint Alexis en Occident: un idéal de pauvreté*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 125-139.
- , *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris, A. Colin, 1974.
- , *Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle. Les miracles de Saint Gibrien à Reims*, in: *Annales ESC 24* (1969) 1522-1539.
- , *Pauvreté et charité aux XI^e et XII^e siècles d'après quelques textes hagiographiques*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 141-162.
- , *Un aspect du culte des saints: le bâtiment divin aux XI^e et XII^e siècles d'après la littérature hagiographique du midi de la France*, in: AA.VV., *La religion populaire en Languedoc*, 39-60.
- SIMONCELLI P., *Note sul sistema assistenziale a Roma nel XVI secolo*, in: AA.VV., *Timore e carità*, 137-156.
- SIMONETTI M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, Borla, 1983.
- SIMONI BALIS CREMA F., *Gli Spirituali tra gioacchinismo e responsabilità escatologica*, in: AA.VV., *Chi erano gli Spirituali*, 145-179.
- SISTO A., *Figure del primo francescanesimo in Provenza: Ugo e Douceline di Digne*, Firenze, Olschki, 1971.
- SOLIGNAC A., *Connaissance de Dieu et relation à Dieu*, in: AA.VV., *S. Bonaventura*

- (1274-1974), III, 393-405.
- , *Monachisme*, in: *DS*, 10, 1524-1525.
- , *Pauvreté chrétienne. Pères de l'Église et moines des origines*, in: *DS*, 12, 634-477.
- SONTAG A., *Les hôpitaux dans l'empire du XIV^e siècle*, in: *AA.VV.*, *Recherches, Cahier* 7, 63-69.
- SORDI M., *I cristiani e l'impero romano*, Milano, Jaca Book, 1984.
- , *Impero romano e cristianesimo*, in: *AA.VV.*, *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica*, 33-53.
- SOZZI G., *Jehan Rictus e la povertà*, in: *CitVit* 25 (1970) 505-512.
- SPAGGIARI P.L., *Ideali cristiani e politica del credito agli inizi dell'età moderna. L'attività del Monte di Pietà di Parma dal 1488 al 1573*, Parma, Ed. di Avrea, 1964.
- SPICCIANI A., *Usura e carestia da un canonista del XIII secolo: Sinibaldo da Fieschi, papa Innocenzo IV*, in: *AA.VV.*, *Istituzioni ecclesiastiche della Toscana medievale*, Galatina, Congedo Editore, 1980, 109-141.
- ŠPIDLÍK T., *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma, Inst. Studiorum Orientalium, 1971.
- STAUFFENEGGER R., *Réforme, richesse et pauvreté*, in: *RHEF* 52 (1966) 47-58.
- STEENBERGHEN F. VAN, *Thomas d'Aquin devant la crise du XIII^e siècle*, in: *AA.VV.*, *Atti del congresso*, I, 97-104.
- STELLA P., *I poveri nella mentalità religiosa e nella teologia post-tridentina a Roma*, in: *AA.VV.*, *Ricerche per la storia religiosa*, III, 31-41.
- SUMPTION J., *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma, Editori Riuniti, 1981. Traduzione dall'inglese.
- SZABÓ T., *Homo imago Christi. Christus imago Dei*, in: *AA.VV.*, *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 329-347.
- TABACCO G., *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, in: *AA.VV.*, *L'eremitismo in Occidente*, 73-122.
- , *Vescovi e monasteri*, in: *AA.VV.*, *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, 105-124.
- TACUS R., *L'archivio dell'arciconfraternita della Madonna del Soccorso: S. Giuliano e Missioni. Inventario*, in: *AA.VV.*, *Ricerche per la storia religiosa*, III, 395-420.
- TARELLO G., *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in: *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova* 3 (1964) 338-348.
- TELLENBACH G., *Il monachesimo riformato e i laici nei secoli XI e XII*, in: *AA.VV.*, *I laici nella «societas christiana»*, 118-151.
- TESSITORE F., *Storiografia, filosofia, pensiero politico*, in: *AA.VV.*, *Nuovi metodi di ricerca storica*, 15-36.
- TEXLER R.C., *Charity and the Defense of Urban Elites in the Italian Communes*, in: KAHER F. (ed.), *The Rich, the Well Born and the Powerful*, Urbana, 1974, 63-107.
- THEREL M.L., *Charitas et paupertas dans l'iconographie médiévale inspirée de la psychomanie*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 295-318.
- , *La pauvreté dans l'exégèse médiévale au temps de Rupert de Deutz*, in: *AA.VV.*, *Recherches, Cahier* 8, 18-22.
- THOMÆ AQUINATIS, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, in: SPIAZZI R. (a cura), *S. Thomæ Aquinatis Opuscula theologica*, Taurini - Romæ, Marietti, 1954, II, 5-110.
- , *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, in: SPIAZZI,

- S. Thomæ Aquinatis Opuscula theologica, 155-190.
- , *De perfectione vitæ spiritualis*, in: SPIAZZI, S. Thomæ Aquinatis Opuscula theologica, 115-154.
- , *De opere manuali. Quodlibetum septimum, quæstio VII, a. 1-2*, in: SPIAZZI R. (a cura), S. Thomæ Aquinatis. Quæstiones Quodlibetales, Taurini - Romæ, Marietti, 1956, 148-156.
- THOUZELLIER CH., «Albigenses», in: CAPITANI (a cura), *Medioevo ereticale*, 177-316.
- , *Cathares et Manichéens*, in: AA.VV., *Sapientiæ Doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à H. Bascour*, Leuven, Imprimerie Orientaliste, 1980, 312-326.
- , *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Louvain - Paris, Nauwelaerts, 1969.
- , *Controverses vaudoises-cathares à la fin du XII^e siècle*, in: AHDLM 35 (1960) 137-227; ripubblicato in: ID., *Hérésie*, 81-188.
- , *Hérésie et croisade au XII^e siècle*, in: ID., *Hérésie*, 17-37.
- , *Hérésie et hérétiques: Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1969.
- , *Hérésie et pauvreté à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 372-387.
- , *La pauvreté arme contre l'Albigisme en 1206*, in: RHR 151 (1957) 79-92.
- , *La profession Trinitaire du vaudois Durand de Huesca*, in: ID., *Hérésie*, 53-78.
- , *Le «Liber antihæresis» de Durand de Huesca et le «Contra hereticos» d'Ermengard de Béziers*, in: ID., *Hérésie*, 39-52.
- , *Patarins*, in: ID., *Hérésie*, 204-221.
- , *Tradition et resurgence dans l'hérésie médiévale*, in: ID., *Hérésie*, 1-15.
- TIER L., *Der Friede anwächst aus der Armut. Armut und Friede im Leben des Hl. Franziskus*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 39 (1976) 108-122.
- TILLARD J.M.R., *Consigli evangelici*, in: NDS, 242-254.
- , *Devant Dieu pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, du Cerf, 1974.
- , *La pauvreté religieuse*, in: NRT 102 (1970) 806-848, 906-941.
- , *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, in: NRT 101 (1969) 916-955.
- , *Le salut mystère de pauvreté*, in: VS 111 (1964) 704-727.
- TILLIETTE X., *Le mystère théologique de l'histoire*, in: AA.VV., *La théologie de l'histoire*, 71-80.
- TODDE M., *La povertà nel pensiero dei Padri*, in: *Serv* 6 (1972) 323-342.
- TODESCHINI G., *Il problema economico in Bernardino*, in: AA.VV., *Bernardino predicator*, 284-309.
- TOMASETTI A. (a cura), *Bullarium*, Taurini, Taurinensis editio, 1858, Tomus III.
- TOSTI M., *Poveri, carestia e strutture assistenziali nello Stato della Chiesa: il caso di Perugia*, in: *RivStChIt* 37 (1983) 143-172.
- TOURN G., *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa (1170-1976)*, Torino, Claudiana, ²1981.
- TRAPÉ A., *Agostino Aurelio. La Regola*, Milano, Ancora, 1971.
- , *Introduzione*, in: ID., *Agostino Aurelio. La Regola*, 13-236.
- TURBESSI G., *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma, Studium, 1961.
- , *Il monachesimo in Occidente fino a Benedetto*, Roma, Studium, 1965.
- , *Regole monastiche antiche*, Roma, Studium, 1974.

- URBANELLI C., *Storia dei Cappuccini delle Marche*, Ancona, Curia Provinciale Frati Cappuccini, 1978, voll. 2.
- (a cura), *Eremiti e pastori nella riforma cattolica nell'Italia del 1500. Atti del VII convegno del centro di studi avellaniti*, 31.8-2.9.1983, Fonte Avellana, Arti Grafiche Editoriali, 1984.
- VALLAURI E., *Lo stato religioso secondo il Nuovo Testamento. Per una teologia dei tre voti*, in: *Laur* 13 (1972) 265-293.
- VANDENBROUCKE F., *Histoire de la pauvreté*, in: *VS* 51 (1964) 727-741.
- VAUCHEZ A., *Assistance et charité en Occident (XIII^e-XV^e siècles)*, in: *AA.VV.*, *Domande e consumi*, 151-162; riproposto in: *ID.*, *Religion*, 57-68.
- , «Beata Stirps»: *sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, in: *ID.*, *Religion*, 261-270.
- , *Canonisation et politique au XIV^e siècle. Documents inédits des Archives du Vatican relatifs au procès de canonisation de Charles de Blois, duc de Bretagne († 1364)*, in: *ID.*, *Religion*, 237-260.
- , *Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe d'après les actes du procès de canonisation*, in: *MOLLAT (éd.)*, *Études*, 163-173.
- , *Culture et sainteté d'après les procès de canonisation des XIII^e et XIV^e siècles*, in: *ID.*, *Religion*, 271-289.
- , *Église et vie religieuse au Moyen Âge. Renouveau des méthodes et de la problématique d'après trois ouvrages récents*, in: *Annales ESC* 25 (1973) 1042-1050.
- , *La place de la pauvreté dans les documents hagiographiques à l'époque des Spirituels*, in: *AA.VV.*, *Chi erano gli Spirituali*, 125-143.
- , *La religion populaire dans la France méridionale au XIV^e siècle d'après les procès de canonisation*, in: *AA.VV.*, *La religion populaire en Languedoc*, 91-109.
- , *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1981.
- , *La spiritualité du Moyen Âge occidentale (VIII^e-XII^e siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975; trad. it. di KAUCISVILI F. - MELZI E., *La spiritualità nell'Occidente medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978.
- , *La spiritualité populaire au Moyen Âge d'après l'œuvre de E. Delaruelle*, in: *RHSp* 51 (1975) 281-288.
- , *Les canonisations de saint Thomas et de saint Bonaventure: pourquoi deux siècles d'écart?*, in: *ID.*, *Religion*, 213-227.
- , *Les nouvelles orientations de l'histoire religieuse de la France médiévale: I - Avant le XIII^e siècle*, in: *AA.VV.*, *Actes du C^e congrès des sociétés savantes de France (Paris, 1975)*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1978, 95-112.
- , *Les pauvres et la pauvreté aux XI-XII siècles: état des recherches en France*, in: *AA.VV.*, *Povertà e ricchezza*, 229-244.
- , *Pauvreté au XI^e siècle d'après la vie de Saint Heimrad*, in: *AA.VV.*, *Recherches, Cahier* 7, 1-4.
- , *Préface à l'édition de l'Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Pui-michel, Comtesse d'Ariano*, in: *ID.*, *Religion*, 229-236.
- , *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1980.
- , *Sainteté laïque au XII^e siècle: la vie du Bienheureux Facio de Cremona*, in: *MAHEFR* 84 (1972) 11-53.
- , *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Or-*

- dres Mendicanti d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix, in: MAHEFR 78 (1966) 503-549.
- VECA S., *Storia e modelli: l'approccio epistemologico*, in: TRANFAGLIA N. (a cura), *Il mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, X,3, 1369-1380.
- VEGHEL O., *Povert  religiosa ed evangelizzazione dei poveri*, Brescia, Queriniana, 1968.
- VENARD M., *Catholicisme et usure*, in: RHEF 52 (1966) 59-74.
- VENTURI A., *I beni della Chiesa «patrimonia pauperum»*. Un testimone del V secolo per la Chiesa di oggi, in: RTMor 12 (1971) 577-581.
- VERBRAKEN P.P., *Les premiers siècles chrétiens. Du coll ge apostolique à l'empire carolingien*, Paris, du Cerf, 1984.
- VERGER J., *Les Universités au Moyen  ge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
- , *Le rôle sociale de l'Universit  d'Avignon au XV  siècle*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents* 33 (1971) 483-504.
- , *Studia et Universit *, in: AA.VV., *Le scuole degli Ordini Mendicanti*, 103-203.
- , *Le recrutement géographique des universit s françaises au début du XV  siècle d'après les suppliques de 1403*, in: MAHEFR 82 (1970) 87.
- VERNASCHI A., *Una istituzione originale. Le figlie della carit  di S. Vincenzo de' Paoli*, Roma, Pontificia Universit  Gregoriana, 1968.
- VEUTHEY L., *Dio Trinit  nelle creature secondo S. Bonaventura*, in: IncBon 5 (1968) 119-129.
- , *La filosofia di un teologo*, in: IncBon 8 (1971) 67-75.
- VEYNE P., *La storia concettualizzante*, in: LE GOFF - NORA, *Fare storia*, 25-57.
- VIALET M.T., *Chatarisme et pauvret *, in: *Recherches, Cahier* 8, 66-67.
- VIAN N., *Il processo di S. Chiara d'Assisi*, Milano, Vita e Pensiero, 1962.
- VICAIRE M.H., *Au c ur de l' glise*, Paris, du Cerf, 1982.
- , *La pastorale des moeurs dans les conciles languedociens (fin du XI  - début du XIII  siècle)*, in: AA.VV., *Le Credo*, 85-118.
- , *La place des œuvres de miséricorde dans la pastorale en pays d'Oc*, in: AA.VV., *Assistance et charité*, 21-44.
- , *La prédication des Prêcheurs méridionaux au XIII  siècle*, in: AA.VV., *Le Credo*, 21-65.
- , *Les origines dominicaines de la mendicit  religieuse et la condition d'humilité mendicante selon saint Dominique*, in: *La vie dominicaine* 34 (1975) 195-206.
- , *Les Vaudois et les Pauvres Catholiques contre les Cathares (1190-1223)*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 244-272.
- , *Rencontre   Pamiers des courants vaudois et dominicains*, in: AA.VV., *Vaudois Languedociens*, 163-194.
- , *S. Dominique et ses Prêcheurs*, Freiburg,  d. Universitaires, 1977.
- , *S. Dominique. La vie apostolique*, Paris, du Cerf, 1965.
- VICASTILLO S., *La doctrina sobre los bienes terrenos en S. Agustín*, in: *La ciudad de Dios* 180 (1967) 86-115.
- VICENT-CASSY M., *Quelques réflexions sur l'envie et la jalousie en France au XIV  siècle*, in: MOLLAT ( d.), * tudes*, 486-503.
- VINTI C., *Le illusioni di una storia totale*, in: AA.VV., *Storicismo ed epistemologia*, 78-98.
- VIOLANTE C., *I laici nel movimento patarino*, in: AA.VV., *I laici nella «societas christiana»*, 597-687; riportato in: Id., *Studi*, 145-246.
- , *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X-XI)*,

- in: AA.VV., *Spiritualità cluniacense*, 153-242; riportato in: ID., *Studi*, 3-67.
- , *I vescovi dell'Italia Centro-Settentrionale e lo sviluppo dell'economia monetaria*, in: AA.VV., *Vescovi e diocesi*, 193-217; riportato in: ID., *Studi*, 325-347.
- , *La pauvreté dans les hérésies du XI^e siècle en Occident*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 347-370; riportato tradotto (*La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente*) in: ID., *Studi*, 69-107.
- , *La vita comune del clero*, in: AA.VV., *La vita comune*, I, 1-15; riportato in: ID., *Studi*, 111-126.
- , *L'eremitismo*, in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente*, 9-23; riportato in: ID., *Studi*, 127-143.
- , *Le eresie nella città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo*, in: ID., *Studi*, 349-379; è la trad. it. della comunicazione: *Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du XI^e au XIII^e siècle*, fatta dall'A. nel maggio del 1962 al congresso di Royaumont e pubblicata nel volume: *Hérésies et sociétés dans l'époque préindustrielle: XI^e - XVII^e siècles*, Paris, 1968, 171-202.
- , *Studi sulla cristianità medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.
- VIRAT J.T., *La pauvreté dans l'œuvre de Pierre le Majeur*, in: *Recherches*, *Cahier* 8, 45-46.
- VISMARA CHIAPPA P., *Il tema della povertà nella predicazione di Sant'Agostino*, Milano, Giuffrè, 1975.
- VOGEL C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, du Cerf, 1969.
- VOLPE G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale (secoli XI-XIV)*, Bologna, Sansoni, 1977.
- WALZ A., *Papst Joannes XXII und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten*, in: *S. Thomas Aquinas*, I, 29-47.
- WEILER A.G., «Geschiedenis en Hermeneutiek». *Schets van enige theoretische grondlijnen van de geschiedeniswetenschap als interpretatieve wetenschap*, in: *Interpretatieve Annalen Thijmgenootschap* 57 (1969) 57-112.
- , *La storia della Chiesa come autocomprensione della Chiesa*, in: *Con* [it.] 7 (1971), 7, 15-22.
- , *Storia della Chiesa e riordinamento delle scienze storiche*, in: *Con* [it.] 6 (1970) 7, 21-41.
- WERNER E., *Armut und Reichtum in den Vorstellungen ost- und westkirchlicher Haeretiker des 10.-12. Jahrhunderts*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza*, 80-125; riportato anche in: CAPITANI (a cura), *La concezione*, 301-355.
- WINSLOW D.F., *Gregory of Nazianzen and the Love for the Poor*, in: *Anglican Theological Review* 47 (1967) 348-359.
- WITTERS W., *Pauvre et pauvreté dans les coutumiers monastiques du Moyen Âge*, in: MOLLAT (éd.), *Études*, 177-215.
- WOLFF PH., *Consuls des riches et consuls des pauvres au Moyen Âge*, in: *Recherches*, *Cahier* 8, 77-81.
- , *Storia e cultura nel Medio Evo*, Bari, Laterza, 1969.
- WOLFF PH. - MAURO F., *L'âge de l'artisanat (V^e - XVIII^e siècles). Histoire générale du Travail*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1960.
- WOOLF S.J., *Charité, pauvreté et structure des menages à Florence au début du XIX^e siècle*, in: *Annales ESC* 39 (1984) 355-382.

- ZAGANO E., *Teoria della morte civile del monaco*, in: *VitRelR* 2 (1966) 424-434.
- , *Trasferimento dei beni al monastero*, in: *VitRelR* 5 (1969) 449-460.
- ZANATTA M., *Lo storicismo come espressione del nichilismo e il problema del significato della storia*, in: AA.VV., *Storicismo ed epistemologia*, 99-111.
- ZANONI L., *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria delle lane e i Comuni nei secoli XII e XIII sulla scorta dei documenti inediti*, Roma, Multigrafica Editrice, 1970.
- ZAPPITELLO G., *La vanità in S. Bonaventura, un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco nel Medio Evo*, in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, IV, 637-654.
- ZERBI P., «*Humillimo nunc incipiunt modo*». Note e riflessioni sulla testimonianza di Walter Map a proposito dei primi valdesi, in: AA.VV., *Pascua mediævalia*, Louvain, Universitaire Press, 1983, 124-132.
- , *I rapporti di S. Bernardo di Chiaravalle con i vescovi e le diocesi dell'Italia*, in: AA.VV., *Vescovi e diocesi*, 219-314.
- , *Mentalità, ideali e miti del Medio Evo*, Milano, Vita e Pensiero, 1975, voll. 2.
- , *Papato, Impero e «Repubblica cristiana» dal 1187 al 1198*, Milano, Vita e Pensiero, 1955.
- , *Pasquale II e l'ideale della povertà della Chiesa*. Estratto dell'Annuario dell'Università Cattolica S. Cuore, Milano, 12.1.1965, 207-229.
- ZINCONI S., *Dio e la disuguaglianza sociale nell'esegesi crisostomiana di Ag 2,8; Prov 22,2; Sir 11,14*, in: *Aug* 17 (1977) 209-219.
- , *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L'Aquila, Japadre, 1973.

LA RIFLESSIONE STORICO-TEOLOGICA SULLA CHIESA DI POVERI E DEI POVERI

1. Una conoscenza storica tra teologia e ricerca storico-critica

1.1. *Senso della ricerca storica nel sapere teologico*

Il problema del rapporto tra teologia e storia è relativamente recente nel dibattito teologico. Infatti tradizionalmente, soprattutto a partire dall'epoca moderna, si dichiarava "scienza" la teologia senza dare una particolare fisionomia scientifica alla storia della Chiesa. Questa, in quanto forniva le prove o le "autorità" alla dogmatica, era considerata insieme ad altre forme del sapere ancella della teologia o, secondo la terminologia di Melchior Cano, luogo teologico.¹

Prima di acquistare un vero e proprio statuto scientifico nell'ambito del sapere teologico la storia ecclesiastica doveva affrontare e risolvere difficoltà e problemi complessi quali ad esempio la specificità della storia religiosa nei confronti delle altre discipline storiche, la collocazione della storia ecclesiastica nell'ambito della storia religiosa e nell'ambito del sapere teologico, la possibilità di utilizzare gli apporti metodologici delle scienze storico-critiche.²

Così con lo sviluppo delle scienze positive, in particolare delle scienze storiche, il nostro problema non poteva essere eluso. Infatti non poteva durare a lungo l'organizzazione del sapere proposta da Christian Wolff. La teologia conseguentemente perdeva la sua collocazione tra il sapere ontologico e il suo esonero dalla verifica storica.

Tra i momenti più significativi di questo processo possiamo segnalare

¹ Cf GUASCO, *Teologia* 237-260; ID., *Storia* 34-54; CONGAR, *La storia* 103-115; PITZ, *Geschichtliche* 265-305; ALBERIGO, *Nuove frontiere* 82-102; JEDIN, *Introduzione* 1-68; LORTZ, *Storia* 1-8; FRANZEN, *Storia* 313-352; DENZLER, *La teologia* 470-507; KARPP, *Kirchengeschichte* 149-167.

² Cf GUASCO, *Teologia* 337-340; WEILER, *La storia* 15-22; POULAT, *Comprensione* 25-43; DENZLER, *La teologia* 472-479; MÖNNICH, *La storia* 53-64; PLONGERON, *La storia* 65-81; ALBERIGO, *Nuove frontiere* 90s; COBB, *Verso* 42-52; GOUTHIER, *Quelques* 21-28.

il Seicento e il Settecento durante i quali la storia ecclesiastica si sviluppa in modo considerevole fino a raggiungere in Möhler l'identità di disciplina teologica. Nell'Ottocento poi la ricerca storica s'intensifica e diventa un elemento qualificante la cultura. Ne sono una testimonianza le collane, i dizionari, i manuali, le riviste e altre pubblicazioni di natura storica. Nasce pure il dibattito dialettico tra teologi positivi e teologi speculativi.³ Così verso la fine del secolo il problema del rapporto tra teologia e storia si ripropone in termini nuovi. All'inizio del Novecento la crisi modernista ha complicato ulteriormente la questione, operando la rottura tra storia e fede, tra ricerca storico-critica e teologia.

«Toccava alle correnti del pensiero storiografico sviluppatesi, in campo cattolico, dopo la seconda guerra mondiale, proporre una seria riflessione metodologica circa la natura e i compiti della storiografia ecclesiastica in rapporto alla teologia e agli altri rami dello scibile storico. Ciò era, al tempo stesso, segno della maturazione di una coscienza storiografica ed esigenza di rispondere in maniera più adeguata ai quesiti lasciati insoluti dall'epoca precedente».⁴

Attualmente il problema si pone in termini diversi, in quanto si discute lo statuto epistemologico della storia della Chiesa, cercando di superare i canoni illuministi, idealisti e positivisti. Ci si avvale delle acquisizioni raggiunte nel dibattito storiografico contemporaneo e nella riflessione teologica post-conciliare.

I problemi da risolvere sono ancora molti e complessi, tuttavia permane la consapevolezza che un'autentica riflessione teologica, in ragione della peculiarità del "fatto cristiano", non può trascurare la considerazione della storia della Chiesa. Infatti la grande novità della nostra religione rispetto alle altre è proprio quella di presentarsi come essenzialmente storica, ossia fondata sulla Rivelazione divina compiuta nell'evento storico di Gesù Cristo. Quindi presenta la permanente tensione tra storia ed escatologia, tra singolarità ed assolutezza. Inaugura pertanto in senso proprio la teologia della storia, la quale rompe il circolo della fatalità e vede nel tempo il dispiegarsi del disegno salvifico.⁵

«Il pieno accoglimento del principio della storicità nella Rivelazione comporta attenzioni più complesse e sfumate. In primo luogo un'analisi

³ Cf SERENTHA, *Teologia dogmatica* 264-266; GUASCO, *Teologia* 237s; ANGELINI, *Storia* 337-364.

⁴ PENCO, *La storiografia* 23; cf ID., *La storiografia in Italia* 461-477.

⁵ Cf GUASCO, *Teologia* 240-253; TILLIETTE, *Le mystère* 75-80; CITRINI, *Tradizione* 448-463; CONGAR, *La storia* 103s.

anche del periodo storico che sta tra la Bibbia e il momento attuale: da un lato l'inesauribile pienezza del Cristo si manifesta appunto nelle alterne vicende con cui la fede cristiana si colloca creativamente nelle diverse epoche storiche, dall'altro i compiti della fede di fronte alla situazione attuale chiedono di essere collocati geneticamente nella storia dei rapporti tra fede e cultura. In secondo luogo una corretta concezione della storia non può esaurirsi in uno storicismo frammentario e irrelato, ma deve cogliere nella storia il rinvio a un al di là, a una trascendenza che rimane tale anche se si manifesta attraverso tensioni, aperture, paradossi presenti nella storia».⁶

La teologia manualistica, pur avendo limiti e deficienze da superare, ha tradotto la consapevolezza dell'appello alla storia ecclesiastica nella ricerca delle autorità giustificative della fede dogmatica. Oggi la riflessione teologica deve ripensare il perché, il come e il senso di questo riandare al passato, tenendo presenti gli apporti della ricerca filosofica e storico-critica oltre che teologica. È un compito che presenta molte e complesse difficoltà, tuttavia non può essere eluso.

1.2. *La scienza storica alla ricerca della sua identità*

In seguito alla caduta delle grandi sintesi teleologiche e alla conseguente nascita delle analisi storico-sociali, si è realizzata soprattutto in Occidente una crisi della coscienza storica, la quale attualmente è al centro di un intenso dibattito critico. Secondo alcuni studiosi noi perdiamo progressivamente l'interesse per gli avvenimenti storici, in quanto siamo in una cultura che favorisce ed alimenta l'oblio del passato. Paradossalmente però, nonostante ciò, nel mondo contemporaneo vi è un crescente interesse scientifico per la storia, nella duplice direzione della storiografia e della coscienza storica dell'uomo. Al punto di partenza di queste ricerche vi sono assunti concettuali, presupposti, ipotesi interpretative e orientamenti differenti, per cui spesso si giunge a conclusioni non convergenti.⁷

⁶ SERENTHÀ, *La teologia* 225, cf 225-255.

⁷ Cf COUTAU-BEGARIE, *Le phénomène* 6; MOROSETTI, *Pensare* 1-11; ID., *Filosofia* 235-267; GADAMER, *Verità* 325-340; MORGHEN, *Crisi* 214-218; ID., *La storiografia* 219-231; FUETER, *Storia* 1-18, 97-115, 198-201, 233-239, 319-325; VECA, *Storia e modelli* 1369-1380; GODECHOT, *Le grandi* 1343-1393; TESSITORE, *Storiografia* 15-36; SEGRE, *Strutturalismo* 343-375; ROSSI, *Antropologia* 37-61; JACONO, *Psicologia* 365-375; LEPORE, *Rapporti* 105-110; GALASSO, *Sociologia* 253-282; LE GOFF - NORA, *Fare storia*. Interessante l'opera: *Storicismo ed epistemologia*, curata da numerosi storici. Ricordo di essa in particolare i saggi di NEGRI, *Significato* 43-47; PIERETTI, *Lo storicismo* 27-39; ZAVAT-

La rivoluzione francese, l'illuminismo filosofico e positivista hanno messo in crisi la concezione classica antica di storia che Voltaire definisce «la custode dei sepolcri, conservatrice delle memorie degli avi, dei re, delle glorie cittadine e della tradizione cristiana».⁸ Nasce così la nuova storiografia che si costruisce sul mito del progresso e sulla ricerca documentaria. Tuttavia il bisogno di dare unità a queste raccolte e di cercare un senso unitario al progresso storico è riemerso ancor più insistente e si è espresso nei vari tentativi di filosofia della storia in sostituzione della teologia della storia della salvezza proposta dalla tradizione cristiana.

Dal troncone dell'hegelismo di sinistra, in particolare dai sostenitori del materialismo storico, è nata la proposta di una criteriologia per interpretare in modo unitario la storia. Essa può sintetizzarsi nella categoria dell'*homo œconomicus*.

In Francia, a Strasburgo, M. Bloch e L. Febvre con le *Annales d'Histoire Économique et Sociale* vogliono appunto superare i canoni della storia tradizionale («l'*histoire événementielle*») per evidenziare i fatti economici e sociali, i fatti delle masse anonime, ed elaborare così una storia globale. Le revisioni critiche dei presupposti iniziali operate anche dagli stessi discepoli evidenziano i limiti, senza misconoscere i meriti, di questa scuola storiografica.⁹

Parallelamente a queste proposte, le indagini hanno messo in luce una massa di dati sempre più specializzati in diversi ambiti della ricerca storica; hanno condotto così al superamento della rigida periodizzazione tradizionale, alla reinterpretazione degli avvenimenti e al ripensamento dello stesso concetto di storia e di metodo storico.

Mi pare che la nuova tappa della ricerca storica sia caratterizzata da una più viva esigenza di superare i particolarismi delle scuole e dall'aspirazione a costruire una metodologia che raccolga tutte le istanze più significative del dibattito storiografico odierno.

In collegamento a questo clima culturale di matrice illuminista e post-illuminista è emersa con più forza la consapevolezza che la conoscenza umana, soprattutto la conoscenza storica, è relativa. Deve infatti fare i conti con il plesso epistemologico del "conoscere-comprendere-interpre-

TA, *Lo storicismo* 99-111; ALICI, *Il problema* 49-57; BREZZA, *Storia* 59-71; CHIANESE, *Il problema* 73-78; VINTI, *Le illusioni* 78-98; PRANDI, *La "Storia della Chiesa"* 13-38; VINAY, *Lo stato attuale* 165-200.

⁸ MORGHEN, *Storiografia* 222, cf 229; GUASCO, *Teologia* 249.

⁹ Cf COUTAU-BEGARIE, *Le phénomène*: tutta l'opera presenta una rassegna critica della *Nouvelle Histoire* con osservazioni acute ed interessanti (cf in particolare 5-36, 159-220; cf pure VECA, *Storia e modelli* 1369-1380; VINTI, *Le illusioni* 80-97).

tare", con i fatti registrati, selezionati e tramandati dalle fonti. Così gran parte della ricchezza umana delle generazioni passate ci sfugge perché le fonti sono carenti o si esprimono in una cultura e in una precomprensione diverse dalle nostre. Questo rilievo è di particolare importanza nella presente ricerca, in quanto è noto che fino al secolo scorso i poveri sono stati soggetti storicamente "muti"; non hanno parlato di sé; altri invece ne hanno parlato, partendo da particolari punti di vista.¹⁰

H.G. Gadamer su questi problemi ci ha lasciato delle osservazioni acute che non solo ci portano al di là dell'idealismo e dello storicismo, ma anche al di là delle proposte storiografiche della *Nouvelle Histoire*.¹¹ Non entro in merito alla fondatezza filosofica del discorso gadameriano; intendo solo assumerne il rilievo posto sulla storicità e quindi sulla finitezza umana considerata come la condizione di possibilità del nostro rapporto con la verità. In *Verità e Metodo* Gadamer così si esprime: «La ricerca storica appartiene al movimento storico del quale la vita stessa fa parte e non si lascia spiegare in modo teleologico in base all'oggetto a cui è rivolta [...]. Un pensiero autenticamente storico deve essere consapevole anche della propria storicità [...]. Il vero oggetto della storia non è affatto un oggetto, ma l'unità di questi due termini, in un rapporto in cui consiste sia la realtà della storia, sia, insieme, la realtà della comprensione storica. Un'ermeneutica adeguata dovrebbe mettere in luce la realtà della storia anche nello stesso comprendere. Chiamo ciò che forma l'oggetto di questa esigenza *Wirkungsgeschichte*, storia degli effetti o delle determinazioni. Il comprendere è, nella sua essenza, un processo che è inserito entro questa storia e ne deve tener conto».¹²

Quindi più il nostro orizzonte di "pre-giudizio" è ampio, più la nostra conoscenza è ricca. Pertanto nella conoscenza storica l'importante non è l'immagazzinare tante nozioni, tanti dati, tante prospettive, ma «il comprendere indagando»¹³ con l'intelligenza interrogante, aperta al reale e consapevole dei propri limiti. In questo senso con Morosetti possiamo affermare che la storia fatta meglio è «quella che determina con maggior precisione l'ambito causale dei fatti reperiti, che li espone seguendo un filo argomentativo capace di dimostrarne la reciproca dipendenza senza

¹⁰ Cf GUTTON, *La società* 7-11.

¹¹ Cf GADAMER, *Verità* 211s, 323-332, 344-414, 528; ID., *Il problema* 34-90; VATTIMO, *Introduzione* XVII-XX.

¹² GADAMER, *Verità* 333, 350.

¹³ MARTINA, *Appunti* 483, riporta l'espressione di G. Droysen: «L'essenza del metodo storico è comprendere indagando».

soluzione di continuità, che apre nuove prospettive nel campo studiato, e, soprattutto, possiede il senso critico dei propri limiti e di quanto necessariamente sfugge alle sue possibilità interpretative».¹⁴ Quindi più la nostra precomprensione è ampia, aperta, "curiosa", capace di meraviglia, più penetrante sarà la nostra comprensione della storia. Su questo criterio si autodiscriminano quelle ricerche che prediligono quale campo esclusivo di indagine i fenomeni politici, economici, istituzionali, tralasciando agnosticamente i problemi morali e religiosi. Non meno riduttive sono quelle elaborazioni storiche, realizzate soprattutto a partire dal dopoguerra, le quali hanno spostato l'attenzione in modo quasi esclusivo sulla storia "contemporanea", per rispondere in modo empirico e materialista ai bisogni immediati delle masse. Esse hanno ripudiato il passato per dare piena espressione alla spontaneità degli istinti, all'idea di rivoluzione e alla contestazione. Dovrebbe essere un ammaestramento l'affermazione di Martina: «Tutti i popoli civili sentono il bisogno di riflettere sul proprio passato per prendere migliore coscienza di se stessi, delle proprie attitudini, dei compiti che loro spettano».¹⁵ Tali proposte nascondono in radice una profonda crisi culturale.¹⁶

Anche la storiografia globale proposta dalla seconda generazione della *Nouvelle Histoire* appare ideologica oltre che utopica, perché «l'orizzonte della globalità da modulo interno allo scrivere la storia è diventato negli ultimi ricercatori un mostro insaziabile di discipline particolaristiche e di specialismi, il che giustifica le ultime accuse di perdita di senso, di enciclopedismo staccato dalla vita e dalle sue contraddizioni. Questo, secondo noi, si giustifica nella incapacità della coscienza storica di cogliere la totalità o, se si vuole, la globalità, l'intero, anche a livello strettamente storiografico».¹⁷ Così la generazione attuale degli storici delle *Annales* opta per la storia concettualizzante, perché «il problema della storia oggi è quello di sapere cosa si vuol conoscere e quindi con quali concetti e metodi operare».¹⁸

La consapevolezza che emerge dagli storici attuali evidenzia la situazione problematica della storia che è ancora alla ricerca della sua identità. Tuttavia proprio nel nostro tempo la storia, superati i canoni dell'illuminismo, dell'idealismo, dello storicismo e del positivismo, rivendica la sua

¹⁴ MOROSETTI, *Filosofia* 252.

¹⁵ MARTINA, *Appunti* 467.

¹⁶ Cf MORGHEN, *Crisi* 214-218.

¹⁷ VINTI, *Le illusioni* 86.

¹⁸ MOROSETTI, *Pensare* 9, cf 1-11; MARROU, *De la connaissance* 9-27; PASQUATO, *Influssi* 98-116; ID., *Cristianesimo* 311-324.

mortificata funzione di cultura e di presa di coscienza umana e civile dell'individuo. Quale maestra della vita «appare oggi sempre più ancorata alle esigenze esistenziali dello spirito umano, nelle forme delle strutture mentali della conoscenza e dell'espressione, in rapporto alle passioni morali che spingono all'azione, e alle esigenze della necessità e delle istanze delle attività creatrici dello spirito».¹⁹

1.3. *La storia della Chiesa, sua identità, suo rapporto con la storia e la teologia*

La ricerca sulla storia della Chiesa attualmente è sottoposta ad una revisione critica sotto la spinta di tre fattori fondamentali: il rinnovamento delle scienze storiche, la rinnovata autocoscienza ecclesiale maturata nel Concilio, il rinnovamento degli studi teologici.

Questi tre fattori hanno contribuito al superamento di due prospettive storiografiche alternative compresenti: quella che intende la storia come apologetica e quella che la ritiene una semplice registrazione dei dati fatta secondo canoni positivisti e storicisti. Inoltre hanno fatto emergere con più chiarezza la necessità di ripensare l'oggetto, il metodo, le finalità della storia ecclesiastica, il suo rapporto con le altre scienze, in particolare con le scienze storico-critiche, teologiche e socio-antropologiche.

Il rinnovamento delle scienze storiche ha inciso in modo rilevante proprio perché la storia della Chiesa è *storia*; come tale deve assumere i criteri metodologici tipici della ricerca storica e prendere in considerazione le acquisizioni fondamentali che questa attualmente ha raggiunto, le istanze che avanza, i criteri di analisi che utilizza nell'indagine e i problemi che ha ancora sul tappeto. In questo campo aperto di ricerca è chiamata così a superare la prospettiva storiografica puramente *fattuale* e a sottolineare di più il momento interpretativo, evidenziando i diversi fattori interagenti negli avvenimenti e il loro contesto culturale: i fattori economici, sociali, politici, atmosferici, geografici, religiosi, ideologici, tecnici. In tal modo si precisa e si fa più insistente il bisogno di amplificare l'orizzonte ermeneutico e di elaborare una lettura "globale" della storia, assumendo gli apporti delle scienze sociali, psicologiche, antropologiche. Da parte sua la storia della Chiesa ha contribuito all'approfondimento dell'autocomprensione antropologica amplificandone l'orizzonte ermeneutico. In questo senso Nitschke afferma che «ogni riflessione sulla sto-

¹⁹ MORGHEN, *Crisi* 216s.

ria della Chiesa offre all'uomo una misura che egli potrà applicare anche a se stesso».²⁰

In questo dialogo vengono definiti con più chiarezza l'oggetto e la collocazione della storia ecclesiastica nell'ambito della storia generale. In quanto ha come suo oggetto specifico i fatti religiosi vissuti e svolti nella e dalla comunità-Chiesa, deve affrontare problemi analoghi a quelli della storia del cristianesimo e della storia religiosa; conseguentemente non può porsi in una zona riservata o in un settore privilegiato della ricerca storica. «Considerare la storia religiosa e la storia della chiesa in un contesto generale contribuirebbe forse più sollecitamente a far uscire queste due discipline da quei confini privilegiati cui sinora sono state per lo più circoscritte, con inevitabili ritardi e dannose conseguenze sul piano della indagine storico-critica».²¹

Nell'utilizzare criticamente le altre scienze, la storia della Chiesa non diventa un'enciclopedia del sapere o una "storia globale", né perde la sua identità, diventando un po' "tutte le cose". Utilizza certamente le scienze ausiliarie per identificare e interpretare i fatti storici. Accoglie i contenuti e le istanze provenienti dalle altre scienze come elementi che costituiscono la precomprensione e l'orizzonte interpretativo dello storico. Questi, più sono ampi e aperti, più permettono di leggere in profondità i fatti storici. Anzi spesso si pongono alla base di quelle domande radicali che aiutano a collocare gli avvenimenti nel vasto orizzonte dell'esperienza umana integrale.²²

Il problema dibattuto con più vivacità soprattutto dopo il Concilio è forse quello di precisare in che senso la storia della Chiesa si colloca nell'ambito del sapere teologico. Jedin qualche anno prima, definendo la storia della Chiesa "storia" e "teologia", aveva dato un ricco contributo in questo senso.²³

²⁰ NITSCHKE, *La Chiesa* 109; cf DUPRONT, *L'antropologia* 159-192.

²¹ L'espressione di M. Rosa è riportata in: GUASCO, *Teologia* 254s.

²² Lo studio della storia della Chiesa s'inserisce così nel vasto campo della ricerca umana, una ricerca sempre aperta ed interlocutoria.

²³ Cf JEDIN, *Introduzione*, in: ID., *Storia* I, 1-68. Anche Denzler afferma che «il suo luogo legittimo [della storia della Chiesa] si trova nella teologia, essendo il suo oggetto, cioè la Chiesa, non solo una istituzione umana, ma anche essenzialmente una istituzione divina che prosegue l'opera redentrice di Cristo e sta pertanto a servizio della trasmissione della salvezza» (*La storia* 472). Non tutti però sono dello stesso avviso (cf ALBERIGO, *Nuove frontiere* 100s; MARTINA, *Appunti* 467-494; LORTZ, *Storia* 1-8; PROSDOCIMI, *Prefazione* XXVI, XXVII; GUASCO, *Teologia* 254-257; WEILER, *Storia* 21-41; ID., *La storia* 15-24; KARPP, *Kirchengeschichte* 149-167; DENZLER, *La storia* 470-507; CONGAR, *Pneu-*

La storia della Chiesa non deve certo legittimare il suo diritto di cittadinanza nell'ambito delle scienze ecclesiastiche. La teologia fondamentale, svolgendo il discorso giustificativo radicale sull'evento cristiano rende ragione in certo senso anche di questa collocazione. Tuttavia non dichiara se e in che senso la storia della Chiesa sia una disciplina teologica. La proposta di Jedin infatti non è da tutti accolta e condivisa. La maggior parte degli storici accoglie la qualifica teologica per questa scienza unicamente nel senso che essa ha per oggetto la Chiesa, la quale «non è solo una istituzione umana, ma anche essenzialmente una istituzione divina che prosegue l'opera redentrice di Cristo, pertanto sta a servizio della trasmissione della salvezza».²⁴ Tuttavia non si può identificare con la salvezza, pur essendo il luogo in cui essa è presente e viene comunicata. Così lo storico, senza mettere in dubbio questa sua dimensione costitutiva, si interroga sul suo volto umano, fenomenico.²⁵ «L'esigenza di una disposizione di fede rispetto alla storia della Chiesa non significa affatto [...] una rinuncia al principio dell'ecclesiologia».²⁶ Infatti, se consideriamo l'importanza metodologica della precomprensione nella ricerca della verità, comprendiamo come lo storico della Chiesa deve avere una formazione teologica e conoscere l'ecclesiologia se vuol interpretare con profondità i fatti ecclesiali. Questa penetrazione del senso dei fatti non può mai significare un misconoscimento della loro fattualità per diventare una lettura aprioristica o dogmatica. Corrispettivamente, il teologo non può elaborare correttamente una teologia della Chiesa se non la radica storicamente, proprio perché il valore costitutivo teologico della Chiesa si

matologie 61-70; DELOOZ, *L'autocomprensione* 149-158). Forse la difficoltà sta nel fatto che gli uni sottolineano la costituzione fondamentale, normativa, divina della Chiesa e gli altri la sua dimensione storica, fenomenologica, mutevole; nessuno però la vuol ridurre a una sola dimensione.

²⁴ Cf DENZLER, *La teologia* 472.

²⁵ Non vi è capacità umana che possa verificare tutte le fonti e tutte le dimensioni di un problema storico; lo storico deve avere la consapevolezza dei suoi limiti. Martina dice: «Ci si contenta di sintesi provvisorie basate in massima parte sui lavori altrui e su interpretazione personale. Esse sono soggette ad un continuo rinnovamento, col cambiare degli interessi e delle mentalità. Malgrado tutto, tali sintesi sono di notevole significato. Da una parte esse rispondono all'esigenza dell'uomo di dare senso al proprio passato, anche in vista del proprio futuro; dall'altra la storia "universale" (o "generale", o "globale") funziona sempre, anche in potenza, come concetto-limite per le ricerche particolari» (*Appunti* 487; cf WEILER, *La storia* 15-22; POULAT, *Comprensione* 32s, 38-43; ALBERIGO, *Una legge* 179-197; ID., *Nuove frontiere* 82-102).

²⁶ DENZLER, *La teologia* 499.

radica nella sua storia. Anche quando considera la Chiesa normativa deve aver esplicita questa coscienza storica.²⁷

Un altro problema che deve affrontare oggi la storia della Chiesa è la delimitazione del suo oggetto. Con il Vaticano II, in modo più esplicito, la Chiesa cattolica ha preso coscienza del suo rapporto con le altre comunità cristiane; così la divisione tra storia del cristianesimo e storia della Chiesa si è trasformata nella fusione delle due, facendo perdere alla storia della Chiesa la specificità del suo oggetto.²⁸ Attualmente, senza mettere tra parentesi la reale partecipazione delle comunità non cattoliche all'evento Chiesa, si mette sempre più in rilievo che l'oggetto della storia ecclesiastica non può estendersi indistintamente a tutto il fenomeno cristiano. La sua apertura universalistica non potrà mai tradursi in conoscenza generica e perciò astratta dei fatti ecclesiali. Essa resterà sempre una conoscenza storica, storicamente condizionata e contestualizzata, ossia una conoscenza in dialogo con la riflessione storica delle altre comunità cristiane, delle altre comunità religiose non cristiane, e della comunità umana, senza perdere la sua identità. «La chiesa di cui parla la storia ecclesiastica è sempre anche la chiesa degli uomini con le loro dipendenze entro i quadri politici, sociali, economici, culturali, psicologici [...]; ciò significa che la chiesa come corpo di Cristo può essere descritta solo in relazione con la storia dei "popoli" [... quale] storia della ricerca del regno di Dio e della sua giustizia, [... quale] racconto del dramma della giustizia di Dio nella storia universale».²⁹

2. Alcune puntualizzazioni terminologiche

2.1. *Il passaggio dall'epoca biblica a quella post-biblica*

Una delle esigenze avvertite con più frequenza nelle ricerche storiche sulla povertà è quella di affrontare preliminarmente il problema terminologico, perché il termine *povertà* con i suoi sinonimi ha subito lungo i secoli un'evoluzione semantica considerevole, per cui spesso è usato per indicare realtà molto differenti.

Non sono molti gli studi che rispondono a questa esigenza; tuttavia quelli esistenti permettono d'individuare alcuni dati fondamentali che risultano significativi per noi.

²⁷ Cf GUASCO, *La teologia* 254-257; GEFFRÉ, *La théologie* 45-59; TILLIETTE, *Le mystère* 71-80; CASTELLI, *Herméneutique* 15-20; PASQUATO, *Influssi* 116-120.

²⁸ Cf ALBERIGO, *Nuove frontiere* 82-102; GUASCO, *Storia* 34-54.

²⁹ MÖNNICH, *Storia* 54, 57.

Ne evidenzio alcuni tra i più interessanti.

È stato osservato che nella traduzione della Bibbia dall'ebraico al greco si è perduta la varietà e la ricchezza terminologica per la netta predilezione di πτωχός (in modo subordinato è utilizzato anche ἐνδεής) il quale si carica del significato spirituale e religioso di 'anāw.

La dialettica endemica tra povertà come disgrazia e povertà come valore presente nella Bibbia continua nella letteratura post-biblica con una progressiva concentrazione dell'interesse sulla dimensione religioso-spirituale sotto l'ispirazione di Mt 5,3.

Le variazioni semantiche più significative risentono spesso l'influsso dell'atteggiamento assunto dall'uomo di fronte alla povertà; dall'altra parte tale atteggiamento, almeno fino all'epoca moderna, risente l'influsso esercitato dal messaggio evangelico.

I luoghi di osservazione più interessanti per costatare questo fenomeno sono: la Scrittura nella traduzione latina, i commentari patristici alle beatitudini e agli altri passi del N.T. riguardanti il problema della povertà e della ricchezza, gli scritti di passaggio dalla letteratura biblica a quella giudaica post-biblica, specie la letteratura rabbinica e qumranica.

E. Bammel osserva che la tendenza a ridurre la complessa e ricca terminologia biblica emerge già nella letteratura rabbinica e nel mondo giudaico. Diventa usuale il termine 'ānī (in aramaico *anaja*), il quale con 'ānāw perde il suo valore religioso e viene usato quasi solo nel senso di "dimesso", "umile".³⁰ Negli scritti di Qumran però indica prevalentemente i poveri volontari che costituiscono la comunità; vi troviamo tuttavia anche il termine 'ebjōn.³¹ Nelle traduzioni in greco vengono usati indifferentemente πτωχός e πένης trascurando le loro sfumature semantiche, ad eccezione delle opere scritte in greco elegante.

Πτωχός in particolare «costituisce il documento principale per far luce su una pietà religiosa che si emancipa da una greve concezione ideologica del povero. In alcuni passi il concetto di povero si arricchisce di elementi forniti dall'interpretazione teologica del martirio, la quale aggancia la povertà — a giudizio dei rabbini più dura di ogni sofferenza fisica — alle vie segnate da Dio nella storia».³² Si riscontra un movimento ondeggiante tra la volatilizzazione del contenuto concreto del termine e il suo radica-

³⁰ Cf BAMMEL, Πτωχός 734.

³¹ Cf DUPONT, *Les pauvres en esprit* 265-272; ID., *Les πτωχοί* 53-65; LEGASSE, *Les pauvres en esprit* 336-345; MORALDI, *Poveri* 293-309; DEL VERME, *Comunione e condizione* 454-482.

³² BAMMEL, Πτωχός 739.

mento nelle tensioni sociali. Esso rispecchia la dialettica presente già nella Bibbia tra povertà intesa come valore religioso e la povertà intesa come disgrazia o situazione socio-economica sfortunata.

Sempre a giudizio di E. Bammel, «appare chiaro che l'entusiasmo pauperistico del tardo giudaismo orientato a certi spunti dell'A.T., che operò non in continuità ma a sussulti, si introdusse anche nella chiesa delle origini e qui esercitò da principio un'azione a largo raggio e poi un influsso più costante in cerchie particolari. Questo fenomeno è quasi completamente ignorato dalla letteratura epistolare non palestinese, ma anche nelle fonti palestinesi si è espresso in forme già in parte inadeguate agli eventi storici».³³

Si opera una certa distanza da un ideale di povertà esteriore. Lo stesso termine *'ebjôn*, che nel mondo giudaico-cristiano conserva ancora un certo onore, cade in discredito nel cristianesimo greco-romano. In Origene si trova per la prima volta l'accezione caricaturale di "ebioniti", per indicare i soggetti "poveri" di intelligenza.³⁴ Questo fatto potrebbe trovare una giustificazione nella controversia cristologica.³⁵

2.2. *Nell'epoca patristica*

I Padri, a partire dall'epoca sub-apostolica, tendono a concentrare l'attenzione sulle opere di soccorso ai bisognosi e sulla povertà di spirito più che sulla povertà volontaria effettiva. In genere non vedono nelle ricchezze un ostacolo ma un mezzo di salvezza, in quanto esse rendono possibile l'elemosina. È una tendenza che, a giudizio di J. Dupont, emerge dai loro commentari ai testi evangelici riguardanti la povertà e la ricchezza, in particolare dai commentari alla prima beatitudine. L'Autore ritiene, pur poggiandosi su una documentazione antologica, che tali commentari si dispongano su due linee interpretative. La prima, prevalente fino al Vaticano II, intende la povertà come distacco interiore, come povertà di spirito, come umiltà; pertanto è un atteggiamento possibile anche con il possesso dei beni. L'altra, meno rappresentata, intende la povertà come effettiva carenza di beni materiali alienati volontariamente a vantaggio dei poveri. Su entrambe influisce la concezione biblica che entra in rapporto

³³ *Ivi*, 780.

³⁴ *Cf. ibi* 780-782.

³⁵ Le correnti ebionite che professano una fede cristologica non ortodossa hanno potuto influire per motivi apologetici sul risvolto negativo del termine *'ebjôn*, analogamente a quanto J. Leclercq ha rilevato per l'epoca medievale (*Cf. Id.*, *Les controverses* 45-56).

dialettico con la mentalità ellenica. Pare che i Padri non avvertano la dialettica esistente tra i due contesti semantici forse per la concezione statica di *status* sociale e per la situazione della Chiesa in epoca post-costantiniana.

Questi elementi mi pare possano in parte giustificare l'attenzione posta sulla povertà di spirito, la paretesi ai ricchi incentrata sul dovere dell'elemosina e quella ai poveri, meno frequente, incentrata sulla pazienza, la presenza di un vocabolario piuttosto generico e senza toni aggressivi nella denominazione dei poveri.

L'ambiente culturale latino continua in certo senso la linea greca ellenista. Si constata la stessa variante nella traduzione della Bibbia in latino, ossia si perde la varietà semantica del testo ebraico, si nota una certa egemonia del termine *pauper*, il quale riduce ulteriormente la terminologia greca, perché traduce contemporaneamente *πτωχός* e i suoi sinonimi. Sono invece usati in modo incidentale altri termini, quali ad esempio *infirmus*, *debilis*, *peregrinus*, *mitis*, *mansuetus*, *esuriens*, *miser*, *egenus*, *mendiculus*, *inops*, *indigens*. Per influsso del Salterio e di Is 66,2 si favorisce una certa assimilazione di *pauper* a *humilis*.

A questa valorizzazione della povertà spirituale nella linea dell'umiltà si contrappone un senso di ripulsa della povertà economica e sociale. Come nel mondo greco così nel mondo latino si rifugge la povertà e, relativizzando la situazione economica, si esorta ad avere l'animo povero in ogni condizione umana. È una dialettica che si riscontra in tutta l'epoca patristica, si protrae nel Medio Evo e giunge ai nostri giorni.

Essere povero significa pertanto aver fame e sete di giustizia, indipendentemente dall'essere economicamente ricco o povero. Il ricco mostrerà questo suo ardente desiderio con il distacco affettivo dai beni e con l'elemosina; il povero lo mostrerà con la pazienza nell'accettare e vivere la sua situazione sfortunata.³⁶ L'uomo ideale resta tendenzialmente, come nel mondo greco, l'uomo ricco munifico nelle elemosine.

La povertà come valore quindi non è intesa come carenza di risorse materiali, ma come atteggiamento spirituale, il quale s'identifica con l'umiltà, con il disprezzo di questo mondo, con la purezza e semplicità di cuore. È in conclusione un complesso di disposizioni interiori.³⁷

³⁶ Cf DUPONT, *Les Béatitudes* III,39-54, 399-465; LECLERCQ, *Aux origines* 35-43; ID., *Pour l'histoire* 293-308; PERETTO, *Evangelizare* 71-100; MESSANA, *L'economia* 133-143; ALFONSI, *Proprietà* 101-106; CZEAZ, *La parabola* 107-131.

³⁷ Cf LECLERCQ, *Aux origines* 41s; VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 89-96; MOLLAT, *I poveri* 25s.

Questo fatto porta ad un'elevazione e ad un'amplificazione del valore semantico del lessico in questione, per cui termini che originariamente designavano situazioni economiche o sociali sono rivestiti di senso spirituale e caricati di significati estranei al linguaggio comune. Questi infatti hanno la loro radice nei valori religiosi proposti dall'A. e N.T.

Da questo duplice contesto semantico (storico-culturale e biblico-religioso) deriva una certa ambiguità nel concetto di povertà e nelle reazioni che essa suscita.

Significato biblico, attività caritativa e scelta della povertà evangelica, nonostante questi elementi di ambiguità, influiscono in modo positivo sull'ambiente culturale, specie sulle autorità civili e sulla legislazione, cosicché il povero incomincia ad avere voce giuridica come soggetto di diritto. In tal modo i termini *πτωχός* e *pauper* sono promossi semanticamente per influsso del linguaggio biblico ed ecclesiale e manifestano un aspetto della trasformazione culturale operata dal Vangelo. La mentalità tuttavia persiste nella dialettica endemica tra valorizzazione religiosa della povertà eletta o accolta per la fede e finalizzata alla carità, e la sua svalorizzazione, quindi il suo rifiuto per il corteo di elementi penosi che l'accompagnano e rendono la vita drammatica e disumana.³⁸

La medesima dialettica endemica tra mentalità evangelica e mentalità culturale si riscontra nei termini *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος* / *servire*, *servitium*, *servus*, che hanno anch'essi riferimento con la povertà.³⁹

2.3. Nell'epoca medievale

L'epoca medievale è un periodo molto interessante per studiare il problema della povertà. Numerose ricerche l'hanno sottolineato. Offre delle indicazioni significative anche nella terminologia.⁴⁰ «Le testimonianze della "continuità" della povertà, lo stesso lessico che si riferisce ai suoi molteplici aspetti sono indicativi degli atteggiamenti e dei sentimenti che la medesima povertà induce. Anche un semplice inventario dei moduli

³⁸ Cf LECLERCQ, *Aux origines* 36-43; PLANTAGEAN, *La pauvreté* 63.

³⁹ Cf BEYER, *Διακονέω* 951-984.

⁴⁰ Cf MOLLAT, *En guise* 11-30; ID., *Pauperes* 305-323; ID., *La notion* 5-23; ID., *Les moines* 193-214; ID., *Pauvres* 79-97; DEVISSE, «*Pauperes*» 237-287; DUFERMONT, *Les pauvres* 187-201; LE JEAN HENNEBICQUE, *Pauperes* 167-187; ROCH, *La notion* 91-97. Gli autori qui menzionati nei loro scritti offrono molte indicazioni bibliografiche su aspetti particolari del problema.

lessicali, spesso ambivalenti, sottolinea la varietà della terminologia e la sua evoluzione».⁴¹

Pauper è il termine chiave, utilizzato in primo luogo come aggettivo, poi insieme a *paupertas* come sostantivo e successivamente come categoria astratta. La logica soggiacente a questo processo è che prima si è o si diventa poveri; poi la povertà diventa una condizione o uno stato sociale del soggetto colpito da indigenza; successivamente questa realtà dilaga, per cui i termini *povero* e *povertà* si universalizzano ed esprimono un'idea astratta nella quale sono comprese tutte le forme di indigenza, di afflizione, di reazioni emotive opposte (compassione e onore, sentimento di rivolta e timore sociale). Due valori semantici fondamentali con due rispettive gerarchie di valori l'attraversano: il valore spirituale e quello socio-economico.⁴²

I testi medievali più importanti e attualmente reperibili ai quali ci si può riferire sono soprattutto trattati teologici, documenti giuridici, sermoni, agiografie, trattati polemici o apologetici, regole monastiche, cartulari e costumieri di monasteri o di altre associazioni di poveri volontari, resoconti amministrativi e atti di fondazione di monasteri, canonicati, chiese e istituzioni caritative, documenti fiscali di imprese mercantili o di mestierie, scritti di letterati, narrazioni di fatti storici che sono causa o effetto di povertà (calamità naturali, guerre, rivolte, peste), iconografia e architettura. Nessuno di questi testi va assolutizzato; vanno tenuti tutti presenti e connessi ad altre eventuali documentazioni che potranno essere trovate. Per essere correttamente interpretati, devono essere studiati nello stile, nel genere letterario e nel loro contesto storico-culturale.⁴³

Da tutto questo materiale, attraverso procedimenti statistici, è possibile individuare i termini più significativi e le loro fondamentali variazioni semantiche. La realtà espressa da tali termini non può essere identificata con il semplice ricorso ai criteri quantitativi e qualitativi o a fattori di natura economica, perché chiama in causa il globale contesto culturale e religioso.

Il termine più ricorrente è, come si è già detto, *pauper* il quale per la sua estensività e comprensività è anche il più generico e ambiguo. Infatti può essere usato per indicare una folla di soggetti molto diversi tra loro

⁴¹ MOLLAT, *I poveri* 3.

⁴² Cf ID., *En guise* 30. L'autore sintetizza così gli apporti del ventennio di ricerche condotte sotto la sua direzione alla Sorbonne.

⁴³ Cf i saggi proposti da vari autori nell'opera curata da MOLLAT, *Études sur l'histoire de la pauvreté*.

per il grado di povertà e per il modo di percepirla. Così può denominare tutti i miseri e gli afflitti, la cui fenomenologia comprende l'indigenza (*indigens, inops, egens, egenus, insufficiens, famelicus, esuriens, mendicus*), la malattia (*infirmus, vulneratus, contractus, claudens, cæcus, leprosus, ægrotans, mulier ante et post partum*), la deficienza mentale (*idiotus, imbecillis, simplex, rudus*), l'indebolimento dovuto all'età o all'abbandono (*debilis, orphanus, vidua, senex, valetudinarius*), la condizione abietta (*subjectus, oppressus, abjectus, humilis, ignobilis*), l'esclusione o l'emarginazione sociale (*captivus, exiliatus, bannus*), l'itineranza (*peregrinus*).⁴⁴

Accanto a *pauper* vi è *paupertas* con i suoi sinonimi (*inopia, indigentia, egestas, necessitas, miseria, miserabilitas, infirmitas*). Essi indicano una vasta gamma di condizioni socio-economiche che vanno dalla precarietà all'estrema miseria intesa in senso fisico, intellettuale e spirituale; presentano pertanto la medesima ambiguità di *pauper*.

A volte i termini in questione sono accompagnati da aggettivi che esprimono atteggiamenti positivi di compassione o di ammirazione per il riserbo (*pauper verecundus*); ricorrono in espressioni indicanti il rispetto e persino la venerazione. Il binomio *pauper Christi* o *pauper vicarius Christi* ne manifesta la massima valorizzazione; esso, originariamente riservato ai monaci, a partire dall'XI secolo sarà attribuito anche al povero involontario. Nelle diverse epoche si nota una specie di *transfert* semantico valorizzante o svalorizzante che va dal povero volontario al povero involontario e viceversa. Una certa positività indicano pure i diminutivi *pauperculus, paupertinus*, in quanto sottolineano la condiscendenza e la partecipazione alla condizione dell'infelice così denominato. Disprezzo e rifiuto, anche se in gradi diversi, esprimono invece i termini *humilis, impotens, ignobilis, vilis*.

Precisano ulteriormente il valore semantico di *pauper* alcuni nomi caratteristici che, secondo le epoche, gli vengono contrapposti: *potens, miles, cives, dives, avarus, cupidus*.⁴⁵

Dando uno sguardo complessivo all'epoca medievale, si può affermare che permane in essa, operativo e dinamico, il concetto religioso di povero/povertà. L'assunzione delle categorie astratte, coniate sulla falsariga della Bibbia e della tradizione cristiana, rende in certo senso meno attenti agli aspetti concreti e drammatici dell'indigenza. La storia della Chiesa

⁴⁴ Cf MOLLAT, *La notion* 5s; ID., *I poveri* 4-8; ID., *Pauvres* 81s.

⁴⁵ Cf DEVISSE, «*Pauperes*» 237-287; MOLLAT, *En guise* 11-30; ID., *La notion* 5-23; ID., *Le moines* 195-197; BOLS, *Potens* 95-151; DUFERMONT, *Les pauvres* 187-201; LE JEAN HENNEBICQUE, *Pauperes* 167-187.

tuttavia testimonianza che l'intervento caritativo ha oltrepassato questo limite concettuale ed ha raggiunto effettivamente il bisognoso. Certo il problema della povertà viene affrontato in prospettiva individuale, morale e religiosa, facendo pressione sulla coscienza del singolo, soprattutto del ricco che può e deve beneficiare; non si avverte la possibilità di operare sulle strutture socio-politiche.

2.4. *Nell'epoca moderna e contemporanea*

Con il passaggio dalla lingua latina alle lingue volgari il lessico si arricchisce e si precisa, denominando con maggior attenzione le situazioni concrete di povertà; è meno legato alle categorie classiche piuttosto generiche, quindi è meno astratto e più dinamico. Il significato sociale prende progressivamente il sopravvento su quello religioso attraverso un processo che è difficile individuare. Esso s'impone con una certa consistenza soprattutto a partire dal XVI secolo. Si pensi ad esempio agli umanisti Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla, Leon Battista Alberti, Coluccio Salutati.

Se in tutto il Medio Evo permane operante e condiviso il concetto religioso-evangelico di povertà e di soccorso al povero, nell'epoca moderna il concetto economico-sociale di povertà incomincia a divaricarsi decisamente da quello religioso fino a secolarizzarsi. A livello semantico si potrebbe dire che vi è il passaggio da Dante a Coluccio Salutati.⁴⁶ Così a partire dall'umanesimo, anche a causa della crisi provocata dagli Spirituali e dal dilagare della criminalità legata alla povertà, incomincia a modificarsi e secolarizzarsi il nostro lessico.

«Il concetto di povertà, lentamente modificatosi nei suoi termini tradizionali lungo il '700, si era così dissolto nel problema delle diverse categorie sociali dei poveri, dalle quali doveva nascere il moderno proletariato, e delle quali lo Stato, la Chiesa, istituzioni, associazioni e gruppi privati dovranno farsi carico, in non facile intreccio, almeno in gran parte del secolo XIX».⁴⁷

L'illuminismo e soprattutto Marx e Nietzsche hanno influito in modo rilevante in questa direzione anche se non hanno potuto eliminare del tutto il significato religioso-evangelico ancora presente nel contesto culturale.

Il dilemma contemporaneo tra la lotta contro la povertà e la scelta

⁴⁶ Cf MANSELLI, *De Dante* 638-662.

⁴⁷ ROSA, *Il pauperismo* 18.

della povertà ha le sue radici proprio nella *mens* che si fa strada a partire dal secolo XVI.⁴⁸

Attualmente, presentare il lessico della povertà e dare una definizione di essa è pressoché impossibile, poiché i contesti e le dimensioni da tener presenti, le condizioni socio-economiche e gli ideali umanitari circolanti sono così vari e differenti da esigere una pluralità di termini sempre più puntuali per non cadere nel generico e nell'ambiguo.

Si può dire con il Pellistrandi che il vocabolario della povertà è più ricco di quello della ricchezza.⁴⁹

G. Ferretti mette in evidenza come in collegamento alla progredita consapevolezza dei bisogni umani e dei mezzi necessari alla promozione dell'uomo si moltiplichino i termini e le categorie che indicano i poveri e la povertà. Soprattutto le categorie si differenziano chiaramente da quelle classiche presenti nella tradizione cristiana, in quanto designano in modo prevalente la condizione socio-economica, culturale e fisico-biologica.⁵⁰

M. Mollat ha tentato una definizione generale nella quale fa confluire i vari aspetti suindicati. Egli definisce la povertà come una situazione subìta o volontaria, permanente o temporanea di debolezza, di dipendenza, di umiltà caratterizzata dalla privazione di mezzi che muta secondo le epoche, le società, i contesti geografici, l'incremento tecnico, la nobiltà di natali, il vigore fisico, la capacità intellettuale, la libertà e la dignità personali.

In questa definizione sono accomunati i religiosi, soprattutto quelli degli Ordini Mendicanti e tutti coloro che vogliono condividere per ideale e scelta volontaria la sorte dei poveri. Costoro si associano così a tutti gli uomini colpiti da varie forme di frustrazioni percepite come lesive della dignità umana. Di qui emerge una trama di rapporti dialettici che legano povertà-pietà, povertà-valore, povertà-scelta, povertà-ecclesialità, povertà-criminalità, povertà-disvalore, povertà-evasione sociale, povertà-eresia.

Anche le reazioni dell'uomo sottese a tale terminologia sono alternative. Infatti la povertà è accolta e scelta da alcuni, anzi può persino essere valorizzata dalla società. Essa però provoca anche l'emarginazione e il rifiuto sociale che giungono fino al disprezzo e alla condanna civile, specie se unita alla criminalità, all'eresia, alla privazione dei propri diritti umani. Conosce la pazienza e l'invidia, la scelta e la ribellione, la valorizzazione e il disprezzo, la serenità e la rivolta, la generosa disponibilità e l'egoismo

⁴⁸ Cf FERRETTI, *La povertà* 11-28.

⁴⁹ Cf PELLISTRANDI, *La pauvreté* 275.

⁵⁰ Cf FERRETTI, *La povertà* 11-28.

accaparratore, la pietà e la criminalità. Da queste poche annotazioni si può comprendere la relatività e l'ambiguità dei termini *povero* e *povertà*. La relatività è rispetto al contesto storico, culturale e religioso; rispetto all'ideale di sé, quindi rispetto alle aspirazioni e ai corrispondenti sentimenti e atteggiamenti mentali e pratici. L'ambiguità in parte deriva dalla relatività e si collega pure al passaggio continuo dal piano della realtà vissuta anche drammaticamente al piano delle nozioni, dei concetti, degli ideali; dalla congiuntura economica alle strutture mentali, alla *mens* di un determinato ambiente storico, sociale, culturale e religioso.⁵¹

«La povertà è un concetto, ma è anche costituita da complesse realtà sociali e da motivazioni che non si lasciano cogliere facilmente. Tra il concetto e le situazioni realmente vissute la connessione non è né ovvia, né costante. Bisogna poter cogliere le sfumature concettuali e verificare gli aspetti essenziali, trascorrendo continuamente dalle sottigliezze del pensiero e del sentimento alla cruda realtà delle condizioni di vita: purtroppo le fonti spesso ci vengono meno là dove le interrelazioni della vita vissuta con la concezione e i sentimenti dovrebbero essere essenziali».⁵²

Da queste brevi annotazioni raccolte dalle ricerche che considerano il problema terminologico si può dire in termini evangelici che la povertà è sempre alternativamente beatitudine o disgrazia.

3. Status quaestionis:

la ricerca storica sulla Chiesa, i poveri e la povertà

3.1. Premessa

A giudizio di Vandenbroucke la storia della povertà in un certo senso si confonde con la storia del cristianesimo, in quanto la valorizzazione di essa risulta una spia per misurare la verità del suo cammino evangelico.⁵³

Essa si presenta così complessa e problematica che M. Mollat dichiara «sans paradoxe: il est peu de thème aussi riche que la pauvreté».⁵⁴ La povertà infatti è una costante paradossale che attraversa tutta la storia umana, non solo quella della Chiesa. È come una nota ambigua di fronte alla quale non si può restare indifferenti, perché suscita alternativamente e spesso contemporaneamente atteggiamenti di accettazione e di rifiuto, di

⁵¹ Cf MOLLAT, *En guise* 11-30; ID., *La notion* 5-23.

⁵² MOLLAT, *I poveri* XXXVIII.

⁵³ Cf VANDENBROUCKE, *Histoire* 729.

⁵⁴ MOLLAT, *Préface* 3.

valorizzazione e svalorizzazione, di compassione e di disprezzo, di rispetto e di timore, di stima e di avversione. Può rappresentare infatti realtà contrapposte, in quanto la condizione povera può essere subita o volontaria, permanente o temporanea. È caratterizzata dalla privazione dei mezzi di sussistenza, privazione relativa all'epoca, alla società, all'incremento economico, tecnico, politico, sociale, alla nobiltà dei natali, al vigore fisico, alla libertà e alla capacità intellettuale e quindi all'autocomprensione storicamente situata dell'uomo e alla coscienza della sua dignità.

Nella comunità cristiana la povertà si presenta come condizione socio-economica involontaria, ritenuta disgrazia personale e piaga sociale, oppure come scelta evangelica. Risulta un luogo significativo del rapporto Chiesa-mondo, quale antenna sensibile per captare i mutamenti sociali ed ecclesiali. Se ne ha un esempio nel *transfert* storicamente documentabile tra le due condizioni di povertà. I poveri volontari e involontari di fatto sono associati nella medesima sorte di svalorizzazione e valorizzazione, in una trama di rapporti dialettici che legano povertà-pietà, povertà-valore, povertà-scelta, povertà-pazienza, povertà-serenità, povertà-generosità e disponibilità a Dio e agli altri, povertà-rivolta, povertà-criminalità, povertà-invidia, povertà-egoismo, povertà-emarginazione, povertà-rifiuto o disprezzo sociale, povertà-condanna civile, povertà-eresia, povertà-evasione e contestazione ecclesiale.

L'essere povero si presenta quindi nella duplice possibilità di beatitudine e disgrazia, di santità e deviazione morale. Inoltre è illuminata ulteriormente dalla realtà parallela e alternativa del ricco.

Il proclama delle beatitudini-lamentazioni è rivolto così a tutti gli uomini, in particolare ai cristiani, tutti destinatari della evangelizzazione.

La Chiesa, proprio perché ha la missione di proclamare le beatitudini-lamentazioni, «deve fare l'elogio della povertà. Non solo del povero che accetta la sua situazione, ma anche l'elogio della sua sorte, strada maestra della salvezza. Certo, l'elogio, a livello spirituale, non si pone sullo stesso piano dei gesti di misericordia»⁵⁵ e in questo senso si risolve l'apparente contraddizione tra esaltazione della povertà e impegno ad eliminarla con la carità, tra movimenti di povertà e servizio ai poveri.

Dalla storia della Chiesa questi due fatti appaiono distinti e convergenti nella medesima esigenza di fedeltà al Vangelo. Sono pertanto compresenti anche se con fisionomia e caratteristiche diverse. Il servizio ai poveri è continuo, benché vario nelle sue forme di attuazione; i movimenti

⁵⁵ ID., *Movimenti* 77.

di povertà invece sono slanci temporanei di diversa durata suscitati dal radicalismo evangelico tradotto in impulso ascetico-spirituale verso la povertà volontaria. Entrambi «hanno in comune il carattere d'un richiamo all'ordine, più o meno rigoroso, per un ritorno alle fonti evangeliche».⁵⁶ Esprimono la coscienza cristologica della comunità che ha la "pretesa" di essere il luogo storico della memoria di Cristo che si è fatto povero per arricchirci della sua povertà. Pertanto il servizio ai poveri non può essere disgiunto dalla povertà volontaria e la povertà evangelica non può sussistere senza la finalizzazione caritativa.

Ancora la storia testimonia che questa istanza evangelica non sempre è vissuta in modo trasparente dalla Chiesa e realisticamente bisogna riconoscere con M. Mollat che «contraddizioni tra ciò che si professa in teoria e ciò che in pratica si compie si sono sempre date, si danno e si daranno [... ma] il paradosso più evidente sarebbe che la Chiesa, composta da uomini fallibili, avesse assolto la sua missione senza mancamenti. Alla stessa stregua, sarebbe stato un segno di debolezza per la Chiesa se essa non avesse suscitato delle proteste e anche delle contestazioni, destinate, a torto o a ragione, a rimetterla sulla giusta strada».⁵⁷

Questa dinamica spiega il fatto che «l'apprezzamento della povertà è stato il termometro più adatto per misurare la sincerità delle sue riforme [...] e] la pratica effettiva della povertà evangelica è stata intimamente connessa con l'intensità spirituale degli ambienti cristiani più diversi».⁵⁸

R. Manselli nella storia della povertà cristiana scorge una duplice linea di sviluppo che potremmo denominare ecclesiologica e cristologica. L'emergenza dell'una o dell'altra dipende dalla situazione economica, politica e religiosa e dalla scala di valori proposta dal contesto culturale, socio-politico e religioso. La linea ecclesiologica fa riferimento alla Chiesa primitiva e alla comunione di beni da essa praticata (la povertà finalizzata alla comunione). La linea cristologica fa riferimento alla kenosi e impoverimento soteriologico di Gesù Cristo (la povertà segno dell'assolutezza del Regno).

L'osservazione può essere utile come chiave ermeneutica, non va però assolutizzata perché i due riferimenti scritturistici non sono alternativi, ma convergono nell'unica *mens* evangelica di cui la Chiesa lungo i secoli deve far memoria. A suo modo però rende ragione del duplice compito della comunità cristiana: farsi povera e servire i poveri come Cristo, pronta «a

⁵⁶ *Ivi* 78.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ GOMEZ, *Diversi* 77.

mettersi a disposizione e sullo stesso piano di colui che si ama e si aiuta».⁵⁹

In queste brevi annotazioni vorrei presentare globalmente la direzione nella quale si muovono gli studi più impegnati sulla storia della povertà cristiana e del soccorso ai poveri.

3.2. *Gli studi storici sulla Chiesa, i poveri e la povertà nell'ultimo trentennio*⁶⁰

Nel raccogliere gli studi riguardanti la Chiesa e il suo rapporto con i poveri e la povertà, pubblicati in quest'ultimo trentennio, ho potuto individuare tre tipi di scritti: biblico-teologici, storico-teologici, sintetico-attualizzanti. Nella presente ricerca prendo in considerazione e utilizzo il secondo tipo.

Mi pare opportuno farne una presentazione sintetica preliminare, evidenziandone i campi d'indagine, le acquisizioni, le problematiche, le prospettive metodologiche e i criteri ermeneutici più o meno espliciti. Vorrei proporre così un bilancio retrospettivo e prospettico con l'auspicio che gli storici continuino alacremente la loro ricerca che ha già dato pregevoli risultati.

Da uno sguardo anche solo panoramico alla vasta letteratura sul tema in questione, si può osservare senza difficoltà la molteplicità degli scritti, la loro differenza circa l'oggetto, l'impegno scientifico, il metodo, il criterio ermeneutico, gli obiettivi. In concreto in essi si rispecchiano le grandi problematiche che attraversano la storiografia contemporanea nello sforzo di superare l'apologetica, il positivismo, lo storicismo, le concettualizzazioni aprioristiche e ideologiche.

Gli storici hanno preso progressivamente coscienza della vastità dell'indagine al cui svolgimento non è sufficiente l'impegno di singoli studiosi. Pertanto si sono costituite *équipes* di ricercatori promosse e sostenute in gran parte da istituti di ricerca o da università. Si sono organizzati convegni, seminari, congressi nazionali ed internazionali che hanno dato un contributo considerevole per l'elaborazione di un'adequata metodologia e di una programmazione articolata e puntuale.

Mi è caro ricordare in questo senso qualcuna tra le ultime esperienze: il convegno promosso dalla Facoltà di Magistero di Perugia dal 28 al 30

⁵⁹ MOLLAT, *I poveri* 93.

⁶⁰ Non riporto in nota le indicazioni delle opere alle quali mi riferisco perché le segnalerò nello svolgimento del discorso sui singoli periodi.

marzo del 1980, il seminario successivo dell'11-12 maggio 1983, le iniziative dell'Istituto Nazionale di Studi Romani che nel 1986 ha promosso una serie di conferenze ben programmate sul problema della povertà a Roma nell'epoca moderna. Queste iniziative, soprattutto il seminario, hanno dato nuovi orientamenti alla ricerca e hanno proposto la realizzazione di indagini che considerino contemporaneamente i modelli di povertà che si evolvono secondo i contesti spazio-temporali e le tipologie di assistenza che cercano di rispondere alle nuove forme d'indigenza. La proposta è fatta per lo studio del problema nell'Italia dell'epoca moderna, ma può essere estesa ad altri ambiti spazio-temporali.

Attualmente gli studiosi più avveduti,⁶¹ tenendo presenti le esigenze della critica storica, evidenziano la difficoltà di scrivere una storia del rapporto tra la Chiesa, i poveri e la povertà. Per questo propongono di procedere per "campionatura", scegliendo alcuni periodi o zone di particolare rilievo. In precedenza hanno privilegiato il Medio Evo, fissando l'attenzione sull'Occidente europeo, specie sull'Italia, la Francia, l'Inghilterra; alcuni hanno considerato anche la Germania, la Spagna e il Portogallo. In modo significativo hanno scelto quelle zone in cui, per l'elevato livello culturale e l'inferiorità sociale, i disagi della povertà sono avvertiti in modo più drammatico come una condizione degradante da eliminare o come una scelta evangelica radicale.

Le limitazioni di campo hanno incrementato la ricerca che in tal modo è uscita dal generico, dall'approssimazione e dall'apriorismo ideologico.

A livello contenutistico si possono individuare scritti a carattere sintetico che svolgono un discorso essenziale, spesso generico, su tutta la storia della Chiesa o su epoche abbastanza consistenti. Si tratta per lo più di scritti panoramici che a volte partono da preoccupazioni apologetiche o da pregiudizi polemici. Sono orientati così a trovare giustificazioni all'affermazione che la Chiesa ha sempre istaurato un corretto rapporto con i poveri e la povertà o all'affermazione opposta che la Chiesa ha avuto un atteggiamento dominante e borghese.

Non mancano saggi che, partendo dalla periodizzazione convenzionale (epoca patristica, medievale, moderna e contemporanea), contrappongono un periodo all'altro in modo piuttosto aprioristico. In tal modo la Chiesa sub-apostolica è presentata evangelicamente povera e perseguitata in contrapposizione alla Chiesa costantiniana potente e coinvolta nell'ambiguità del potere politico; i movimenti pauperistici sono caratterizzati come movimenti religiosi popolari che incontrano l'opposizione della

⁶¹ Anche di costoro darò indicazioni nel corso del lavoro.

Chiesa istituzionale costituita in gran parte dal clero e dal monachesimo tradizionale; il proletariato preindustriale e industriale è visto in rottura con la Chiesa ufficiale borghese e capitalista; la Chiesa conciliare è presentata come attraversata dalla dialettica tra carisma ed istituzione.

Queste posizioni, che hanno imperato soprattutto con il sorgere della *Nouvelle Histoire*, sono state per lo più superate dagli studi intrapresi specie in quest'ultimo ventennio, perché sono state smascherate nei loro pregiudizi e ideologie spesso a colore anticlericale.

Vi sono studi a carattere monografico che considerano aspetti particolari del nostro problema (personaggi, movimenti e istituzioni ecclesiali impegnati nella scelta della povertà e nel servizio ai poveri), temi particolari (eresia e povertà; sanità e povertà; religione, magia e povertà; ignoranza, cultura e povertà), fonti documentarie particolari (fonti giuridiche o canoniche, agiografie, sermoni, scritti apologetici o devozionali, documenti di istituzioni pubbliche o private che registrano il livello economico di una regione, di un'organizzazione assistenziale o di un ordine monastico in un determinato periodo), le motivazioni dottrinali di tipo religioso-cristiano o umanistico-laicale che giustificano la scelta della povertà e le forme di servizio ai poveri.

Seguendo come indicazione di massima la periodizzazione più condivisa dagli storici, segnalo le acquisizioni e le problematiche principali proposte negli studi di quest'ultimo trentennio.

Gli studi sull'epoca patristica, non numerosi in verità, individuano nel IV secolo un periodo nel quale il rapporto della comunità cristiana con i beni materiali si è posto in modo nuovo, caratterizzando sia la scelta evangelica della povertà che il servizio ai bisognosi. Generalmente si fermano ad illustrare il comportamento di personaggi di rilievo, ad esempio grandi figure di vescovi, asceti, eremiti, movimenti ascetici e monastici, uomini politici o singoli cristiani appartenenti all'*élite* sociale. Il carattere monografico delle ricerche impedisce di elaborare un discorso completo sull'epoca, tuttavia permette di cogliere degli aspetti che sono significativi per la nostra riflessione e possono costituire come un bilancio provvisorio che studi successivi potrebbero correggere, esplicitare e completare.

Emerge come primo indicatore il rapporto complesso a direzioni molteplici tra situazione socio-economica di povertà e impegno generoso di alcuni membri della Chiesa nel cercare di alleviare i disagi dell'indigenza, tra insediamento della Chiesa nelle strutture amministrative dell'impero e nuove forme di soccorso, tra ricerca dei beni terreni e scelta della povertà radicale. Si riscontra una continuità tra esaltazione della povertà di spirito, accompagnata spesso dalla pratica ascetica della povertà, e assistenza

caritatevole dei poveri. Non emerge, almeno gli studi non lo evidenziano, il rapporto dialettico tra ortodossia/eresia e povertà. Tenzionalmente negli scritti apologetici i padri descrivono l'eretico come uomo mondano, ambizioso e cupido di danaro. Quando questi appartiene al clero, sottolineano che il suo lusso è incompatibile con la sua missione di protettore dei poveri e con il compito di testimoniare il distacco dal mondo.

Il rapporto della Chiesa con i poveri e la povertà assume forme nuove soprattutto a partire dal IV secolo dopo l'Editto di Costantino. Esso permane "atono" nei suoi elementi fondamentali fino all'epoca carolingia. La Chiesa in questo periodo è incaricata anche da parte del potere politico di soccorrere i bisognosi, estendendo e amplificando il suo servizio esplicato fin dalle origini soprattutto a Gerusalemme e a Roma.

Essa non solo solleva gli indigenti dalle loro necessità, ma promuove anche varie categorie di bisognosi: eleva agli ordini gerarchici persino gli schiavi, riconosce il matrimonio di questi con un *partner* proveniente dal patriziato, difende il povero nel tribunale, sostiene quanti cadono in povertà a causa della crisi economica provocata dalla riforma imperiale di Diocleziano o da altre calamità. Questa promozione, che è motivata dal comando evangelico della carità universale e dal riconoscimento della dignità del povero, influisce anche sulla legislazione civile.

La Chiesa soccorre con i mezzi offerti dallo Stato e soprattutto con libere offerte raccolte prevalentemente durante le celebrazioni liturgiche. I vescovi, quali protettori dei poveri, dovrebbero eccellere nella beneficenza. Di fatto le fonti danno un rilievo tutto particolare alle loro agiografie.

La scelta della povertà entra nell'itinerario della vita ascetica di alcuni cristiani insieme alla continenza, al digiuno, alla penitenza, alla preghiera, al lavoro manuale. La povertà non è mai valorizzata per se stessa; viene proposta piuttosto la povertà di spirito, privilegiando nettamente *Mt* 5,3 rispetto a *Lc* 6,20.

La cristologia dominante in questo periodo caratterizza anche il modo d'intendere la povertà volontaria e la beneficenza. Pertanto la considerazione dell'ontologia di Cristo prevale sugli altri contenuti cristologici e influenza l'esegesi patristica di *2Cor* 8,9; *Fil* 2,6-8. L'impoverimento del Verbo viene visto come lo svuotamento e la kenosi della sua divinità che si realizza nell'incarnazione. Non si esplicita il discorso sulla sua esistenza povera. Si evidenzia piuttosto il suo abbassamento e quindi la sua umiltà e dolcezza. Ne consegue che la povertà evangelica è considerata soprattutto come un atteggiamento spirituale di umiltà, dolcezza e carità.

Generalmente non si pone in rilievo la tendenziosità delle ricchezze, per cui il santo non viene rappresentato come un povero, ma come un be-

nefattore e protettore dei poveri. Gli studi dovrebbero ulteriormente precisare la figura storica della Chiesa nei vari contesti socio-culturali, individuando come ha risposto alle varie forme di povertà (una tipologia delle varie forme di soccorso). Bisognerebbe individuare come la scelta della povertà volontaria si rapporta alle esigenze evangeliche e al contesto storico, culturale e religioso. L'indagine sul passaggio dall'epoca apostolica a quella sub-apostolica potrebbe essere di notevole importanza nel cogliere la logica che presiede al passaggio dalla Chiesa normativa alla Chiesa normata che s'insedia sempre più nel contesto greco-romano.

L'epoca medievale ha suscitato nuovo interesse nelle ricerche storiche del XX secolo, soprattutto dell'ultimo trentennio. Esse hanno condotto ad una nuova fase gli studi, allargandone l'orizzonte ermeneutico. Emergono così significative indicazioni e intuizioni che risultano fondamentali per lo svolgimento del nostro tema.

In primo luogo si può costatare che l'interesse non è solo clericale, come nelle indagini precedenti, ma oltrepassa persino l'ambito confessionale cristiano per raggiungere persone di estrazione ideologica e religiosa differente. La diversità nella precomprensione, nei punti di partenza, nel metodo, negli obiettivi degli studiosi ha provocato una dialettica interpretativa che è risultata molto utile alla conoscenza storica del periodo.

Va sottolineata pure la consapevolezza circa la complessità dei fenomeni che si sono succeduti in quest'epoca insieme al bisogno d'intraprendere delle indagini che accolgano le esigenze delle scienze storico-critiche. È emersa così la necessità di condurre studi monografici molto puntuali, distinguendo non solo i momenti e le aree geografiche, ma anche le diverse componenti di un medesimo fatto. Tuttavia in conseguenza dell'eccessiva settorialità è emersa l'esigenza di superare la frammentarietà di molte ricerche specialistiche, collocando l'oggetto di studio in un contesto più ampio di significato e rapportandolo al vasto e complesso mondo medievale.

In seguito a tali ricerche sono cadute molte immagini precritiche di Medio Evo. È caduta la concezione piuttosto mitica che vede in esso un periodo compatto, unitario e armonico analogo alle cattedrali gotiche. Sono messe pure in crisi le concezioni ideologiche unilaterali che vedono in esso un processo dialettico di forze economiche, sociali, psicologiche, religiose; oppure quelle che vi vedono un mondo travagliato da opposizioni endemiche tra potere e libertà, opposizioni rimosse a livello di coscienza sociale riflessa. Così attualmente sono giudicate ideologiche, pertanto devianti dalla verità storica, le interpretazioni che partono da criteri ermeneutici di tipo socialista, marxista, psicanalitico, anti-istituzionale o

apologetico, benché se ne accolgano le intuizioni e le istanze, in quanto risultano utili ad amplificare ed approfondire la comprensione storica della vicenda.

Proprio grazie alla dialettica interpretativa, da molte ricerche è stato sottolineato che il contesto più appropriato nel quale vanno collocate le vicende medievali è quello religioso. Infatti il mondo medievale ha come forza dinamica soggiacente al suo tipico travaglio di trasformazione la visione religiosa del reale. Si tratta di una visione particolare, per molti aspetti misteriosa e sconosciuta oltre che differente e lontana da quella contemporanea; pertanto per essere compresa esige indagini articolate e puntuali. Un primo elemento da chiarificare sarebbe proprio il significato di religiosità o religiosità popolare.

Nelle pubblicazioni di quest'ultimo trentennio è stato sottolineato in particolare che il fenomeno della povertà nella duplice polarità di condizione socio-economica e di valore spirituale è un elemento essenziale della società medievale. Anzi, come annota Vauchez, il concetto di povertà insieme a quello di penitenza è alla base dell'esperienza religiosa dell'uomo di questo periodo, quindi è alla convergenza di molteplici rapporti di natura socio-politica e religioso-spirituale.

M. Mollat, che da oltre un trentennio dirige ricerche su questo tema, nell'organizzare i seminari e le indagini, voleva partire dallo studio dei secoli XIV e XV, perché li riteneva più ricchi di suggestioni. Successivamente si è accorto che bisognava fare un passo indietro ai secoli XI e XII e uno in avanti ai secoli XVI e XVII. In tal modo cadono le tradizionali periodizzazioni ed emerge un contesto storico più complesso fatto di trasformazioni e continuità, il quale può comprendere i secoli XI-XVII con molte oscillazioni a seconda delle zone geografiche prese in esame. Lo stesso studioso ha caratterizzato il periodo immediatamente precedente al secolo XI con il termine provvisorio e impreciso, ma indicativo, di "atonìa", perché esso non presenta elementi di novità rispetto all'epoca patristica.

Fenomeni assai complessi hanno rotto questa "atonìa", provocando la crisi della civiltà carolingia. La caratterizzazione di questa crisi, l'esplicitazione e precisazione dei fattori che l'hanno provocata, l'individuazione delle sue conseguenze costituiscono ancora attualmente l'arduo campo della ricerca storica. Sono state superate però le letture sul tipo di quella operata da J. Delumeau, R. Morghen, M.D. Chenu. Si pensi ad esempio all'apporto considerévole dato da C. Violante.

Un elemento sembra rimanere costante, nonostante le profonde trasformazioni: la presenza del povero, collocato ad un grado inferiore della

scala sociale, non suscita reazioni di rivendicazioni né proteste; è considerata spesso un fatto naturale al quale la carità della *societas christiana* vuol fare in un certo senso da contrappeso, istituendo una relazione intima tra povero volontario e povero involontario. S'instaura quindi un esplicito ed intimo rapporto tra povertà e carità, anche se esso varia nella tipologia per l'influsso di molteplici fattori.

Storicamente in questo ampio arco di tempo è possibile individuare momenti in cui la scelta della povertà assume livelli di radicalità nuovi e il soccorso ai poveri è espresso in interventi caritativi creativi, capaci di rispondere alle urgenze dell'*hic et nunc*. Entrambi gli aspetti subiscono l'influsso della cristologia.

A partire dal XIV secolo gli studiosi individuano una profonda trasformazione nella quale il povero, senza distinzione se volontario o involontario, è svalorizzato. Sorge infatti una nuova visione antropologica che propone come ideale l'uomo tutto teso allo sviluppo intellettuale e spirituale, un ideale reso impossibile dall'indigenza. Gli umanisti infatti vedono nella povertà solo l'aspetto avvilente la dignità umana, il suo collegamento con la criminalità, la pigrizia, l'ingiustizia e l'oppressione. A questa nuova visione della realtà si aggiunge come fattore rilevante il difficile rapporto che s'instaura tra gli Spirituali e la Chiesa ufficiale, conseguentemente emerge il binomio "povertà-eresia", "povertà-criminalità".

Il XV secolo eredita queste problematiche e le sviluppa aprendo il campo alle prospettive che caratterizzano più propriamente l'epoca moderna.

Gli studi storici che prendono in considerazione il nostro tema nell'epoca moderna e contemporanea sono relativamente pochi rispetto all'abbondante letteratura di cui si dispone per l'epoca medievale. Essi si dispongono numericamente su una curva discendente a partire da quelli riguardanti il '500. Le loro conclusioni attendono pertanto nuovi studi che apportino ulteriori conferme, esplicitazioni e puntualizzazioni. Così per molti aspetti il discorso storico qui si presenta con un largo margine di "provvisorietà" e di "incompletezza".

Nonostante questi limiti, attraverso le ricerche già realizzate si possono individuare alcuni dati che aiutano a conoscere meglio le cause, la natura, il grado e quindi la consistenza del pauperismo e della marginalità sociale. Sono state anche identificate alcune tipologie di reazioni di fronte alla povertà: reazioni della società, delle autorità politiche ed ecclesiastiche, dei poveri volontari e involontari, degli umanisti e dell'*élite* intellettuale del tempo.

Sono stati individuati anche nuovi modi di vivere la povertà volontaria

e il soccorso ai poveri da parte di singole persone, di associazioni religiose e di gruppi laicali operanti all'interno di istituzioni parrocchiali, di monasteri e di conventi. È caratteristico di questo periodo il passaggio dalle opere caritative gestite quasi esclusivamente dalle autorità ecclesiastiche e clericali agli interventi assistenziali laicali e politici.

Nuovi contributi al nostro problema hanno dato anche gli studi che considerano il rapporto tra povertà e criminalità. Essi esplicitano la portata e il significato degli interventi dei poteri pubblici per bloccare il pauperismo dilagante e ristabilire "l'ordine sociale".

Meno studiato, anche se spesso menzionato, è il fenomeno dell'emigrazione che crea nuove fasce e nuove forme di povertà.

Negli studi si evidenzia a volte il contrasto esistente in una stessa città tra zone rinascimentali abitate dall'*élite* sociale e zone popolate da indigenti fatte di catapecchie. Le due zone con i rispettivi inquilini sembrano essere conciliate in un rapporto tra ricchi e poveri che si "pretende" essere fondato sulla Bibbia, sulla natura delle cose, sulla veneranda tradizione umana e cristiana: Dio ha creato il ricco e il povero perché si aiutino reciprocamente; il primo offre questo aiuto beneficiando con l'elemosina, il secondo accettando umilmente e con pazienza la sua condizione.

Generalmente gli studiosi si fermano a considerare la povertà come condizione involontaria dell'indigente e come piaga sociale. Non danno molto spazio alla povertà volontaria della quale in concreto si parla solo negli scritti di critica spesso anticlericale e illuminista, oppure nei libri devozionali e nei trattati di ascetica.

Gli studi storico-sociali evidenziano nell'epoca moderna tre fasi significative del fenomeno pauperistico ed assistenziale con tre rispettive tipologie: la fase preindustriale, quella della rivoluzione industriale e quella inaugurata da Marx con la critica della società capitalista. Esse sono in rapporto più o meno dialettico con il cristianesimo e la comunità cristiana. Le caratteristiche di tale rapporto non sono state ancora del tutto individuate. Molti studiosi attualmente sottolineano la necessità e l'urgenza di superare la genericità, l'approssimazione, la frammentarietà nell'accostare questi temi, soprattutto nell'identificare il rapporto esistente tra la Chiesa, i poveri e la povertà. La via di ricerca proposta è quella di elaborare delle tipologie, perché offre più possibilità di riuscita.

Si stanno realizzando studi sulle confraternite e sull'associazionismo. Essi offrono molti dati riguardanti prevalentemente la beneficenza e l'assistenza offerte ai poveri. La scelta volontaria della povertà in questo periodo appare finalizzata più direttamente al soccorso degli indigenti, come un modo concreto di vivere le esigenze radicali della carità. Emerge anche

progressivamente la consapevolezza di poter combattere la povertà nelle sue cause, perché essa non viene vista più come un dato di "natura" da accettare, ma come un frutto dell'organizzazione socio-economica creata dall'uomo. Questa consapevolezza diventa esplicita ed esplosiva con la critica di Marx alla società borghese capitalista.

I poveri vengono denominati con termini sempre più concreti e meno generici proprio a partire dal contesto socio-economico. Così alle tradizionali categorie bibliche riguardanti i poveri e le opere di misericordia si sostituiscono altre categorie elaborate in considerazione di altri criteri di riferimento, quali l'età, la scolarità, le zone di sottosviluppo, la disoccupazione, lo sviluppo demografico, il sesso, la razza, il ruolo e lo *status* sociale, i bisogni relativi ai determinati contesti sociali e culturali. Parallelamente una certa euforia per la creazione della società del benessere si diffonde soprattutto nel mondo occidentale e nell'America del Nord, ma già sul finire degli anni '60 viene messa in crisi.

Se Marx con la critica alla società capitalista vuol proporre un programma sociale rivoluzionario come un nuovo messianismo secolarizzato, mi pare che Nietzsche radicalizzi contemporaneamente la critica allo stesso progetto socialista e al proclama delle beatitudini.

Si opera così a partire dal secolo scorso una profonda divaricazione tra umanesimi "laici" e umanesimo cristiano, provocando anche la frattura tra cultura ecclesiastica e cultura laica con il conseguente allontanamento delle masse operaie dalla Chiesa.

Il periodo conciliare si apre proprio in questo clima e vuol operare il rinnovamento e l'aggiornamento della comunità cristiana. Esso rappresenta un altro momento forte nel quale la consapevolezza del rapporto esistente tra la Chiesa, i poveri e la povertà si generalizza, diventa un elemento caratteristico dell'autocoscienza ecclesiale.

Il periodo post-conciliare ha visto così moltiplicarsi i saggi e i programmi operativi su tale rapporto, sul soccorso ai poveri e sulla scelta radicale della povertà evangelica. Attualmente l'enfasi della pubblicistica ha subito una flessione; si è molto più cauti nel fare proposte teoriche e operative, perché si è più consapevoli del fatto che il rapporto in questione è complesso. La divaricazione tra la prospettiva evangelica e quella operante nella cultura attuale è certamente uno dei fattori determinanti e pone con più urgenza il problema della ritraduzione del messaggio evangelico, perché ancora oggi, nell'epoca postindustriale, la Chiesa possa continuare a proclamare la beatitudine dei poveri e l'appello ineludibile del soccorso ai poveri.

LA POVERTÀ E IL SOCCORSO AI POVERI NEL PERIODO PATRISTICO

1. Premessa

Il IV secolo è il periodo in cui il problema del rapporto tra Chiesa, poveri e povertà si pone con particolare forza e vivacità. Esso però non può essere separato dal tempo che lo precede e lo segue. Infatti ha le sue premesse nei secoli II e III, che l'agganciano all'epoca apostolica, e ha il suo prolungamento nei secoli successivi, che l'agganciano all'epoca medievale.

Gli studi storico-patristici che trattano tale problema in modo diretto non sono molti, ma lasciano intravedere delle costanti interessanti. Una di queste, mi pare la fondamentale, è la seguente: la Chiesa sente il dovere di servire i poveri soccorrendoli nei loro bisogni, animata dalla carità di Cristo; ha la consapevolezza di non appartenere a questo mondo e soprattutto sceglie in alcuni suoi membri un progetto di vita evangelica radicale nel quale la povertà volontaria, come disappropriazione effettiva dei beni, risulta uno degli elementi caratterizzanti.

Questa costante pertanto può essere assunta come chiave ermeneutica dei dati emergenti anche da altre ricerche storiche che non trattano esplicitamente il nostro problema. Sono di sostegno a quest'ipotesi interpretativa soprattutto i lavori diretti da M. Mollat. La scelta ermeneutica ha il vantaggio di aiutare ad individuare dei collegamenti tra fatti, atteggiamenti, mentalità della Chiesa che sembrerebbero tra loro irrelati.

Con questa prospettiva procedo nel discorso, tentando di evidenziare dei quadretti significativi che spingano a penetrare ulteriormente il rapporto tra Chiesa, poveri e povertà. Non ho la pretesa di tracciare una visione sintetica globale, né voglio forzare i dati ad entrare in uno schema prefabbricato; vorrei piuttosto mettere in rilievo quegli elementi fondamentali di continuità e novità che amplificano ed approfondiscono la riflessione teologica sul rapporto in questione.

2. Il servizio ai poveri nella Chiesa

Il servizio che la Chiesa ha offerto ai poveri si è tradotto nelle molteplici forme di valorizzazione del povero riconosciuto nella sua dignità di figlio di Dio.

Fino al X secolo le attività caritative sono state organizzate e dirette per lo più dalle autorità ecclesiastiche e dai monaci. I fedeli hanno praticato il precetto della carità elargendo le elemosine e sostenendo con le offerte le opere di beneficenza promosse dalla gerarchia e dai monaci. Sono pochi coloro che accolgono i poveri nelle proprie case per nutrirli ed assisterli.¹

Nei primi tre secoli, specie durante le persecuzioni, i cristiani non dispongono di molte possibilità economiche. Di fatto la composizione sociale della Chiesa è varia; tuttavia i soggetti provengono in larga misura dagli strati inferiori della società. In Roma, ad esempio, s'incontrano persone provenienti dal giudaismo che sono molto attive nel commercio, artigiani, poveri mendicanti, liberti, schiavi. Ben presto entrano nella comunità cristiana uomini appartenenti a classi sociali elevate ed influenti, ricchi commercianti e donne del patriziato.²

Con l'infuriare delle persecuzioni vengono colpite soprattutto le autorità ecclesiastiche e l'*élite*, le quali spesso sono emarginate, private dei diritti civili, espropriate dei loro beni e condannate con processi sommari. Tutti i cristiani, in quanto adoratori del Dio unico, restano estranei alle manifestazioni politico-religiose della città. Tuttavia tale estraneità è parziale, perché è limitata ai casi in cui la fede è messa in pericolo. Infatti molti di coloro che provengono dal ceto sociale elevato, nella vita pubblica, sono tra i migliori collaboratori dell'impero e ne favoriscono la vitalità.³

La Chiesa in questo periodo non è preoccupata di proporre l'ideale della povertà nella forma della disappropriazione dei beni materiali. Predica invece il dovere dell'elemosina, la lotta contro le varie espressioni dell'avarizia e della cupidigia, contro l'egoismo e lo spirito mondano. Non esige la scelta della povertà nemmeno da coloro che sono impegnati nel

¹ Cf MOLLAT, *Movimenti* 76; ROUCHE, *La matricula* 109s; RONDEAU, *La povertà* 43-45; ABEL, *La pauvreté* 111-121. È un'affermazione condivisa da tutti gli studiosi e si radica nel fatto che in questo periodo il clero e i monaci amministrano a titolo speciale i beni ecclesiastici come *patrimonia pauperum*.

² Cf MONACHINO, *L'antichità* 36-43; EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica* 5,21.

³ Cf *Lettera a Diogneto* 15,1-17; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera a Policarpo* 4,1-3; TERTULLIANO, *Apologetico* 42,2-3; GOMEZ, *Diversi* 82s; CONGAR, *Une réalité* 253.

ministero. Infatti non vede nella proprietà privata un ostacolo alla salvezza. Pertanto i padri parlano di essa in modo occasionale almeno fino al secolo IV. Fa eccezione Clemente Alessandrino, un'eccezione che si spiega se si tiene presente il contesto socio-culturale in cui vive ed opera.

La ricchezza è vista nel suo ruolo strumentale come preziosa possibilità di esercitare la carità. Essa non fa problema, come non fa problema la povertà. Importante è invece il modo di vivere in queste due situazioni, per cui sono sottoposti al giudizio critico sia i ricchi egoisti ed avari che i poveri parassiti sociali.⁴ Tale critica si accentua a partire dal III secolo soprattutto a motivo della crisi economico-sociale provocata dalla riforma imperiale iniziata da Diocleziano e proseguita dai suoi successori.⁵

La Chiesa, mentre ammonisce con insistenza i benestanti per spingerli al soccorso dei bisognosi, raramente esorta i poveri alla pazienza e alla rassegnazione.⁶ Prediligendo *Mt* 5,3 a *Lc* 6,20, intende l'appello generale alla povertà evangelica fondamentalmente, benché non esclusivamente, come appello all'umiltà e all'amministrazione generosa dei propri beni. Lo si riscontra nei commentari patristici alle pericopi neotestamentarie riguardanti la ricchezza e la povertà.⁷ Il povero non è mai proposto come modello, ad eccezione dei casi esemplari di Giobbe e di Lazzaro. Il cristiano ideale pertanto è tendenzialmente concepito come colui che elargisce generosamente le sue sostanze ai bisognosi. L'asceta, che conduce la vita dura nel deserto dopo aver lasciato tutte le ricchezze e le agiatezze del suo *status* socio-economico, è una persona ammirata ma seguita da pochi.⁸

Il povero tuttavia non è disprezzato, anzi nella Chiesa è di diritto a

⁴ Cf ORABONA, *Cristianesimo* 9-55; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 4,21,1; ID., *Pedagogo* 3,35. A tal proposito Erma avverte: «Chi ottiene [benefici] con frodi riceverà la giusta punizione. In tal modo colui che dà è sempre innocente perché, come Dio lo ha incaricato di adempiere questo ufficio, così lo ha adempiuto, e lo ha adempiuto con semplicità senza voler distinguere a chi dare e a chi non dare. Questo ufficio, se adempiuto con semplicità, è glorioso agli occhi di Dio, e chi lo compie bene vive in Dio. Osserva questo precetto, proprio come te l'ho esposto; solo così la penitenza tua e quella dei tuoi sarà sincera e il tuo cuore sarà puro, senza macchia» (*Il Pastore. Preceetti* II,4-5).

⁵ MONACHINO, *L'Antichità* 21, 42s; JEDIN, *Storia* II,447-452, 480; EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica* 6,43,7-21.

⁶ È un elemento caratteristico che ho riscontrato un po' in tutte le pubblicazioni riguardanti soprattutto l'epoca patristica e medievale.

⁷ Cf MARA, *Ricchezza* 33-94; ID., *Annuncio* 23s; PERETTO, *Evangelizzare* 71-100.

⁸ Cf *Didaché* 10,7; 11,5,7-11; 13,1-3; 15,1-2; TILLARD, *La pauvreté religieuse* 815; CZESZ, *La parabola* 107-111; VAUCHEZ, *La pauvreté* 163-173; THEREL, *Charité* 295s; MARTIN, *L'iconographie* 14-16; SIGAL, *Pauvreté* 141-162.

casa propria, perché figlio di Dio al pari degli altri. Infatti secondo il Vangelo nella comunità escatologica esiste perfetta parità tra ricco e povero, perché la condizione economica e sociale è una realtà del tutto relativa rispetto al Regno; pertanto non è un criterio discriminante. Così alla mensa eucaristica ricchi e poveri s'incontrano come figli dell'unico Padre celeste e come fratelli in Cristo; conseguentemente devono aiutarsi reciprocamente in tutto.

Vorrei esplicitare il discorso soffermandomi in modo particolare sull'epoca sub-apostolica e sui secoli III, IV e V, selezionando alcuni personaggi e contesti significativi. Svolgo le seguenti tematiche: ricchi e poveri fratelli, i servitori dei poveri, la multiforme attività caritativa della Chiesa, i motivi ispiratori del servizio ai poveri.

3. Ricchi e poveri fratelli: il permanere della logica evangelica

Un primo dato da registrare nell'accostare il tema del servizio ai poveri svolto dalla Chiesa è il rapporto che s'instaura non solo idealmente ma esistenzialmente tra il ricco e il povero. Tale rapporto emerge subito come la risultante di molteplici e complessi fattori che fanno riferimento alle istanze emergenti dall'*Evangelo* e dall'*epoca*. Esso può essere osservato soprattutto nei momenti in cui la crisi economica fa emergere la povertà come un problema drammatico che sfida le iniziative di soccorso e provoca atteggiamenti contrastanti di benevolenza e di diffidenza. Per l'epoca patristica sono indicativi in tal senso il III e soprattutto il IV secolo. Qui mi soffermo su alcuni contesti storico-geografici particolarmente rappresentativi, consapevole che questa parziale registrazione va completata con altre numerose ricerche monografiche.

Segnalo alcune espressioni della Chiesa sub-apostolica le quali evidenziano la coscienza della comunità cristiana di essere chiamata a prolungare nei secoli l'amore misericordioso di Cristo soprattutto verso i bisognosi, vivendo la *koinonia* anche nella forma della condivisione dei beni. Infatti, come sottolinea S. Paolo, è impossibile la fraternità senza una certa uguaglianza (cf 2Cor 8,14). Con questa indicazione l'apostolo non ha voluto mettere in discussione la struttura socio-politica di allora, elaborando una critica sociale, ma ha voluto evidenziare per i cristiani il capovolgimento dei valori operato dal Vangelo. La Chiesa nei secoli ha operato secondo queste indicazioni, vivendo le esigenze della carità redentiva di Gesù Cristo. Essa pertanto ha accettato la struttura sociale del tempo, condividendo spesso la *mens* comune che vede nelle classi sociali una realtà ine-

eliminabile.⁹ Si impegna però ad eliminare praticamente le concretizzazioni disumanizzanti di questa mentalità perché sconfessano la radicale uguaglianza degli uomini quali creature e figli di Dio.

I padri apostolici riprendono pertanto la parenesi della Chiesa primitiva, esortando a riconoscere i bisognosi come fratelli, soccorrendoli generosamente secondo la larga misura della carità divina. In tal modo nella società del tempo instaurano un nuovo ed inaudito rapporto tra ricco e povero.

Nella *Didaché* ad esempio vengono date alcune indicazioni che esprimono la coscienza di questo rapporto: «Non allontanare il bisognoso, anzi fa parte di tutte le tue cose col fratello e non dire che sono tue personali, perché se i beni spirituali sono comuni quanto più lo sono quelli materiali. Non essere di coloro che tendono la mano per ricevere e la ritirano nel dare. Se col tuo lavoro guadagni qualche cosa sappi donare in espiazione dei tuoi peccati. Non esitare e non mostrarti scontento quando dai, ricordando chi è colui che ricompenserà la tua elemosina».¹⁰

L'immagine più plastica di tale rapporto in questo periodo mi pare sia quella proposta nel *Pastore* di Erma nell'allegoria dell'olmo e della vite.

«Mi apparve il pastore [...], sentenziò: "Questi due alberi sono un esempio per i servi di Dio [...]. Questa vite porta frutto, mentre l'olmo è un albero infruttifero. Ma se la vite non si arrampica sull'olmo, non può produrre molti frutti e quei pochi che produce giacendo sul terreno sono infradiciati perché manca il sostegno. Invece quando la vite sta avvinghiata all'olmo porta frutto per sé e per l'olmo [...]. Questa similitudine si può applicare ad alcuni servi di Dio, cioè ai poveri e ai ricchi [...]. Il ricco ha certo molti beni, ma è molto povero di quei beni che valgono davanti a Dio, preoccupato com'è delle ricchezze. La sua lode, la sua preghiera a Dio è molto breve, e per di più, è povera e debole, priva di forza verso l'alto. Quando dunque il ricco si unisce al povero e gli somministra il necessario, convinto che quanto fa per il povero ha la ricompensa da Dio

⁹ Cf GOMEZ, *Diversi* 82-87; ORABONA, *Cristianesimo* 25-72; CRISTOPHE, *Les devoirs* 58-106; RATZINGER, *Fraternité* 1149s.

¹⁰ *Didaché* 4,6-8. Ugualmente nella *Lettera di Barnaba* si legge: «Ama il tuo prossimo più della tua vita [...]. Non desiderare i beni del tuo prossimo e non essere avaro [...]. Dividi tutte le tue cose con il tuo prossimo e non dire che sono tue, perché se avete in comune i beni corruttibili, quanto più quelli incorruttibili» (19,5s.8.). Nella *2^a Clemente* si afferma: «È ottima cosa fare l'elemosina come penitenza del peccato, perché il digiuno è migliore dell'orazione e l'elemosina è migliore di tutte e due. La carità copre la moltitudine dei peccati e la preghiera di una coscienza retta libera dalla morte. Beato colui che è ricco di questi beni: l'elemosina è una diminuzione della colpa» (16,4).

[...], con questa fiducia e senza esitazione [...] somministra al povero ogni cosa. E il povero, soccorso dal ricco, prega Dio e gli rende grazie per il suo benefattore [...]. Ambedue così compiono il loro compito: il povero fa la preghiera, di cui è ricco [...]: questa egli rende al Signore stesso, che gli ha fatto tale dono. E similmente il ricco, senza esitazioni, dà al povero la ricchezza che ha ricevuta dal Signore; e questa è veramente opera grande accetta a Dio, perché egli mostra di saper amministrare con saggezza i propri beni, e, distribuendo ai poveri i doni del Signore, adempie rettamente la sua missione [...]. In tal modo i poveri, pregando il Signore per i ricchi, aggiungono ciò che manca alle ricchezze di costoro, mentre i ricchi fornendo ai poveri il necessario, soddisfano le loro esigenze vitali. L'uno e l'altro così partecipano a una santa missione»¹¹.

In tal modo nel reciproco servizio il ricco e il povero manifestano la volontà sincera di vivere secondo il Vangelo. Per questo negli scritti cristiani del periodo patristico incontriamo con frequenza esortazioni rivolte al ricco perché dia con magnanimità, semplicità, spontaneità, fraternità e gratitudine, senza giudicare i soggetti degni dagli indegni. Solo così può essere annoverato tra i santi del Signore.

Ancora il *Pastore* di Erma può essere preso come esempio per illustrare questa realtà: «Coloro che hanno consegnato le verghe mezzo verdi e mezzo secche sono i fedeli ingolfati negli affari, che non vivono in unione con i santi: per questo solo la loro metà vive, l'altra metà è morta [...]. I fedeli simboleggiati dal terzo monte, quello ricoperto da spine e da rovi, sono i ricchi, gli uomini che vivono tutti immersi negli affari. I rovi, infatti, rappresentano le ricchezze e le spine rappresentano gli affari. Gli affaristi dunque sfuggono la compagnia dei servi di Dio, se ne tengono lontani, tutti distratti dai loro negozi. I ricchi poi si uniscono difficilmente ai servi di Dio, perché temono che venga loro richiesta qualche sovvenzione. Perciò difficilmente costoro potranno entrare nel regno di Dio. È difficile camminare a piedi nudi fra i rovi: così è difficile per costoro entrare nel regno di Dio. Tuttavia per tutti questi v'è la possibilità di pentirsi; ma subito però, perché devono recuperare il tempo passato, dedicandosi alle opere buone. Se si pentono e si danno alla beneficenza, vivranno in Dio; se invece persistono nel loro agire, saranno consegnati a quelle

¹¹ ERMA, *Il Pastore. Allegoria* II,1-10, cf VIII,8,1-5. «Il forte si prenda cura del debole e il debole rispetti il forte. Il ricco soccorra il povero e il povero renda grazie a Dio per avergli fatto trovare chi supplisca alla sua indigenza [...] perché abbiamo ricevuto da Lui tutti questi doni e di tutti dobbiamo rendergli grazie» (1Clemente 38,2,4; cf 2,1-8; 21,7; 37,1-5; 41,1-6; 59,3).

donne che li faranno morire».¹² Come si vede da questi brevi cenni, i ricchi vengono ammoniti, non perché la ricchezza per se stessa sia ritenuta causa di deviazione morale, ma perché possono diventare cupidi, orgogliosi, incuranti dei propri fratelli, dimentichi dei beni eterni e solleciti solo dei negozi di questo mondo. Potranno evitare di cadere in questa sciagura se si libereranno dalle ricchezze mediante l'elemosina. A volte però Dio stesso s'incarica di liberarli attraverso la persecuzione.¹³

In conclusione il ricco si salva mediante la sua ricchezza se sa dividerla con magnanimità, libertà e gioia.¹⁴ Colui che riceve, il povero, essendo fratello del ricco, non diventa suo debitore, anzi «il ricco restituisce a Dio nei fratelli quanto ha dato e il povero riceve da Dio attraverso i fratelli ciò di cui difetta».¹⁵

Parallelamente alla tipologia del ricco, dagli scritti cristiani di questo periodo è possibile individuare anche una tipologia del povero. Generalmente è ritenuto povero colui che vive mendicando i mezzi indispensabili per la sua sussistenza. Ma questa concezione si trasforma per il convergere di diversi elementi: l'emergere di una nuova tipologia del ricco (essendo le due categorie in rapporto biunivoco), i mutamenti nella condizione socio-economica e politica, le trasformazioni del contesto culturale e religioso, la convergenza di molteplici fattori congiunturali.

In tutta la tradizione patristica fino all'epoca moderna sono collocati nella categoria delle persone da beneficiare il mendicante noto, l'orfano, la vedova, il vecchio, l'ammalato, il forestiero, lo schiavo, i fratelli perseguitati per la fede, i prigionieri, gli esiliati. Questa lista però non è esclusiva, perché nella coscienza cristiana il principio direttivo di discernimento per l'intervento caritativo è per natura universalistico e si riassume nell'imperativo: «dà a tutti, a chiunque ti chiede».¹⁶

L'orizzonte universalistico della carità non deve favorire il disordine

¹² ERMA, *Il Pastore. Allegoria* VIII,8,1; IX,20,1-4.

¹³ Cf ID., *Il Pastore. Visione* III,6,5-7; TERTULLIANO, *Apologetico* 39.

¹⁴ Cf *Didaché* 13,2-7; 15,4; TERTULLIANO, *Apologetico* 39,16s. Una specie di scambio si stabilisce tra ricco e povero cosicché «i ricchi praticano la temperanza e si allenano al distacco dai beni caduchi, i poveri conseguono ciò di cui hanno bisogno per la vita» (BELLINI, *La beneficenza* 213). Nella *Lettera ai Filippesi* di Policarpo leggiamo: «Origine di ogni male è l'avarizia, perciò, ricordando che nulla abbiamo portato al mondo e nulla ne possiamo portar via, rivestiamoci con l'armatura della giustizia ed insegniamo a noi stessi anzitutto a vivere nella legge di Dio» (4,1).

¹⁵ MONACHINO, *L'Antichità* 47; cf *Didaché* 1,5s.

¹⁶ *Didaché* 4,6, cf 1,1-2,5; ERMA, *Il Pastore. Precetti* II,4,12; *Allegoria* V,1,1-3; *Lettera di Barnaba* 14,9; 1Clemente 22; *Costituzioni apostoliche* 8,32.73; TERTULLIANO, *Apologetico* 39,6; MONACHINO, *L'Antichità* 52-64, 77-83.

sociale, la criminalità, l'ozio, il parassitismo. Fin dall'epoca sub-apostolica troviamo delle indicazioni in questo senso che potremmo riassumere nell'adagio: il ricco non deve giudicare il povero, il povero non deve sfruttare la situazione. «Dà a chi ti chiede e non esigere la restituzione, perché il Padre vuole che i suoi beni vengano dati a tutti. Beato chi dona come ci comanda la nostra legge, perché le sue colpe non verranno punite. Ma guai a chi riceve! In verità se riceve spinto dal bisogno, non verrà punito, ma se riceve senza bisogno, dovrà rendere conto del perché e dello scopo per cui ha preso [...]. A questo proposito è stato detto: la tua elemosina si bagni di sudore nella tua mano, finché tu non abbia ponderato bene a chi dare».¹⁷

Il bisogno di discernere il povero virtuoso dal povero parassita si fa più acuto a partire dalla riforma imperiale di Diocleziano, perché con l'aumento della burocrazia periferica e con la creazione di altre forme di tassazione nascono nuove forme di dipendenza e di povertà. A questi fattori di natura politica si aggiungono spesso calamità naturali, guerre e pestilenze che fanno dilagare l'indigenza. Così iniziano forti movimenti di migrazione dalla campagna alla città, da una zona colpita dalla miseria a una zona che sembra offrire più possibilità di sopravvivenza. In queste circostanze si trasforma la figura del povero, perché non è più il mendicante noto, ma gente sconosciuta e sospetta.¹⁸

La Chiesa in questo contesto non cessa di esortare i ricchi al soccorso, anzi denuncia con coraggio le ingiustizie, difende i deboli e dà vita a nuove iniziative di beneficenza. Contemporaneamente è più vigile nel discernere il vero dal falso povero, perché l'aiuto materiale che gli offre non risulti a svantaggio della sua crescita umana e religiosa. Incomincia a diffondersi così la prassi di redigere la lista dei poveri. La Chiesa perciò si

¹⁷ *Didaché* 1,5. In Minucio Felice si trova una identificazione diretta del cristiano con il povero forse in polemica con i pagani (Cf *Octavius* 36: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* II,51).

¹⁸ Cf MONACHINO, *L'antichità* 27, 50, 70; ALFONSI, *Proprietà* 101-106; RIGGI, *Lavoro* 161-177. In questo complesso quadro economico, politico e sociale il rapporto tra povertà e ricchezza appare solo un aspetto del rapporto più problematico tra potere e dipendenza, per tre caratteristiche su cui esso si basa: «la distribuzione assolutamente sproporzionata di proprietà e ricchezza che rendeva *divites* solo i *potentes* i quali non volevano veder limitati da alcun obbligo verso i *pauperes* i provvedimenti sulle loro proprietà; il tenore di vita estremamente lussuoso degli abbienti che, nell'uso della propria ricchezza, non tolleravano alcuna limitazione; la grande carenza di una cura oculata dello stato su basi legali intesa a migliorare la situazione delle categorie socialmente deboli» (JEDIN, *Storia* II,443; cf BELLINI, *La beneficenza* 210-214; ID., *L'opera sociale* 227-236; PENCO, *La composizione* 259-261).

comporta diversamente dagli imperatori e da alcuni personaggi del patriziato romano che con le loro elargizioni favoriscono il moltiplicarsi del proletariato amorfo, ozioso, corrotto e parassita. Essa prolunga nella storia il ministero misericordioso del suo Signore il quale si è fatto povero per arricchirci della sua povertà, si è fatto uno di noi per elevarci alla dignità di figli di Dio.

4. I servitori dei poveri

La Chiesa fin dalle origini, anche quando non era riconosciuta ufficialmente dall'impero, ha svolto un'intensa attività caritativa. Eusebio di Cesarea nella *Storia Ecclesiastica* parla di 1500 persone da essa beneficate a Roma. Anche se esagera la cifra, dà una testimonianza sull'intensa attività caritativa della Chiesa,¹⁹ la quale esprime così la sua consapevolezza di prolungare la missione di Gesù Cristo sulla scia della comunità apostolica.

Nell'attività caritativa ogni credente si sente responsabile e collabora a vario titolo. Condivide parte dei suoi beni, spesso privandosi di cose utili e persino necessarie. Pertanto le «offerte [sono] prelevate non dal superfluo, ma più spesso dal ricavato del proprio lavoro e non di rado da privazioni che ci si imponeva per sovvenire ai più bisognosi».²⁰ Infatti chi non sa condividere non può propriamente far parte della fraternità cristiana, anzi entra nella categoria di coloro su cui Gesù pronuncia i «guai».

All'interno della comunità vi sono persone che si prendono particolare cura dei poveri, esercitando verso di loro un sacro ministero. In primo luogo vi è il vescovo che può essere chiamato per antonomasia il difensore, il protettore e il padre dei poveri. Egli organizza e guida l'attività caritativa; nell'adempire tale compito spicca tra le personalità pubbliche. Nel *Pastore*, *Visione IX*, Erma dichiara: «I fedeli del decimo monte, coperto dagli alberi che ombreggiano le greggi di pecore, sono i sovrintendenti e sono i cristiani ospitali, sempre disposti ad accogliere nelle loro case, con gioia schietta, i servi di Dio. I sovrintendenti, col loro ministero, proteggono continuamente i bisognosi e le vedove, con tutta purezza; essi

¹⁹ Cf EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica* 6,43,11; JEDIN, *Storia* II,447-452, 480; MONACHINO, *L'Antichità* 50-65.

²⁰ MONACHINO, *L'Antichità* 65. Nelle *Costituzioni apostoliche* si afferma: «Perciò, fedeli tutti, fate arrivare ai santi il vostro aiuto per mezzo del vescovo. Se uno impegnando tutto il suo avere potesse liberare uno dalla prigione, sarebbe beato e amico di Cristo. Giacché, se è già perfetto chi dà i suoi beni ai poveri, quanto più lo sarà chi dà tutto il suo avere per i martiri» (riportato da MONACHINO, *L'Antichità* 61).

però sono sempre protetti dal Signore. Coloro che operano così sono degni di gloria davanti a Dio, e il loro posto è tra gli angeli, a condizione che perseverino sino alla fine, nel servizio di Dio».²¹

Il vescovo presiede all'attività caritativa con modalità diverse secondo i contesti spazio-temporali in cui esercita il suo ministero.²² A Roma, ad esempio, inizialmente vescovo e diacono agiscono insieme. Successivamente papa Zefirino nomina il diacono Callisto amministratore del cimitero sulla via Appia e questi diventa così il patrono dei poveri. Papa Fabiano decentralizza ulteriormente l'organizzazione caritativa raggruppando le quattordici regioni augustee della città in sette regioni ecclesiastiche affidate ai sette diaconi.²³

In ogni Chiesa è operante la consapevolezza che il vescovo è il primo responsabile dell'attività caritativa, anche quando egli non svolge fedelmente tale compito. Pertanto è ritenuto santo e degno del suo ministero quando amministra il patrimonio ecclesiastico²⁴ avendo a cuore la causa

²¹ ERMA, *Il Pastore. Allegoria* IX,27,1-3.

²² GIUSTINO, *Apologia* I,67, afferma: «I ricchi che ne abbiano volontà danno a proprio piacimento quello che ciascuno vuole. Quanto viene raccolto viene depositato davanti a chi presiede il quale soccorre tanto gli orfani quanto le vedove, chi è nel bisogno per malattia o altra necessità e chi è in prigione e gli ospiti che vengono da altri paesi: insomma prendiamo a cuore quanti si trovano in bisogno» (cf pure POLICARPO, *Lettera ai Filippesi* 6,1; 5,2; MONACHINO, *L'Antichità* 41s, 48-50; MOLLAT, *I poveri* 44-52; GUILLON, *L'évêque* 5-19; HAMMAN, *La comunità* 92-95).

²³ Cf *Costituzioni Apostoliche* 2,44; 5,1; *Didascalia degli apostoli* 4,1-7; 15,39; TERTULLIANO, *Apologetico* 39; HAMMAN, *La comunità* 95-100; ID., *Vie liturgique* 66-95, 108-123; MONACHINO, *L'Antichità* 48s, 54s, 108; GUILLAUME, *Jeûne* 29-34.

²⁴ Il patrimonio ecclesiastico si è formato progressivamente con il contributo delle collette raccolte durante le celebrazioni culturali e in particolari tempi liturgici. Altre fonti sono le offerte generose di cristiani e soprattutto il patrimonio personale di alcuni pontefici e vescovi. Nei primi due secoli la Chiesa non può possedere beni immobili; infatti i cimiteri cristiani sono proprietà personale di credenti che li mettono a disposizione dei fratelli di fede. Dispone però di beni mobili che costituiscono un fondo alimentato dalle offerte spontanee dei fedeli e finalizzato alle opere di carità. Tale situazione è stata di breve durata in quanto estremamente precaria per il rischio di espropriazione in seguito alla morte o alla defezione del titolare. Nella Chiesa romana verso la fine del II secolo, in seguito alla precaria pace goduta sotto Commodo, con papa Vittore (a. 189-198) pare che si verifichi una trasformazione sociale. Infatti papa Zeffirino (a. 199-217), suo successore, prepone il diacono Callisto all'amministrazione del cimitero che diventa così una proprietà corporativa. Lo stesso, pare, si possa dire di Caragine al tempo di Tertulliano. Quando si riaccende la persecuzione i beni corporativi della comunità cristiana sono confiscati in diverse parti dell'impero. Il vescovo di Roma però già alla fine del III secolo è una persona importante anche agli occhi delle autorità romane. Le ricchezze, «sebbene provenissero dalla carità cristiana e alla carità fossero

dei poveri, beneficandoli con magnanimità e munificenza, donando generosamente persino i propri beni. Egli è anche chiamato a discernere il vero dal falso povero, perché la carità non favorisca l'oziosità, ma miri alla salvezza dell'indigente.

Questa dimensione della sua missione è così importante da diventare per il popolo uno dei criteri fondamentali per la sua elezione.²⁵ Le agio-

destinate, unite al prestigio morale della carica, non erano esenti dal pericolo di accicare ed inebriare quelli che avevano l'onore di amministrarle» (FLICHE - MARTIN, *Storia* I,424s; cf II,413-419, 427-431; III,379; V,565-590; JEDIN, *Storia* I,399s; II,452; MONACHINO, *L'Antichità* 75, 102-107). Con la divisione dell'impero il vescovo di Roma si fa carico dei bisogni delle popolazioni occidentali, mettendo a disposizione di quanti sono nell'indigenza i beni ecclesiastici e i propri beni personali. Si pensi ad esempio a Gregorio Magno, personalmente primo proprietario fondiario d'Italia e tra i primi dell'impero. Egli con l'oculata amministrazione delle sostanze sue e della Chiesa ha potuto incrementare le opere assistenziali a beneficio dei bisognosi al di là di ogni discriminazione geografica, etnica o religiosa. Roma così diventa davvero la presidente nella carità e a lei ci si rivolge nei diversi bisogni. La lettera di Gregorio Magno all'abate dell'Isauria, Elia, è indicativa. Questi in un momento di grandi strettezze si rivolge al vescovo di Roma chiedendo per il suo monastero 50 soldi, ma per timore di chiedere troppo, data la grave carestia, si contenta anche di 40 e persino di una somma inferiore, confidando nel pontefice che, quale padre universale, ha a cuore le necessità di tutti i figli. Il papa gli risponde: «Poiché voi siete stati così benevoli nel considerare la nostra strettezza, noi useremo la stessa benevolenza verso di voi. Vi abbiamo mandato i 50 soldi e, per timore che non bastassero, ne abbiamo aggiunti altri 10; affinché poi non avvenga che anche questo sia insufficiente, ne facemmo aggiungere altri 12. Ed in ciò riconosciamo il vostro amore per noi, che ponete piena fiducia in noi, come dovete» (*Ep* V,35 riportata da MONACHINO, *L'antichità* 105). Questi beni sono ritenuti comunemente beni finalizzati ai bisogni della Chiesa, devolvibili quindi alle sue opere di carità oltre che all'evangelizzazione ed al culto. Non sono pertanto proprietà personale del clero. Le disposizioni canoniche dei concili e dei sinodi locali lo testimoniano. Congar individua in Occidente, a partire dal V secolo, due modi diversi di determinarne l'uso: il modo romano-italico e il modo ispanico-gallicano. Il primo divide i beni ecclesiastici in quattro parti da destinare rispettivamente al vescovo, al clero, ai poveri e al mantenimento delle Chiese, comprese le spese del culto. È un tipo amministrativo che prevale nell'VIII secolo, ma che a partire dal IX sarà applicato solo a metà. Il secondo presenta la divisione tripartita, avendo come destinatari i vescovi, il clero, le spese del culto. Non menziona i poveri; tuttavia in vari sinodi sia gallicani che ispanici viene richiamato il dovere di soccorrerli. In quest'ultima divisione risalta di più la mentalità caratteristica del clero carolingio, il quale, al dire di Devisse, era troppo aristocratico per rinunciare al mondo, troppo povero perché potesse considerare le ricchezze uno scandalo, troppo sincero nel considerare il suo ruolo come insostituibile nell'amministrazione delle ricchezze ecclesiastiche (cf CONGAR, *Les biens* 237-251; DEVISSE, *L'influence* 285-295; VENTURI, *I beni* 577-581; GAUDEMET, *L'Église* 291-296; PLANTLAGEAN, *La pauvreté* 79-81; MESSANA, *L'economia* 133-143; MUNIER, *L'Église* 82-95, 268-274).

²⁵ Cf MOLLAT, *I poveri* 44-52; GUILLON, *L'évêque* 5-19; MONACHINO, *L'Antichità*

grafie dei vescovi offrono un'ampia testimonianza al riguardo.

Il vescovo di Roma fin dall'inizio ha svolto un ruolo di primo piano in questo campo. Dionigi di Corinto ad esempio scrive a papa Sotero: «Fin dal principio fu vostro costume di prodigare a tutti i fratelli i più svariati benefici».²⁶ In questa direzione, pare, possa essere interpretata l'espressione di Ignazio di Antiochia che riconosce alla Chiesa di Roma la presidenza nella carità.²⁷

Questo riconoscimento si universalizza soprattutto dopo la divisione dell'impero specie nei periodi delle gravi crisi economiche provocate dalla carestia, dalle epidemie e da altre calamità naturali, dalle guerre e rivolgimenti politici. In queste circostanze molti cristiani, in particolare vescovi e abati, si rivolgeranno al vescovo di Roma per avere soccorsi economici. È nota l'intensa attività caritativa e assistenziale svolta da due pontefici eminenti: Leone Magno e Gregorio Magno. Ne abbiamo un'ampia testimonianza nei loro sermoni e nel loro epistolario.²⁸ Essi per sovvenire alle necessità dei bisognosi non hanno esitato a sacrificare i beni personali e persino i vasi sacri. Su di loro, come su tutti i vescovi degni del loro ministero, si può proferire, amplificandola ulteriormente, la beatitudine formulata da Erma nel *Pastore*: «Beati i vescovi ospitali che in ogni tempo e senza ipocrisia accolsero volentieri nelle loro case i servi di Dio».²⁹

Il diacono è l'altro protagonista dell'attività caritativa cristiana. Egli è più giovane del vescovo, è il suo orecchio, la sua bocca, il suo cuore, la sua anima.³⁰ Collabora con lui come il figlio che lavora con il padre. Ha il duplice compito liturgico e sociale, perché vigila sui bisogni della comunità e li rende noti al vescovo. Dà prova di iniziativa e di sollecitudine verso i fratelli bisognosi e li soccorre con i beni offerti dai fedeli. Pertanto accoglie e dona contemporaneamente, fa quindi circolare la carità e organizza la beneficenza. Anche il suo compito liturgico è compreso in funzione di quello sociale. Infatti egli distribuisce l'Eucaristia perché conosce le persone bisognose e ammalate e, portando l'Eucaristia, offre il pane quotidiano spirituale e materiale.³¹

48-50; ID., *La cura* 85-92; MUNIER, *L'Église* 103s; GAUDEMET, *L'Église* 163-167, 299-311.

²⁶ Riportato da MONACHINO, *L'Antichità* 65, cf 27, 50, 70.

²⁷ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Romani* 1,3s.

²⁸ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 70-77, 88-111.

²⁹ ERMA, *Il Pastore. Allegoria* IX,27,2.

³⁰ MONACHINO, *L'Antichità* 48s, 108s; FRUTAZ, *Diaconia* 1521-1532; HAMMAN, *La comunità* 95-100.

³¹ Cf *Tradizione Apostolica* 9,2s; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesii* 6,1; *Didascalia degli apostoli* 11-12; HAMMAN, *La comunità* 98s.

Tra i diaconi ricordati dalla storia eccelle la figura di Lorenzo il quale durante la persecuzione (forse in collegamento con gli editti del 257 e 258) distribuisce tutto il danaro ai poveri assistiti dalla comunità cristiana di Roma, presentandoli al prefetto romano come "il tesoro della Chiesa". Egli testimonia col martirio la propria fedeltà a Cristo e alla Chiesa perseguitata nei suoi membri più influenti e facoltosi.³²

Anche gli asceti e i monaci con il ricavato del loro lavoro, dei loro digiuni e spesso con la disappropriazione effettiva e totale dei beni sono chiamati i protettori dei poveri. Essi accolgono l'appello di Gesù: «Va', vendi quanto possiedi e dallo ai poveri» (Mc 10,21 parr.). Attuano in modo del tutto particolare il rapporto tra povero volontario e povero involontario, che si espliciterà sempre più con l'incrementarsi del monachesimo.

Accanto a questi servitori dei poveri per antonomasia, vi sono molti cristiani attivi che soccorrono generosamente gli indigenti. Generalmente sono di elevata condizione socio-economica, per cui beneficano non solo con le comuni elargizioni, ma istituiscono ospizi e ospedali a proprie spese, imbandiscono *agapi* per sfamare i fratelli poveri senza umiliarli e svilirli nella loro dignità. Queste iniziative s'incrementano soprattutto dopo il riconoscimento ufficiale del cristianesimo.

Le donne hanno un ruolo particolare nell'esercizio della carità. In Oriente sono denominate diaconesse. A Roma non hanno questo titolo, ma soprattutto quelle provenienti dal patriziato sono molto attive e danno esempio di eroismo nella beneficenza. La prima donna nobile romana di cui si conserva il nome in questo campo è Fabiola. Ella non solo fa costruire a sue spese ospizi ed ospedali ma presta anche in persona ai malati i servizi più umili e ripugnanti. Dopo il pellegrinaggio in Terra Santa sceglie la povertà radicale, vende i suoi beni a vantaggio dei poveri e non si vergogna di mendicare per loro. La risonanza che suscita la sua morte avvenuta nel 399 è un trionfo della sua carità.³³

Dopo Fabiola abbiamo l'esempio di Pammachio a Porto Romano e ad Ostia, di Paola madre di Eustachio, di Melania la giovane con il suo sposo Pimiano. Vi sono però numerosi altri nobili romani che emergono in questo fervore caritativo.³⁴ Riguardo a costoro Grützmacher afferma: «Una

³² Cf MONACHINO, *L'Antichità* 41s, 48-50.

³³ Soprattutto a partire dal IV secolo il servizio ai poveri passa ad istituzioni specializzate di origine prevalentemente, non esclusivamente, monastica (cf HAMMAN, *Vie liturgique* 129-150; MONACHINO, *L'Antichità* 83-91).

³⁴ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 85-87.

classe di dominatori nati, come la nobiltà romana, sapeva adesso conquistarsi le simpatie della plebe, che per l'innanzi aveva legato col lusso, per mezzo della beneficenza eroica. Le porte, che avevano vomitato sciami di visitatori, sono adesso assediate da miserabili. In questi romani e romane vi era, nonostante la decadenza, una energia da non sottovalutare che si esprime adesso nella brusca rottura con la vita gaudente che avevano precedentemente condotto». ³⁵ Tutti i cristiani, poi, anche quelli di modeste condizioni economiche, collaborano all'attività caritativa della comunità con le offerte donate durante le celebrazioni liturgiche e in momenti particolari in cui si raccolgono le collette.

Non bisogna tuttavia idealizzare. Anche in questo periodo, soprattutto a partire dall'Editto di Costantino, vi sono persone che, pur avendo il dovere di soccorrere i poveri (ad esempio vescovi, diaconi e altri membri della gerarchia ecclesiastica, come pure i monaci), vivono da gaudenti, dimentichi delle sofferenze dei fratelli bisognosi. Ciò nonostante, persino le autorità politiche riconoscono alla Chiesa il merito di saper organizzare la beneficenza; per questo le affidano legislativamente, quindi come dovere e diritto giuridici, il compito «di soccorrere i poveri e tale soccorso diventa una funzione pubblica, che si colloca tra i compiti dello Stato, ugualmente importante come aprire strade e costruire acquedotti». ³⁶

L'autorità ecclesiastica così si trova a dover amministrare molti beni, i quali a volte esercitano su di lei il loro potere seduttore. Prima la Chiesa organizzava la beneficenza utilizzando le offerte dei cristiani sia dei fedeli che del clero; ora invece può fare affidamento anche sulle autorità imperiali. Perciò anche quando la crisi economica e politica si farà grave e precipitosa, potrà continuare ad organizzare l'azione caritativa la quale nell'epoca costantiniana giungerà all'apogeo. La stima che la Chiesa riscuote presso l'impero romano è condivisa anche dal re ariano Teodorico il quale le riconosce la capacità di organizzare e amministrare la carità. Scrive infatti a Cassiodoro: «È più equo distribuire la beneficenza attraverso le mani pure sacerdotali, perché solo i preti giudicano secondo giustizia, non fanno parzialità e amano tutti allo stesso modo». ³⁷

³⁵ GRÜTZMACHER, *Hieronymus* II, 183, in: MONACHINO, *L'Antichità* 91.

³⁶ MONACHINO, *L'Antichità* 69.

³⁷ In: *ivi* 95.

5. La multiforme attività caritativa della Chiesa

« Un metro per l'apprezzamento dei principi etici cristiani nella vita quotidiana è rappresentata dal modo in cui veniva adempiuto il comandamento del cristiano amore del prossimo. L'esercizio pratico di una faticosa carità verso il confratello di fede che si trovi nel bisogno, come verso il pagano colpito da infermità o disgrazia è — in netto contrasto con il corrispondente comportamento pagano — un innegabile titolo di vanto della Chiesa primitiva».³⁸

La comunità cristiana però, almeno nell'ambiente giudaico e romano, ha trovato delle premesse interessanti. Del primo ambiente ho accennato nel primo volume parlando della Chiesa primitiva,³⁹ del secondo offro ora alcuni rilievi essenziali.

Romani ricchi e generosi esistono fin dall'antico paganesimo; provengono dal patriziato e successivamente dalle famiglie imperiali. Non mancano però persone facoltose che non hanno titoli nobiliari. In casi di calamità, di naufragi e di altre gravi sciagure, essi vengono in soccorso con distribuzioni di alimenti, vestiario e danaro. Spesso diventano benefattori delle città facendo costruire a proprie spese terme, fontane, vie ed altre opere di utilità pubblica. Gli imperatori non si fanno vincere nelle pubbliche manifestazioni di liberalità, utilizzandole come ottimo strumento politico per guadagnarsi la simpatia delle popolazioni. Così a carico dello stato distribuiscono frumento ed altri generi alimentari a prezzo modico e qualche volta anche gratuitamente. Dopo le guerre in alcune circostanze distribuiscono persino parti del bottino militare.

L'assistenza pubblica si alimenta pure attraverso le associazioni — i collegi — le quali operano fin dall'epoca repubblicana. Quindi a Roma e fuori Roma, per opera di notabili e ricchi romani, la liberalità è in atto mediante individui e istituzioni pubbliche. Essa è espressione di virtù umane insigni. Scrive infatti un autore della fine del IV secolo e inizio del V: «La misericordia e l'umanità sono virtù proprie dei giusti e degli adoratori di Dio, delle quali nulla insegna la filosofia».⁴⁰

Bisogna rilevare tuttavia che, anche dove esiste spirito filantropico, i motivi prevalenti della beneficenza sono la reputazione pubblica, l'onore, il lustro del casato, l'ostentazione del proprio potere economico e sociale. Nelle elargizioni, nei legati testamentari, nelle offerte di vario genere i de-

³⁸ JEDIN, *Storia* I, 396.

³⁹ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 21-39.

⁴⁰ In: *ivi* 21.

stinatari privilegiati non sono i poveri, ma gli amici, gli ospiti di riguardo e soprattutto i parenti. Non si tratta propriamente di *elemosine*, ma di *donazioni*. Il senso cristiano della fraternità è assente; mai un nobile romano avrebbe solidarizzato con bisognosi come con suoi uguali, nemmeno il *patronus* del *collegium*, che pure ha momenti d'incontro con le persone di modeste condizioni, con i poveri e con gli schiavi.

Tertulliano, con il suo linguaggio un po' estremista, l'ha annotato: «Il nostro tesoro, quando l'abbiamo, non è formato da somme versate da ambiziosi che vogliono ottenere onori presso di noi»,⁴¹ né è acquistato strumentalizzando la religione. La sollecitudine fresca e spontanea, universalistica ed eroica ha caratterizzato fin dalle origini i cristiani, suscitando la meraviglia e l'ammirazione dei pagani: «Vedi — dicono — come si amano tra di loro [...]. Vedi, come son pronti a morire l'uno per l'altro!». ⁴²

Il fervore caritativo diventa a volte motivo di simpatia e non raramente appello alla conversione. Non a caso Giuliano l'Apostata, quando vuol colpire la Chiesa, prende come bersaglio privilegiato la sua attività assistenziale. Ha compreso infatti che lì sta la forza e l'efficacia della sua espansione.⁴³ Pertanto tenta di «trapiantare la beneficenza cristiana nel morente paganesimo».⁴⁴

Ad Arcadio, sacerdote della Galazia, scrive: «Istituisce in ogni città parecchi ospizi, affinché gli stranieri si dichiarino soddisfatti della nostra umanità, e non solo quelli dei nostri, ma tutti gli altri se ne hanno bisogno. [Dà quindi indicazioni concrete per prelevare dalle entrate dello Stato i proventi destinati a tale scopo.] Io dichiaro che la quinta parte si deve distribuire ai poveri che sono al servizio dei sacerdoti, quindi il resto agli stranieri e ai mendicanti che si rivolgono a noi. Sarebbe infatti vergognoso che, mentre i Giudei non hanno un mendicante, mentre i Galilei nutrono con i loro anche i nostri, si veda che i nostri mancano di soccorso da parte nostra. Insegna agli amici dell'ellenismo a sopportare la loro parte di questi carichi [...]. Abituati i Greci a questi atti di beneficenza, insegnando loro che queste pratiche sono nostre da molto tempo».⁴⁵

In un'altra lettera scritta a Teodoro, pontefice pagano, afferma: «E

⁴¹ TERTULLIANO, *Apologetico* 39,5.

⁴² *Ivi* 39,7.

⁴³ «Egli riguardava la carità come il segreto del successo dei cristiani e si sforzò di trapiantarla nel terreno arido del paganesimo, non chiamandola evidentemente col nome cristiano di carità, ma di "filantropia"» (MONACHINO, *L'Antichità* 81, cf 21, 81-83; JEDIN, *Storia* II,59; FLICHE - MARTIN, *Storia* II,468, 472-484).

⁴⁴ MONACHINO, *L'Antichità* 21.

⁴⁵ *Ep* 84, in: MONACHINO, *L'Antichità* 82.

questo penso, poiché avvenne che i poveri trascurati dai sacerdoti [pagan] rimanessero negletti, gli empì Galilei [i cristiani], ripensandoci, si dedicarono a questo genere di filantropia, e si rafforzarono nella peggiore delle imprese mediante queste pratiche appariscenti [...]. Quanto agli indigenti e ai poveri dobbiamo provvedere ai loro bisogni. Dico anzi che sarebbe opera pia accordare vestito e nutrimento anche ai propri nemici, perché è all'essere umano che va il nostro dono e non alle persone. Così pure penso che la nostra sollecitudine debba estendersi sino a quelli che sono rinchiusi nelle prigioni [...]. Più ci penso e più vedo un'ingiustizia stridente: noi invochiamo Giove ospitale e siamo più inospitali degli Sciti». ⁴⁶

La beneficenza viene praticata dalla Chiesa da un lato con le elemosine, dall'altro con il *ministerium pauperum* che ha il suo posto nell'ordinamento della comunità. ⁴⁷ Trae ispirazione dalle pratiche provenienti dal mondo giudaico-cristiano e dal contesto concreto in cui essa è insediata. Tuttavia le modalità organizzative sono diverse dalla comunità di Gerusalemme, perché le offerte generose, libere e senza calcoli egoistici sono finalizzate alle spese del culto, al sostentamento dei ministri e al soccorso dei poveri. ⁴⁸

Varie sono le concretizzazioni che esprimono il senso umanitario e l'ideale della carità. Lungo i secoli esse si sono moltiplicate e si sono differenziate in modo tale che è difficile farne una rassegna. Tuttavia se ne possono ricordare alcune tra le più caratteristiche.

Tra le forme più antiche troviamo l'*agape*, al singolare, come sottolinea Hamman, ⁴⁹ il cui *Sitz im Leben* va ricercato nel mondo greco-romano più che in quello giudaico-cristiano. Essa consiste in una cena originariamente legata all'Eucaristia, poi da essa distinta. È praticata dai cristiani più generosi, ardenti e anche facoltosi, i quali in tal modo vogliono vivere la carità con la condivisione dei beni, prendendosi cura dei poveri e delle persone assistite dalla comunità. Essa può chiamarsi propriamente cena di carità.

Tertulliano ce ne dà un'attenta descrizione nell'*Apologetico*: «Il nostro pranzo rende ragione di sé dal suo nome: si chiama con un termine, che

⁴⁶ Ep 89b, in: MONACHINO, *L'Antichità* 82s.

⁴⁷ Cf 2Clemente 16,4; POLICARPO, *Lettera ai Filippesi* 10,2; *Didaché* 15,4; 13,4.

⁴⁸ Cf *Costituzioni Apostoliche* 7,29,2; ERMA, *Il Pastore. Allegoria* V,3,7; ARISTIDE, *Apologia* 15,8s; GIUSTINO, *Apologia* I,67; TERTULLIANO, *Apologetico* 33,6; 39,11; POLICARPO, *Lettera ai Filippesi* 6,1; MONACHINO, *L'Antichità* 45.

⁴⁹ Cf HAMMAN, *La comunità* 100-105; ID., *Vie liturgique* 153-230, in particolare 180-182; GUILLAUME, *Jeûne* 21-27.

in greco significa *amore* [agape, dilezione]. Per quanto grandi siano le spese che costa, è guadagno fare una spesa in nome della pietà, ché tutti i bisognosi aiutiamo con questo ristoro [...]. Se onesto è del banchetto il motivo, dal motivo che lo disciplina apprezzate il rimanente. Derivando da un dovere religioso, nessuna bassezza ammette, nessuna intemperanza».⁵⁰

Il valore di questo pasto di beneficenza resterà costante lungo i secoli: «Rafforza la coscienza comunitaria tra i membri di diverse classi sociali, offre la possibilità di fornire, in una forma riguardosa e senza ostentazioni, un efficace aiuto materiale ai poveri, soccorsi così come fratelli senza essere umiliati».⁵¹ È pertanto una «forma caratteristica di cristiana socievolezza che impedisce il sorgere di contrasti sociali in seno alla comunità».⁵²

Ha carattere strettamente religioso, perché è ispirato dalla fede e dalla carità ed è aperto alla speranza del banchetto escatologico. Perciò non permette bassezze, immoralità, intemperanze. Anche quando è sganciato dalla celebrazione eucaristica esprime la lezione di carità e di servizio che da tale celebrazione deriva.⁵³ Visibilizza in certo modo la carità di Dio manifestata in Cristo; così «i cristiani vogliono portare agli umili l'attenzione che Dio stesso porta loro. Il loro modo è dunque ispirato da una visione teologale del povero. Il mangiare è più una lezione che una cena. Lezione di carità vissuta sotto lo sguardo di Dio».⁵⁴

La celebrazione dell'Eucaristia, da parte sua, autonoma dall'*agape*, resterà ugualmente il luogo privilegiato per la raccolta delle offerte destinate alle iniziative caritative. Così i credenti nel giorno del Signore convergono nello stesso luogo, provenienti dalle campagne e dalla città, incrementando con i loro contributi i fondi per il soccorso.⁵⁵

È in questo contesto che si colloca la colletta.

L'integrazione dell'offerta all'azione liturgica è considerata una realtà del tutto coerente, in quanto l'offerta in favore dei poveri appare come lo stesso dono della celebrazione e fa tutt'uno con la sinassi eucaristica.

«Ciò che la liturgia significa per mezzo del pane e del vino, l'offerta

⁵⁰ TERTULLIANO, *Apologetico* 39,16-17.

⁵¹ MONACHINO, *L'Antichità* 23-30.

⁵² JEDIN, *Storia* I,397; cf CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo* 2,1,43; TERTULLIANO, *Apologetico* 39; *Tradizione Apostolica* 26s; *Didaché* 2,28,1-3.

⁵³ Cf HAMMAN, *La comunità* 101s.

⁵⁴ *Ivi* 103.

⁵⁵ Cf TERTULLIANO, *Apologetico* 39; GIUSTINO, *Apologia* I,1,17; 67,6; CIPRIANO, *De opere et eleemosyna* 14-15: PL 4,445-449; *De unitate ecclesiae* 26: PL 4,527s.

dei cristiani lo esprime, deponendo sull'altare il pane e il vestito per i poveri. Pur mancante di averi, ogni cristiano, anche se povero, deve donare qualcosa: altrimenti come esprimerebbe il proprio atteggiamento di gratitudine che lo fa cristiano? Il pane portato e condiviso esprime e forma la fraternità, come l'Eucaristia condivisa con i poveri».⁵⁶

«Tutti i testi canonici, dai primi a quelli dei concili di Africa e della Gallia, insisteranno sull'offerta liturgica di cui la gerarchia ha la custodia ma non la proprietà. Essa è destinata ai poveri della comunità. Il clero ha diritto alla sua parte, perché è povero e nella misura in cui è senza risorse. Se gli accadesse di trattenere al di là dei propri bisogni, egli priverebbe i poveri. Un canone del concilio di Cartagine, spesso richiamato in seguito, afferma che quanti, tra il clero, danno con difficoltà e sono attaccati alle offerte fatte per i poveri, devono essere scomunicati come "omicidi dei poveri"».⁵⁷

Così nella celebrazione dell'Eucaristia mediante le collette i cristiani esprimono la coscienza della profonda uguaglianza che li lega tra loro, indipendentemente dal fatto di essere ricchi o poveri, chierici o laici.

«Lungi dal creare la distanza tra il povero e il ricco, come succede spesso, e accrescere ancora il fosso che li separa, l'offerta costituisce un legame, disposto da Dio, che li rende consapevoli della loro somiglianza e unità davanti all'unico Dio».⁵⁸

La raccolta delle offerte legata alla celebrazione liturgica ha i suoi momenti forti soprattutto nella Quaresima e nella festa delle collette che si celebra dal 5 al 15 luglio, giorni in cui i pagani festeggiano i *Ludi Apollinares*. In tale occasione la colletta è «veramente generale e ognuno, ricco e povero, [... dà] il suo obolo secondo la possibilità».⁵⁹

Papa Leone Magno ci ha lasciato molte omelie proclamate in tali circostanze. Con parole accorate esorta tutti alla generosità, evidenziando la finalizzazione caritativa della rinuncia e del digiuno: è la Chiesa che si fa povera per essere luogo di accoglienza dei poveri.⁶⁰

Riporto solo un brano tratto dalle sue omelie: «Poiché, come siamo ammaestrati dall'insegnamento del nostro Redentore, l'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola di Dio (Mt 4,4), ed è cosa degna che il

⁵⁶ HAMMAN, *La comunità* 110; cf ID., *Vie liturgique* 225, 231-244, 284-287.

⁵⁷ ID., *La comunità* 109. Gli storici menzionano soprattutto il canone 8 del concilio di Cartagine.

⁵⁸ HAMMAN, *La comunità* 110.

⁵⁹ MONACHINO, *L'Antichità* 71; cf ID., *La cura* 377s; VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 178-182.

⁶⁰ Cf PL 54,157-190, 263-308.

popolo cristiano desideri, quando compie qualsiasi astinenza, essere saziato più della parola di Dio che del cibo corporale, abbracciamo il solenne digiuno con devozione pronta e con fede audace, celebrandolo con generosa benevolenza [...]. Ralleghiamoci nelle refezioni dei poveri che sazieremo con le nostre largizioni [...]. Sentano la nostra umanità i malati, i colpiti da invalidità, gli esuli, gli afflitti, gli orfani derelitti, le vedove tristi nella loro desolazione. Nel porgere sollievo non vi è nessuno che non possa eseguire qualche parte di benevolenza. La tenuità delle sostanze è compensata da un'anima grande e la misura della misericordia o pietà è indipendente dalla situazione familiare. Una volontà generosa non perde mai il suo merito anche nelle ristrettezze di mezzi».⁶¹

Tertulliano, parlandoci dell'attività caritativa svolta dalla Chiesa cartaginese del III secolo, ci informa sul costituirsi della cassa comune attraverso la raccolta di offerte legate o meno alla celebrazione liturgica. Si tratta della *stips* o *quota* dalla quale si attinge il necessario per soccorrere i bisognosi di vario tipo, compresi i fratelli carcerati.⁶² Il cristianesimo dopo il suo riconoscimento ufficiale influisce anche sul trattamento dei detenuti nelle prigioni, facendo eliminare crudeltà inutili. Un progresso in questo senso è segnato dalla *Costituzione* di Onorio e Teodosio II del 409 nella quale si ordina ai giudici di visitare le carceri ogni domenica, per rendersi conto della situazione dei prigionieri; ai vescovi viene riconosciuto il diritto di sorvegliare perché si rispettino queste misure di umanità.⁶³

L'attenzione ai perseguitati per la fede, specie durante le persecuzioni dei primi tre secoli, si accompagna al rispetto e alla venerazione, perché essi sono testimoni privilegiati di Cristo nei quali Egli prolunga la sua passione. È un atteggiamento presente in tutte le comunità come una prassi antica e costante.⁶⁴

Nella *Costituzione apostolica* infatti, a proposito dei prigionieri per la

⁶¹ LEONE MAGNO, *Omelia* 40,4: 231s; cf MONACHINO, *L'Antichità* 70-73.

⁶² «Ognuno porta ogni mese una *quota* modica. Paga se lo vuole, quando lo vuole, o piuttosto quando può: nessuno è costretto a versare alcunché, le contribuzioni sono volontarie. Noi riguardiamo questo danaro come un deposito confidatoci dalla pietà, perciò non lo spendiamo in festini o in sbevazzamenti, e ci guardiamo bene dall'impiegarlo in orge indecenti. Esso serve per dare il pane ai poveri e provvedere loro la sepoltura, per allevare gli orfani dei due sessi e per soccorrere i vecchi inabili al lavoro, i naufraghi e i nostri fratelli condannati alle miniere o deportati nelle isole o detenuti nelle carceri per il solo motivo religioso» (TERTULLIANO, *Apologetico* 39,6).

⁶³ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 78; GAUDEMET, *L'Église* 230-252.

⁶⁴ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 71.

fede, si legge: «Se un cristiano è condannato agli spettacoli o alle fiere o alle miniere per il nome di Cristo, per la fede e l'amore verso Dio, non dovete trascurarlo o dimenticarlo, ma, col vostro lavoro e sudore, mandargli di che vivere e il danaro per pagare la mercede al guardiano perché lo tratti con riguardo e gli procuri il necessario. Perché chi viene condannato per il nome di Cristo, è un fratello del Signore, un figlio dell'Altissimo e un tempio dello Spirito Santo». ⁶⁵

Un'altra espressione della carità cristiana è l'ospitalità gratuita agli stranieri. Nella *Regola* di S. Basilio ad esempio si legge: «Si dia a tutti ospitalità, a tutti si presenti una modesta mensa, dando a ciascuno quanto gli basti. In tal modo, oltre al dono dell'ospitalità, si insegna anche la frugalità e si farà del bene anche all'anima». ⁶⁶

La Chiesa porta il suo contributo pure nell'ambito del lavoro manuale, riconoscendone, secondo il pensiero biblico-cristiano contrapposto a quello pagano, il suo valore antropologico e quindi la sua dignità. ⁶⁷

Una cura particolare riserva ai bambini abbandonati, ai trovatelli e agli orfani, i quali, secondo la legge romana, possono essere considerati da colui che li raccoglie sia liberi che schiavi. La Chiesa li raccoglie perché li riconosce figli di Dio bisognosi di aiuto materiale e spirituale. Infatti non solo li libera dall'indigenza e dalla precarietà, ma li salva dal possibile avviamento alla vita immorale.

A partire dal IV secolo costruisce case di ospitalità per accogliere i poveri, i pellegrini e gli orfani. Sono dette *πρωτεύων* e *ξενοδοχείων*, e sono contemporaneamente luogo di educazione.

Successivamente, con la costruzione del *nosocomium*, la Chiesa può offrire ai malati un servizio più stabile ed adeguato, senza tralasciare, secondo la prassi tradizionale, di soccorrerli a domicilio. In tutte queste iniziative sono particolarmente attivi alcuni chierici, vedove e monaci; non mancano però laici generosi.

Così ad esempio, contro il costume pagano di abbandonare i malati avanti al tempio di Esculapio situato nell'isola Tiberina, la Chiesa di Roma li raccoglie e li soccorre con l'aiuto di medici e con medicine. Certo può ospitarne un numero limitato; perciò dà la preferenza ai paralitici e agli inabili al lavoro. L'eroismo dei cristiani nell'assistere i malati brilla so-

⁶⁵ In: MONACHINO, *L'Antichità* 61.

⁶⁶ In: BELLINI, *La beneficenza* 211.

⁶⁷ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 56, 83-90; ID., *La cura* 80-92, 218-222, 375-380; JEDIN, *Storia* I, 396-402; FLICHE - MARTIN, *Storia* IV, 450, 813-815; V, 565-590; GAUDEMET, *L'Église* 168s, 315-333.

prattutto nei casi di epidemie, quando offrono le cure a persone che per l'aspetto ributtante e per il peso che recano nell'assistenza vengono abbandonati persino dai parenti.⁶⁸

Il soccorso agli schiavi è un'altra opera nella quale la comunità cristiana esplica la sua carità. Non ha lavorato certo per l'eliminazione della schiavitù, cosa inconcepibile allora; ha contribuito però a migliorare le sorti degli schiavi riconoscendoli a pieno titolo membri della comunità credente. Essi infatti possono accedere alla gerarchia ecclesiastica, possono contrarre matrimonio con gente libera e persino nobile.⁶⁹ A Roma ad esempio, prima dell'Editto di Costantino, alcune donne del patriziato, per evitare di compromettere la loro fede contraendo il matrimonio con un nobile pagano, si uniscono ad un liberto o ad uno schiavo. La loro unione viene ritenuta dalla Chiesa un vero matrimonio, mentre dalla legislazione imperiale è considerata un concubinato.⁷⁰

Il diritto di cittadinanza dello schiavo nella comunità cristiana emerge soprattutto nel caso del martirio. Infatti il martire è venerato come testimone di Cristo indipendentemente dalla sua appartenenza a una determinata classe sociale. Non poche volte poi, grazie all'intervento di cristiani, specie dei vescovi e di altri membri del clero, sono stati affrancati e liberati. La storia ci tramanda esempi di vescovi che soprattutto durante le invasioni barbariche per liberare gli schiavi hanno sacrificato generosamente tutti i beni a loro disposizione, compresi quelli personali e persino i vasi sacri.⁷¹ Questo complesso d'interventi cristiani a favore dei bisognosi ha progressivamente creato per loro uno spazio giuridico e ha inaugurato un processo di riconoscimento di diritti che in seguito avrà valore civile.⁷² L'amministrazione della giustizia è un altro ambito in cui il povero soffre la sua impotenza. La Chiesa, fin dal tempo di Costantino, può far valere la sua voce anche in questo campo soprattutto per mezzo del vescovo. Questi ha una vera giurisdizione nella definizione di cause civili. Nella *Co-*

⁶⁸ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 56; GAUDEMET, *L'Église* 303s.

⁶⁹ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 36-48, 61-64; PENCO, *La composizione* 279s; JEDIN, *Storia* II, 442-452; GAUDEMET, *L'Église* 288-315.

⁷⁰ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 40, con la ricca documentazione ivi riportata.

⁷¹ È il caso di Ambrogio di Milano (cf *I doveri* II, 15, 70), di Leone Magno (cf MONACHINO, *L'Antichità* 81) e di tanti altri membri del clero spesso ignorati. Esempari sono, ad esempio, Zeno, Gaudenzio, Cromazio, Massimo di Torino (cf PADOVESE, *L'originalità* 18-26, 83-92, 103-115, 150-169, 191-223).

⁷² Cf PLANTLAGEAN, *La pauvreté* 59-81; MONACHINO, *L'Antichità* 61-64, 80s, 106s; JEDIN, *Storia* II, 442; MUNIER, *L'Église* 266-273, 82-88; GAUDEMET, *L'Église* 230-252, 507-513, 564-567.

stituzione di Onorio e Teodosio II, già menzionata, si riconosce infatti la competenza del tribunale vescovile. Anzi la *episcopalis audientia* e il ricorso al vescovo diventano più frequenti dei processi civili, perché sono più rispettosi delle esigenze della giustizia e dei diritti dei poveri. Questa prassi è diffusa non solo a Roma, ma anche a Milano e a Cartagine. Sembra che Arcadio e Onorio abbiano emanato leggi limitative su questo punto, spinti dalle lamentele dei giudici civili i quali sono consultati sempre più raramente.⁷³

Quanto più s'intensifica l'attività caritativa della Chiesa durante i periodi in cui dilaga la povertà, tanto più si fa urgente la necessità di discriminare il vero dal falso povero. Così si fa più frequente ricorso alle liste dei poveri. Una forma particolare di esse è la cosiddetta *Matricula*, sorta verso il IV secolo in Oriente e diffusa in Occidente nel V.⁷⁴

Questa breve rassegna non ricopre certo il complesso molteplice e creativo della carità cristiana rivolta a beneficiare i bisognosi; ne lascia solo intravedere alcune espressioni significative. Fa emergere però una solidarietà tra la Chiesa e i poveri molto più forte di quella tra la Chiesa e l'impero. Tuttavia paradossalmente l'immagine di Chiesa, che sarà trasmessa alle generazioni future soprattutto nel mondo bizantino dei secoli VIII-X, nei circoli carolingi e nelle nuove comunità cristiane di Kiev, sarà un'immagine di Chiesa imperiale.⁷⁵ L'appello al soccorso di chi è nel bisogno, condividendone le sorti mediante la rinuncia e quindi la scelta della povertà, resta però sempre come un monito evangelico ineludibile.

Le espressioni che Erma propone in un brano della sua opera potrebbero sintetizzarlo: «Attenti voi che servite il Signore e lo avete nel vostro cuore! Compite le opere di Dio [...]. Invece di acquistare campi, liberate le anime oppresse nella misura che ciascuno può; soccorrete le vedove e gli orfani, non dimenticatevi di loro; investite in *questi* campi e in *queste* case tutte le vostre ricchezze e i vostri beni ricevuti da Dio. Per questo infatti il Padrone vi ha voluto ricchi, perché prestate a lui questo servizio. È molto saggio l'acquisto di *questi* campi, di *questi* possedimenti, di *queste* case, che tu troverai nella tua città, quando vi ritornerai. Questo investimento è bello e santo; non dà preoccupazioni o timori, ma è pieno di serenità e letizia. Non fate l'investimento che fanno i pagani: è funesto per voi servi di Dio».⁷⁶

⁷³ Cf MONACHINO, *L'Antichità* 79.

⁷⁴ Cf ROUCHE, *La matricula* 83-110; MOLLAT, *Les moines* 93; ABEL, *La pauvreté* 111-121.

⁷⁵ Cf PLANTAGEAN, *La pauvreté* 79-81.

⁷⁶ ERMA, *Il Pastore. Allegoria* I,1,1-10; X,4,2s; GAUDEMET, *L'Église* 163-167.

6. I motivi ispiratori del servizio ai poveri

Le motivazioni soggiacenti in modo più o meno esplicito all'attività caritativa della Chiesa sono evangeliche. Potremmo evidenziarle secondo le prospettive cristologico-teologica ed ecclesiologico-antropologica. Clemente Alessandrino nel III secolo e soprattutto i Padri del IV e V secolo le richiamano in modo più articolato ed organico; accentuano l'elemento antropologico, aprendo così la via al riconoscimento giuridico dei diritti del povero.

Prenderò in considerazione il pensiero di alcuni Padri nel prossimo capitolo; qui vorrei evidenziare prevalentemente le motivazioni che animano di fatto il soccorso ai poveri in epoca patristica.

Al vertice di ogni ragione vi è l'imperativo ineludibile della carità il quale si radica sull'indicativo dell'amore misericordioso di Dio che raggiunge ogni uomo in Cristo. Così per il credente beneficiare s'identifica con l'imitare Dio. La *Lettera a Diogneto* dichiara: «Non lo si imita [Dio], certo, né si è felici dominando il prossimo o cercando di possedere più degli altri, o arricchendosi e tiranneggiando gli inferiori: tutte queste cose sono lontane dalla sua grandezza! Ma chi prende su di sé il fardello del prossimo e cerca di servire anche gli inferiori; chi, donando ai bisognosi ciò che gli fu dato, diventa come un Dio per i suoi beneficati, costui è imitatore di Dio». ⁷⁷

Il motivo teologico è presente anche nell'assioma biblico: Dio è il padrone assoluto dei beni di questo mondo, vuole l'uomo suo amministratore, perché tutti ne possano godere. Di qui l'appello alla condivisione. ⁷⁸

⁷⁷ *Lettera a Diogneto* 10; «Dare al povero è imitare Dio. Dando al povero dai a Cristo [...]. Presta il tuo patrimonio a Dio, dà da mangiare a Cristo» (CIPRIANO, *De habitu virginum* 11: PL 4,449; cf *De opere et eleemosyna* 15: PL 4,637; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* 4,14,9: PL 2,419s).

⁷⁸ «Uno dei motivi ricorrenti nell'esegesi patristica dei testi evangelici sulla povertà è che l'uomo non è padrone dei beni materiali che possiede, ma è solo un semplice usufruttuario o amministratore dei beni affidatigli da Dio [...]. Fin dal periodo sub-apostolico il cristiano viene esortato a non disprezzare il bisognoso e a non ritenere nulla come roba propria, a mettere tutto in comune. In questa direttiva si sviluppa la prima apologetica cristiana nella polemica antiggiudaica e antipagana e la riflessione teologica a partire dal II e III secolo con Clemente Alessandrino e Origene in Oriente, con Tertulliano e Cipriano nell'Africa proconsolare» (TODDE, *La povertà* 333). In *Apologia* I,11, Giustino dichiara: la legge della carità domina tra i cristiani per cui «presso di noi potrete trovare degli ignoranti, dei semplici artigiani e delle vecchiette che, pur non essendo in grado di spiegare a parole l'utilità della loro dottrina, dimostrano tuttavia con i fatti l'importanza del loro modo di vivere. Non si riempiono di parole, ma fan vedere

A questa ragione si collega in modo esplicito quella cristologica, in quanto Dio ha manifestato nel suo Unigenito l'amore per noi poveri peccatori. Pertanto imitare Dio, soccorrendo i bisognosi, significa imitare e servire Cristo il quale si è caricato di tutte le nostre debolezze e, identificandosi con gli ultimi, ritiene fatto a sé quanto si fa loro. Leone Magno in una *Omelia* dichiara: «Ciascuno dà a se stesso ciò che distribuisce ai bisognosi; giacché ripone il suo tesoro nel cielo colui che nutre Cristo nel povero». ⁷⁹ Cristo poi è presente soprattutto nel fratello perseguitato per la fede. ⁸⁰

La *Didaché* sottolinea che chi non allontana il bisognoso, anzi condivide con lui i suoi beni, è veramente sulla via della vita. ⁸¹ Erma nel *Pastore* richiama diverse volte il comando della carità tradotto nel soccorso ai poveri. Nel *II Precetto* ad esempio afferma: «Da' a tutti, perché Dio vuole che tutti siano messi a parte dei doni che ti elargisce». ⁸² In altri passi ricorda che chi offre con semplicità e generosità vive in Dio, è nel numero dei santi, conseguentemente mostra che la sua penitenza è sincera, il suo cuore è puro e senza macchia. ⁸³

Per essere salvi infatti non basta digiunare e pregare; bisogna trasformare il digiuno in offerta per i bisognosi: «Non si acquista la salvezza della nostra anima col solo digiuno, aggiungiamo al digiuno le opere di misericordia verso i poveri [...]. L'astinenza di colui che digiuna diventi refezione del povero», così ammonisce Leone Magno. ⁸⁴ La sentenza riportata dai *Proverbi*: «L'elemosina copre la moltitudine dei peccati» (10,12; cf *1Pt* 4,8) ricorre con frequenza a giustificazione della beneficenza cristiana. L'amore fraterno comporta la condivisione. ⁸⁵ In questo condividere si

opere buone. Battuti non contraccambiano, derubati non intentano liti, donano a coloro che chiedono e amano il prossimo come se stessi» (cf pure ERMA, *Il Pastore. Allegoria II*).

⁷⁹ LEONE MAGNO, *Omelia* 6: 73.

⁸⁰ Cf *Costituzioni Apostoliche* 5,1; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* 4,14,9: *PL* 2,419s; CIPRIANO, *De opere et eleemosyna* 15: *PL* 4,637s; MONACHINO, *L'Antichità* 60s.

⁸¹ Cf *Didaché* 4.

⁸² ERMA, *Il Pastore. Precetto II*,4.

⁸³ Cf *ivi* II,1-7; *Allegoria* I,8-12; II,10; IX,20,1-4; 24,1-2; 27,1-3; 30,4-5; 31,2. In fondo, la Chiesa nel soccorrere i bisognosi ha sempre avuto di mira il bene spirituale e temporale. «Il lato pastorale della carità appare anche dalla constatazione che la Chiesa, sin dal principio, senza identificare l'evangelizzazione con la carità, di fatto non ha mai esercitato l'evangelizzazione senza insieme esercitare le opere di carità» (MONACHINO, *La cura* 92).

⁸⁴ LEONE MAGNO, *Omelia* 13: 93.

⁸⁵ Cf *1Clemente* 2,1-8; 21,7; 41,1-6; 59,3; *Lettera a Diogneto* 3,4; 4,2; IGNAZIO DI

prolunga la vita della comunità apostolica.⁸⁶ Tertulliano afferma: «Perché siamo uniti di anima e di spirito non esitiamo a mettere in comune i nostri beni».⁸⁷ L'*agape* già nel nome rivela l'ispirazione che l'anima.⁸⁸

Il dono, quando è autenticamente cristiano, si attua secondo particolari caratteristiche: si dà senza umiliare o favorire l'ozio e il servilismo, senza ambizione e orgoglio, con gioia, magnanimità, spirito umanitario, anzi con cuore fraterno.

In conclusione, emerge la consapevolezza che secondo la rivelazione cristiana siamo tutti figli di un unico Padre e quindi fratelli tra noi in Cristo. Per questo il servire i poveri significa imitare il Padre e il Cristo. Questi motivi, in particolare il riconoscimento della comune dignità degli uomini, indipendentemente dalla loro collocazione socio-economica, influiranno anche sulla cultura e sulla mentalità del tempo e si tradurranno successivamente in riconoscimento giuridico, per cui anche il povero diventerà soggetto di diritti. Inoltre, essendo egli nella Chiesa come a casa propria, ha parte insieme al clero ai beni ecclesiastici; pertanto questi non possono essere utilizzati per soddisfare interessi egoistici. I concili e i sinodi locali insisteranno su questo motivo emanando numerose disposizioni canoniche. Pomerio nel *De vita contemplativa* lo traduce in espressioni incisive che sintetizzano una costante tradizione ecclesiale, anche se non mancano casi in cui essa non è tradotta in pratica di vita: «*Non enim propriæ sunt, sed communes ecclesiæ facultates [...]. Scientes nihil aliud esse res ecclesiæ, nisi vota fidelium, pretia peccatorum et patrimonia pauperum: non eas vindicaverunt in usus suos, ut proprias, sed ut commendatas pauperibus diviserunt [...]. Quod Ecclesia habet, cum omnibus nihil habentibus habet commune, nec aliquid inde eis qui sibi de suo sufficiunt debet erogare, quando nihil sit habentibus dare quam perdere*».⁸⁹

ANTIOCHIA, *Agli Smirnesi* 6,1-2; *Ai Magnesii* 6,1; *A Policarpo* 1,2; 4,1-3; ERMA, *Il Pastore. Allegoria* I,8-9; *Visione* III,9,4-6; IX,24,2; ORABONA, *Cristianesimo* 25-72; CHRISTOPHE, *Les devoirs* 58-106; GUILLAUME, *Jeûne* 15-34.

⁸⁶ Cf HAMMAN, *La comunità* 100-105; *Lettera di Barnaba* 19; GIUSTINO, *Apologia* I,67; 14,6; TERTULLIANO, *Apologetico* 39.

⁸⁷ Cf MICCOLI, *La Chiesa gregoriana* 225-242; 2Clemente 13; TERTULLIANO, *Apologetico* 42,1-9.

⁸⁸ TERTULLIANO, *Apologetico* 39,11.

⁸⁹ POMERIO, *De vita contemplativa* II,6-16: PL 59, 453s, cf 453-463.

LA RIFLESSIONE TEOLOGICO-PASTORALE DI ALCUNI PADRI

1. Premessa

Nel presente capitolo vorrei proporre gli elementi fondamentali emergenti dalla riflessione di alcuni Padri particolarmente interessati al rapporto della Chiesa con i poveri e la povertà. Mi soffermo su quei rappresentanti dell'Oriente e dell'Occidente già accostati da studi storici che considerano il rapporto suddetto.

I Padri non ci hanno lasciato una riflessione critico-sistematica al riguardo, ma hanno espresso il loro punto di vista in modo pastorale nei loro commentari ai passi biblici riguardanti la ricchezza e la povertà, nelle omelie pronunciate in particolari celebrazioni e momenti liturgici, in alcune lettere e in opere che considerano i compiti e le responsabilità storiche ed escatologiche dei cristiani.

Senza alcuna pretesa di fare un discorso esaustivo, mi fermerò su Clemente Alessandrino, sui Cappadoci, su Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino e Leone Magno.

2. La riflessione di Clemente Alessandrino

Clemente Alessandrino è il primo Padre che sviluppa in modo esplicito e diretto la dottrina sulla ricchezza e la povertà, prendendo in considerazione il rapporto che esiste tra beni terreni e annuncio del Vangelo. La sua opera fondamentale è: *C'è salvezza per il ricco?* Tuttavia troviamo elementi interessanti e significativi anche negli altri suoi scritti.

Nel *Pedagogo* fonda la condivisione dei beni sul disegno salvifico, assumendo il postulato che percorre tutta la tradizione cristiana ed affonda le sue radici nella tradizione biblica: Dio è l'unico padrone dei beni di questo mondo; l'uomo ne è solo amministratore; perciò deve gestirli facendone parte ai poveri nella consapevolezza che in questo modo fa Dio suo creditore.

Nell'opera suddetta pertanto, dopo aver sottolineato la vanità delle ricchezze e quindi l'inconsistenza di coloro che su di esse fondano la loro felicità, dichiara: «Dio stesso spinse il genere umano alla liberalità, facendoci parte, Egli per primo, dei suoi beni, provvedendo a tutti gli uomini un *Logos* comune, facendo tutte le cose per tutti. Dunque tutte le cose sono comuni, e i ricchi non si arroghino più diritti degli altri [...]. Dio ci diede, lo so bene, il poter usare dei suoi beni, ma solo in quanto ci sono necessari, e volle che l'uso fosse comune. Ma non è giusto che uno viva lussuosamente mentre i più sono bisognosi. Quanto è più glorioso il beneficiare molti che l'aver un'abitazione magnifica! [...] *Chi dà ai poveri presta a Dio e le mani dei forti arricchiscono*. Chiamò *forti* coloro che disprezzano le ricchezze ed i facili a largheggiare. Nei piedi si mostri un'infaticabile prontezza a beneficiare e si mostri il cammino verso la giustizia».¹

La più grande saggezza dell'uomo consiste nel condividere; il cristiano per la grazia battesimale si trova proprio in questa felice condizione, perché sa accumulare tesori nel cielo. «Bisogna usare ragionevolmente delle ricchezze e bisogna farne parte agli altri generosamente, senza avarizia e senza alterigia. [...] Bisogna] ricantare continuamente questo bellissimo assioma: "L'uomo buono, essendo saggio e giusto, accumula ricchezze in cielo". Egli, vendute le sue cose terrene e datele ai poveri, trova un tesoro imperituro là dove non vi sono tignole, né ladri [...]. La ricchezza mi sembra simile a una serpe. Se uno non sa prenderla di lontano senza pericolo sospendendo la bestia per l'estremità della coda, di lontano, si avvicinerà alla tua mano e ti morderà».²

Ogni cosa l'uomo ha chiedendola a Dio; quindi è ricco se in Lui depone il suo tesoro eterno.³ Da Lui è arricchito abbondantemente, perché benefichi i poveri e non lasci nessuno nel bisogno. Anzi è consapevole che i veri beni, quelli celesti, si rapiscono proprio condividendoli. Infatti Dio vuol essere amato nel prossimo e non avendo bisogno di nulla vuole nel povero la restituzione dei suoi doni che gratuitamente elargisce.⁴

Clemente Alessandrino sviluppa il suo pensiero soprattutto nell'opera: *C'è salvezza per il ricco?*, nella quale presenta un'esegesi attenta ed equi-

¹ *Il Pedagogo* II,12,368.380.

² *Ivi* III,6,438s; cf CHRISTOPHE, *Les devoirs* 77-89; ORABONA, *Cristianesimo* 56-62; MARA, *Ricchezza* 33-48; PIERI, *Introduzione* 7-33; BRONTESI, *La Σωτηρία* 405-408.

³ Cf *Il Pedagogo* III,6,438-444; II,12,364-381.

⁴ «Colui che è zelante per il giusto, in quanto amante di Colui che non ha bisogno di niente, è bisognoso di poco lui stesso, perché non in altro che nello stesso Dio ha riposto la sua beatitudine, dove non è tignola, non ladro, non pirata, ma l'eterno donatore di beni» (*Protreptico* 10,216).

librata della pericope del ricco notabile. Ad una prima lettura l'opera sembra uno scritto in difesa del ricco. In realtà è un tentativo di adattare l'insegnamento di Gesù nel mondo alessandrino del II e III secolo. In questo contesto la ricchezza non è ritenuta un pericolo per la salvezza. Ciò che fa problema è invece il dualismo manicheo che può spingere il ricco alla disperazione o alla dissolutezza. L'Alessandrino così sottolinea che il Vangelo non condanna il possesso, ma la cupidigia e il desiderio dei beni e conseguentemente il loro uso egoistico. Infatti il pericolo della deviazione morale risiede nel cuore dell'uomo e s'identifica con l'attaccamento alle ricchezze che può sussistere anche dopo la disappropriazione volontaria dei propri beni. Ricchi e poveri pertanto sono ugualmente nel pericolo di perdere la vita eterna se non sono distaccati, se non sono poveri di spirito.⁵

La ricchezza non è nociva in se stessa, anzi è uno strumento utile alla realizzazione di molti precetti del Signore. Senza di essa infatti non si potrebbe fare l'elemosina e quindi non si potrebbero acquistare amici per l'eternità.

«Se tu sai farne retto uso essa ti procura la giustizia, ma se tu ne fai un uso ingiusto, ecco che si rivela ministro di ingiustizia [...]. Non si preferisca rigettare le ricchezze piuttosto che le passioni dell'anima che non permettono l'uso migliore dei beni posseduti affinché, divenuti perfetti, si possa fare buon uso anche di questi possessi. Pertanto il rinunciare a tutto ciò che si ha, il vendere tutto ciò che si possiede, va inteso in questo modo, come se si dicesse: "liberatevi dalle passioni dell'animo"».⁶

I ricchi contraccambiano l'amore di Dio proprio adempiendo il comando dell'amore per i poveri, facendosi come Cristo loro samaritani, servendo Lui stesso nei bisognosi.⁷

⁵ Cf *C'è salvezza* 1-3.11-18. «È possibile che un uomo, dopo essersi spogliato dei suoi averi, conservi ancora esattamente come prima il desiderio e la brama delle ricchezze in lui radicata e connaturata; è possibile che getti via sì la ricchezza, ma poi, trovandosi in miseria e rimpiangendo ciò che disperse, sia doppiamente addolorato: e per la mancanza di ciò che gli serviva e per la presenza del pentimento» (*ivi* 12,63s).

⁶ *Ivi* 14,69.

⁷ Cf *ivi* 28-31,105-114. «Fatevi degli amici col mammona d'iniquità, affinché quando vi verrà a mancare, essi vi accolgano nelle eterne dimore». Con ciò egli rivela che per natura ogni ricchezza che ciascuno tiene per sé come se fosse soltanto sua e che non mette in comune con gli altri e a disposizione di quelli che ne hanno bisogno costituisce qualcosa di iniquo, ma che da questa iniquità è possibile anche realizzare un atto giusto e salvatore: dare aiuto a qualcuno di quelli che hanno eterna dimora presso il Padre [...]. Belle sono dunque anche le parole dell'apostolo: "il Signore ama il donatore ilare", colui che gioisce nel dare e non semina con avarizia evitando di mietere con

«Dio stesso è carità e per questa sua carità si rese visibile a noi; la parte ineffabile di lui è Padre, ma la parte che si è resa visibile alla nostra sofferenza è Madre. Con un atto di carità il Padre prese natura femminile e il grande segno di questo atto è colui che egli generò da se stesso [...]. Questo generato è carità, per questo si incarnò, soffrì [...], ci lasciò il comando della carità, diede la vita [...]. Se dobbiamo dare la vita ai nostri fratelli e se abbiamo stipulato un tale patto col Salvatore, rifiuteremo ancora di dare, vorremo ancora serbare per noi le ricchezze del mondo così misere e che non ci appartengono e che fluiscono via? Ci negheremo a vicenda quelle cose che fra poco saranno preda del fuoco?».⁸ Questo condividere, questo servire Cristo nel povero, adempiendo il comando della carità, ha come risultato la salvezza eterna: si compra con il danaro corruttibile l'incorruttibilità.

Tale servizio non accetta discriminazioni ma è universale. «Non giudicare tu chi sia degno e chi sia indegno, perché tu vai soggetto a errore nel giudizio [...]. Meglio far del bene a chi non lo merita a causa di chi lo merita piuttosto che, volendo evitare quelli che sono meno buoni, non incontrare nemmeno quelli che sono del tutto degni. Giacché se tu sei avaro e ti illudi di scoprire coloro che meritano, ti può capitare di trascurare anche qualcuno che sia caro a Dio; e il castigo di ciò è la punizione nel fuoco eterno. Se invece tu doni senza discriminazioni a tutti quelli che hanno bisogno, allora è del tutto sicuro che troverai anche qualcuno di quelli che possono salvarti presso Dio [...]. Apri il tuo cuore a tutti coloro che sono registrati fra i discepoli di Dio, senza guardare con sospetto al loro corpo, senza guardare con diffidenza alla loro età. Se qualcuno ti appare povero o cencioso o brutto o malandato, non infastidirtene nel tuo animo e non ritrarti indietro. Il corpo è un aspetto esteriore che ci è stato dato con lo scopo esteriore, cioè che potessimo entrare nel mondo e giungere in questa scuola comune; ma dentro a questo corpo abitano in segreto il Padre e il Figlio suo che per noi è morto e con noi risorto».⁹

altrettanta avarizia, ma senza brontolii, senza distinzioni e senza rammarico rende comuni i suoi beni: il che significa beneficio puro [...]. Ma più divine di ogni nostro concetto del divino sono le parole con cui ci dice di non aspettare nemmeno che qualcuno chieda, ma di cercare noi stessi chi sia degno di aiuto e con chi poi stabilisce, come ricompensa d'aver diviso con gli altri le ricchezze, un premio inestimabile: l'eterna dimora» (*Ivi* 31,113s).

⁸ *Ivi* 37,127; cf 32,116.

⁹ *Ivi* 33,118s; cf BRONTESI, *La Σωτηρία* 405-408.

3. I Cappadoci

I Cappadoci Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo costituiscono un trio affiatato di uomini imbevuti di cultura greca e di aspirazioni ascetiche i quali hanno lasciato un'impronta caratteristica in tutta la storia della teologia e della spiritualità cristiana.

Essi pongono il problema della ricchezza e della povertà in un contesto diverso da quello di Clemente Alessandrino. Operano infatti in Cappadocia nel IV secolo, in un ambiente e in un periodo particolarmente difficoltosi dal punto di vista economico, sociale, politico e religioso. La crisi economica emerge in tutta la sua drammaticità come una piaga che dilaga e si traduce nelle molteplici forme d'indigenza che appaiono ancora più crudeli e ingiuste perché contrastano con le espressioni dell'opulenza e dell'avarizia dei possidenti.

Le tasse esose, le frequenti carestie, le epidemie, specie la lebbra, il latifondismo e l'usura spingono a volte anche i piccoli proprietari sulla via dell'emigrazione e della mendicazione. Le guerre, le invasioni gotiche, le manifestazioni anarchiche e i rivolgimenti politici non fanno che aggravare la situazione.

Gregorio di Nissa al riguardo ci lascia delle pagine di estrema vivacità, crudo realismo e immediatezza. Egli parla di una grande quantità di gente nuda e girovaga, di folle di deportati, di stranieri, di profughi i quali hanno per casa il cielo, i portici, i bivi delle grandi strade, le parti più deserte dell'agorà, le grotte. Coperti di stracci, affamati, assetati, sudici, denutriti e ammalati fanno vita raminga in cerca di cibo. Sfigurati, più che uomini sono resti infelici di uomini i quali non si azzardano a denominarsi con il nome comune di "uomo" per non far ingiuria alla comune natura con la comunanza del nome. Soli, guardano a sé solo e si ritrovano tra loro per la somiglianza delle sofferenze; guardati da tutti, tra di loro non si guardano al di là della stretta necessità. Dovunque sono espulsi, formano una popolazione a parte, convergendo nell'unico coro di pianto e lamento; anzi a volte sono divisi persino tra loro. Sono così non perché nati in tale condizione, ma perché tali li ha resi la sventura e la necessità. Sono per noi uno spettacolo della natura deturpata e al di sotto dei loro stracci come prestigiatori mostrano i loro morbi e le loro piaghe.¹⁰

¹⁰ Cf GREGORIO DI NISSA, *Sull'amore dei poveri. Discorso 1*: PG 46,457; *Discorso 2*: PG 46, 477-480; cf pure COURTONNE, *Un témoin* 30-36, 308-423, 502-504; BERNARDI, *La prédication* 33-260; PETRUCCO FORLIN, *Aspetti* 294-309; ID., *Povertà* 225-234; PETRA, *Provvidenza*; GIACCHERO, *Aspetti* 25-37; MOLONEY, *Early Conciliar* 143-157; GRIBOMONT, *Un aristocrate* 178-191).

I tre Padri si fanno carico della sorte di questi infelici, ponendosi a loro servizio, offrendo il soccorso materiale e spirituale con la disappropriazione dei propri beni, la testimonianza eroica della povertà, dell'ascesi e della carità.

Nella dottrina sulla ricchezza e la povertà, pur con sottolineature diverse, convergono nei contenuti fondamentali.

Assumono dal contesto culturale il tema retorico della vanità delle ricchezze il quale in modo eclettico sintetizza i principi ispirati allo stoicismo e al platonismo. Lo vivificano tuttavia con l'appello evangelico al distacco escatologico, inteso come disappropriazione volontaria dei beni materiali al fine di conquistare il tesoro dei cieli. In questa prospettiva ammoniscono i possidenti al retto uso delle ricchezze, richiamandoli alla beneficenza a favore dei poveri. Presentano la beneficenza come un'opera obbligatoria, perché il superfluo spetta al bisognoso, in quanto in natura tutto è comune. Colui che trattiene ciò che avanza al proprio sostentamento si arroga il dominio assoluto sulle cose ponendosi al posto di Dio, trasformandosi da amministratore a padrone.

I Cappadoci, pur con accentuazioni diverse, affermano con forza che il soccorso «si fonda sulla convinzione che tutti gli uomini sono uguali e orientati allo stesso destino. L'uguaglianza perfetta tra gli uomini, voluta da Dio all'inizio, fu compromessa dal peccato dei progenitori. Gesù Cristo nella sua opera di restaurazione dell'ordine originario ha insegnato anche l'amore dei poveri. In tal modo gli uomini imitano Dio e collaborano alla restaurazione dell'ordine originario, che è fatto anche di uguaglianza nel godimento dei beni materiali [...]. La carità mira a facilitare per i ricchi e i poveri l'orientamento a cercare i beni celesti».¹¹

La disappropriazione dei beni materiali quindi ha la duplice finalità caritativa e ascetica e trova la sua più bella espressione nella Chiesa primitiva della quale la comunità monastica vorrebbe essere il prolungamento.

I Cappadoci in tal modo non solo soccorrono i poveri, ma si preoccupano di salvare il ricco ed offrono in tal senso una testimonianza eloquente di povertà volontaria che si fa ascesi e carità.¹²

Considerando gli studi esistenti sui tre personaggi e rileggendo i loro scritti fondamentali sul nostro tema, è possibile individuare alcuni ele-

¹¹ BELLINI, *La beneficenza* 221; cf MOLLAT, *I poveri* 25-28.

¹² Le documentazioni storiche attestano la solidarietà dei Padri Cappadoci con i poveri, una solidarietà espressa anche nella scelta della povertà volontaria. Abbiamo delle spie in questo senso anche nei loro scritti.

menti che specificano il pensiero di ciascuno. Pertanto li considererò distintamente.

3.1. *Basilio di Cesarea*

Basilio emerge tra i Cappadoci come il più famoso per la sua tenacia e fermezza, per la sua capacità organizzativa e per la sua attività poliedrica. È il più attento, sensibile e partecipe dei problemi sociali, economici e religiosi vissuti dalla sua Chiesa. Letterato, monaco, poi vescovo e metropolita, ha sollecitudine per tutte le Chiese di Cappadocia. Esplica la sua multiforme azione su tre fronti: la difesa dei deboli, l'organizzazione della vita monastica, la riflessione teologica e la politica ecclesiastica.

La difesa dei deboli si traduce nelle forme più svariate di soccorso al bisognoso: invettive contro i giudici ingiusti e contro i prepotenti, alienazione dei propri beni per aiutare gli indigenti, appello ai ricchi perché diano il superfluo, lotta contro gli usurai, costruzione di ospizi e ospedali, organizzazione della beneficenza soprattutto con la creazione della città di Basiliade.¹³

Povero volontario, di fronte al prefetto Domizio Modesto, che da parte dell'imperatore minaccia la confisca dei beni, può dichiarare con fermezza: «A chi non ha nulla non si può confiscare nulla. Salvo che ti interessino questi miei logori stracci, questi pochi libri a cui si riduce tutto il mio patrimonio».¹⁴

Il suo pensiero sulla povertà e la ricchezza è proposto in modo esplicito in particolare in due omelie, nelle due Regole, in alcune lettere.¹⁵

Prendo in considerazione le due omelie, perché in esse è espressa con chiarezza la sua dottrina sul soccorso ai bisognosi.

«Le due omelie ruotano attorno a questi due temi: tutti gli uomini sono uguali, tutto è di tutti, capitalizzare è sinonimo di derubare, ricchezza e potenza non determinano privilegi bensì creano doveri, il cristiano non può indugiare nell'obbedire a Cristo e nell'imitare Cristo il quale "per noi si è fatto povero affinché la sua povertà ci arricchisse"».¹⁶

La prima omelia nei codici viene intitolata *Sul detto del Vangelo se-*

¹³ Cf GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 43,34s, 49s, 60, 63: PG 36,541-545, 560s, 573s, 577s. Tutto il *Discorso* è significativo al riguardo.

¹⁴ Attestato dal Nazianzeno (cf *Discorso* 43,49: PG 36,559s, 561, 573s; MARA, *Ricchezza* 163-178).

¹⁵ Cf COURTONNE, *Un témoin* 30-36; ID., *Saint Basile* 337-358; ORABONA, *Cristianesimo* 78-88; GRIBOMONT, *Un aristocrate* 107-137; PETRUCCO FORLIN, *Povertà* 234.

¹⁶ ROSADONI, *Clemente* 12.

condo Luca: "Demolirò i miei granai e ne costruirò dei più vasti" e sull'avarizia.¹⁷ Come si vede è rivolta prevalentemente ai ricchi e agli avari. Facendo appello alla ragione e alla fede, mostra loro la stoltezza dell'attaccamento al danaro e l'ingiustizia della sperequazione economica.

Descrivendo l'avarò ne evidenzia la ridicolaggine e la miseria: questi è impaurito dalla prosperità ed è misero per le ricchezze che non sa dove collocare; mai sazio di oro come l'ingordo, agli antipodi della magnanimità e bontà di Dio, incerto del futuro, specie di quello escatologico, perché ingrato verso il Creatore unico Signore di tutto; inoltre è ladro nei confronti dei poveri che denuda con il suo accumulare. Non si rende conto che il modo più intelligente di capitalizzare è elargire i beni agli indigenti, abbattendo i granai per sfamare i bisognosi.

«Imita la terra, o uomo, porta frutti a somiglianza di essa, non mostrarti peggiore di una creatura inanimata. Essa produce per gli altri [...]. Hai dato all'affamato: il dono diventa tuo e ti ritorna con l'interesse. Come il frumento caduto in terra procura guadagno a chi l'ha gettato, così il pane gettato all'affamato ti renderà a suo tempo un profitto abbondante [...]. Disponi accortamente delle ricchezze, sii ambizioso e splendido nel dispensare ai bisognosi [...]. La ricchezza che sta ferma è inutile; quando circola passando dall'uno all'altro, serve a tutti e fruttifica [...]. Radi al suolo tutta la casa guardiana dell'avarizia [...], conduci fuori dal carcere le ricchezze che vi stanno prigioniere; spalanca al pubblico i tenebrosi recessi di mammona».¹⁸

Nel motivare la beneficenza e l'elargizione del superfluo, Basilio accenna meno alla comune natura e insiste di più sulla spiegazione che fonda la proprietà privata sulla sottrazione del necessario agli altri.¹⁹

«Se ciascuno si prendesse quanto basta al suo bisogno, lasciando il superfluo all'indigente, nessuno sarebbe ricco e nessuno sarebbe povero [...]. Chi è l'avarò? Colui che quando ha ciò che gli basta non si accontenta. Chi è il ladro? Colui che porta via le cose di altri. Ora non sei tu avaro? Non sei ladro tu che converti in tua proprietà ciò che hai ricevuto in amministrazione? Chi spoglia uno che è vestito si chiamerà ladro, e chi non veste un ignudo quando potrebbe farlo, meriterà altro nome? Il pane

¹⁷ Cf PG 31,261-277.

¹⁸ PG 31,265, 268s, 273; cf *Sul Battesimo* I,1: PG 31,1516-1521.

¹⁹ Cf PG 31,218, 264s, 276-277. In Basilio è presente l'idea stoica di *χρεία*; anche per questo esorta ad usare i beni materiali con misura, lottando contro il lusso e l'egoismo. Per lui «l'amour de Dieu, l'amour des frères constituent le dynamisme qui remplace avantageusement la concupiscence et l'avarice» (GRIBOMONT, *Un aristocrate* 191, cf 178-191). In questo senso è significativa l'*Omelia contro gli usurai* (cf PG 30,72s).

che tu tieni per te è dell'affamato; il mantello che tu custodisci nel guardaroba è dell'ignudo; le scarpe che marciscono in casa tua sono dello scalzo; l'argento che conservi sotterra è del bisognoso. Sicché tanti sono quelli a cui fai ingiustizia, quanto quelli che potresti soccorrere».²⁰

I beni infatti sono di Dio, l'uomo ne è solo amministratore: «Sei servitore di Dio buono, amministratore dei tuoi conservi. Non pensare che tutto sia destinato al tuo ventre [...], le sostanze sono nelle tue mani come cosa d'altri».²¹

Colui che si pone nella prospettiva dell'avaro e dell'accaparratore è davvero un mendico e si chiede come un mendicante: «Che cosa farò? Di che vestirò?».²² E di fatto «povero sei davvero e bisognoso di ogni bene: povero di filantropia, povero di bontà, povero di fede in Dio, povero di speranza eterna».²³

La seconda omelia nei codici viene intitolata *Sui ricchi*. È un commento alla pericope del giovane ricco secondo la redazione matteana. In concreto l'omelia ruota attorno al comando dell'amore il cui adempimento conduce il discepolo a realizzare quel che manca per essere vero discepolo di Cristo: il condividere i propri beni con i bisognosi. Questa carità spinge il cristiano a non avere nulla in più di quanto possa avere il suo prossimo, a condividere le sue sostanze con gli altri; solo così le custodisce per la vita eterna.²⁴ «Ti si apre una via tanto facile che non richiede affanni o sudori, e il Signore promette che avrai la vita eterna; invece di rallegrarti di poter ottenere la salvezza così facilmente, te ne vai triste e cupo, vanificando tutto lo sforzo che tu avevi compiuto fino ad allora [con l'osservanza degli altri comandamenti...]. Chi ama il suo prossimo come se stesso non possiede nulla di più di quanto ha il suo prossimo [...]. Quando le ricchezze vengono disperse nel modo indicato dal Signore si conservano; se invece sono accumulate, passano nelle mani di altri. Se le custodisci gelosamente, non le potrai avere; se le disperdi, non le perderai».²⁵

Molti digiunano, pregano, fanno penitenze e tante altre pratiche pie, ma non danno nulla ai poveri; in questo modo si precludono la via al regno dei cieli. La loro stoltezza consiste proprio nel fatto che perdono il frutto di tante virtù insieme alle ricchezze. Queste le spendono più facil-

²⁰ PG 31,276s.

²¹ PG 31,264s.

²² PG 31,264.

²³ Loc. cit.

²⁴ Cf PG 31,277-304.

²⁵ PG 31,278s; cf *Omelia sul digiuno* I e II: PG 31,164-184, 185-197.

mente per opere vane che per sollevare gli indigenti: «Se ti senti dire: “Vendi quello che possiedi e dà’ il ricavato ai poveri”, per procurarti il viatico per la felicità eterna, ti allontani triste. Se invece ti sentissi dire: “Dai le tue ricchezze alle donne che amano il lusso e i piaceri, dalle ai tagliatori di pietre, agli ebanisti, ai mosaicisti, ai pittori”, allora ti rallegresti come se ti procurassi qualcosa di più prezioso del denaro».²⁶

Il ricco avaro non riconosce alcun limite al suo desiderio di possedere, è come il fuoco che divora tutto ciò che incontra. «Niente resiste all’asalto della ricchezza, tutto cede alla sua tirannide, tutto trema davanti alla sua prepotenza».²⁷ In questo modo da essa viene condotto sulla via della perdizione terrestre ed escatologica, perché non gli può prolungare la vita né evitargli malattie, pene e ansietà. Ma, più tragicamente, se non condivide potrà udire da Abramo la sentenza: «Hai ricevuto i tuoi beni durante la vita. Tu non potrai passare per la via stretta e difficile, se non avrai abbandonato l’ingombro delle ricchezze».²⁸

L’uomo saggio che condivide generosamente con i poveri, cioè con coloro dai quali non spera di ricevere il contraccambio, sarà remunerato da Dio: «Il Signore riceve poco attraverso i poveri e renderà molto a nome loro».²⁹

3.2. Gregorio di Nissa

Gregorio di Nissa è il più speculativo dei tre Cappadoci, affascinato dal pensiero di Origene. Teologo e filosofo nel senso più vero per la sua capacità di porsi i problemi radicali, può essere considerato l’iniziatore della teologia mistica. Vissuto all’ombra del fratello Basilio, alla morte di lui ne raccoglie l’eredità teologica e monastica.

Della sua vasta opera possiamo considerare i due discorsi *Sull’amore ai poveri*,³⁰ che affrontano direttamente il nostro tema.

Il Nisseno, fra i tre, sottolinea di più e con più vigore, in conformità alla sua concezione teologica generale, la comune natura umana su cui si radica l’obbligo della beneficenza. Così dialoga con la filosofia del tempo e sottolinea la dignità della persona umana, specie dei poveri.

²⁶ PG 31,289s.

²⁷ PG 31,292s.

²⁸ PG 31,304, cf 167-178, 304-328; PG 29,152.

²⁹ PG 31,292.

³⁰ Cf PG 46,453-489; sono rispettivamente in 453-469 e 472-489. A questi *Discorsi* possiamo collegare il *Discorso contro gli usurai*: PG 46,433-452. È interessante pure il V capitolo della *Grande catechesi*: PG 44,137s.

«Il rispetto e l'amore che si devono a questi uomini disgraziati sono fondati ontologicamente nell'essere, moralmente nella giustizia e spiritualmente nella carità, non in una compassione che concede ad essi il minimo di sopravvivenza».³¹

Così rivolgendosi al ricco insensibile di fronte alla miseria dei lebbrosi esclama: «Vedendo un uomo in queste condizioni non hai pietà di colui che fa parte della stessa tribù, ma deridi la sventura ed odi il supplice, fuggendone la vicinanza come l'assalto di una fiera? Eppure dovevi benevolmente considerare che un angelo è venuto a contatto con te che sei uomo e che, pur essendo incorporeo e immateriale, non disprezza colui che è formato di sangue e di carne. Che dico? Un angelo? Lo stesso Signore degli angeli, il re della celeste beatitudine, per te è divenuto uomo e si è circondato di questa furente e sporca carne, con l'anima in essa prigioniera, per curare col suo contatto i tuoi dolori. Tu, che sei identico per natura a colui che è stato colpito dalla malattia, fuggi colui che è partecipe della stessa stirpe [...]. Conosci chi sei e su chi devi decidere: sei un uomo (che deve occuparsi di) altri uomini; nulla hai di proprio in te stesso oltre la comune natura. Nel momento in cui decidi contro il dolore che si manifesta oggi in un altro corpo, pronunci una dichiarazione contro tutta la natura. Anche tu sei partecipe della natura come tutti. Dunque la tua decisione sia come per una faccenda comune».³²

Dai due discorsi emerge il quadro drammatico della Cappadocia del tempo nella quale dilaga la povertà, la malattia e soprattutto la lebbra.³³ Di fronte a questo spettacolo, come gli altri Padri, cerca il rimedio nell'elemosina, attraverso la quale i credenti convergono nel servizio, nel soccorso ai vicini, nel dono generoso. Non chiede di offrire ricchezze ingenti, ma di beneficiare secondo le proprie possibilità. L'elemosina così diventa una realtà praticabile da tutti, anche da colui che non dispone di ab-
on-

³¹ BELLINI, *La beneficenza* 221.

³² *Discorso 2*: PG 46,476. Il Nissenso sottolinea questa uguaglianza con termini caratteristici presi dal linguaggio politico e da quello filosofico a sfondo platonico; predilige il termine 'ὁμογενής con cui indica «la totale somiglianza tra gli uomini che derivano da un unico progenitore [...]». Tale concezione rigorosamente comunitaria del genere umano viene ribadita dove dice che, come quando una parte del corpo è inferma, tutte le parti sane devono impegnarsi ad aiutarla, lungi dal biasimare lo stato pietoso, così deve avvenire nella comunità umana [...]; mentre una volta accenna, ma senza approfondimento, al tema dell'uomo immagine di Dio» (BELLINI, *La beneficenza* 217 nota 23).

³³ Cf GREGORIO DI NISSA, *Discorso 2*: PG 46,473, 477-480; *Discorso 1*: PG 46,457, 460; SALMONA, *Le due orazioni* 201-207; RORDORF, *Le pain* 217-222; CAVALCANTI, *I due discorsi* 175-180; QUÉRÉ-JAULMES, *L'aumône* 450-452; PETRUCCO FORLIN, *Povertà* 234; CHRISTOPHE, *Les devoirs* 133s.

danti beni, anche dal povero. Questi, come la vedova di Sarepta, non sarà privo della farina nella giara né dell'olio nell'orcio, se offrirà generosamente il suo obolo.³⁴

Individua la ragione che motiva la generosità in un triplice ordine di riflessioni: siamo tutti uguali come uomini: quindi dobbiamo essere solidali; Dio ha creato i beni per tutti; chi soffre è immagine privilegiata di Cristo.

Nel primo discorso accentua il tema dell'uguale natura e quindi di Dio Creatore e Padre di tutti. Di conseguenza sottolinea che l'avere di più è usurpare al povero,³⁵ il quale è πρόσωπον di Cristo.³⁶ Nel secondo mette in rilievo l'uguaglianza della natura, l'incertezza della condizione umana e quindi la radicale inutilità di accumulare tesori sulla terra.³⁷

Le considerazioni sul giudizio escatologico accomunano i due discorsi soprattutto per l'espressione: «l'avete fatto a me» (*Mt* 25,31s.40).³⁸ Essi terminano con l'esortazione alla carità, ricordando il severo monito del giudice che alla fine dei tempi discriminerà in base alla misericordia usata verso gli ultimi (*Mt* 25,35.40).³⁹

In genere il Nisseno col tema del Regno di Dio richiama la realtà salvifica degli ultimi tempi, quando l'intera creazione sarà riscattata e sarà ripristinato l'ordine originario, quindi sarà ristabilita la giustizia. In tal modo congiunge l'immagine escatologica del Regno all'immagine della creazione. Infatti è lo stesso Dio all'inizio e alla fine, il medesimo che in Cristo edifica la Città verso la quale tendiamo e alla quale giungeremo resi perfetta immagine di Dio dalla carità, come al principio.⁴⁰

³⁴ Cf GREGORIO DI NISSA, *Discorso 1*: PG 46,461, 464s. Per questo il Nisseno richiama alla collaborazione nella ricreazione del mondo nuovo, offrendo ciò di cui ci si priva (cf PG 46,453-457).

³⁵ Cf *Discorso 1*: PG 46,460.

³⁶ Cf *ivi* 460s; CAVALCANTI, *I due discorsi* 179s.

³⁷ Cf GREGORIO DI NISSA, *Discorso 2*: PG 46,476, 481.

³⁸ Cf *Discorso 1*: PG 46,460s, 469; *Discorso 2*: PG 46,472. Nel *Discorso 1* questo richiamo costituisce una parte considerevole, mentre nel 2 fa parte dell'introduzione che dà il senso al seguito.

³⁹ Cf *Discorso 2*: PG 46,480.

⁴⁰ Cf *ivi*, 489; *Discorso 1*: PG 46,464s. L'Autore non si ferma a discutere come si possa parlare di «seconda venuta del Signore» dal momento che Egli è sempre con noi, abbraccia tutti senza escludere nessuno; pertanto in Lui ci moviamo, viviamo e siamo. Egli vuole esortare alla carità che discrimina eletti e dannati. In questi due discorsi l'esegesi al brano matteo del giudizio escatologico si pone nella storia esegetica come una novità originale rispetto a Origene e a Crisostomo (cf CAVALCANTI, *I due discorsi* 180).

In questo modo attraverso la prospettiva storico-salvifica il Nisseno supera il dualismo manicheo. Colloca la condivisione dei beni, l'appello al digiuno e alla carità nella restaurazione dell'ordine iniziale. Infatti finalizza il digiuno alla carità, in quanto digiunando l'uomo si pone al livello dei fratelli poveri, nello stesso tempo dona loro ciò di cui si è astenuto e stabilisce un certo equilibrio delle due parti. Così il povero si arricchisce della povertà del ricco e il ricco si impoverisce delle ricchezze del povero. Proprio per tale prospettiva il Nisseno, a differenza del Nazianzeno, insiste sul dono materiale, proponendo come obiettivo l'unità della creazione, sottolineando il comune destino e la comune natura. Pertanto evidenzia che il male fondamentale non è la ricchezza o la povertà, ma il fatto che il ricco si erige sulle ricchezze elevando la barriera tra lui e l'altro fratello povero, mentre l'elemosina è il movimento che elimina questa barriera e rende possibile la fraternità.⁴¹

La sintesi del suo pensiero è mirabilmente espressa in un passo del primo discorso *Sull'amore ai poveri* in cui i motivi tratti dal contesto filosofico-culturale sono fusi armonicamente con quelli teologici.

«Or dunque, voi ricchi dotati di ragione, che avete la mente educata e capace di capire le cose divine, non vi fate abbagliare dalle cose caduche. Possedete quelle che giammai lasciano chi le possiede, imponete una misura all'uso della vita. Non tutto è vostro, ma una parte sia anche dei poveri che sono amati da Dio. Tutto infatti è di Dio, Padre comune. Noi siamo fratelli in quanto della stessa specie; e i fratelli è bene e più giusto che ottengano in parti uguali l'eredità [...]. Se qualcuno vuol diventare padrone di tutto, costui è cattivo tiranno, un barbaro, una fiera insaziabile [...]. Egli, insaziabile, nessuno rende partecipe nella distribuzione delle ricchezze. A te basti una tavola moderata [...]. Delle cose devi usare, non abusare».⁴²

3.3. Gregorio di Nazianzo

Gregorio di Nazianzo, noto come "il teologo", è amico intimo di Basilio di cui subisce il fascino prendendolo come punto di riferimento stabile e sicuro della sua vita. Animo sensibile e delicato, incline alla contemplazione e alla mistica, amante della solitudine, grande letterato e predicatore, nella sua esperienza monastica e pastorale viene a contatto con la

⁴¹ Cf GREGORIO DI NISSA, *Discorso 2*: PG 46,473, 480; QUÉRÉ-JAULMES, *L'aumône* 451s; WINSLOW, *Gregory* 348-359.

⁴² GREGORIO DI NISSA, *Discorso 1*: PG 46,465.

miseria dilagante in Cappadocia. Per soccorrere i bisognosi, al ritorno da Costantinopoli, ove ha studiato presso i monaci, vende gran parte dei suoi beni riservandosi solo l'indispensabile per vivere.⁴³

Nella sua attività di oratore e scrittore ci ha lasciato un bellissimo *Discorso sull'amore dei poveri* e un entusiasta *Discorso funebre in onore di Basilio*.⁴⁴ In essi ci offre una ricca riflessione nella quale assume le tematiche tradizionali sulla ricchezza e la povertà, sottolineando anche i motivi filosofici e religiosi dell'uguale natura partecipata a tutti gli uomini. A differenza di Gregorio di Nissa dà il primato alle ragioni religiose su quelle filosofiche, insistendo sui vari aspetti dell'economia salvifica.

«I critici riconoscono che il *Discorso sull'amore dei poveri* è letterariamente uno dei più belli e che in esso l'arte del Nazianzeno raggiunge uno dei suoi vertici nel descrivere i lebbrosi che si affollano attorno alla Chiesa per chiedere aiuto».⁴⁵

Le idee-guida che lo attraversano sono: si deve curare il corpo nostro e dei poveri come strumento dell'anima; bisogna amare i poveri perché in essi Cristo è presente; si devono amare tutti i poveri perché tutti partecipi della natura umana e destinati alla stessa salvezza; l'uomo è solo custode di ciò che va oltre il necessario, quindi deve esserne giusto amministratore e dispensatore a favore dei bisognosi.

Tutto il discorso potrebbe essere articolato in sette tematiche successive che procedono secondo una logica cristiana inoppugnabile.

L'Autore inizia con un elogio delle virtù, sottolineando che tra tutte devono brillare l'umiltà e il distacco, perché permettono all'uomo d'innalzarsi sulle cose terrene e rendono possibile l'amore dei poveri che è il fiore delle virtù.⁴⁶ Questo amore deve abbracciare tutti senza distinzione, privilegiando i più miserabili, ossia i lebbrosi che offrono a noi uno spettacolo pietoso. Dobbiamo beneficiarli perché partecipano della medesima nostra salvezza.

«Soffrono essi che pure sono nostri fratelli secondo Dio [...], che ebbero in sorte la nostra stessa natura, che sono impastati dello stesso fango [...], che ebbero da Dio la nostra stessa sorte riguardo all'anima [...], che

⁴³ Per il suo testamento cf PG 37,289-393; ORABONA, *Cristianesimo* 88-99; CHRISTOPHE, *Les devoirs* 103-133; QUÉRÉ-JAULMES, *L'aumône* 452-454; BERNARDI, *La prédication* 93-260. La sua compassione verso i lebbrosi e la sua attenzione alla miseria della gente in contrasto con la lussuosità dei ricchi emerge in particolare nel *Discorso* 14,9-15.16-18: PG 35,868-876.876-881.

⁴⁴ Cf PG 35,860-909; PG 36,493-605.

⁴⁵ BELLINI, *La beneficenza* 217.

⁴⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 14,1-5: PG 35,860-864.

si rivestirono dello stesso Cristo secondo l'uomo interiore e ricevertero lo stesso pegno dello Spirito, parteciparono delle stesse leggi, degli stessi oracoli, delle stesse riunioni, degli stessi misteri, delle stesse speranze; per i quali Cristo, che toglie da tutto il mondo i peccati, ugualmente morì, che della vita celeste sono coeredi, anche se pochissimo parteciparono dei beni di quella terrena, che con Cristo sono seppelliti e insieme a Lui risorgono, se soffrono insieme con Lui per essere con Lui glorificati».⁴⁷

Non possiamo restare indifferenti dinanzi a loro «noi discepoli di Cristo il mansueto e benigno, che portò su di sé le nostre debolezze, che si umiliò fino ad assumere il nostro impasto, che sopportò per noi la povertà di questa carne e della terrena dimora e per causa nostra soffersse e languì perché fossimo arricchiti della divinità [...]. Non conviene a noi pecorelle di Cristo, del buon pastore che riconduce l'errante, ricerca la smarrita e infonde vigore all'inferma [abbandonare questi bisognosi]! Non conviene alla natura umana che pose come legge la compassione, avendo appreso dall'uguale esperienza e debolezza il sentimento di pietà e di umanità».⁴⁸

Lo spettacolo pietoso descritto nella sezione precedente porta a concludere che il contrasto tra ricchi e poveri è intollerabile, perché manifesta la nostra malattia molto più grave della lebbra, in quanto noi, pur essendo nella possibilità di soccorrere, non lo facciamo. Di qui l'ammonimento: «Non avvenga a me, né di arricchire mentre costoro sono nell'indigenza, né di godere buona salute se non porto sollievo alle loro ferite, né di aver cibo e vesti sufficienti, né di riposare sotto un tetto se non porgerò anche ad essi pane, se non condiderò le mie vesti quanto mi sarà possibile e non li avrò fatti riposare sotto il mio tetto. Ma o noi dobbiamo tutto deporre per Cristo, seguirlo sinceramente, prendendo su di noi la croce e volar leggeri e spediti al mondo di lassù, non trattenuti quaggiù da alcun impedimento, per guadagnare Cristo in cambio di tutto il resto, innalzati per l'umiltà e arricchiti per la povertà; oppure dobbiamo dividere le nostre sostanze con Cristo, perché anche l'averle sia in certo modo santificato dal possedere onestamente e dal farne parte a chi non possiede. Ché se io semino per me solo! "Ché io semini ed altri mangino". E, per usare nuovamente l'espressione di Giobbe, invece di frumento mi nascano ortiche, invece di orzo rovi; e il vento infocato si prenda le mie fatiche e il turbine le porti via cosicché siano inutili i miei travagli. Se costruirò granai, accumulerò da mammona e per mammona, che questa stessa notte mi

⁴⁷ *Ivi* 876.

⁴⁸ *Loc. cit.*

si richieda l'anima per rendere ragione di quanto malamente ho accumulato». ⁴⁹

La carità cristiana e la filantropia per la natura umana fanno emergere due esigenze: la coscienza della vanità delle cose e l'esecuzione dell'appello a imitare Dio che in Cristo ci ha lasciato il modello e la misura del soccorso.

Nazianzeno esplicita la prima esigenza universalizzando il senso della contingenza per cui non solo i beni materiali, ma tutto ciò che è creato, compreso l'uomo, risulta relativo in quanto è sotto il segno dell'indigenza e della debolezza. Nel povero pertanto vede l'immagine più eloquente della miseria dell'uomo, soprattutto del ricco: «Per quanto tu dia, sarà sempre di più quello che ti rimane; e nulla darai di tuo, perché tutto viene da Dio. Allora perché inorgogliersi, perché restare prigionieri della terra, mentre quale immagine di Dio siamo chiamati ad ascendere a Lui con la conoscenza e l'imitazione? «Beato colui che [...] crocifisso al mondo insieme a Cristo, con Cristo risorge e insieme a Cristo ascende al cielo, erede di una vita ormai non più corruttibile, ma eterna» [...]. Seguiamo dunque il Verbo, non cerchiamo sollievo se non dal cielo, disprezziamo le ricchezze di questo mondo. Di tali ricchezze sfruttiamo solo il bene che possono procurarci; facendo elemosine acquistiamo ricchezze per la nostra anima, condividiamo i nostri beni con i poveri per procurarci tesori in cielo». ⁵⁰

Consequentemente propone come comportamento saggio l'imitazione di Dio nella sua infinita liberalità, quella liberalità che ha manifestato nel suo Figlio e che si oppone alla nostra grettezza. «Da' tutto a chi tutto ha donato! Gettiamo via le ricchezze terrene, facendo elemosina, condividendo con i poveri per arricchirci in cielo. Anche se sacrificassi tutte le tue sostanze mai potrai raggiungere la munificenza di Dio». ⁵¹ Egli infatti dona con larghezza beni materiali e spirituali, senza discriminare nessuno: fa piovere sui giusti e sugli ingiusti e non si vergogna di essere chiamato nostro Padre, mentre noi rinneghiamo i nostri consanguinei. ⁵² Egli offrendo a tutti in abbondanza i suoi beni sottolinea con l'uguaglianza dei

⁴⁹ *Ivi* 880s. Parole vigorose, ma ben lontane dagli accenti infocati e taglienti di Basilio, Ambrogio e Gregorio di Nissa. Il Nazianzeno è più portato a soffermarsi sui valori mistici della povertà che sugli aspetti socio-economici (cf ŠPIDLIK, *Grégoire* 82).

⁵⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 14,18: PG 35,884s. L'uomo è solo amministratore dei beni di cui Dio è padrone (cf *ivi* 864, 868, 889, 893).

⁵¹ *Ivi* 904.

⁵² Cf *ivi* 864s, 885-892.

doni l'uguaglianza di natura.⁵³ La discriminazione in ricchi e poveri non viene dalla natura, ma è frutto del peccato: le invidie, le contese, la cupidigia hanno spezzato la nobiltà naturale e hanno trovato sostegno nelle leggi che affermano il predominio del più forte sul più debole.⁵⁴ Con l'elemosina noi riportiamo la natura alla sua origine.⁵⁵

Tuttavia questo motivo antropologico per il credente non è il fondamentale. Egli è spinto dinamicamente alla sollecitudine verso i bisognosi dalla consapevolezza di aver ricevuto ogni cosa in modo del tutto gratuito da Dio e dalla consapevolezza che, soccorrendo gli altri, tesorizza per il cielo, perché chi è misericordioso ottiene misericordia e quindi il perdono dei peccati.⁵⁶

Donare per i cristiani è in un certo senso obbligatorio, perché traduce il comando della carità che Cristo stesso ha adempiuto beneficiando i poveri e chiedendo ai suoi di continuare quest'opera, perché nei poveri vuol essere servito.

«Visitiamo Cristo, curiamo Cristo, nutriamo Cristo, ospitiamo Cristo, onoriamo Cristo non con la mensa soltanto [...], perché vuole misericordia non sacrifici, il Signore di tutti, e la misericordia va al di là di migliaia

⁵³ «No, amici miei e fratelli, non diventiamo cattivi amministratori dei beni che ci furono dati, affinché non sentiamo Pietro dirci: "Vergognatevi voi che tenete le cose degli altri; imitate l'equità di Dio e non vi sarà alcun povero". Non travagliamoci nell'accumulare denaro e nel custodirlo, mentre gli altri sono travagliati dalla povertà, perché non cadano su di noi le invettive di Amos e di Michea» (*ivi* 890). Dobbiamo imitare Dio nel fare il bene con magnanimità (cf *ivi* 14,24: PG 35,889, 892s; 14,27: PG 35,904s).

⁵⁴ «Da quando l'invidia e la discordia entrarono nel mondo, insieme con la tirannia fallace del serpente che ci incanta con l'esca del piacere e mette i più forti contro i più deboli, da quel tempo il genere umano, prima unito, si è diviso in tanti popoli dai nomi diversi; l'avarizia ha infranto la generosità naturale, facendosi forza persino della legge che difende il potente. Ma tu guarda invece all'iniziale uguaglianza, non le successive divisioni, non la legge del più forte, ma quella del Creatore. Aiuta la natura con tutte le forze, onora la libertà primitiva, rispetta te stesso, ripara dal disonore la nostra razza, portale soccorso nella malattia, aiutala nella povertà [...]. Diventa un dio per l'infelice imitando la misericordia di Dio» (*ivi* 892). «Noi infatti siamo una stessa cosa nel Signore, sia ricco che povero, sia schiavo che libero, sia sano che malato, uno solo è il capo di tutti, da cui tutto procede: Cristo. E come fanno le membra di un corpo l'una verso l'altra, così anche noi facciamo, ciascuno si occupi dell'altro e tutti di tutti; perciò non trascuriamo, non abbandoniamo coloro che sono caduti per primi nella disgrazia che può essere di tutti [...], ma piangiamo per le affezioni dei fratelli, pensiamo che l'unica sicurezza per il nostro corpo e la nostra anima è posta nell'amore che porteremo a questi fratelli» (*ivi* 868).

⁵⁵ Cf *ivi* 889, 892, 904s.

⁵⁶ Cf *ivi* 893, 908s.

di pingui agnelli. Questa offriamo a lui nella persona dei poveri che oggi giacciono qui per terra, affinché, quando ce ne andremo di qui, ci accolgano negli eterni tabernacoli, nello stesso Cristo Signore». ⁵⁷ «A te fu lasciato il povero come a un Dio, anche se tu con troppa superbia passi oltre. Ecco per te un motivo d'essere buono». ⁵⁸

Il Nazianzeno sottolinea molto la dimensione spirituale, interiore dell'elemosina, a differenza di Basilio e di Gregorio di Nissa che sottolineano di più l'urgenza e la necessità dell'offerta anche materiale. Tuttavia anche lui dichiara con frequenza che l'elemosina salva il ricco e il povero, che Dio ha così uniti, perché manifesta la coscienza della debolezza umana e della contingenza del creato, il sentimento profondo di filantropia e di agape. ⁵⁹

«Fratelli e compagni di povertà — tutti noi infatti siamo poveri e bisognosi della grazia divina — [...] l'amore è il primo e il più grande comandamento, fondamento della legge e dei profeti; io ritengo che la sua espressione più alta sia l'amore ai poveri, la benevolenza e la compassione per i nostri simili. Niente rende altrettanto onore a Dio quanto la misericordia, perché niente è più proprio a Dio stesso [...]. A null'altro egli risponde con benevolenza che alla benevolenza, ricompensando secondo giustizia e ponendo sul peso e come misura la misericordia». ⁶⁰

4. Giovanni Crisostomo

Giovanni Crisostomo nella sua intensa attività pastorale, svolta come predicatore ad Antiochia e come vescovo a Costantinopoli e in esilio, ha avuto una costante attenzione, un'acuta sensibilità e una realistica presenza ai problemi drammatici della sua Chiesa. Emerge sui tre Cappadoci per il tono martellante del suo parlare franco e coraggioso con il quale denuncia i soprusi, le discriminazioni socio-economiche, le ingiustizie praticate soprattutto nei confronti dei poveri. Attacca con violenza l'avarizia, la durezza di cuore, la smaniosa ricerca di divertimenti, il lusso dei ricchi, dei capi, della corte e persino dell'imperatrice.

⁵⁷ *Ivi* 909.

⁵⁸ *Ivi* 896.

⁵⁹ Cf *ivi* 864, 892, 896. Infatti «chi fa il bene è imitatore di Dio» (*Carme* 1,2,15: PG 37,909).

⁶⁰ *Discorso* 14,1.5: PG 35,860, 864; cf QUÉRÉ-JAULMES, *L'aumône* 452-455; ŠPIDLÍK, *Grégoire* 69, 82, 107-111.

Quale ambasciatore dei bisognosi,⁶¹ in armonia con tutta la tradizione cristiana, tratta spesso e con immediatezza pratica il nostro problema, proponendo, come rimedio, l'elemosina generosa e la condivisione dei beni sul tipo della comunità monastica.

Insiste sull'elemosina nella quale sintetizza tutte le forme di misericordia, rifacendosi alla radice del termine greco; per questo può essere chiamato "il cantore dell'elemosina".⁶²

Le motivazioni che adduce sono essenzialmente due richiami: la natura comune e la salvezza offertaci da Dio gratuitamente e generosamente.

Elabora il suo pensiero sulla ricchezza e sulla povertà, evidenziando le esigenze evangeliche e tenendo presenti le necessità del contesto sociale, politico e religioso in cui opera. Così la sua predicazione assume un andamento profondamente biblico e si caratterizza per una spiccata sensibilità esistenziale e sociale. Considera con acutezza le diverse espressioni della povertà dilagante sia ad Antiochia che a Costantinopoli, con fatti e parole cerca di portarvi rimedio.

Nella sua vasta opera letteraria non ci ha lasciato trattati specifici sul nostro tema, perché più che alla speculazione teologica è proteso costantemente all'edificazione morale dei fedeli. Ci ha lasciato però nei suoi numerosi scritti molti testi, soprattutto omelie, i quali, benché non siano esposizioni sistematiche, offrono molti elementi che permettono di ricostruire il contesto economico, sociale, politico, religioso, nel quale svolge il ministero pastorale.⁶³

Antiochia presenta un quadro drammatico e contraddittorio: ricchi che attraverso il commercio e l'industria accumulano nelle loro mani i beni; grandi proprietari terrieri che si appropriano anche dei piccoli possedimenti dei contadini e dei modesti cittadini; politici ed agenti degli organi amministrativi imperiali e provinciali i quali con gravami fiscali creano nuove e larghe fasce di povertà. Conseguentemente emergono nuove categorie di poveri: nullatenenti che vivono mendicando, lavoratori

⁶¹ PG 51,261, cf 261-272; PELLEGRINO, *San Giovanni* 37-49; ZINCONE, *Ricchezza* 17s.

⁶² Nei 90 *Discorsi su Matteo* circa 40 volte parla dell'elemosina, 13 della povertà, 30 contro l'avarizia, 20 contro le ricchezze acquistate o usate ingiustamente. Quindi nel complesso affronta il problema della ricchezza e della povertà più di 100 volte (cf PELLEGRINO, *San Giovanni* 41; SIFONTU, *Les fondements* 241-269).

⁶³ Cf RENTINCK, *La cura* 306s, 310-349; ZINCONE, *Ricchezza* 11-58; ID., *Dio* 209-219; CHRISTOPHE, *Les devoirs* 135-154; ORABONA, *Cristianesimo* 100-125; MARA, *Ricchezza* 72-79, 114-138.

di bassa manovalanza, coloni barbaramente sfruttati dai proprietari terrieri, operai stagionali, marinai.⁶⁴

A Costantinopoli la situazione non è meno critica. La ricchezza anche qui ha i suoi preferiti nei commercianti tra l'Oriente e l'Occidente, nella fastosissima corte bizantina che contrasta scandalosamente con il numero rilevante di poveri soccorsi dalla Chiesa. Si trovano anche molti ricchi avari che sfruttano i bisognosi con il prestito ad interesse.⁶⁵

Pure la Chiesa, specie il clero, vive nell'ambiguità. Infatti già con Costantino ha avuto dall'impero il compito di provvedere ai poveri. Questi non hanno altri benefattori oltre la Chiesa. Così soprattutto i Pastori (vescovi, presbiteri e diaconi) sono costretti ad occuparsi di questioni economiche e di problemi amministrativi, ponendosi paradossalmente non dalla parte dei deboli ma da quella dei possidenti. La contraddizione appare in tutta la sua gravità se si considera che Cristo ha voluto i suoi discepoli privi di tutto per poter arricchire tutti con la sua parola, il suo nome, la sua autorità.⁶⁶

⁶⁴ Soprattutto ad Antiochia il rapporto tra coloni e grandi proprietari terrieri è un rapporto barbaro e sfruttatore; la differenza tra le classi ricche e i nullatenenti è disumana e scandalosa (cf PELLEGRINO, *San Giovanni* 38; ZINCONE, *Ricchezza* 30; ORABONA, *Cristianesimo* 101; PASQUATO, *Gli spettacoli* 32-39). Della predicazione ad Antiochia si possono ricordare: *In Mt* 20 (PG 58,285-296), 49 (PG 58,495-501), 61 (PG 58,588-596), 66 (PG 58,625-632), 80 (PG 58,717-724), 85 (PG 58,757-764), 90 (PG 58,781-788); *In ICor* 10 (PG 61,81-88), 21 (PG 61,170-180), 34 (PG 61,285-296); *In ITm* 11 (PG 62,553-558), 12 (PG 62,557-564); *In Rom* 7 (PG 60,547-555), 15 (PG 60,539-548); *In Sal* 48 (PG 55,222-240, 499-518). Alcuni collocano in questo periodo anche una serie di *Discorsi* nei quali il Crisostomo propone le sue riflessioni sulla parabola del ricco senza cuore e del povero Lazzaro (cf PG 48,963-1054).

⁶⁵ Cf PELLEGRINO, *San Giovanni* 39s; ZINCONE, *Ricchezza* 29-39; PASQUATO, *Gli spettacoli* 81-84. Del ministero a Costantinopoli possiamo ricordare: *In At* 7 (PG 60,63-70), 11 (PG 60,93-99), 12 (PG 60,99-106); *In ITes* 11 (PG 62,461-468); *In Gv* 19 (PG 59,119-124), 63 (PG 59,349-360), 65 (PG 59,360-366), 68 (PG 59,373-378s), 80 (PG 59,433-438).

⁶⁶ «Ora la Chiesa possiede campi, case, abitazioni da affittare, carri conducenti, muli e tanti altri beni [...]. I nostri sacerdoti sono stati costretti a provvedersi di tali beni, temendo che il gran numero delle vedove, degli orfani, delle vergini finisse con il morire di fame dato che voi siete tutti presi dalla furia di avere sempre più beni temporali e dal desiderio di accumulare, non di spartire con gli altri [...], li avete costretti ad imitare coloro che trattano affari pubblici e privati [...]. I vescovi hanno più preoccupazioni materiali degli amministratori, degli economisti, dei commercianti; mentre sarebbe necessario che si occupassero delle vostre anime [...]. Trascuriamo le preghiere, l'insegnamento, ogni attività sacra e passiamo tutto il tempo a discutere chi con i venditori di vino, chi con i mercanti di grano, chi con i commercianti di mille altre cose. Da queste situazioni nascono liti, polemiche, ingiurie quotidiane, disonori [...]. Tutto

In questo contesto concreto e contraddittorio Crisostomo affronta il problema della povertà e del soccorso ai poveri. Benché non abbia trattazioni sistematiche, la sua ricca riflessione può essere articolata in alcune tematiche fondamentali: origine della ricchezza e della povertà, loro valore, rapporto tra ricco e povero, valore salvifico dell'elemosina.

L'ambiente, con i problemi socio-economici, politici e religiosi, condiziona la sua concezione circa l'origine della ricchezza e della povertà. Certamente con gli altri Padri assume la prospettiva biblica secondo la quale ricchi e poveri sono creati da Dio. Con toni più accesi però sottolinea l'inutilità e la tendenziosità delle ricchezze; così non solo abbassa il ricco alla comune condizione del povero, perché con questi è partecipe della medesima natura e segue la stessa sorte, ma evidenzia anche che l'accumulo dei beni spesso ha all'origine ingiustizie e rapine. Relativizza in tal modo al massimo la condizione socio-economica.⁶⁷

Attingo da alcune omelie nelle quali il Crisostomo affronta più ampiamente la presente tematica.

Nell'*Omelia 11 su 1Timoteo* svolge il discorso in modo organico fondandolo biblicamente. Afferma che l'accumulazione delle ricchezze e la conseguente discriminazione tra ricchi e poveri non sono conformi al piano divino. Infatti le ricchezze, come dice l'etimologia, sono per essere usate (κεχρήσθαι), non per impadronirsene (κυρίους εἶναι), poiché è propriamente nostro solo ciò che presenteremo davanti a Dio nell'ora del giudizio: le nostre opere.⁶⁸

Nell'*Omelia 12*, facendo risalire l'interlocutore di generazione in generazione, mostra che l'ingiustizia è l'origine delle ricchezze, perché queste risultano dall'appropriazione egoistica dei beni. Non tutti i ricchi e i poveri li ha creati Dio; Egli infatti ha affidato a tutti la terra e vuole che sia tra tutti condivisa. Purtroppo la cupidigia, l'egoismo, la brama del possesso spingono a dichiarare propria una cosa che è comune.

«Dimmi come mai sei diventato ricco? Da chi prendendo? [...] Dal nonno, dal padre, dirai. Potresti risalire la serie degli ascendenti e provare che il tuo possesso delle ricchezze è giusto? Non sarebbe possibile, ma dovresti affermare che il loro principio e fondamento deriva da qualche

ciò induce a trascurare la Scrittura, a non dare importanza alla preghiera, ad abbandonare ogni altra pratica religiosa» (*In Mt* 85,3s: PG 58,761-763).

⁶⁷ Cf *In 1Tm* 11 (PG 62,553-558), 12 (PG 62,558-574); *In 1Cor* 10 (PG 61,81-88), 34 (PG 61,285-296); *In At* 11 (PG 60,94-97); *In Mt* 90 (PG 58,781-788); *In Lazarum* 1 (PG 48,963-981), 2 (PG 48,981-992); *In Sal* 48 (PG 55,222-240).

⁶⁸ *In 1Tm* 11,3: PG 62,556, cf 553-558.

ingiustizia. Infatti Dio all'inizio non fece uno ricco e l'altro povero [...], ma lasciò a tutti la medesima terra da coltivare. Come mai, essendo questa comune, mentre tu hai tanti e tanti iugeri, il tuo prossimo non possiede neanche una zolla di terra? [...] Continua a indagare nel tempo, dovrai trovare necessariamente un'origine [...]. Fu ricco Giacobbe, ma grazie alla mercede del suo lavoro [...]. Se non hai il di più, se non sei avido e non desideri avere di più, non è cattiva la ricchezza, a condizione che si dia ai bisognosi; se invece non si dà è cattiva e insidiosa».⁶⁹

Nell'*Omelia 34 su 1Corinti*, giustifica e precisa il suo pensiero, mostrando che non tutte le ricchezze vengono da Dio, come invece si può affermare di quelle dei patriarchi. «Perché gli uomini diventano ricchi? Sta scritto infatti: povertà e ricchezza vengono dal Signore. Chiederò dunque a chi mi pone questo problema citandomi appunto questa frase: forse che tutte le ricchezze e tutte le povertà vengono dal Signore? Chi ha mai affermato ciò? Sappiamo bene infatti che molti arricchiscono con rapine, o con frodi sui sepolcri, o con imposture, o con altri mezzi simili e chi possiede ricchezze radunate con tali metodi non merita neppure di vivere [...]. Diremo dunque che queste ricchezze vengono da Dio? Assurdo! Da dove allora? Dal peccato. Anche la prostituta si fa ricca [...], il bell'adolescente [...], i profanatori dei sepolcri [...], il ladro».⁷⁰

Richiamando il *topos* della Chiesa primitiva che ha praticato la comunione dei beni, evidenzia come essa in tal modo ha anticipato il ritorno all'innocenza originaria; tuttavia il suo esempio non è durato a lungo, perché gli uomini sono diventati avidi, cupidi, egoisti⁷¹ e hanno ripreso ad appropriarsi dei beni che Dio ha messo a disposizione di tutti.

«Il “mio” e il “tuo”, questa fredda parola che porta infinite guerre sulla terra, era stata eliminata da quella santa chiesa [i cui membri] sabotavano la terra come gli angeli del cielo. I poveri non malvolevano ai ricchi, non essendovi poveri, perché tutte le cose erano comuni [...]. Ci si asteneva allora dal dominio del proprio denaro che era messo in mezzo senza poterne discernere l'origine [...]. Voi non solo non avete fatto niente di simile a quello dei vostri padri che vendevano le loro sostanze, proprietà e ricchezze e avevano in comune tutto, ma avete perduto anche

⁶⁹ In *1Tm* 12,4: PG 62,562s; cf ORABONA, *Cristianesimo* 119; ZINCONI, *Ricchezza* 41-58, 119-135.

⁷⁰ In *1Cor* 34,6: PG 61,294s.

⁷¹ In *Mt* 90,4: PG 58,780. In questo *Discorso* Crisostomo varie volte richiama l'esempio degli Apostoli, di Paolo e della Chiesa primitiva. Cf pure In *At* 7,1 (PG 60,64-66); 11,3 (PG 60,96).

i banchetti fatti insieme». ⁷² Se oggi si continuasse questa comunione dei beni ci sarebbe la pace come nei monasteri. ⁷³

Il Crisostomo da questa visione giunge in modo originale all'affermazione che l'aver tutto in comune è più conforme alla natura; lo giustifica con il motivo cristiano tradizionale: Dio è il Padrone di tutto; l'uomo è solo amministratore; deve amministrare con magnanimità e carità secondo la volontà divina. Tuttavia evidenzia con chiarezza anche che non tutti sono chiamati a imitare la comunità apostolica, ma solo coloro che vogliono raggiungere la perfezione come i monaci. ⁷⁴

Corrispettivamente mette in rilievo che sovente nemmeno la povertà viene da Dio, in quanto a volte può derivare dalla prodigalità, dalla pigrizia e dalla prepotenza di altri. «Quando un giovane prodigo consuma i suoi averi con le cortigiane o con i ciarlatani o con altri passatempi disonesti, sciala fino a ridursi in povertà [...]; o se quello è diventato povero per inerzia; se questo lo è per la sua follia e quell'altro perché si è messo in commerci incerti o disonesti», ⁷⁵ non si può affermare che tale povertà viene da Dio.

Allora quale ricchezza e povertà vengono dal Signore? «Ricordiamoci dei patriarchi e sapremo quali sono le ricchezze che Dio elargisce. Infatti Dio stesso rese ricco Abramo e, dopo di lui, anche Giobbe [...]. C'è anche una povertà lodata da Dio: quella che egli consigliava al giovane ricco [...] e ai suoi discepoli». ⁷⁶ Dio dunque non discrimina gli uomini in base alla loro classe socio-economica, perché «benché tu sia ricco sei nato dallo stesso fango, la tua entrata nel mondo è comune col povero, comune la tua nascita e la natura, comune la tomba». ⁷⁷

Anche la Chiesa, imitando Dio, accoglie tutti. «Quando entriamo nelle regge terrene non vediamo cose di questo genere [indigenti di tutte le categorie], ma uomini importanti, famosi, nobili, gente ricca e colta che si dà gran da fare; entrando nell'altra reggia, invece, voglio dire nelle chiese e nei santuari dei martiri, s'incontrano indemoniati, mutilati, pove-

⁷² *In Dictum Pauli «Oportet hæreses» 2*: PG 51,255; cf *In 1Cor 10,3*: PG 61,85; ZINCONI, *Ricchezza* 37, 101-119; ORABONA, *Cristianesimo* 100-125.

⁷³ Cf *In At 7,2* (PG 60,96-98); 12,2 (PG 60,101-106).

⁷⁴ Cf *In Mt 90,3*: PG 58,790; MARA, *Ricchezza* 225-228; ZINCONI, *Ricchezza* 41-60; ORABONA, *Cristianesimo* 114.

⁷⁵ *In 1Cor 34,5*: PG 61,293.

⁷⁶ *Ivi* 294-296.

⁷⁷ *In Sal 48*: PG 55,224. «La terra è nutrice di tutti» (*In Gn 1,3*: PG 54,585). Ricchi e poveri devono offrirsi reciproco aiuto (cf *In Mt 18,3*: PG 58,268; *In 1Cor 34,4*: PG 61,291s).

ri, vecchi, ciechi, storpi [...]. Perché vedendoli tu sia edificato; innanzitutto se sei entrato agghindato con fastosa eleganza, osservando la povertà, tu deponga ogni superbia dal tuo animo e con cuore contrito entri ad ascoltare quanto si dice [...] e perché quando ti senti baldanzoso per il vigore del tuo corpo, pensando a loro non insuperbisca. Così, chi passa per questi luoghi, anche se è sano non si rallegra troppo della sua salute e se è ammalato si consola. Non solo per questo i poveri siedono là, ma anche per renderti misericordioso e per indurti alla pietà vedendo la straordinaria bontà di Dio: se infatti Dio non si vergogna di loro, ma anzi vuole che essi si mostrino negli ingressi dei santuari, a maggior ragione anche tu non dovrai vergognarti di loro né dovrai mostrarti altero o superbo per gli onori terreni. Non arrossire dunque se un povero ti chiama, se vorrà avvicinarsi a te e prenderti le ginocchia; non cacciarlo via: essi sono infatti come straordinari cani di guardia delle corti sante [...]. Essi custodiscono la corte: assistili, dunque, e l'onore reso loro salirà fino al Re. Là lo zoppo, il monco, il vecchio, vestiti di stracci, pieni di sporcizia e di catarro, insieme con il giovane prestante vestito di porpora e col capo ornato di diadema, vengono per partecipare alla mensa e sono considerati degni del banchetto spirituale: gli uni e gli altri godono della stessa cosa e non vi è alcuna differenza».⁷⁸

Non solo non esiste alcuna differenza, ma anzi il ricco si trova in una condizione più pericolosa di quella del povero, perché è più esposto all'egoismo, alla ricerca cupida dei beni temporali, alla schiavitù spirituale.⁷⁹ Il Crisostomo giunge ad affermare che il ricco è socialmente inutile.⁸⁰

«Lo capisco bene: la povertà è considerata da moltissimi come una peste; tanto forte è la tirannia che il denaro esercita su di loro che non sopportano neppure sentir parlare di doverlo abbandonare, ma anzi considerano questo discorso come un pessimo augurio. [Il povero volontario invece è più ricco dello stesso imperatore...] Questi infatti ha bisogno sempre di molte persone, ha mille preoccupazioni, teme di non poter mantenere l'esercito; l'altro invece ha tutto senza affanni, non teme nulla e, se anche teme, non è per così tante ragioni. Dimmi dunque chi è più

⁷⁸ *In 1Tes* 11,4: PG 62,466.

⁷⁹ «È più facile la virtù nella povertà che nella ricchezza; e il soccorrere i bisognosi è non piccolo conforto per i peccatori. Tanto sta a cuore a Dio tutto ciò che, venuto tra noi per rivestirsi di carne e vivere fra gli uomini, non ricusò e non arrossì d'occuparsi egli stesso dei poveri [...]. Gran conto fa Dio della misericordia non solo di quella che egli usa con noi, ma anche di quella che noi dobbiamo usare ai nostri conservi» (*In Rm* 15,6: PG 60,547; cf *In Eb* 18,2s: PG 63,133-138).

⁸⁰ *In 1Cor* 34,5: PG 61,292s.

ricco? Chi ogni giorno è preoccupato e ansioso per poter con ogni mezzo raccogliere continuamente denaro e ha paura che gli possa mancare o chi non accumula niente, che ha tutto in abbondanza e non ha bisogno di nessuno? Le virtù e il timore di Dio infatti rendono liberi, non le ricchezze, che anzi portano alla schiavitù». ⁸¹

Se i ricchi non giovano a nulla, perché Dio li ha creati? La risposta viene proposta in numerose omelie nelle quali Crisostomo precisa quale ricco sia inutile, anzi nocivo alla società, quale sia invece strumento di salvezza per gli altri. ⁸²

Nella condizione storica attuale vede che il ricco e il povero devono farsi del bene reciprocamente. Lazzaro infatti non è solo ideale del povero, è anche maestro del ricco; il ricco, se ne ascolta l'insegnamento, si libera dalla cupidigia del denaro, fa opere di misericordia e serve con amore il Signore presente nel bisognoso. Nelle sue omelie Crisostomo sviluppa, anche se non in modo sistematico, il tema di Cristo presente nel povero, a differenza del Nazianzeno che lo recensisce semplicemente dal Vangelo. ⁸³

«Ho mandato Lazzaro alla porta del tuo palazzo, perché ti fosse maestro di virtù e occasione di esercitare la misericordia; hai trascurato il guadagno, non hai voluto usare come dovevi di un mezzo di salvezza». ⁸⁴

Nelle considerazioni sulla vanità e inutilità delle ricchezze riprende certamente molti *topoi* della critica alle ricchezze presenti anche nello stoicismo, ma nella valorizzazione della povertà e nell'esortazione alle opere di misericordia richiama esplicitamente il messaggio evangelico.

Nel tema dell'elemosina presenta in modo più consistente il rapporto tra ricco e povero nella Chiesa. In esso propone molte riflessioni bibliche comuni agli altri Padri, ma le vivifica col tono acceso e tagliente della sua predicazione.

Nell'*Omelia 85 su Matteo* richiama il dovere dell'elemosina, un'elemosina pura che non sia frutto di rapina, d'ipocrisia, di avarizia e d'ingiustizie, perché «Cristo non vuole essere nutrito con il guadagno delle rapine; egli non ammette questo genere di culto». ⁸⁵

⁸¹ In Eb 18,3; PG 63,136s.

⁸² Interessanti sono in questo senso i *Discorsi* riportati in PG 48,963-1053; rimando inoltre alle sintesi elaborate da ZINCONI, *Ricchezza* 41-58, 61-87; ORABONA, *Cristianesimo* 110-125.

⁸³ Cf BELLINI, *La beneficenza* 215, nota 17; ZINCONI, *Ricchezza* 120; SIFONI, *Les fondements* 241-269; PASQUATO, *Catechesi* 162-164; DABIN, *Le sacerdoce* 547-552.

⁸⁴ PG 55,517s, cf 499-518.

⁸⁵ In Mt 85,3; PG 58,761.

Se ognuno, secondo le proprie possibilità, adempisse il dovere del soccorso al bisognoso non vi sarebbero più poveri: «Se ciascuno desse un pane a ciascun povero, tutti sarebbero nell'abbondanza; se ciascuno desse una moneta, nessuno sarebbe povero».⁸⁶

Chi potendo fare elemosina non la fa, subirà la sorte del ricco senza cuore: sarà sepolto nell'inferno.⁸⁷ Le Scritture Sante ci offrono numerosi esempi di ricchi secondo Dio che hanno beneficato tutti i bisognosi con magnanimità e generosità, per esortarci così ad imitarli: i patriarchi, Giobbe, Paolo, Pietro, gli Apostoli, Zaccheo, la Chiesa primitiva.⁸⁸

Per stimolare all'intervento immediato e generoso, il Crisostomo pone davanti agli occhi dei suoi ascoltatori lo spettacolo miserabile e compassionevole che si può osservare sulle piazze di Antiochia o di Costantinopoli: poveri e mendicanti che giacciono per terra intirizziti dal freddo e affamati in attesa di soccorso. È un quadro che non può lasciare indifferenti. La celebrazione festiva è un motivo ulteriore che deve stimolare il cristiano alla generosità. Egli infatti non deve celebrare la festa godendo i beni egoisticamente da solo, ma deve farne partecipi i miseri e i bisognosi, onorando così tale giorno spiritualmente non con banchetti, libagioni, ubriachezze, danze. Egli è consapevole che, donando ai più poveri tra i fratelli, metterà al sicuro il suo tesoro per l'eternità.⁸⁹

Questo motivo, tradotto in termini cristologici, s'identifica con il detto della tradizione cristiana: «Chi dà al povero dà a Cristo».

Alcuni portano vari pretesti per eludere il dovere dell'elemosina, sono tutti inutili, compreso quello del discernere il povero vero dal malvagio. Dio infatti ci chiede di beneficiare e usar misericordia a tutti, non ci chiede d'investigare chi sia degno e chi indegno.⁹⁰ Non beneficiare il bisognoso significa derubarlo, spogliarlo del sostentamento che gli è necessario. La parabola evangelica sottolinea che il ricco senza cuore non ha rubato a

⁸⁶ *Ivi* 763s.

⁸⁷ Cf PG 48,963-1053; PG 52,413-420; PG 55,290-299, 499-518; PG 58,603-610; PG 59,123, 360, 436.

⁸⁸ È un tema che percorre un po' tutti i *Discorsi* del Crisostomo (cf ad es. PG 52,413-420; 55,505s; 58,761; 60,64-66; 61,178s).

⁸⁹ Cf PG 51,261-272. «Se tu metti da parte in casa tua i danari dei poveri che vai raccogliendo la domenica, questi renderanno sicuri i tuoi. In tal guisa diventi una Chiesa la casa di ogni fedele per le ricchezze ivi riposte: simbolo di questo è appunto il tesoro che è nella Chiesa [...]. Per questa fortuna bisogna dare con gioia pensando di ricevere più che di dare» (*ivi* 263s).

⁹⁰ Cf *In Mt* 20 (PG 58,289-294); 64 (PG 58,525-532); 90,3 (PG 58,790s); *In Eb* 18,3 (PG 63,136s); *In 1Cor* 10,3 (PG 61,85s); 34,6 (PG 61,294-298).

Lazzaro, gli ha fatto il solo torto di non aver condiviso con lui i propri beni, di non avergli usato misericordia; per questo lo avrà come accusatore alla fine della vita. La ragione sta nel fatto che «sono del Signore i nostri beni, qualunque sia la loro provenienza: e se saremo larghi con i poveri ci verrà dato in gran copia. Se il Signore ti ha concesso di aver di più degli altri, non è perché lo sprecassi nella dissolutezza [...], ma perché ne facessi parte ai bisognosi. Se dunque uno spende per sé più di quanto è strettamente necessario, ne scontrerà colà durissima pena. Perché le cose sue non sono sue, ma dei conservi. Usiamo quindi delle ricchezze con parsimonia, come di cosa d'altri, perché diventino veramente nostre [...]. Hai ricevuto di più degli altri, hai avuto in consegna questi beni, non spenderli da solo, ma per dispensare rettamente anche agli altri».⁹¹

Usare con parsimonia i beni significa non usarli per cose superflue, ma custodirli per gli altri. Questo modo di comportarsi è vantaggioso, perché è il vero modo di tesoreggiare. Infatti il ricco in Lazzaro aveva un tesoro prezioso per la salvezza, ma l'ha trascurato, poteva beneficiare e così avrebbe dato a Cristo stesso.⁹²

Pertanto beneficiamo tutti i bisognosi con magnanimità, accogliamoli con carità come il porto accoglie tutti i naufraghi. «L'uomo misericordioso è come un porto dei tribolati: ora il porto accoglie i naufraghi, li salva dai pericoli, buoni e cattivi [...]. Anche tu quando vedi sulla terra un uomo che ha sofferto il naufragio della povertà, non voler giudicare, né esigere il rendiconto, ma soccorri la sventura [...]. Altro è giudicare, altro è fare elemosina. Questa si chiama così proprio perché si dà a tutti, anche a chi non merita [...]. Unico titolo del povero è il bisogno, non le virtù, perché si fa elemosina all'uomo, non al costume».⁹³

5. Ambrogio di Milano

Ambrogio, rampollo di una delle famiglie più ricche e potenti dell'impero, istruito secondo le esigenze del suo alto rango ed avviato alla carriera amministrativa, eletto vescovo a voce di popolo nel 374, si consacra totalmente al servizio della sua missione con forza e zelo. Alla scuola del presbitero Simpliciano si mette a studiare la S. Scrittura, i Padri e la tradizione di fede, acquistando anche in questo campo una profonda cultura religiosa. Con originalità ed acutezza sa sintetizzare i valori tipicamente la-

⁹¹ PG 48,988, cf 988-992.

⁹² Cf PG 48,988s; 55,504-509.

⁹³ PG 48,989; cf PASQUATO, *Catechesi* 162-170; ID., *Vita* 122-124.

тини con quelli della tradizione greca. Per la sua mirabile capacità di assorbire il meglio della letteratura greca e tradurlo in termini accessibili alla cultura latina, si fa mediatore per l'Occidente soprattutto della profonda riflessione che caratterizza la Chiesa orientale.

Non meno fervore mette nell'organizzare la liturgia e la disciplina della Chiesa milanese. Nella sua attività di predicatore dà particolare rilievo al commento della S. Scrittura, specie dell'A.T. Tra gli scritti del N.T. predilige Luca, forse perché vi trova le tematiche a lui care della misericordia e del perdono. Mostra una spiccata preferenza per l'interpretazione allegorica e mistica appresa alla scuola di Ippolito, Origene e Basilio. Nel nostro tema si vede la sua dipendenza soprattutto da Basilio.

È sensibile interprete dei problemi e difficoltà economiche, sociali, politiche e religiose del suo tempo. La sua intensa attività pastorale, rivolta prevalentemente all'istruzione catechetica e morale, alla lotta contro le posizioni anticattoliche (ariani, pagani, ebrei), alla riflessione sul rapporto tra la Chiesa e l'impero, alle missioni diplomatiche per mantenere i difficili equilibri o ristabilire la pace. La sua poliedrica e feconda attività è ampiamente documentata dalla sua vasta produzione letteraria nella quale il tema della giustizia sociale occupa un posto notevole.

Con coraggio e fermezza, con toni più accesi di Basilio, non esita ad attaccare dal pulpito l'arroganza e la prepotenza omicida dei ricchi e dei possidenti sfruttatori, rappresentandoli significativamente nel re Achab. Il suo apostolato sociale si congiunge al fervido spirito missionario. Così evangelizza e anima l'evangelizzazione delle popolazioni barbariche che premono ai confini dell'impero.

Difende l'ortodossia contro gli ariani e i filoariani, opponendosi coraggiosamente anche alle autorità politiche ed imperiali. Di fronte a queste difende coraggiosamente i diritti della Chiesa. Stimola la coscienza cristiana alla vigilanza nei confronti delle sottili ed affascinanti insinuazioni del potere. Questa sua intensa attività acquista ancor più rilievo se si tiene presente che si colloca nel complesso e difficile contesto occidentale del IV secolo in cui il latifondismo e i conseguenti problemi della ricchezza e della povertà si pongono con acutezza. La situazione si fa ancor più drammatica con le irruzioni barbariche, le rivolte e le guerre tra imperatori e pretendenti, con le difficoltà e i problemi che le autorità politiche creano alla Chiesa e alle popolazioni che spesso soffrono la fame.⁹⁴

⁹⁴ Ambrogio con i Cappadoci e Giovanni Crisostomo coglie con particolare acutezza la situazione antievangelica dei dislivelli sociali creati dalla burocrazia a partire da Diocleziano. Per lui la retta distribuzione dei beni è un coefficiente essenziale della se-

Proprio in questo clima arroventato Ambrogio si fa difensore dei poveri con le opere, prima che con la predicazione e le parole. La sua attività a Milano ne è una testimonianza: distribuisce le sue ingenti ricchezze ai poveri e difende i beni della Chiesa come patrimonio dei poveri. Nei casi di gravi calamità, per sovvenire alle necessità dei bisognosi, vende persino i vasi sacri, perché il tesoro della Chiesa sono i poveri.

Ne *I doveri* afferma: «La misericordia ci induce soprattutto ad avere compassione delle sventure altrui e a porgere aiuto alle necessità degli altri per quanto possiamo. È meglio infatti per misericordia farsi mallevadori nei processi o sopportare l'impopolarità che mostrarsi insensibile. Per esempio, una volta noi fummo aspramente criticati perché spezzammo i vasi sacri per riscattare dei prigionieri, cosa che spiaceva agli ariani. A costoro non tanto dispiaceva il fatto, quanto importava trovare motivo di biasimo per noi [...; ma] è molto meglio per il Signore salvare delle anime che dell'oro. Egli infatti mandò gli Apostoli senza oro e senza oro fondò la Chiesa. La Chiesa possiede l'oro non per custodirlo, ma per distribuirlo, per recare soccorso nelle necessità [...]. Non è meglio che i vescovi facciano fondere i vasi sacri per nutrire i poveri, se mancano altri mezzi, piuttosto che un nemico sacrilego li profani e li rubi?».⁹⁵ «Ornamento dei sacramenti è il riscatto dei prigionieri. Veramente vasi preziosi sono quelli che liberano le anime dalla morte».⁹⁶

Nel *Discorso contro Assenzio* dichiara: «Essi hanno dell'animosità contro di me, perché dispenso ai poveri. Io non ho paura di tale animosità. Ho i miei erari, i miei erari sono i poveri di Cristo: siffatto tesoro, io, sì, ho imparato a raccogliarlo. Dio volesse che mi si potesse accusare del delitto di erogare l'oro in elemosina ai poveri! Se poi mi rinfacciano che io cerco in quelli la mia difesa, sono ben lungi dal negarlo, anzi desidero che così sia. Io ho la mia difesa, ma nelle preghiere dei poveri. Quei ciechi, quegli zoppi, quei deboli, quei vecchi sono più forti dei più forti guerrieri».⁹⁷

Anche Ambrogio non ci ha lasciato un trattato specifico sul nostro problema; tuttavia in varie opere lo ha trattato in modo pastorale. Attra-

rena convivenza civile, perché tutto deve essere condiviso come tra coloro che sono consorti della stessa natura (cf BELLINI, *La beneficenza* 218 nota 23; CALAFATO, *La proprietà* 98-102; MARA, *Ricchezza* 65-72, 186-213; ORABONA, *Cristianesimo* 126-165; ID., *L'«usurpatio»* 5s, 495-504; FRATTINI, *Proprietà* 745-766; GONDINI, *La ricchezza* 103-123; CRACCO-RUGGINI, *Ambrogio* 230-265).

⁹⁵ *I doveri* 2,136.

⁹⁶ *Ivi* 138, cf 136-151.

⁹⁷ *Discorso contro Assenzio*: PL 16,1017; cf CALAFATO, *La proprietà* 113.

verso di esse ci pone di fronte al contesto sociale, culturale e religioso in cui propone il messaggio evangelico che trasforma la mentalità imperante e le concezioni presenti nel diritto romano circa l'uso dei beni.

Alla base della sua predicazione vi sono motivi noti, ma sono espressi con originalità e forza: «I beni della terra sono stati destinati da Dio perché l'uomo ne godesse; il ricco ne è solo l'amministratore non il padrone; non è lecito il monopolio dei beni da parte di pochi; il rifiuto di donarli e condividerli è rifiuto della vita eterna; non solo la morte contraddice il possesso duraturo dei beni terreni, ma soprattutto la visione escatologica della vita che svela il loro carattere di provvisorietà. Due motivi, l'uno storico-sociale, l'altro teologico, sembrano caratterizzare il pensiero di Ambrogio: se vi è il povero ciò è dovuto all'avar e l'uguaglianza va ristabilita mediante la redistribuzione dei beni terreni; questi sono segni di realtà invisibili. La radicalità del giudizio di Ambrogio, per quanto si voglia sfumare, rimane tale».⁹⁸

Ambrogio sottolinea il valore della povertà evangelica, ma soprattutto affronta il problema della ricchezza e della povertà, richiamando le tematiche della tradizione cristiana, specie i contenuti biblici dell'A. e N.T. e la riflessione di Basilio.

Ponendo alla base della nostra ricerca gli studi già realizzati e le ricche introduzioni agli scritti di Ambrogio tradotti in italiano, mi pare interessante ricostruire il suo pensiero soffermandomi sulle seguenti opere che mi sembrano fondamentali per il nostro tema: *Esposizione sui Salmi* (in particolare sui Salmi 48 e 118), *I doveri*, *Commento al Vangelo di San Luca*, *La storia di Naboth*, *I sei giorni*.

Nell'*Esposizione sul Salmo 48*,⁹⁹ Ambrogio intreccia i riferimenti alla parabola del ricco insensato e alla pericope del giovane ricco, qualificando entrambi i personaggi come avari. Vi aggancia anche una riflessione anti-giudaica sul valore delle ricchezze quale richiamo e segno dei beni celesti, della vera eredità, della vera patria, del vero nome.

Nell'*Esposizione sul Salmo 118*,¹⁰⁰ sottolinea l'incompatibilità tra l'aver parte a Dio e alle ricchezze. Così al ricco incapace di lasciar i beni per seguire Gesù contrappone i leviti, gli Apostoli e quanti hanno lasciato tutto generosamente nella consapevolezza che loro eredità è il Signore. Defini-

⁹⁸ MARA, *Ricchezza* 71s.

⁹⁹ Cf PL 14,1211-1224.

¹⁰⁰ Cf PL 15,1262-1604, in particolare *Sermo* 3,17 (PL 15,1293); *Sermo* 5,26-46 (PL 15,1326-1334); *Sermo* 8,41.54 (PL 15,1380s.1386s); *Sermo* 9,13 (PL 15,1394s); *Sermo* 10,26.35 (PL 15,1410s.1414).

sce questi soggetti generosi «veri saggi», perché consapevoli del fatto che tutti abbiamo in comune l'origine e la meta, tutti moriamo ugualmente. Al ricco propone il medesimo itinerario, perché anch'egli può percorrerlo se ascolta il comando del Signore.

Nel *Commento al Vangelo di San Luca*,¹⁰¹ riprende queste tematiche soprattutto in occasione del commento ai capitoli 6, 12, 16, 18, 19; traccia i lineamenti essenziali del vero ricco e del povero secondo Dio, esorta insistentemente all'elemosina per trasformare i beni corruttibili in eterni.

In *La storia di Naboth*,¹⁰² prendendo spunto dall'episodio del *Libro dei Re*, ripropone la dottrina dell'uguaglianza tra gli uomini, della condivisione dei beni e soprattutto del peccato che rompe i rapporti armonici posti da Dio nella natura e fa dell'uomo un oppressore dei suoi simili. Positivamente sottolinea il retto uso dei beni.

Ne *I doveri*,¹⁰³ seguendo il modello dell'omonimo scritto di Cicerone, accoglie le norme di vita cristiana articolandole in tre libri, sostituendo generalmente gli esempi proposti dall'autore latino con i personaggi tratti dalla Bibbia. Nel I libro distingue i doveri medi che identifica con i comandamenti e quelli perfetti che identifica con i consigli evangelici, poi tratta del *decorum* e in particolare delle quattro virtù cardinali. Nel II libro parla dell'*honestum* e della vita beata, dell'utile identificato con l'*honestum* e dei mezzi con i quali il sacerdote promuove nei fedeli la *dilectio*, la *fides* e l'*admiratio*. Nel III libro riprende questi temi e invita i sacerdoti a vivere virtuosamente, sacrificandosi per gli altri. Come si vede Ambrogio nello schema segue molto da vicino le tematiche stoiche, collocandole però nella prospettiva evangelica mediante l'assunzione delle indicazioni bibliche e patristiche.

Ne *I sei giorni*,¹⁰⁴ descrive la bellezza della creazione nella quale tutto è comune; in controquadro presenta il disastro prodotto dal peccato con il quale l'uomo diventa inferiore agli animali e alla natura inanimata. Infatti, mentre questi rispettano le leggi della condivisione, l'uomo spesso si appropria egoisticamente i beni, lasciando gli altri nell'indigenza. L'opera sembra essere il frutto della predicazione fatta nella Quaresima del 387;

¹⁰¹ Utilizzo l'edizione italiana curata da MINUTI, *Sant'Ambrogio. Commento al vangelo di San Luca*. Cito, abbreviando: *In Lc*.

¹⁰² Utilizzo l'edizione italiana curata da MARA, *Sant'Ambrogio. La storia di Naboth*. Cito, abbreviando: *Naboth*.

¹⁰³ Utilizzo l'edizione italiana curata da BANTERLE, *Sant'Ambrogio. I doveri*. Cito, abbreviando: *I doveri*.

¹⁰⁴ Utilizzo l'edizione italiana curata da BANTERLE, *Sant'Ambrogio. I sei giorni della creazione*. Cito, abbreviando: *I sei giorni*.

documenta la vasta cultura di Ambrogio, perché insieme ai ricchi contenuti biblici e patristici raccoglie meravigliosamente le conoscenze naturali dell'epoca. È inoltre interessante per penetrare nell'animo dell'Autore estasiato dallo splendore e dall'armonia della natura, per conoscere la sua fede viva, il suo animo ardente, il suo zelo di pastore nel richiamare i cristiani a quest'armonia. La sua riflessione sulla ricchezza e sulla povertà si colloca in questo ampio orizzonte di fede e di cultura.

Potremmo raccogliere le sue riflessioni intorno alle seguenti tematiche: fenomenologia del ricco e del povero; i beni sono comuni; il valore dell'elemosina; rapporto della Chiesa con i poveri.

Il ricco, a giudizio di Ambrogio, è «miserabilmente povero»; lo mostra la Scrittura presentando il re Achab che in modo abietto mendica il campo di Naboth.¹⁰⁵ Anzi «ciò che è suo lo guarda con fastidio, come roba di poco conto, agogna invece quello che è degli altri come ciò che è più prezioso [...]. Ecco che di colpo denuncia da sé il proprio torto, mettendosi ad offrire denaro per quella vigna: perché chi vuol essere padrone di tutto non può accettare che l'altro possieda qualcosa [...]. Voi ricchi sentite come offesa se il povero ha qualcosa che vi sembra essere degna di un ricco. Considerate tolto a voi ciò che appartiene agli altri [...]. Il mondo è stato creato per tutti; quel mondo che solo voi pochi ricchi cercate di rivendicare per voi soli. E non solo il possesso della terra, ma perfino il cielo, il mare vengono requisiti a servizio di pochi ricchi».¹⁰⁶

Il ricco si appropria ingiustamente ciò che è comune; è come un ingordo mai sazio di possedere, sempre proteso ad accaparrare i beni altrui e in questa boria dimentica la sua fragile condizione di creatura e la vanità delle ricchezze;¹⁰⁷ diventa così schiavo della sua cupidigia.¹⁰⁸ L'esperienza insegna quanto sia difficile «guardare indifferenti, come dall'alto di una rocca della sapienza, le ricchezze e tutte le altre cose che ai più sembrano importanti e sublimi; confermare poi il tuo giudizio con solide ragioni e disprezzare come affatto inutili le cose che hai giudicato senza importanza».¹⁰⁹ Per questo la Scrittura ammonisce i ricchi. La loro cecità infatti può spingerli ad azioni meschine, nefande, idolatriche: «la passione del

¹⁰⁵ Cf *Naboth* 2,6.

¹⁰⁶ *Ivi* 3,11.

¹⁰⁷ Cf *In Lc* I,5,69; II,8,13-20; *I doveri* 1,192, 210-245; 2,16-21; *I sei giorni* V,7,21-23; *Naboth* 5-8; *Tobia*: PL 14,700. Con la disappropriazione dei propri beni a favore dei bisognosi si taglia alla radice l'avarizia (cf *I doveri* 2,128; CALAFATO, *La proprietà* 121-136).

¹⁰⁸ Cf *I sei giorni* V,7,23,27; *In Lc* I,5,69; II,7,122; *Naboth* 6,26; 7,33-37.

¹⁰⁹ *I doveri* 1,192; cf 2,128-132; *In Lc* I,15,63.

possesso che è sempre un adulterio spirituale, sia che abbia come oggetto la terra, l'oro o la donna, porta prima agli abusi peggiori e poi al delitto». ¹¹⁰

Ambrogio nelle sue opere accenna alle diverse forme con cui l'uomo può insidiare il suo prossimo. Le sintetizza nel comportamento parassita del polipo o del granchio, in quanto può persino trovare gioia nel danno altrui, arricchendosi della loro sventura. A volte, per non dividere il patrimonio, diventa nemico dei propri figli, arricchendo alcuni e lasciando altri nella povertà. ¹¹¹

È secondo natura invece cercare quanto basta per vivere, valutare la quantità del patrimonio sulla giusta misura del cibo e dare il di più al bisognoso. ¹¹²

In tal modo si riporta la creazione alla sua origine e si diventa veramente ricchi. Ricco è infatti chi possiede senza paura di perdere e dona generosamente. «La schiettezza dell'innocenza è il cibo che nutre veramente. Chi possiede i propri beni è incapace di insidiare quelli degli altri e non arde delle fiamme dell'avarizia, il cui guadagno è una perdita di virtù, è un incendio che fa avvampare la cupidigia. Perciò, se sa valutare i propri beni, la povertà, accompagnata dalla conoscenza della verità, è felice ed è preferibile a tutti i tesori, perché è meglio il poco ricevuto con il timor di Dio che immensi tesori senza di questo». ¹¹³ «Non sai, o uomo, accumulare ricchezze. Se vuoi essere ricco, sii povero per il mondo, in modo da essere ricco per Dio. Chi è ricco di fede è ricco per Dio, chi è ricco di misericordia è ricco per Dio». ¹¹⁴ Vi sono infatti due tipi di povero e ricco: il povero di censo e il povero d'amore, il ricco di beni che non contano e il ricco di beni eterni. ¹¹⁵

Il Vangelo non condanna il ricco, ma chi non sa usare le ricchezze, ossia lo stolto che accaparra, rompendo l'armonia della natura la quale porge a tutti con magnanimità i suoi doni.

Del resto anche per il povero bisogna operare un giudizio di discernimento, in quanto può dirsi autenticamente povero solo colui che è ricco di fede. ¹¹⁶ Così entrambi, ricco e povero, devono ugualmente convertirsi

¹¹⁰ MARA, *Sant'Ambrogio* 23; cf *I doveri* 1,28,137-242; 2,124; *In Lc* 1,4,52,54; *Ep* 30,14; *PL* 16,1110; *Ep* 63,91; *PL* 16,1214; *Naboth* 14,58-62.

¹¹¹ Cf *I sei giorni* V,7,23; V,8,58-60 *Naboth* 10,41-45; *Tobia*: *PL* 14,700.

¹¹² Cf *I sei giorni* V,7,26s.

¹¹³ *Ivi* V,7,23.

¹¹⁴ *Naboth* 14,60, cf 58.

¹¹⁵ Cf *Ivi* 2,6.

¹¹⁶ *In Lc* 1,49,53; *I sei giorni* V,8,57.

e riportare la creazione all'armonia dell'origine nella quale tutto era comune.

«La difesa del povero leso nel suo diritto di proprietà è il pezzo musicale ripetuto da Ambrogio»;¹¹⁷ viene modulato in molteplici sinfonie che rivelano l'estrema concretezza e la sottile acutezza con le quali egli ha tradotto il Vangelo nel proprio contesto socio-economico e politico.

Ambrogio sottolinea, approfondisce e fa dialogare con il diritto romano l'affermazione presente nella tradizione patristica la quale dichiara che, secondo l'ordine di natura, tutto è comune. In tal modo vuol trovare una soluzione al pauperismo dilagante nel IV secolo a causa delle irruzioni barbariche, delle guerre e rivalità tra imperatori e pretendenti, dell'usura e soprattutto del latifondismo. Sottolinea infatti con forza che i beni sono destinati all'uso retto e temperante; pertanto ogni abuso è *usurpatio*. Elabora così una "filosofia del diritto", proponendo un nuovo concetto di proprietà normata dalle esigenze della carità, dalle leggi di natura e dalla legge di Dio.¹¹⁸ Evidenzia conseguentemente la funzione sociale della ricchezza.¹¹⁹

Egli non nega il diritto di proprietà, ma l'uso egoistico di esso, anche se in alcune sue affermazioni insiste sull'origine peccaminosa della distribuzione dei beni di natura.

«Ciò che figura nel pensiero di Ambrogio non è la negazione del diritto di proprietà, ma una critica mossa alla legge positiva, quando essa considera tale diritto in senso assoluto e con valore di esclusività. Per l'etica cristiana [...] che persegue, come sembra egli dire, il fine di ricondurre la natura decaduta dell'uomo vicino alla condizione di originaria innocenza, anche il diritto positivo di proprietà dovrebbe avere un valore e raggiungere le finalità del diritto naturale assoluto. Si tratta di un modo nuovo di concepire il diritto, tanto più significativo in quanto viene enunciato da un Padre della Chiesa già magistrato dell'Impero romano, con cui risultano rivoluzionate le basi stesse della giurisprudenza romana, mediante i nuovi principi della *charitas* cristiana e l'identificazione della *lex naturæ* con la *lex Dei*. Per mezzo di questa nuova interpretazione il disegno divino di partecipare a tutti gli uomini i beni della terra si attua sia nelle condizioni dello stato di innocenza che in quelle derivate dal peccato originale: nelle prime, in cui, senza che alcunché di particolare sia assegnato ad alcuno, tutti hanno diritto di possedere, e tutti, per una *charitas*

¹¹⁷ CALAFATO, *La proprietà* 61, nota 26.

¹¹⁸ Cf *ivi* 121-135; ORABONA, *L'«usurpatio»* 495-504; ID., *Cristianesimo* 147-153.

¹¹⁹ Cf *Naboth* 14,58; CALAFATO, *La proprietà* 103-117, 150s.

di legge naturale, effettivamente posseggono; nelle seconde condizioni, in cui l'equilibrio è ristabilito per mezzo di una *charitas* soprannaturale. Sia nell'uno che nell'altro caso appare salvo il fine della proprietà, inteso in rapporto all'uso dei beni, e infatti al *communio* del primo corrisponde il *communicanda* del secondo, e si sente affermato il principio della *servitus socialis*, della funzione sociale dei beni. In ciò sta l'importanza della dottrina di Ambrogio, che, pur con i possibili contatti con il pensiero filosofico stoico, di cui Cicerone rappresenta il tramite, riceve il crisma di un'etica religiosa, con tutte le conseguenze, anche di ordine pratico, nella formazione di un nuovo costume e di una nuova mentalità nel modo di concepire i rapporti sociali. Dottrina nuova, ardita e rivoluzionaria, quanto si voglia, nei confronti dei principi su cui allora si basava l'ordine sociale, in cui il diritto privato, nella scia della tradizione del giure classico, risentiva di un pesante carattere di assolutezza. Dottrina, però, non affatto contraddittoria o confusa, volendo essa annunziare che il diritto di proprietà, per poter risultare legittimo, deve contenere una ragione sociale». ¹²⁰

Segnalo alcune sue espressioni fondamentali che vanno in questa direzione. «La natura ha profuso tutti i suoi doni indistintamente per tutti [...]; la natura quindi ha creato il diritto comune, l'usurpazione ha costituito il diritto privato». ¹²¹ «Il Signore Dio nostro ha voluto che questa terra fosse proprietà comune di tutti gli uomini [...] ma l'avarizia ha distribuito i diritti di proprietà». ¹²² «La terra è stata messa in comune a tutti, ricchi e poveri: perché voi ricchi vi arrogate il diritto di proprietà sul suolo? La natura non sa che cosa siano i ricchi, lei che genera tutti ugualmente. Quando nasciamo non abbiamo vestiti, non veniamo al mondo carichi d'oro e argento. Questa terra ci mette alla luce nudi, bisognosi di cibo, di vestiti, di bevande; quando moriamo ci accoglie nudi come nudi ci ha generato [...]. La natura non fa distinzione tra noi quando nasciamo e quando moriamo: ci crea tutti uguali e tutti ugualmente racchiude nel sepolcro». ¹²³

L'appropriazione egoistica dei beni appare ancor più paradossale quando viene legalizzata dall'autorità instaurando un ordine contrario alla natura. ¹²⁴

¹²⁰ ORABONA, *Cristianesimo* 150s.

¹²¹ *I doveri* 1,28,132, cf 38,132.

¹²² *In Sal* 118,8,22: PL 15,1372; cf *In Sal* 40,31: PL 14,1134; *In Lc* 1,5,84; 7,124-247; *Naboth* 1,1; *I doveri* 2,124.

¹²³ *Naboth* 1,5,5; cf *I sei giorni* V,7,26s; V,8,50

¹²⁴ Cf *I sei giorni* V,8,52.

Se per natura tutto è comune, consegue che è più giusto e fruttuoso il condividere che l'accaparrare. «Se tu vesti l'ignudo, rivesti te stesso di giustizia; se fai entrare sotto il tuo tetto il forestiero, se accogli il bisognoso, egli ti procura l'amicizia dei santi e la dimora eterna [...]. Semini beni materiali e raccogli beni spirituali [...]. Felice davvero colui dalla casa del quale il povero non è mai uscito a mani vuote! Nessuno infatti è più felice di chi comprende le necessità del povero, dell'ammalato e le tribolazioni dell'indigente perché nel giorno del giudizio otterrà la salvezza dal Signore che gli sarà debitore per la sua misericordia». ¹²⁵

Il ricco è come un nocchiere che per raggiungere il porto e salvare l'equipaggio durante la tempesta deve buttare in mare il carico. ¹²⁶ Infatti va a suo vantaggio tutto ciò che dà al povero, perché il suo patrimonio aumenta nella misura in cui diminuisce a favore dei bisognosi, poiché Dio stesso si fa suo debitore. ¹²⁷

Questo donare è normato dalla giustizia e dalla carità. Pertanto si devono soccorrere in primo luogo i propri parenti che sono nel bisogno. Dio non gradisce l'elemosina di coloro che trascurano i genitori o i figli; la Chiesa conseguentemente non può accettarla. ¹²⁸ La carità misurata sulla carità di Dio deve animare la beneficenza cristiana che perciò rifugge ogni grettezza e parzialità. Anzi spinge il credente a farsi povero per sfamare i poveri sull'esempio di Cristo che si è fatto povero per noi. «Nessuno deve vergognarsi se da ricco si induce in povertà donando ai poveri, perché anche Cristo da ricco si fece povero per arricchire tutti con la sua povertà. Diede una regola da seguire per avere una valida giustificazione all'impovertimento del patrimonio, e cioè l'aver sfamato i poveri, averne alleviata la miseria». ¹²⁹

La Chiesa quindi, con le sue opere di soccorso, non solo pratica le virtù umane della benevolenza e della liberalità, ma continua l'opera misericordiosa di Cristo e quindi imita la magnanimità di Dio. ¹³⁰ Così dona

¹²⁵ *I doveri* 1,39, cf 135, 137, 174, 184, 193; *Abramo* 1,3,11-19. Cito dall'edizione italiana curata da GORI.

¹²⁶ Cf *Ep* 63,92; *PL* 16,1214.

¹²⁷ Cf *Naboth* 14,58. Con le ricchezze puoi procurarti amici per l'eternità se le elargisci in elemosina in modo evangelico (cf *I doveri* 3,134-136; 1,28, 30, 130, 135, 143-169; 2,15, 68; *Naboth* 8,40; 14,58-62).

¹²⁸ «A Milano Sant'Ambrogio formula un'espressione spesso ripresa dopo di lui: "Il disprezzo del povero è assassinio"» (MOLLAT, *I poveri* 26; cf AMBROGIO, *I doveri* 1,127-129, 149-150, 165-169; *In Lc* II,8,75-79; CRACCO-RIGGINI, *Ambrogio* 230-265).

¹²⁹ *I doveri* 1,151, cf 152-157; 3,15-23.

¹³⁰ Cf *ivi* 1,170-174; 2,15, 28, 70, 136-138.

largamente i beni materiali nella consapevolezza che «possiede l'oro non per custodirlo, ma per distribuirlo, per recar soccorso nelle necessità». ¹³¹ Infatti «vero tesoro del Signore è quello che compie ciò che il sangue [di Cristo] ha compiuto. Allora si riconosce il calice del sangue del Signore, quando con l'uno e con l'altro [con l'oro del calice e con il sangue] egli [il ministro] procura il riscatto dal peccato. Quant'è bello che si dica, quando la Chiesa riscatta folle di prigionieri: "Li ha riscattati Cristo"! Ecco l'oro motivo di lode, ecco l'oro per mezzo del quale si riscatta la pudicizia, si preserva la castità». ¹³²

Sarebbe assurdo il comportamento contrario, in quanto si oppone al Vangelo e alla natura. «Ora, se in un solo membro è offeso tutto il corpo, certamente in un solo uomo si vulnera la solidarietà dell'umanità intera; viene offesa la natura del genere umano e la comunità della santa Chiesa, che è costituita di un unico corpo saldamente congiunto dall'unità della fede e dell'amore. Anche Cristo che è morto per tutti, si dorrà che sia andato perduto il frutto del suo sangue». ¹³³

La comunità cristiana ha dato e dà numerosi esempi di "umanità" congiunta e animata dalla fede, dai sacramenti, dalla celebrazione dei misteri e dalla carità. Tra tutti spicca quello del diacono Lorenzo il quale vedeva nei poveri e non nell'oro il tesoro della Chiesa. ¹³⁴ La Chiesa diventa così il luogo della benevolenza: essa «è come una fontana che ristora l'assetato, come una lampada che sponde la sua luce anche sugli altri senza venir meno a colui che, con la sua, ha acceso la lampada ad un altro». ¹³⁵

6. Agostino

Presentare la personalità e l'opera di Agostino è un'impresa non facile. Egli si pone tra i grandi geni religiosi che hanno illuminato la storia dell'umanità. Ha esercitato sull'Occidente un influsso paragonabile a quello di Paolo.

Le pubblicazioni di quest'ultimo trentennio che studiano il nostro tema sottolineano che Agostino non ha affrontato direttamente e sistematicamente il problema della povertà e della ricchezza. Tuttavia nella sua

¹³¹ *Ivi* 2,137.

¹³² *Ivi* 2,138.

¹³³ *Ivi* 3,19.

¹³⁴ Cf *ivi* 2,140s. Ambrogio non si è comportato diversamente (cf *ivi* 2,15, 28, 70, 136-142).

¹³⁵ *Ivi* 1,167, cf 170-174.

attività pastorale spesso è stato sollecitato a prendere posizione di fronte alle difficoltà economiche, sociali, religiose e culturali del suo tempo attraversato dalla crisi del Basso Impero. Affronta quindi il nostro problema dal punto di vista pastorale, sia commentando dei passi biblici che rispondendo a sollecitazioni dell'ambiente. Include nella sua peculiare concezione antropologica la riflessione sulla povertà e ricchezza e sul rapporto che la Chiesa deve instaurare con queste realtà. In tale concezione relativizza la situazione economica alla carità, alla vita ascetica e alla comunione ecclesiale.¹³⁶ Utilizza i termini indicanti la povertà e la ricchezza con un'ampia e varia accezione semantica. Con essi infatti denomina ad un tempo la condizione materiale involontaria o liberamente scelta e la condizione spirituale positiva o negativa.

In particolare «per Agostino il problema della povertà si pone essenzialmente a livello spirituale, non a quello economico-sociale. Ciò che conta realmente non è la situazione contingente, ma l'atteggiamento dell'uomo di fronte ai beni di questo mondo, tra i quali spicca la ricchezza. L'atteggiamento vero può essere definito "povertà di spirito", cioè tensione all'eterno, libertà e distacco dai beni terreni, umiltà di cuore. La povertà materiale, liberamente scelta, ha un senso e un valore solo in questo quadro, in quanto libera l'uomo dall'assedio del contingente e gli permette di volgersi a Dio e camminare verso l'eterno con passo più sollecito e spedito».¹³⁷

Non apprezza la povertà volontaria come valore economico ma come valore ascetico, quale condizione per costruire l'unità e la comunione ecclesiale. Colloca anche la povertà involontaria nel piano divino quale mezzo attraverso il quale Dio educa l'uomo alla tensione verso i veri beni. Parallelamente relativizza anche la ricchezza al tesoro celeste, unica vera ricchezza dell'uomo.

Considerando gli studi che affrontano il nostro argomento e le suggestioni che emergono dalla predicazione di Agostino, mi pare possibile riassumere il suo pensiero intorno alle seguenti tematiche fondamentali: la povertà come condizione umana; il ricco e il povero; il loro reciproco rapporto; i motivi evangelici dell'elemosina.

Per Agostino l'esistenza umana è una realtà caratterizzata dalla radi-

¹³⁶ Cf VISMARA CHIAPPA, *Il tema*; ORABONA, *Cristianesimo* 167-187; CHRISTOPHE, *Les devoirs* 182-191; GUILLAUME, *Jeûne* 178-180; RONDET, *Richesse* 193-231; SANCHIS, *Pauvreté* 7-33; BECKER, *De l'instinct*; ID., *L'appel*; VICASTILLO, *La doctrina* 86-115; MARA, *Ricchezza* 79-89, 239-269; MELONI, *Beati* 195-208.

¹³⁷ VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 7. Per il problema terminologico cf *ivi* 89-96.

cale contingenza e dalla tensione verso l'essere, il bene, la felicità. Nella ricerca di questi beni però l'uomo può sbagliarsi e di fatto molti sbagliano, cercando la propria gioia in ciò che passa.

Ad esempio, gli Israeliti hanno identificato la felicità con il benessere terreno, mentre Dio preparava loro i beni celesti.

«La sinagoga era costituita da persone che adoravano piamente Dio, ma lo adoravano per i beni della terra, per i vantaggi immediati [...], era costituita da persone buone, buone secondo quel tempo, non da uomini spirituali, quali erano allora i profeti e quei pochi che ebbero una comprensione esauriente del regno celeste ed eterno. Il popolo minuto era consapevole di ciò che aveva ricevuto da Dio e di ciò che Dio gli aveva promesso, cioè l'abbondanza dei beni terreni, la patria, la pace, la felicità terrestre. Ma tutte queste cose erano figure; mentre la sinagoga, non comprendendo che cosa si nascondesse dietro le immagini, ritenne che tutto ciò fosse il più grande tra i doni di Dio e che Dio non avesse niente di meglio da dare a coloro che lo amavano e servivano. Quando però si accorse che anche i peccatori [...] abbondavano di tali cose terrene e temporali, per ottenere le quali essa serviva Dio, allora nacque un dubbio atroce nel cuore di molti zelanti ebrei [...]. Voglia il cielo che non sia anche il dubbio di certi nostri fratelli carnali mentre è apertamente annunciata la felicità del Nuovo Testamento».¹³⁸

Ma tu, cristiano, «non fermarti sulla strada, perché altrimenti non giungerai al fine [...]. Hai aderito al Signore, sei giunto al termine della strada: rimarrai in patria [...]. Qualcuno va in cerca di danaro: ma questo non sia il tuo fine; devi passare oltre come il pellegrino. Cerca la strada per dove passare, non il posto dove rimanere».¹³⁹

Nella sua predicazione con frequenza esorta: «Non amate la felicità di questo mondo; e se per caso la possedete, non sperate in essa. È menzognera, inganna, non la si possiede. E se la si possiede non la si ami, non si speri in essa, e non costituirà una fossa [...]. Non attaccare il cuore a tali cose fluide, poiché, se sono fluide, fanno un fiume: e se tu vi attacchi il cuore, la corrente te lo porta via. Se pertanto ti capitasse di diventar ric-

¹³⁸ *Esp Sal* 72,6: *Opere* 26,831; cf *Esp Sal* 89,10: *Opere* 27,117s; *Disc* 19,4: *Opere* 29,359-367; *Disc* 53,1: *Opere* 30/1,87; *Disc* 113A2-14: *Opere* 30/2,427-457. La tematica ricorre con frequenza nella predicazione di Agostino.

¹³⁹ *In Ep Gv* 10,5: *Opere* 24,1843. «Ambidue i regni, quello terreno e quello celeste, quello che dovrà essere sradicato e quello che dovrà essere piantato per l'eternità, hanno dei cittadini che sono di passaggio» (*Esp Sal* 51,4: *Opere* 26,27; cf VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 15-27, 55-70).

co, non fartene una passione». ¹⁴⁰ «Non sperare più in queste cose che scorrono via per la mutevolezza del tempo, e in cui non c'è se non il "sarà" e il "fu", giacché quanto in esse è futuro, appena giunto diviene subito passato: lo si aspetta con avidità e lo si perde con dolore». ¹⁴¹ «Non amiamo le cose che passano, non crediamo che la nostra felicità sia quella di questo mondo». ¹⁴² Ogni cristiano dovrebbe affermare: «Non ho scelto

¹⁴⁰ *Disc 25,2: Opere 29,491*. «Getta lontano da te tutto quanto ti sta intorno e in cui potresti riporre la tua speranza. Tutta la tua speranza sia Dio: sentiti bisognoso di lui, per essere da lui ricolmato. Senza di lui qualunque cosa avrai servirà a renderti ancor più vuoto» (*Esp Sal 85,3: Opere 26,1249*; cf *Esp Sal 80,1-3: Opere 26,1117-1121; Esp Sal 13: Opere 25,194s; Esp Sal 37: Opere 25,892s; Esp Sal 38: Opere 25,882s; In Gv 15,1-33: Opere 24,347-377; Disc 108: Opere 30/2,353-359*).

¹⁴¹ *Esp Sal 9,11: Opere 25,145*. Esistono due categorie di uomini: quelli che cercano i piaceri temporali e quelli che soffrono e sperano nei beni futuri. Attualmente vivono mescolate, ma nel tempo della vagliatura saranno discriminate: il grano sarà posto nei granai e la paglia sarà bruciata, l'olio sarà conservato e la morchia scartata (cf *Esp Sal 52,5s: Opere 26,11-13; Esp Sal 9,11: Opere 25,145; Esp Sal 36 Disc 1,9,11: Opere 25,745.761; Esp Sal 38,18s: Opere 25,917-921; Esp Sal 41,6: Opere 25,1009s; Esp Sal 102,9: Opere 27,599s*). «Come svanisce un sogno all'uomo che si desta [così svaniscono i beni di questo mondo...]. Essi sono scomparsi come scomparire un sogno da chi cessa di dormire. Cercherà la roba sognata, ma questa non c'è più: niente nelle mani niente nel letto. Si era addormentato povero, e nel sogno era divenuto ricco. Se non si fosse svegliato sarebbe ricco ancora. Si è svegliato e ha trovato la miseria che aveva dimenticato addormentandosi. Così costoro. Essi troveranno la miseria che s'erano preparata. Quando alla fine della vita si sveglieranno, troveranno che è passato tutto ciò che come in sogno possedevano» (*Esp Sal 72,26: Opere 26,851*). «A che serve acquistare in questo mondo beni temporali e transitori [...]. Che altro sono queste cose se non fumo e vento? E tutte passano e corrono via. Guai a chi si attacca alle cose che passano, perché insieme con esse passerà anche lui [infatti sono come un fiume che trascina tutto in mare...]. Dobbiamo custodire il nostro cuore totalmente libero da siffatte cupidigie» (*In Gv 10,6: Opere 24,241*). «La gioia del mondo è vanità, non si può trattenere [...]. Domani non sarà più [...]. Tutto passa, tutto vola via, tutto si dilegua come fumo; e guai a chi ama tali cose» (*In Gv 7,1: Opere 24,155*; cf *Esp Sal 72: Opere 26,820-862*). Sono sottolineature che Agostino fa con frequenza.

¹⁴² *Disc 32,18: Opere 29,593*. «Un affare penoso è la vita dei mortali. Che altro è quaggiù il nascere se non entrare in una vita piena di affanni? Degli affanni futuri e più gravi è testimonio il pianto dei bambini. Da questo penoso banchetto nessuno può sottrarsi. Si deve bere ciò che ci ha propinato Adamo. Siamo stati creati dalle mani della Verità ma a causa del peccato siamo stati gettati nei giorni della vanità. Siamo stati creati ad immagine di Dio, ma l'abbiamo cancellata con la trasgressione del peccato. [...L'uomo] cammina nell'immagine della verità e si turba per il consiglio della vanità [...]. Perché è destinato a morire, perché breve è la vita d'un uomo, perché il tesoro perdura, ma presto passa chi accumula» (*Disc 60,2: Opere 30/1,211s*). «Per fare il bene occorre che tu ami Dio e temi Dio, per fare il male tu ami il mondo e temi il mondo. Si volgano al bene l'amore e il timore! Tu amavi la terra: ebbene, ama la vita eterna! Temevi la

di riporre il mio cuore con coloro che si sforzano di prevedere in che modo possono essere felici con il godimento dei beni effimeri, il che non può accadere [...]. E poiché [la vanità stessa] è la causa di ogni ingiustizia, non avrò complicità occulta con coloro che commettono iniquità».¹⁴³

Dio proprio per educare l'uomo alla ricerca dei veri beni a volte non concede quelli passeggeri. Inoltre, nella sua provvidenza, distribuisce questi a chi vuole, senza discriminare i buoni dai cattivi.¹⁴⁴ Infatti l'uomo, spinto dalla cupidigia alla ricerca di ciò che è contingente, potrebbe servire Dio solo per i vantaggi temporali o potrebbe essere spinto a procurarsi ingiustamente rapinando e opprimendo.¹⁴⁵

La via della beatitudine che non conosce tramonto è invece l'osservanza della legge del Signore; essa è condivisa e crea unità. Pertanto «il desiderio dei beni eterni e della felicità eterna non deve mescolarsi col desiderio dei beni temporali, cioè con la felicità presente e temporanea».¹⁴⁶

morte: temi invece l'inferno! Qualunque minaccia ti rivolga il mondo se vivi da giusto, potrà forse darti quanto ti darà Dio se sarai giusto? [...] È ragionevole che tu non voglia per te stesso nient'altro se non il tuo bene. Infatti, amando una cosa, tu vi cerchi il tuo bene, come temendone un'altra, tu cerchi di evitare il male. Solo che tu non lo cerchi là dove devi cercarlo» (*Esp Sal* 79,13: *Opere* 26,1109; cf *Disc* 51,1: *Opere* 30/1,78; *Disc* 60,1: *Opere* 30/1,211).

¹⁴³ *Esp Sal* 25 *Disc* 2,6: *Opere* 25,341; cf *Esp Sal* 48 *Disc* 1,7-9: *Opere* 25,1053-157; *Esp Sal* 51,8: *Opere* 26,15; *Esp Sal* 70 *Disc* 1,18: *Opere* 26,751s.

¹⁴⁴ Questo modo di comportarsi di Dio spesso è incompreso dagli uomini, i quali vorrebbero che la virtù fosse premiata già su questa terra con l'abbondanza dei beni terreni (cf *Esp Sal* 93,2: *Opere* 27,119s). Numerose indicazioni si possono trovare in VISMARÀ CHIAPPA, *Il tema* 30-45.

¹⁴⁵ Cf *Esp Sal* 32,19: *Opere* 25,595s. «L'acqua del pozzo è simbolo dei piaceri mondani nella loro profondità tenebrosa; è da lì che gli uomini attingono con l'anfora della cupidigia. Quasi ricurvi, affondano la loro cupidigia per poterne attingere il piacere fino in fondo; e gustano questo piacere che hanno fatto precedere dalla cupidigia. Chi infatti non manda avanti la cupidigia non può giungere al piacere [...]. Ebbene quando uno giunge ai piaceri di questo mondo: il mangiare, il bere, il bagno, gli spettacoli, gli amplessi carnali; credi che non avrà di nuovo sete?» (*In Gv* 15,16: *Opere* 24,359). Questa brama di possedere spinge gli uomini al male. Ma al termine della vita «i vari rapinatori, i violenti, i grassatori si vedono allo scoperto: è la morchia quella che scorre per le piazze» (*Disc* 15,9: *Opere* 29,267). Il ricco è come l'idropico che bevendo aumenta sempre più la sua sete. «Tu possiedi oro e argento, eppure brami oro e argento. Lo hai, eppure lo brami; ne hai tanto, eppure lo desideri ardentemente. Questa è una malattia, non è una ricchezza. Si trovano uomini infermi di questa malattia, uomini che sono pieni di liquido. Come mai tu godi dell'opulenza, tu che hai una cupidigia simile all'idropisia?» (*Disc* 61,3: *Opere* 30/1,233)

¹⁴⁶ *Esp Sal* 32,22: *Opere* 27,597; cf *Esp Sal* 118 *Disc* 1: *Opere* 27,1113. «È dove abbiamo il cuore che noi abitiamo: chi ama il mondo perciò merita di essere chiamato "mondo" dal nome della dimora che abita [...]. Coloro invece che non amano il mondo,

In questa radicale contingenza, che è vecchiezza, entra Cristo portando la novità, cosicché i beni di questo mondo possono acquistare valore se sono aperti all'eterno. Chi per dono divino sceglie il Signore opera questo orientamento.

«Dunque considerando il peccato, la condizione mortale, i tempi che fuggono via, il pianto, il travaglio, il sudore, le età che si succedono, che stanno ferme, che senza senso scorrono dall'infanzia fino alla vecchiaia, vediamo qui il vecchio uomo, il vecchio giorno, il vecchio cantico, il Vecchio Testamento; ma volgendoci all'uomo interiore, alle cose che debbono essere rinnovate in grazia di quelle che non muteranno, troviamo l'uomo nuovo, il nuovo giorno, il nuovo cantico e il Nuovo Testamento; e tanto amiamo questa novità che più non abbiamo timore in essa della vecchiezza. Ora, dunque, in questo andare, passiamo dalle cose vecchie alle nuove; il passaggio stesso si compie mentre quelle esteriori si corrompono e le interiori si rinnovano; finché ciò che è esteriore si corrompe, paghi esso il debito alla natura, venga infine alla morte e si rinnovi tutto questo nella risurrezione. Allora veramente si faranno nuove tutte le cose, quelle cose che ora sono nella speranza [...]. Ecco, ancora trascina Adamo, e così si affretta verso Cristo».¹⁴⁷

Agostino sottolinea questa dimensione del reale con una varietà di termini e di espressioni. In questa dimensione inserisce anche la descrizione fenomenologica e la riflessione sulla figura del ricco e del povero.

Evidenzia la radicale relatività della condizione economica, mostrando che ricchi e poveri hanno la stessa origine, percorrono la stessa via di sof-

si trovano sì nel mondo con la carne, ma con il cuore abitano in cielo» (*In Gv* 2,11: *Opere* 24,37). Il trovarsi in questa condizione non dipende dall'essere ricco o povero. Gli apostoli infatti chiedendo al Signore chi può salvarsi «non pensavano alle ricchezze, ma alla cupidigia. Sapevano infatti che anche i poveri, pur non possedendo danaro, sono talvolta pieni di avarizia. E perché vi rendiate conto che nel ricco non è condannato il danaro ma l'avarizia, state attenti a quanto vi dico. Tu stai incantato a guardare quel ricco che è in piedi vicino a te. Eppure può darsi che in lui ci sia il danaro e non ci sia l'avarizia, mentre in te non c'è il danaro ma c'è l'avarizia. Quel povero coperto di piaghe, bersagliato dalla sfortuna, leccato dai cani, senza mezzi, senza cibo e privo forse dello stesso vestito, fu condotto dagli angeli nel seno di Abramo [...]. Nota però che il merito di questo Lazzaro non fu quello della povertà, ma quello della pietà. Tu infatti ti fermi forse a guardare chi sia stato portato in alto, ma non osservi dove fu trasportato [...]: nel seno di Abramo [...] che era ricco. Perché tu intenda che non sono colpa le ricchezze, ti si fa sapere che Abramo possedeva molto oro, molto argento, molto bestiame, una numerosa famiglia. Era ricco, eppure fu nel seno del ricco; o meglio, tutt'e due ricchi: ricchi ambedue in Dio, e ambedue poveri quanto a cupidigia» (*Esp Sal* 51,14: *Opere* 26,27.29; cf *In Gv* 124,5: *Opere* 24,1615-1621).

¹⁴⁷ *Esp Sal* 38,9: *Opere* 25,909.

ferenze e di contraddizioni, sono giudicati ugualmente sulle loro opere dal giudice divino, sono destinati alla stessa meta.

«L'uomo è stato fatto ad immagine di Dio»;¹⁴⁸ pertanto il ricco e il povero camminano «per un'unica strada, ambedue sono compagni di viaggio [...], ambedue sono nati nudi, poiché anche il ricco è nato povero [...]; l'uno e l'altro li ha creati il Signore».¹⁴⁹ «Dio non ha creato solo te, ma anche il povero con te. Ha dato a voi la vita presente come un'unica via: siete compagni di viaggio, camminate per la medesima strada; egli non porta nulla, tu invece porti con te più di quanto ti è necessario».¹⁵⁰ «Colui che nutre voi, per mezzo vostro nutre anche loro».¹⁵¹

Entrambi, ricco e povero, sono affaticati e oppressi dal peso della vita e dei peccati: «Chi non è affaticato in questo mondo? Mi si dica: chi non si affatica o lavorando o pensando? Si affatica il povero a causa dei suoi lavori, si affatica il ricco, temendo di perdere ciò che ha, e, desiderando aggiungere ciò che non ha, soffre di più. Tutti invero portano i propri pesi, cioè i peccati».¹⁵²

Il ricco appare più fortunato perché può disporre di beni e quindi procurarsi piaceri; in realtà è più affaticato. Infatti «moltissime cose ammuccia quaggiù chi è bisognoso. Perché i ricchi hanno molti beni? Perché hanno bisogno di molte cose. Chi ha più bisogno si procura più sostanze, ma lassù scomparirà lo stesso bisogno. Tu sarai veramente ricco solo quando non avrai bisogno di nulla. Poiché non è che tu sia ricco e un angelo sia povero perché non ha bestie da soma e carrozze e molti servi. Perché? Perché non ne ha bisogno. Sono dunque lassù le ricchezze, le vere ricchezze».¹⁵³

¹⁴⁸ Disc 53A4: *Opere* 30/1,111; cf Disc 61,8: *Opere* 30/1,237s; In Gv 3,4: *Opere* 24,49s.

¹⁴⁹ Disc 53A6: *Opere* 30/1,115; cf Disc 61: *Opere* 30/1,231-243; Disc 85: *Opere* 30/1,649-657; Disc 39: *Opere* 29,639-655.

¹⁵⁰ Disc 61,11: *Opere* 30/1,243, cf 239-243; Disc 85,5: *Opere* 30/1,653-655; Disc 107A5: *Opere* 30/2,354.

¹⁵¹ Disc 39,4: *Opere* 29,715.

¹⁵² Disc 70A1: *Opere* 30/1,395.

¹⁵³ Disc 77,9: *Opere* 30/1,155. È vano e persino ridicolo l'accumulare per questa terra. Ad esempio, «uno che desideri comprare una villa è come una donna incinta, poiché non avendo realizzato il suo desiderio ha il seno gonfio di speranza. Quando sarà riuscito a comprarla, ha partorito e si preoccupa di allattare il suo acquisto. Guai però alle donne incinte o che allattano! Guai a coloro che nutrono speranze secolari! Guai a chi ha il cuore attaccato alle cose che hanno partorito dalla loro speranza mondana! Che farà il cristiano? Si servirà del mondo, ma non diverrà del mondo [...]. Pur avendo le cose si comporterà come se non le avesse [...]. Chi non ha preoccupazioni aspetta sereno la venuta del Signore». (*Esp Sal* 95,14: *Opere* 27,355)

Spesso nonostante le sue fatiche e i suoi calcoli il ricco è imprevedente e raccoglie per la sua morte. «Richiamate alla vostra mente la parabola del Vangelo, quella del ricco e del povero; il ricco sempre vestito di porpora e di bisso e ogni giorno ben pasciuto con lauti banchetti; il povero al contrario giaceva davanti alla porta del ricco e, avendo fame, cercava le briciole che cadevano dalla sua tavola, era coperto di piaghe, leccato dai cani [...]. Questo individuo, che era superbo durante la sua vita, è ora un mendico nell'inferno. Il povero infatti cercava qualche briciola di pane, quell'altro al contrario non poteva ottenere una goccia d'acqua. Ebbene, a proposito di questi due, ditemi: chi è morto bene e chi è morto male?». ¹⁵⁴ Nonostante lo splendore, la solennità e il fasto della sua sepoltura, è il più miserabile. Le sue stesse ricchezze accumulate sulla terra diventano motivo di dissolutezze e di divisione tra i suoi parenti. «I beni di molti morti non sono posseduti dai loro figli, ma questi, vivendo da dissoluti, mandano in malora quanto è stato lasciato loro o lo perdono in seguito a false accuse; e, quel ch'è più grave, mentre si cerca quel che uno ha, va in rovina anche chi lo ha. Molti vengono uccisi a causa delle loro ricchezze. Ecco, ciò che avevano lo hanno lasciato quaggiù [...]. Possiedi dunque la vera ricchezza: cioè Dio stesso, che ci offre in godimento abbondanza di ogni bene». ¹⁵⁵

È importante dunque essere veramente ricchi, ricchi di virtù, ricchi di Dio. ¹⁵⁶ Chi infatti arricchisce solo per questo mondo è tragicamente po-

¹⁵⁴ *Disc 102,3: Opere 30/2,257, cf 241s; Disc 51,14s: Opere 30/1,27-31; Disc 53A4: Opere 30/1,109-111.*

¹⁵⁵ *Disc 53A4: Opere 30/1,111.* «O uomo, ricorda la tua origine: vedi se hai portato qualcosa in questo mondo. Or dunque tu ci sei venuto e vi hai trovato tante cose. Dimmi ti prego che cosa hai portato [...]. Ma forse, poiché non vi hai portato nulla e vi hai trovato molte cose, potrai portarne via qualcosa? [...] Non hai portato nulla, nulla porterai via: e allora perché ti gonfi d'orgoglio contro il povero? Quando nascono i bambini, si tirino da parte i genitori, i servi, i clienti; si tiri da parte la folla ossequiente e si riconoscano i bambini dei ricchi che piangono. Ammettiamo che due donne, una ricca e una povera, partoriscono nello stesso tempo: senza considerare i bimbi dati alla luce da esse, si allontanino un momento, poi tornino: li potranno riconoscere? Ecco tu o ricco non hai portato nulla in questo mondo e non potrai portar via nulla. E quel che ho detto dei nati lo dico dei morti. Quando per combinazione si sfasciano i sepolcri vecchi, provatevi almeno a riconoscere le ossa del ricco!» (*Disc 61,8: Opere 30/1,237s*).

¹⁵⁶ *Cf Disc 85,1,3: Opere 30/1,651; cf Disc 36,7: Opere 29,657s; Disc 50: Opere 29,949-961.* Infatti nel Regno di Dio la condizione economico-sociale è del tutto relativa: si è veramente ricchi quando si è poveri secondo Dio. I veri poveri pertanto sono «coloro che non hanno altra speranza se non in Dio, in colui cioè che solo non delude le nostre speranze. Comprendete bene, fratelli, chi siano questi poveri e questi bisognosi. Quando nella Scrittura si elogia i poveri, non pare si riferisca a quei poveri che

vero in questa vita e nell'altra, perché qui è sempre sottoposto all'ansietà, alla cupidigia, alla tentazione di porre il suo tesoro in ciò che passa, nel mammona ingiusto e quindi difficilmente si salva.¹⁵⁷

Agostino sovente mette in rilievo che non sono i beni materiali in se stessi che conducono l'uomo alla dimenticanza della patria, ma l'avarizia o la superbia; da esse derivano tutte le altre sciagure. «Il primo tarlo roditore della ricchezza è la superbia. È un tarlo dannoso, rode ogni cosa e manda tutto in rovina». ¹⁵⁸ «Ma è certo pure che l'avarizia è la radice di

effettivamente non posseggono nulla. Potrai imbatterti in un povero che, quando riceve una qualche ingiuria subito pensa al suo signore, a colui che forse lo ospita in casa [...]. Il suo cuore è attaccato a un uomo, la sua speranza riposa sull'uomo: è una cenere che spera nella cenere. Al contrario non mancano persone benestanti, al colmo degli onori temporali, le quali non ripongono la loro speranza né nel denaro né nei fondi che posseggono né nella loro famiglia né nello splendore delle loro cariche transitorie. La ripongono invece completamente in colui al quale nessuno succede sul trono, in colui che non può morire, come non può né ingannare né ingannarsi. Ebbene costoro, anche se all'apparenza posseggono molti beni di questo mondo, per il fatto che li amministrano bene e ci sostentano i bisognosi, sono da annoverarsi fra i poveri del Signore. Essi si rendono conto dei pericoli a cui li espone la vita presente, si sentono pellegrini in questo mondo e in mezzo all'abbondanza delle loro ricchezze si comportano come il pellegrino nella casa che l'ospita: vi si ferma di passaggio, non la compra per sempre» (*Esp Sal* 93,7: *Opere* 27,253s; cf *Esp Sal* 51,14: *Opere* 26,25-31; *In Gv* 55,7: *Opere* 24,1077s; *Ep Gv* 8,2: *Opere* 24,1791).

¹⁵⁷ La ricchezza in se stessa non è cosa cattiva; è cattiva la passione che da essa può nascere a causa del cuore dell'uomo, per cui «coloro che non desiderano diventar ricchi, o non se ne curano, o non sono infiammati dalle passioni, non sono accesi dall'amore ardente per il denaro, ascoltino l'Apostolo. È stato letto oggi: "Ai ricchi di questo mondo devi raccomandare [...] di non essere orgogliosi". Non c'è nulla che sia prodotto dalla ricchezza come l'orgoglio. Ogni specie di frutto, o di seme, ogni specie di cereali, di albero ha il proprio verme. Uno è il verme del melo, un altro quello del pero, della fava, del grano. Il verme della ricchezza è la superbia» (*Disc* 61,9: *Opere* 30/,239). Per Agostino l'espressione evangelica «mammona di iniquità» sottolinea proprio la riduzione dei beni materiali all'orizzonte temporale e la conseguente chiusura dell'uomo alle realtà eterne. Dalla tentazione della superbia non è esente nemmeno il povero (cf *Disc* 85,2s: *Opere* 30/1,651; *Disc* 53,1: *Opere* 30/1,78; *Disc* 14: *Opere* 29,243-253). Infatti si possono incontrare poveri che dicono: «A me spetta il regno dei cieli. Io sono simile a quel famoso Lazzaro che giaceva piagato davanti alla casa del ricco, i cui cani leccavano le sue ferite, e chiedeva di sfamarsi con le briciole che cadevano dalla mensa del ricco [...]. Quando dici di essere quel santo ulceroso, temo che, nella tua superbia, tu non sia quello che dici di essere. Non condannare i ricchi misericordiosi, i ricchi umili e, per dirla in breve, non condannare i ricchi poveri [...]. O povero, sii anche tu povero; povero, cioè umile. Se infatti il ricco è divenuto umile quanto più il povero deve essere umile. Il povero non ha di che inorgogliersi, il ricco ha l'orgoglio da combattere. Ascoltami perciò: sii un vero povero, sii virtuoso, sii umile» (*Disc* 14,4s: *Opere* 27,247-249).

¹⁵⁸ *Disc* 85,1,3: *Opere* 30/1,651; cf *Esp Sal* 112: *Opere* 27,1021-1031. «La superbia

tutti i mali [...]; nella stessa superbia c'è l'avarizia in quanto l'uomo oltrepassa la misura. Che significa essere avari? Cercare al di là del sufficiente. Adamo cadde in superbia: è detto, infatti: *all'inizio di ogni peccato è la superbia*. Cadde forse per avarizia? Chi più avaro di colui al quale Dio non basta?». ¹⁵⁹

Così superbia e avarizia s'impossessano dell'uomo, lo rendono schiavo, gli fanno dimenticare la sua creaturalità e il suo ruolo di semplice amministratore dei beni di Dio, il quale li distribuisce a chi vuole, ai buoni e ai cattivi, trasformandoli in «una palestra per la benevolenza e un tormento per la cupidigia». ¹⁶⁰ Pertanto sa possedere veramente colui che amministra donando ai poveri. «L'oro e l'argento li possiede (realmente) colui che sa ben servirsi dell'oro e dell'argento. Difatti tra gli uomini si dice di uno che sa possedere qualcosa quando sa farne buon uso. Per cui uno che non fa delle cose un uso conforme a giustizia non possiede a buon diritto. E se uno non possiede una cosa a buon diritto, se afferma che è sua, non parla da legittimo possessore, ma chi parla in lui è la malizia d'uno sfacciato usurpatore. Ecco invece un uomo che non dice senza motivo appartenergli una qualche cosa: egli non se n'è impossessato per una bramosia ingiusta e irragionevole ma la domina con sapientissimo potere e con giustissima moderazione. Con quanta maggior veracità e proprietà non dirà Dio che sono suoi l'oro e l'argento, avendoli egli creati con generosissima bontà e amministrandoli con giustissimo dominio al segno

è il verme della ricchezza: è difficile che non sia superbo chi è ricco. Togli via la superbia e la ricchezza non recherà nocumento» (*Disc* 39,4: *Opere* 29,715). Per questo l'umiltà è indispensabile soprattutto al ricco e a quanti sono posti in autorità (cf *Esp Sal* 112,2,7: *Opere* 27,1023.1029; *Esp Sal* 113,1: *Opere* 27,1033; *Esp Sal* 49,8: *Opere* 25,1253; *In Gv* 62,4: *Opere* 24,1123). Con l'umiltà si taglia alla radice ogni possibile cupidigia e brama di possesso ingiusto, non finalizzato ai beni celesti. La passione di accaparrare nasce infatti dalla volontà di dominio per cui ricchezza e volontà di dominio camminano insieme (cf *Disc* 36,2: *Opere* 29,639s). Alla volontà di dominio si associa spesso l'incredulità. Così il ricco è tentato di affidarsi alla terra e confidare nelle sue ricchezze piuttosto che in Dio; valuta più quello che ha che quello che è (cf *Esp Sal* 48 *Disc* 1-2: *Opere* 25,1193-1243; *Esp Sal* 70 *Disc* 1,18: *Opere* 26,751s; *Esp Sal* 51,14: *Opere* 26,27s).

¹⁵⁹ *Ep Gv* 8,6: *Opere* 24,1779; cf *Disc* 107,2-8: *Opere* 30/2,325-335; *Disc* 107A2-9: *Opere* 30/2,341-351; *Disc* 113: *Opere* 30/2,415-425. Dio è la meta dell'uomo; perciò «non fermarti sulla strada [...]. Cerca la strada per dove passare, non il posto dove rimanere. Se tu ami il denaro, sei imbrigliato nell'avarizia; l'avarizia sarà la catena ai tuoi piedi e non puoi più avanzare. Passa dunque oltre questo ostacolo; cerca la fine del viaggio» (*Ep Gv* 10,5: *Opere* 24,1843s).

¹⁶⁰ *Disc* 50,3: *Opere* 29,949. Agostino propone con frequenza queste tematiche le quali costituiscono come un *leitmotiv* della sua predicazione.

che senza il suo cenno e la sua autorizzazione né i cattivi avrebbero l'oro e l'argento per essere condannati di avarizia né li avrebbero i buoni per usarne a misericordia! Nessun uomo tuttavia può disporre che tali metalli ci siano, come nessuno può distribuirli e ordinarli in modo che uno li abbia e un altro no». ¹⁶¹

Certo spesso tra gli uomini domina il proverbio: "Tanto vali, quanto possiedi". «È il proverbio degli avari, dei rapaci, di coloro che opprimono gli innocenti, di coloro che invadono le proprietà altrui, che non vogliono restituire ciò che è stato loro affidato. Quale il senso di questo proverbio: "Tanto vali quanto possiedi"? Significa: quanto più denaro avrai, quanto più ne acquisterai, tanto più sarai potente». ¹⁶² Ma il Signore dichiara che difficilmente il ricco entra nel regno dei cieli. «Nel regno dei cieli infatti non si terrà conto delle tuniche indossate, ma farà da veste a ciascuno lo splendore della giustizia. E i poveri saranno uguali agli angeli di Dio: rivestiti della stola dell'immortalità, splenderanno come il sole nel regno del Padre loro». ¹⁶³

Siamo così rimandati a considerare chi è il povero per Agostino. Nell'accezione più frequente e comprensiva povero è l'uomo visto nella sua radicale contingenza. Sovente, come è già stato messo in rilievo, in tale prospettiva s'incontra la contrapposizione dialettica tra il ricco povero e il povero ricco. In tal caso i due termini non necessariamente esprimono una dipendenza tra sfera socio-economica e sfera religioso-spirituale. Agostino anzi, con una certa insistenza, sottolinea la loro reciproca indipendenza. In particolare, povero può voler significare sia arido di spirito che umile di cuore. ¹⁶⁴ Non è assente però l'accezione socio-economico, poiché nella Cartagine del Basso Impero non mancarono le varie categorie d'indigenti, dai mendicanti agli operai di bassa manovalanza, agli sfruttati dall'élite sociale della quale fanno parte anche alcuni cristiani.

In quanto condizione socio-economica, la povertà assume una connotazione positiva o negativa, dipende da come l'uomo la vive. Infatti l'esperienza mostra che il bisognoso può essere parassita, accaparratore, prepotente, invidioso. È sottoposto alla tentazione di far del male e di rubare. Può essere avido non meno del ricco: il ricco è avido nonostante i beni che possiede, il povero lo è perché non li possiede e li desidera. Non è

¹⁶¹ Disc 50,4: *Opere* 29,949.

¹⁶² *Esp Sal* 51,14: *Opere* 26,25.

¹⁶³ *Ivi* 27.

¹⁶⁴ cf *Esp Sal* 38,11: *Opere* 25,903s; *Esp Sal* 48 Disc 2,6: *Opere* 25,1233s; Disc 261,5: *Opere* 32/2,889s; Disc 14-15: *Opere* 29,243-269.

esente nemmeno dalla superbia, anzi a volte si erge contro il ricco.¹⁶⁵

Per questo Agostino nella sua predicazione li richiama. «Ho ammonito i ricchi; ora ascoltate voi poveri. Voi ricchi date, voi poveri non rubate. Voi ricchi distribuite i vostri beni, voi poveri frenate le vostre cupidigie [...]. In comune con i ricchi avete il mondo, ma non avete in comune con i ricchi la casa; avete però in comune il cielo e la luce. Cercate la sufficienza; cercate quanto basta, non il di più. Tutto il resto appesantisce, non solleva, è di onere non di onore [...] Hanno udito i ricchi. Udite adesso voi che non lo siete ancora [...]. L'avarizia è la radice di tutti i mali. L'avarizia è voler essere ricco, non esserlo già [...]. Avete udito ciò che dovete fare, che cosa dovete temere, come si compra il regno dei cieli e come viene impedito l'ingresso nel regno dei cieli. [...] Tu non devi opprimere, tu invece non devi frodare».¹⁶⁶

Ammonisce severamente contro la superbia, esortando i poveri a non gloriarsi di essere come Lazzaro perché come lui indossano degli stracci, né di pensare di avere accesso al regno perché sono affamati di cibo materiale. «Temo che nella tua superbia tu non sia quello che dici di essere».¹⁶⁷ Lazzaro infatti è accolto proprio da quell'Abramo arricchito da Dio e povero di cuore. È difficile essere veri poveri. «Vedete, nonostante abbondino i poveri, a buona ragione stiamo cercando il povero. Lo cerchiamo in mezzo a una turba di poveri e a stento lo troviamo. Mi sta dinanzi il povero e io cerco il povero. Nel frattempo porgi pure la mano al povero che ti trovi davanti. Il povero che tu cerchi, lo cerchi povero nel cuore [...]. Non vedi che è ricco chi ha accolto il povero? Ma se ti insuperbisci contro coloro che hanno danaro e affermi che ad essi non appartiene il regno dei cieli, mentre forse in essi si trova l'umiltà che non si trova in te, non temi che, quando sarai morto, Abramo ti possa dire: "Allontanati da me perché mi hai oltraggiato?"».¹⁶⁸

Quindi al povero come al ricco rivolge l'esortazione: «Cerca di essere povero nello spirito adesso e in seguito sarà tuo il regno dei cieli. Vuoi che

¹⁶⁵ Cf *Disc* 85,2: *Opere* 30/1,655s; *Disc* 14,7s: *Opere* 29,249; *Esp Sal* 72,12: *Opere* 26,839s; *Esp Sal* 103 *Disc* 3,16: *Opere* 27,729s; *Disc* 39: *Opere* 29,713-719 *Disc* 14: *Opere* 29,243-253; *Disc* 306,4: *PL* 38,1402.

¹⁶⁶ *Disc* 85,5-7: *Opere* 30/1,655s.

¹⁶⁷ *Disc* 14,4: *Opere* 29,247, cf 245; *Disc* 36: *Opere* 29,639-655; *Disc* 53A4-6: *Opere* 30/1,111-115.

¹⁶⁸ *Disc* 14,5: *Opere* 29,249, cf 251-253. I testi biblici frequentemente commentati da Agostino sono: *Gb* 1,21, *1Tm* 6,7-10 (cf VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 78-84); riporta anche gli esempi di Abramo, di Giobbe, di Lazzaro, degli Apostoli, di Zaccheo, dei martiri e della vedova che offre l'obolo per il tempio.

in seguito sia tuo il regno dei cieli? Vedi ora a chi appartieni tu stesso. Sii povero nello spirito. Non può essere povero nello spirito chi è gonfio di superbia; è quindi povero nello spirito chi è umile. Alto è il regno dei cieli, ma chi si umilia sarà esaltato». ¹⁶⁹

L'uomo in Adamo si è incamminato sulla via della superbia. Dio stesso è venuto a liberarlo scegliendo in Gesù Cristo la via dell'umiltà. Egli infatti «viene concepito dall'utero verginale di una donna, viene rinchiuso nel grembo di una madre. O povertà! Nasce in un angusto rifugio, avvolto in pannicelli da bambini, è deposto in una mangiatoia, diventa quasi foraggio per umili bestie; inoltre il Signore del cielo e della terra, il Creatore degli angeli, colui che ha fatto e creato tutte le cose visibili e invisibili, succhia, vagisce, cresce, si sottopone alle varie età, nasconde la gloria; infine viene preso, condannato, flagellato, schernito, coperto di sputi, schiaffeggiato, coronato di spine, sospeso ad una croce, trafitto da una lancia. O povertà! Ecco il capo dei poveri che cerco. È vero povero chi troviamo essere membro di questo povero». ¹⁷⁰

«E che meraviglia se prese un panno e se ne cinse colui che prendendo la forma di servo è stato trovato come un uomo qualsiasi nell'aspetto esterno? Che meraviglia se versò acqua nel catino per lavare i piedi dei discepoli colui che versò il suo sangue per lavare le sozzure dei peccati? Che meraviglia se col panno di cui si era cinto asciugò i piedi dopo averli lavati colui che con la carne di cui si era rivestito sostenne il cammino degli evangelisti? Per cingersi di un panno depose le vesti che aveva; mentre per prendere la forma di servo quando annientò se stesso non depose la forma che aveva ma soltanto prese quella che non aveva [...]. Tanto importante è per l'uomo l'umiltà che la divina maestà ha voluto raccomandarla anche con il suo esempio [...]. L'uomo si era perduto per aver seguito la superbia del tentatore; segua dunque ora che è stato ritrovato l'umiltà del Redentore». ¹⁷¹

La povertà vera è quindi quella testimoniata da Cristo e dai suoi discepoli: la kenosi salvifica animata dall'amore. «È vero povero chi troviamo membro di questo povero», ¹⁷² il quale spinto da infinita carità si è

¹⁶⁹ Disc 53,1: *Opere* 30/1,78; cf Disc 14: *Opere* 29,243-253.

¹⁷⁰ Disc 14,9: *Opere* 29,253.

¹⁷¹ In Gv 55,7: *Opere* 24,1077s; cf 59,1: *Opere* 24,1103s; 63,2: *Opere* 24,1131s; 2,2s: *Opere* 24,27s; 4,9: *Opere* 24,81.

¹⁷² Disc 14,9: *Opere* 29,253. «Imparate ad essere poveri e ad abbandonarvi in Dio, o miei compagni di povertà. È ricco chi è superbo» (Disc 14,2: *Opere* 29,245; cf *Esp Sal* 101: *Opere* 27,509; *Esp Sal* 103,2: *Opere* 27,699s; *Esp Sal* 109,18: *Opere* 27,991; *Esp Sal* 110,1: *Opere* 27,995; *Esp Sal* 112: *Opere* 27,1029-1030; *Esp Sal* 118: Disc 16,6:

fatto uno di noi, si è posto tra gli ultimi e vuol essere servito negli ultimi. In questa prospettiva Agostino colloca le sue esortazioni alla elemosina.

«Segui le orme del Signore conducendo una vita degna. Asciugagli i piedi con i capelli: se hai del superfluo dallo ai poveri, e avrai asciugato i piedi del Signore con i capelli che, appunto, sono considerati come una parte superflua del corpo. Ecco come devi impiegare il superfluo: per te è superfluo, ma per i piedi del Signore è necessario. Accade che sulla terra i piedi del Signore siano i bisognosi. A chi, se non alle sue membra si riferisce la parola che egli pronuncerà alla fine del mondo: "Ogni volta che l'avete fatto al più piccolo dei miei fratelli lo avete fatto a me"? Avete erogato ciò che per voi era superfluo, ma avete soccorso i miei piedi».¹⁷³ «Anche voi [ricchi e poveri], ciascuno a modo suo, potete servire Cristo, vivendo bene, facendo elemosine, facendo conoscere a quanti vi è possibile il suo nome e il suo insegnamento».¹⁷⁴

Determinata da Cristo, l'elemosina deve essere fatta con gioia e ilarità, con quell'amore generoso e grato che ha manifestato la Maddalena nel lavare i piedi del Signore con le sue lacrime e nell'asciugarli con i suoi capelli. È un guadagno, perché è come far prestito a Dio. Agostino in que-

Opere 27,1253s; *In Gv* 2,2s: *Opere* 24,27s; 3,2: *Opere* 24,45; 4,9: *Opere* 24,81; 6,10: *Opere* 24,133; 7,10: *Opere* 24,167; 22,15: *Opere* 24,531; 25,16: *Opere* 24,587s; 51,3: *Opere* 24,1017; 53,9-12: *Opere* 24,1021-1025; 55,7: *Opere* 24,1077; 59,1: *Opere* 24,1103; 63,2: *Opere* 24,1131).

¹⁷³ *In Gv* 50,6: *Opere* 24,1003; *Esp Sal* 125: *Opere* 28,125s; *Esp Sal* 128: *Opere* 28,133s; *Ep Gv* 5,12: *Opere* 24,1743.

¹⁷⁴ *In Gv* 51,13: *Opere* 24,1027, cf 51,3 in *Opere* 24,1001. «Tu dunque possiedi dell'oro: è un bene; lo possiedi non per essere buono, ma per fare con esso il bene [...]. Ecco il bene grazie al quale tu sarai buono: la giustizia. Se hai il bene con cui essere buono, fa' il bene col bene con cui non sei buono. Hai del danaro? Distribuiscilo. Distribuendo il danaro, aumenterai la giustizia [...]. Diminuisce il danaro aumenta la giustizia. Diminuisce ciò che eri destinato a lasciare, ad abbandonare, aumenta ciò che possederai per sempre. Vi dò un consiglio per far guadagni: imparate a commerciare. Tu infatti elogi il mercante che vende il piombo e guadagna l'oro e non elogi il commerciante che distribuisce il danaro e acquista la giustizia?» (*Disc* 61,3-4: *Opere* 30/1,233). «Così acquisti la giustizia e diventi mendicante di Dio (*ivi* 235, cf 239-243). «Inoltre bada a quello che devi fare con la ricchezza perché quello che Dio ti ha dato non resti inutilizzato presso di te [...], esercitati nelle opere buone [...]. Dio offre il mondo al ricco e al povero [...]. Osservate e vedete come i poveri dormano saziati dei doni di Dio. Colui che nutre voi, per mezzo vostro nutre anche loro» (*Disc* 39,4: *Opere* 29,715). Dio «per mezzo del possidente aiuta l'indigente e per mezzo di chi non possiede nulla mette alla prova colui che possiede». (*Disc* 85,7: *Opere* 30/1,65). La carità infatti inizia da questo primo gradino che è offrire i propri beni al bisognoso (cf *Ep Gv* 5,12: *Opere* 24,1723).

sto senso non teme di usare termini ed espressioni desunte dal linguaggio commerciale. Egli che condanna violentemente l'usura, la esalta quando viene praticata nei confronti del regno dei cieli: l'uomo si comporti come un usuraio e presti a Cristo dei beni per averne in cambio di maggiori alla scadenza del prestito.¹⁷⁵

Bisogna beneficiare senza discriminare il povero, imitando Dio che dona i suoi beni a tutti, buoni e cattivi.¹⁷⁶ «Usa misericordia all'iniquo, ma non come iniquo [...]; quando uno avrà fame, se hai qualcosa da dargli, dagliela. In tali circostanze non deve impigrire il tuo senso di misericordia perché ti si presenta un uomo peccatore: è un uomo peccatore quello che ti si presenta. E dicendo che ti si presenta un uomo peccatore, io professo due nomi distinti, che non sono affatto superflui. Dei due nomi uno designa l'uomo, l'altro designa il peccatore: come uomo egli è opera di Dio; come peccatore egli è opera dell'uomo. Da' all'opera di Dio, ma non dare all'opera dell'uomo».¹⁷⁷

Il ricco quindi nel beneficiare deve riconoscere nel povero il suo simile, anzi deve vedere Cristo.¹⁷⁸ «Il povero aspetta da te, tu da Dio; quello

¹⁷⁵ Cf *Disc* 18,1-3: *Opere* 29,343-345; *Disc* 25A,4: *Opere* 29,493-495; *Disc* 36,9: *Opere* 29,655; *Disc* 38,8: *Opere* 29,707-709; *Disc* 39,6: *Opere* 29,717-719; *Disc* 41,7: *Opere* 29,739-743; *Disc* 42,2: *Opere* 29,749; cf pure le acute osservazioni proposte da VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 169-209.

¹⁷⁶ Agostino intende sempre «i piccolissimi» con cui il Giudice escatologico si identifica in senso universalistico, per cui «l'uomo è amato o perché è fratello di fede, o perché lo divenga» (VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 190).

¹⁷⁷ *Esp Sal* 102,13: *Opere* 27,609. «Come non ti sei recato nulla, così non ti porterai via nulla. Spedisci lassù ciò che hai potuto trovare, sicuro che non lo perderai. Dàlo a Cristo. Cristo stesso infatti volle ricevere da te in questo mondo; e tu, dando a Cristo del tuo, forse che lo perderai? Non lo perdi affidandolo al tuo servo e lo perderai se lo affidi al tuo Signore?» (*Disc* 39,6: *Opere* 29,717; *Esp Sal* 36,1: *Opere* 25,747-753; *Esp Sal* 124: *Opere* 28,87s; *Disc* 107,2-8: *Opere* 30/2,325-335; *Disc* 107A2,9: *Opere* 30/2,341-351).

¹⁷⁸ «Per voi avevo messo questi miei fratelli più piccoli nel bisogno sulla terra. Io che ero il capo sedevo in cielo alla destra del Padre, ma le membra mie sulla terra soffrivano, le membra mie erano nel bisogno. Se aveste dato alle mie membra, quel che davate sarebbe arrivato anche al capo. E così vi sareste resi conto che quando per voi misi sulla terra i miei fratelli più piccoli nel bisogno li costituì come vostri facchini, perché portassero le vostre opere nel mio forziere. Nulla avete posto nelle loro mani, per questo nulla avete trovato presso di me» (*Disc* 18,4: *Opere* 29,349). «Cristo è affamato nella persona dei poveri» (*Disc* 32,20: *Opere* 29,595). «Cristo è nel bisogno tutte le volte che un povero è nel bisogno. Colui che è disposto a dare la vita eterna a tutti i suoi si degna di ricevere nel tempo nella persona di ogni povero» (*Disc* 38,8: *Opere* 29,709, 707-711; *Disc* 14,9: *Opere* 29,253; *Disc* 36,5: *Opere* 29,643s; *Disc* 39,5s: *Opere* 29,717s; *Disc* 41,6: *Opere* 29,739; *Disc* 53A6: *Opere* 30/1,113s; *Disc* 85,4: *Opere* 30/1,653; *Disc* 102,4:

aspetta la tua mano che è stata fatta come la sua, tu aspetti la mano di Colui che ha creato te. Dio però non ha creato solo te, ma anche il povero con te. Ha dato a voi la vita presente come un'unica via: siete compagni di viaggio, camminate per la medesima strada; egli non porta nulla, tu invece porti con te più di quanto ti è necessario. Porti un carico pesante: da' al povero parte di ciò che hai e così tu lo sostenterai e sosterrai un peso minore».¹⁷⁹

Bisogna donare con cuore puro senza avarizia e cupidigia, considerando una stoltezza il voler conservare i beni anziché far elemosina, perché presto viene la morte. Ciò che si dona ai poveri diventa un tesoro che questi trasportano nel cielo. «Supponi che venisse dato ai poveri come a dei facchini. Sai bene infatti e vedi che coloro ai quali dai, camminano sulla terra. Ciò che dai loro lo portano in cielo e quando lo avranno portato in cielo, non riceverai quello che darai, poiché invece dei beni terreni riceverai quelli celesti, invece dei beni mortali quelli immortali, al posto dei beni temporali quelli eterni [...]. Vedi che cosa dai e che cosa riceverai. Dai ciò che quaggiù dovrai abbandonare; riceverai ciò che non potrai perdere mai».¹⁸⁰

Così colui che disprezza le cose terrene elargendole in elemosina acquista come eredità lo stesso Creatore. «La ricchezza materiale è superflua; quella spirituale non è superflua. La tua ricchezza si chiama Dio».¹⁸¹ Vale di più avere Dio che tutti i beni della terra. Zaccheo lo ha capito.¹⁸²

Pertanto «non risparmiare le tue ricchezze, distribuiscine quante ne puoi [...]. Tratta bene l'anima tua affinché non ti sia tolta questa notte. Ecco per grazia di Cristo il discorso sul dovere dell'elemosina. Gli applausi che mi rivolgete saranno graditi al Signore se egli vedrà anche le vostre mani all'opera».¹⁸³ Con la vostra generosa offerta imitate l'infinita misericordia del Signore, costruite la Chiesa materiale e la casa nei cieli. Egli «mosso dalla misericordia volle che nei suoi fratelli più piccoli, sofferenti sulla terra, ci fosse in certo qual modo la sua persona per soccorrere dal cielo tutti i sofferenti. Tu dunque dai a Cristo quanto dai al povero [...] e non la perderai».¹⁸⁴

Opere 30/2,257s; *Disc* 113B: *Opere* 30/2,453-457; *In Gv* 55,7: *Opere* 24,1077s).

¹⁷⁹ *Disc* 85,5: *Opere* 30/1,653.

¹⁸⁰ *Disc* 61,11: *Opere* 30/1,243, cf 239-243.

¹⁸¹ *Disc* 107A2s: *Opere* 30/2,341s.

¹⁸² Cf *Disc* 107A7s: *Opere* 30/2,347s.

¹⁸³ *Disc* 86,14: *Opere* 30/2,25.

¹⁸⁴ *Disc* 113B4: *Opere* 30/2,457.

7. Leone Magno

Leone Magno spicca tra i personaggi eminenti del V secolo per le molteplici doti esplicate nel suo servizio di diacono, vescovo, oratore, scrittore, politico e diplomatico in tempi particolarmente difficili per la Chiesa e per l'Impero. Ha una profonda consapevolezza della *dignitas*, *potestas* e *sollicitudo* necessarie nello svolgimento del suo ministero di successore alla cattedra di Pietro. Adempie il suo compito quale garante della *Sacra Traditio*, della fede e della disciplina.¹⁸⁵

Più che un teologo e un dotto, è un predicatore e un capo che ha lavorato intensamente per l'unità della Chiesa attorno al vescovo di Roma. È un maestro e un testimone del messaggio evangelico. Certo non possiede la vasta cultura classica di Ambrogio o di Agostino. Infatti a fondamento della sua predicazione non troviamo pronunciate tracce di cultura classica, ma frequenti riferimenti alla Scrittura — specie ai *Vangeli* e alle *Lettere* di Paolo — e al *Simbolo battesimale*.

Tra le virtù necessarie alla vita cristiana, in primo luogo egli sottolinea il ruolo della carità quale forma perfetta dell'amore retto e decoro di ogni virtù. Anche dal suo vocabolario sembra emergere questa predilezione. Infatti tende a identificare, e spesso a sostituire, carità e fede a misericordia e verità. Queste sono le due vie che il credente deve percorrere contemporaneamente e congiuntamente.

«Tutta la forza e la sapienza della fede cristiana consiste nell'amore di Dio e nell'amore del prossimo e certamente adempie i doveri tutti della pietà colui che si preoccupa di onorare il Signore e di aiutare il suo fratello [...]; le due vie attraverso le quali il Salvatore è venuto a coloro che dovevano essere salvati [sono misericordia e verità]; sempre attraverso esse i salvati devono accorrere a colui che li salva [...]; la misericordia di Dio ci deve rendere misericordiosi, la sua verità ci deve rendere veraci. Insomma lo spirito retto segue la via della verità, così lo spirito buono segue la via della misericordia. Ma non si pensi che siano due strade staccate, come se ciascuno di questi beni vada ricercato seguendo differenti direzioni o magari il crescere nella misericordia sia cosa ben diversa dal progredire nella verità: non è misericordioso chi è contrario alla verità, come è incapace di giustizia chi è estraneo alla pietà. Non pratica nessuna di queste due virtù chi non possiede l'una e l'altra. La carità dà vigore alla fede, come la fede è la forza della carità. Entrambe sono veramente virtù

¹⁸⁵ Cf *Omelia* 1-5: 55-72; GUILLAUME, *Jeûne* 68-132; DOLLE, *Un docteur* 266-287; MONACHINO, *La carità* 70-75.

e producono veramente frutto, solo se restano inscindibilmente unite tra loro [...], reciprocamente debbono aiutarsi ed illuminarsi, finché il premio della visione non appagherà il desiderio di credere e non si vedrà e amerà nella forma più stabile quel che ora non può essere amato senza la fede né creduto senza l'amore [...]. Dobbiamo praticare contemporaneamente e congiuntamente la carità e la fede. Sono come due ali potenti per volare [...]. Dobbiamo più vivamente desiderare queste due virtù, nelle quali confluisce l'insegnamento di tutti i comandamenti e con le quali ciascuno dei fedeli può diventare a un tempo sacrificio e tempio di Dio. La fede si impegni a sperare quel che crede; la carità si impegni a prepararsi quel che ama».¹⁸⁶

In questa prospettiva, mette in rilievo il valore del digiuno, la *christiana observantia*, come ascesi finalizzata alla carità e come origine della virtù alternativa alla concupiscenza, origine di ogni male.

«Che cosa può essere più efficace del digiuno, la cui pratica ci consente di avvicinarci a Dio, di resistere al demonio e di vincere le lusinghe dei vizi? Sempre il digiuno è stato un alimento per la virtù. Derivano dall'astinenza i casti pensieri, le rette intenzioni, i propositi veramente sani, mentre con le penitenze volontarie la carne muore ai desideri disordinati e lo spirito rinasce alla virtù. Ma poiché non basta soltanto il digiuno per raggiungere la salvezza delle nostre anime, dobbiamo integrarlo usando misericordia verso i poveri».¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Omelia* 45,1s: 253.255s; cf 20,3: 117; 48,3s: 270s; 89,6: 467s; 90,3: 470-473; GUILLAUME, *Jeûne* 68-97. «In forma efficace ed originale è svolto il tema dell'importanza e della connessione tra *misericordia* e *verità*. Esse sono le vie di Dio (*Sl* 24,10) e quindi devono essere le vie dell'uomo [...]. Ma bisogna intenderle rettamente: *verità* significa *rettitudine* e *fede*, e quindi riguarda l'intelligenza; *misericordia* significa *pietà* e *carità*, e quindi riguarda il cuore. Esse devono coesistere in una reciproca e necessaria integrazione [...] che le arricchisce e le sviluppi entrambe: *caritas robur fidei, fides fortitudo est caritatis*. Verità e misericordia, cioè fede e carità, sono l'*iter* obbligato del cristiano qui in terra per raggiungere Dio» (*Omelia* 45: 255, nota 8 di Mariucci).

¹⁸⁷ *Omelia* 13: 92s. «Il digiuno disgiunto dall'elemosina non sarebbe tanto una purificazione dell'anima, quanto una tribolazione del corpo, e se uno si astenesse dal cibo facendo anche digiuno delle opere di pietà darebbe certo prova di avarizia, più che di astinenza» (*Omelia* 16,2: 97). «L'esperienza quotidiana dimostra che quando la carne è sazia si indebolisce gravemente la capacità della mente e che quando il cibo è eccessivo l'anima stessa perde il suo vigore [...]. L'utilità di questa disciplina spirituale la troviamo fissata soprattutto nei digiuni della Chiesa [si fonda nell'insegnamento dello Spirito espresso nella Scrittura...]. Orbene se la continenza è il mezzo più efficace per distruggere i vizi, se solo la saldezza di tale virtù consente di superare tutte le aspirazioni dell'avarizia, le mire ambiziose della superbia, nonché le voglie malsane della lussuria, come non riconoscere il prezioso aiuto che a noi viene dai digiuni? Con esso ci si pre-

Per cogliere il suo pensiero sul nostro tema sono di particolare rilievo le *Omellie*. Queste, «pronunciate dinanzi alla comunità cristiana di Roma nelle principali feste dell'anno liturgico, sono il monumento della predicazione di Leone, che è il primo papa di cui si possieda una raccolta organica di discorsi».¹⁸⁸

Nel mio lavoro attingo a tale fonte, concentrando la riflessione sull'elemosina che ne costituisce l'oggetto fondamentale.

In continuità con la tradizione cristiana, egli colloca l'elemosina nel trio delle opere di pietà: «Tre cose sono essenziali nell'attività religiosa: la preghiera, il digiuno e l'elemosina [...]. Con la preghiera infatti si ottiene il favore divino, con il digiuno si soffoca la concupiscenza carnale, con l'elemosina si riscattano i peccati: si determinerà insomma in noi, con ogni nostro atto, il rinnovamento dell'immagine di Dio, se saremo sempre pronti a cantare le sue lodi, incessantemente attivi nell'opera della purificazione ed ininterrottamente attivi nel portare aiuto al nostro prossimo. In questo triplice adempimento sono racchiusi l'efficacia ed il valore di tutte le virtù».¹⁸⁹

scrive di astenerci non solo dai cibi, ma anche dai desideri carnali [...]. È necessario che, mentre digiuna il corpo astenendosi dagli alimenti, anche lo spirito digiuni astenendosi dai vizi e giudichi i pensieri e i desideri terreni secondo la legge del suo vero re » (*Omelia* 19,1s: 111-113). «Beata dunque l'anima che vive con questo senso di disinteresse e di temperanza il tempo del suo pellegrinaggio terreno e non si attarda in quelle cose, per le quali deve necessariamente passare! Essa, ospite più che padrona dei beni terreni, non resta certo estranea agli affetti umani, ma rimane ancorata alle promesse divine» (*Omelia* 49,2: 274). Leone Magno insiste sulle dimensioni caritativa e ascetica del digiuno. Ne evidenzia la triplice forma: astinenza come privazione di cibo, astinenza come ascesi fisica e spirituale, astinenza come lontananza dall'eresia (cf *Omelia sul digiuno* 13-21: 93-122; *Omelia sulla Quaresima* 39-50: 226-281; *Omelia sul digiuno di Pentecoste* 78-81: 433-441; *Omelia per il digiuno nel mese di settembre*, 86-94: 455-486; in particolare ricordo *Omelia* 79,1: 436; 91,2: 474; 94,1s: 482-484). Lo sottolinea pure GUILLAUME, *Jeûne* 97-116.

¹⁸⁸ MARIUCCI, *Introduzione* 16.

¹⁸⁹ *Omelia* 12,4: 91. «Poiché, o miei cari, secondo l'insegnamento del nostro Redentore, "l'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" ed è giusto che il popolo cristiano, quale che sia il grado di astinenza in cui si trova, desideri nutrirsi più con la parola di Dio che con il cibo materiale, iniziamo con prontezza di devozione e con vivacità di fede questo solenne digiuno, e celebriamolo non con la semplice privazione di cibo, che sarebbe sterile se dettata, come spesso avviene, dalla debolezza del corpo e dalla malattia dell'avarizia, ma con benevolenza veramente generosa [...]. Siano dunque le opere di pietà le nostre squisite pietanze e riempiamoci di quei cibi, che ci nutrono per la vita eterna. La nostra gioia sia tutta nel ristoro dei poveri, saziati a nostre spese. La nostra soddisfazione più piena sia nel vestire coloro, la cui nudità avremo coperto con i necessari indumenti. Facciamo sentire il nostro spi-

Le opere di pietà non sono autenticamente cristiane se non sono animate dalla fede e dalla carità. Il motivo fondamentale è teologico-cristologico: Dio ha creato ogni cosa, in particolare l'uomo, per amore, per amore custodisce quanto ha creato, per amore in Cristo si è curvato sull'uomo per ricondurlo alla sua primitiva identità, facendolo partecipe della sua vita. L'uomo quindi è chiamato a rendere presente e operante nel mondo la carità misericordiosa di Lui.

«Se vogliamo penetrare nel suo esatto valore l'origine prima della nostra creazione, scopriremo che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio perché appunto divenisse imitatore del suo autore, e che questa è la dignità naturale della nostra specie, se in noi si riflette fulgente come in uno specchio l'immagine stessa della divina bontà. Secondo questa immagine ci rinnova quotidianamente la grazia del Salvatore, in quanto la natura, caduta nel primo Adamo, viene risolta nel secondo Adamo. Ma causa unica del nostro rinnovamento è solo la misericordia di Dio, che noi non potremo amare, se per primo non fosse egli ad amarci, fuggendo con la luce della sua verità le tenebre della nostra ignoranza [...]. È pertanto con questo amore per noi che Dio ci rinnova, ricreando in noi la sua immagine e dandoci la possibilità, proprio per ritrovare in noi l'esemplare della sua stessa bontà, di agire come egli agisce: accende cioè la fiaccola della nostra mente e ci comunica il fuoco della sua carità. Possiamo così non solo amare lui in persona, ma anche quel che lui ama [...]. Pure questo pio sentimento di carità non può essere perfetto, se non si ama anche il prossimo [...], cioè tutti gli uomini assolutamente, con i quali abbiamo comunanza di natura, siano essi nostri nemici o compagni, siano liberi o schiavi. Uno solo infatti è l'autore che ci ha plasmato, uno solo il Creatore che ci ha vivificato, e tutti quanti abbiamo e godiamo lo stesso cielo e la stessa aria, gli stessi giorni e le stesse notti. Benché ci siano buoni e cattivi, giusti e ingiusti, tuttavia Dio è ugualmente generoso e benigno con tut-

rito umanitario ai malati costretti a letto, agli infermi nella loro debolezza, agli esuli nel loro travaglio, agli orfani nel loro stato di abbandono, alle vedove desolate e meste. Non c'è nessuno che non possa, nell'aiutare questa gente, dimostrare almeno in parte la sua benevolenza, perché nessuno ha un patrimonio piccolo se ha il cuore grande e d'altra parte non dipende dalla quantità delle sostanze familiari la misura della compassione e della pietà. Non è mai senza merito, sia pure nell'ambito di una condizione molto modesta, la ricchezza della buona volontà. Certo le elargizioni della gente ricca sono più grandi, e più piccole quelle della gente media, ma non differisce il frutto delle rispettive azioni, se è uguale l'amore di chi agisce» (*Omelia* 40,4: 231s; cf 15: 95-97; 16,1-3: 97-100; 48,3: 270s; 50: 278-281; 88: 460-464; GUILLAUME, *Jeûne* 66s). È un tema che attraversa tutte le Omelie sul digiuno richiamate nella nota 187.

ti». ¹⁹⁰ Pertanto il cristiano nell'amare non deve discriminare, perché «ricchi e poveri hanno la stessa natura [...]; in tutti gli uomini il nostro essere mortale, tanto mutevole e fragile, deve riconoscere se stesso e quindi, in ragione di tale eguaglianza di condizione, deve dimostrare alla sua specie il suo amore in piena solidarietà: pianga con chi piange, unisca i suoi gemiti a quelli dei sofferenti, divida le sue risorse con i bisognosi; se il corpo è pienamente efficiente, si curvi sul malato che giace per il suo male; calcoli nel suo cibo anche la razione per chi ha fame, e di fronte a chi è pallido e tremante per la sua nudità pensi di essere lui a patire il freddo». ¹⁹¹

La pratica tradizionale dell'elemosina si fonda radicalmente sull'amore di Dio accolto e ricambiato. Essa infatti è raccomandata dalle Scritture. Gesù ne ha dato l'esempio e l'ha raccomandata con forza facendone il mezzo per sfuggire alla condanna nel giudizio finale. Sulla sua scia gli Apostoli e i santi Padri non si sono stancati di richiamarla. ¹⁹²

¹⁹⁰ *Omelia* 12,1s: 87-89. «L'uomo che è fatto ad immagine e somiglianza di Dio non trova nulla di più rispondente all'eccellenza della sua natura se non imitare la bontà del suo Creatore. Ora questi, come ci elargisce misericordiosamente i suoi doni, così ne esige giustamente il buon uso, vuole cioè che noi prendiamo parte attiva alle sue opere. E se evidentemente non possiamo creare, possiamo però operare sulla materia che abbiamo a nostra disposizione per grazia di Dio. I beni terreni non ci sono stati dati per nostra esclusiva utilità, ossia per appagare e soddisfare soltanto i nostri sensi carnali; se fosse così, nessuna differenza esisterebbe tra noi e i bruti di qualsiasi specie, i quali non si pongono certo il problema di provvedere agli altri e istintivamente si preoccupano solo di se stessi e dei loro nati» (*Omelia* 20,2: 116; cf 9,1: 76s; 16,1: 98s; 18,4: 107; 19,3: 113s; 27,6: 163; 48: 267-272; 50,3: 281).

¹⁹¹ *Omelia* 11,1: 85. «Egli ha dato fin dalla prima origine la fecondità alla terra, egli ha deposto in ciascuno dei germi e dei semi delle leggi sapienti secondo le quali avrebbero prodotto i loro frutti, sicché non trascura mai nulla di quello che ha stabilito, anzi rimane sempre operante nelle cose create il governo benefico del Creatore. Perciò tutto quello che han prodotto i campi e le vigne e gli ulivi per i bisogni dell'uomo, è frutto della generosissima bontà divina, che, graduando opportunamente l'azione delle forze naturali, ha voluto benignamente aiutare la fatica sempre incerta dei contadini e far servire a noi, per nostro vantaggio il vento e la pioggia, il freddo e il caldo, il giorno e la notte. Se Dio infatti non desse la possibilità di sviluppo ai consueti lavori di piantagione e di irrigazione, non ce la farebbe da sola la ragione umana a portare a compimento nessuna delle sue opere. Facciamo dunque un atto perfetto di pietà e di giustizia, se noi aiutiamo anche gli altri con i beni che il Padre celeste nella sua misericordia ci dona. Sono tanti infatti coloro che non ricavano nulla, perché non hanno né terreni né vigne né ulivi ed è doveroso soccorrere la loro povertà con la ricchezza che il Signore ci ha dato» (*Omelia* 16,1: 98).

¹⁹² Cf *Omelia* 7: 73; 8: 74; 9: 76.78; 10: 81; 11: 86; 16: 99.103. È un mezzo di salvezza efficacissimo offerto dalla divina misericordia, disponibile in ogni tempo, specie nei tempi di penitenza (*Omelia* 5,3s:70s; 8: 75; 13: 93; 15,1s: 95-97).

Tale pratica così importante è alla portata di tutti, perché a Dio non importa la quantità ma la qualità del dono. Ciascuno porta la sua offerta volontaria; «pur nella differenza delle possibilità, dovrà rivelarsi in tutti il medesimo spirito di pietà, poiché la generosità non si misura in base al peso del dono, ma all'intensità del buon volere. Per questa ragione anche i poveri dovranno guadagnare qualcosa da questo scambio di opere buone; anche essi sappiano sottrarre qualcosa dalle proprie risorse, per quanto siano esigue, per soccorrere i più bisognosi senza però contristarli. Se insomma il ricco sarà più largo dal punto di vista del dono, il povero non gli sarà da meno dal punto di vista dell'intenzione. E se è vero che ci si attende un reddito più grande quanto più grande è la semente, è vero però che anche da una semina modesta si possono ricavare abbondanti frutti di giustizia. Ciò perché il nostro giudice è giusto e sincero, quindi non toglie a nessuno la ricompensa dei meriti acquisiti. Egli vuole che noi prendiamo cura dei poveri, perché nell'atto della retribuzione finale conceda la promessa misericordia ai misericordiosi».¹⁹³

Il cristiano deve offrire il suo dono nella consapevolezza che Cristo vuol essere servito nei bisognosi e ritiene fatto a sé quanto si fa loro. Pertanto dà a Dio dando ai poveri.

«Bisogna vedere nel misero e nel povero la persona stessa di nostro Signore Gesù Cristo il quale "essendo ricco [...] divenne povero per farci ricchi della sua povertà". E per evitare l'impressione che la sua presenza ci venisse a mancare, volle disporre il mistero della sua umiltà e della sua gloria in modo che colui che noi adoriamo come Re e Signore nella maestà del Padre possiamo altresì nutrirlo nella persona dei suoi poveri, ottenendo così di scampare nel giorno dell'ira dalla dannazione eterna e di

¹⁹³ *Omelia* 8,75. «Né deve la gente comune esitare di compiere queste azioni, pensando che sia poco quel che può prelevare dalle proprie sostanze. Il Signore conosce le effettive capacità di tutti e sa, perché tutto esamina secondo giustizia, quanto e che cosa doni ciascuno [...]. Ciò [ha lo stesso merito] perché può essere eguale lo spirito di chi dona, anche se il suo censo è inferiore» (*Omelia* 16,2: 97). «Nessuno, o miei cari, deve farsi estraneo alle opere buone, nessuno deve prendere come pretesto la povertà, sostenendo che basta appena a se stesso e non può quindi aiutare il prossimo. È sempre molto quel che si offre quando si ha poco e sulla bilancia della giustizia divina il peso viene calcolato non secondo la quantità materiale del dono, ma secondo l'intenzione del cuore. La vedova del Vangelo depose nel tesoro del tempio due piccole monete, e superò con esse tutte le offerte dei ricchi. Di fronte a Dio nessun atto di pietà è privo di valore, nessuna opera di carità rimane infruttuosa. Ché se egli ha dato agli uomini i beni in misura diversa, non diverse vuol vedere in loro le disposizioni interiori» (*Omelia* 20,3: 117).

fruire del regno dei cieli in cambio della sollecitudine dimostrata al povero». ¹⁹⁴

In questo donare bisogna essere generosi, senza avarizia, grettezza o false paure, perché «se colui che si identifica con i poveri che vengono nutriti, ha potuto aumentare i beni donandoli, li potrà anche moltiplicare quando li riprende». ¹⁹⁵

Essendo la carità di Dio la misura della carità cristiana, non può ammettere false discriminazioni ma deve abbracciare tutti, perché in ognuno è presente l'immagine di Dio.

«Nessun uomo sia vile agli occhi dell'uomo: in nessuno sia oggetto di disprezzo quella natura che il Creatore ha fatto sua. A quale disgraziato si potrebbe rifiutare ciò che Cristo assicura che è donato a Lui stesso? Si aiuti il servo e compagno, ma è il padrone che dà la ricompensa. Il cibo dato al povero condiziona l'acquisto del regno dei cieli e chi dona beni temporali diventa erede di quelli eterni. E come mai il nostro dare tanto modesto merita questa sopravvalutazione? Perché la quantità delle opere viene pesata sulla bilancia della carità: quando l'uomo ama quel che a Dio

¹⁹⁴ *Omelia* 9,3: 79; cf 6: 73; 8: 76-80; 10,2: 82s; 11,2: 86; 12,3: 91; 18,2: 109s; 19,1: 111s. È un tema frequentissimo nelle *Omelie* di Leone Magno; spesso lo si incontra connesso al tema del giudizio finale.

¹⁹⁵ *Omelia* 12,3: 91. «L'uomo non si gonfierà di superbia né si abatterà per disperazione, se dei beni ricevuti da Dio si servirà a gloria di chi glieli ha dati e distoglierà ogni suo desiderio dalle cose che, come sa, gli saranno nocive. Egli, tenendosi lontano dalla malignità dell'invidia, dalla dissolutezza della lussuria, dalla furia dell'ira, dalla passione della vendetta, farà il vero digiuno purificandosi e santificandosi e proverà il gusto meraviglioso dei piaceri incorruttibili: saprà così, facendone un uso spirituale, trasformare anche i beni terreni in sostanze celesti, non accumulando per sé quel che ha ricevuto, ma moltiplicando all'infinito quel che ha donato. Perciò sollecitati da un sentimento di amore paterno, esortiamo vivamente la vostra carità a rendere spiritualmente fecondo per voi con generose elemosine il digiuno del mese di dicembre» (*Omelia* 19,3,113s). «Nessuna forma di devozione da parte dei fedeli è più gradita al Signore di questa che noi offriamo ai suoi poveri: dove egli scopre la più sollecita misericordia riconosce subito l'immagine della sua stessa bontà. Né dobbiamo temere che con queste spese si assottiglino le nostre sostanze, perché già la bontà di per se stessa è una grande ricchezza e non possono mai mancare i mezzi per essere generosi laddove è Cristo che nutre e viene nutrito. Quando si compiono opere di questo genere, interviene quella mano che aumenta il pane spezzandolo e lo moltiplica distribuendolo. Chi fa elemosina deve essere tranquillo e contento, nella certezza di ricavare il più grande guadagno proprio quando riserva a se stesso la più piccola parte, secondo la parola dell'apostolo san Paolo: "E colui che provvede la semente al seminatore ed il pane che lo nutre, provvederà e moltiplicherà pure la vostra semente ed aumenterà i frutti della vostra giustizia"» (*Omelia* 48,5: 271s; cf 14,2: 94s; 16,2: 99).

stesso è caro, merita veramente di salire al regno di colui al cui sentire si è già adeguato».¹⁹⁶

Leone Magno non presenta descrizioni drammatiche di poveri mendicanti, come i Cappadoci o Agostino; menziona però le varie categorie di bisognosi che vanno soccorsi, sottolineando con frequenza che l'amore deve abbracciare tutti: «Preoccupiamoci di tutelare le vedove, di promuovere il bene degli orfani, di consolare chi piange, di ridare pace a chi vive in discordia. Accogliamo i pellegrini, aiutiamo gli oppressi, vestiamo gli ignudi, assistiamo gli infermi. Solo così [il cristiano] offrendo a Dio, autore di tutti i beni, dalle sue giuste fatiche il sacrificio nello spirito di questa pietà, meriterà di ricevere da lui il premio del regno dei cieli».¹⁹⁷

In fedeltà alla Rivelazione dichiara che le ricchezze sono buone, ma possono diventare per l'uomo una trappola. Infatti, a causa del peccato, questi è inclinato al male, per cui preferisce l'amore del mondo all'amore di Dio, soddisfa la fame e la sete dei beni terreni anziché la fame e la sete dei beni celesti.¹⁹⁸

Di qui l'accalorata esortazione: «Devi dunque ridestarti, o uomo, e riconoscere la nobiltà della tua natura. Ricordati che sei stato creato ad immagine di Dio e, se questa si è guastata in Adamo, ha ripreso tuttavia la sua linea originaria in Cristo. Serviti nella maniera più conveniente delle creature visibili, come ti servi della terra, del mare, del cielo, dell'aria, delle fonti e dei fiumi e tutto ciò che di bello e meraviglioso in essi esiste, volgilo a lode e a gloria del Creatore».¹⁹⁹ Siamo stati creati per imitare la

¹⁹⁶ *Omelia* 9,2: 78. Nelle *Omellerie* di Leone Magno viene molto sottolineata l'estensione universale dell'elemosina. Non accenna mai al discernimento del povero degno da quello indegno; non ha quindi la preoccupazione di salvaguardare il bisognoso dalla tentazione di vivere da parassita sociale. La sua attenzione è fissa sull'uomo indigente, quindi sull'immagine di Dio, sulla creatura da Dio amata al di sopra di tutte le altre fino a inviare, per salvarla, il suo stesso Figlio. Ho trovato invece un accenno ai poveri vericondi, ossia a quei bisognosi che si vergognano di elemosinare pur essendo in necessità (cf *Omelia* 9,3: 79).

¹⁹⁷ *Omelia* 13: 93. Sono le categorie tradizionali di indigenti.

¹⁹⁸ Cf *Omelia* 18,1: 107; 50,2: 280; 90,3: 470s. «Bisogna che dei doni di Dio facciamo uso con giustizia e con saggezza, perché quel che è materia di opere buone non diventi motivo di peccato. Le ricchezze considerate sia nel loro aspetto esteriore che in se stesse sono cosa buona e sono senz'altro utilissime alla società umana, quando sono in mano a persone liberali e generose, e non c'è un gaudente a sperperarle o un avaro a nasconderle, nel qual caso o perché mal riposte o perché spese stoltamente vanno perdute» (*Omelia* 10,1: 81; cf 12,3: 90).

¹⁹⁹ *Omelia* 27,6: 163. Non troviamo in Leone Magno la critica severa di Crisostomo o di Ambrogio al potere accaparratore che l'uomo manifesta nel sequestrare per sé i beni che per natura sono comuni.

bontà di Dio non per «agognare, sotto la spinta della più ripugnante avidità, tutte le ricchezze del mondo».²⁰⁰ È necessario essere «ricchi di sincera bontà cristiana»,²⁰¹ non di ciò che passa. Pertanto, confidando di tutto cuore nelle promesse del Signore, bisogna «fuggire la sordida lebbra dell'avarizia, facendo uso secondo pietà e prudenza dei doni di Dio».²⁰²

Tuttavia anche la povertà è ambigua: «L'avversità ci nuoce e la prosperità ci corrompe; eguale è il pericolo sia nell'essere privi di quel che si desidera, sia nell'avere in abbondanza quel che ci è concesso. Eguale è l'insidia che si nasconde nelle più grandi ricchezze come nella più stringente indigenza, perché le prime ci fanno insuperbire, la seconda ci spinge a lamentarci».²⁰³

La ragione profonda di ciò risiede nel cuore dell'uomo che è come un campo il quale se non è «assiduamente dissodato e coltivato produrrà ben presto per oziosa indolenza spine ed erbacce, ed alterandosi nella sua naturale fecondità darà frutti degni non di essere riposti e conservati, ma di essere distrutti con il fuoco. [...] Bisogna] conservare con cura ottima la qualità originale di tutti i semi e germi in noi derivata attraverso l'opera del supremo agricoltore, ed essere vigili e attenti perché nessun inganno del nostro nemico rovini i doni ricevuti da Dio e non si formi mai nel giardino delle virtù una sterpaglia di vizi. Ora per evitare questo male non esistono mezzi più efficaci delle elemosine e dei digiuni».²⁰⁴

In questo campo dobbiamo seminare in abbondanza per poter raccogliere nel giorno del giudizio finale.²⁰⁵ La semina più feconda e produttiva è la carità mediante la quale amiamo Dio e il prossimo, diventiamo strumenti della misericordia divina. In tal modo capitalizziamo veramente raccogliendo per l'eternità. «Dunque sii risoluto, o Cristiano, nella tua generosità: dona per ricevere, semina per mietere, distribuisci per raccogliere. Non aver paura di fare delle spese [...], perché la tua fortuna aumenta proprio quando è ben distribuita. Tu devi desiderare il giusto profitto che si ottiene con l'esercizio della misericordia ed attendere a quel commercio

²⁰⁰ *Omelia* 81,1: 439.

²⁰¹ *Omelia* 89,6: 468.

²⁰² *Omelia* 17,4: 107.

²⁰³ *Omelia* 49,1: 273.

²⁰⁴ *Omelia* 81,3s: 440s; cf 9,1: 77; 12,3: 90; 15,1s: 95-97; 17,1: 104. In 15,1: 93s è proposta l'immagine parallela dell'operaio che lavora il proprio campo.

²⁰⁵ «La vita presente rappresenta dunque il tempo della semina, come il giorno della retribuzione quello della raccolta, quando ciascuno riceverà i frutti secondo l'esatta quantità che ha seminato» (*Omelia* 10: 84; cf 18,4: 107; 43: 244-249; 45: 253-258; 86: 455s; 88: 460-464; 89: 464-468).

da cui risulta un guadagno eterno. Colui che è tanto generoso con te vuole che anche tu sia generoso: come è lui che ti fa possedere, così è lui che ti ordina di donare [...]. Se uno quindi è attaccato al danaro e desidera moltiplicare e aumentare al massimo le sue sostanze, deve praticare piuttosto questo genere di santa speculazione ed arricchirsi con questo tipo di usura [...]. Deve farsi creditore e prestatore a frutto di colui che dice: "date e vi sarà dato", "la stessa misura che avrete usato sarà usata con voi".²⁰⁶

²⁰⁶ *Omelia* 17,2: 105. «Ripone in cielo un suo tesoro chi nutre Cristo nella persona del povero» (*Omelia* 6: 72). L'elemosina è la grande occasione nella quale possiamo prestare a Dio e permettergli di donare per mezzo nostro agli altri i suoi beni (cf *Omelia* 6: 72s; 7: 73s; 9,2: 78; 10,2: 82s; 11,2: 86; 13: 93; 15,2: 97; 16,1: 98; 18,2: 108s; 19,2: 112s; 20,3: 118). Non dimenticando il grido del povero l'uomo fa del bene a se stesso (cf *Omelia* 6: 72; 14,1: 94; 39,6: 227).

I POVERI VOLONTARI NEL PERIODO PATRISTICO

1. Premessa

Nel capitolo I,² e nella premessa al capitolo II ho indicato alcuni fondamentali aspetti che caratterizzano il rapporto della Chiesa con i poveri e la povertà in epoca patristica. Nei capitoli II e III ho posto l'attenzione soprattutto sulla prassi e su alcune teorizzazioni riguardanti il servizio della Chiesa ai poveri, ho considerato cioè il secondo polo del binomio *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri*. Ora vorrei soffermarmi sul primo polo, *Chiesa di poveri*, vorrei cioè riflettere sui poveri volontari.

Le problematiche attuali su questo punto potrebbero essere raccolte attorno a due dimensioni essenziali che caratterizzano lungo i secoli la coscienza ecclesiale: la fondazione biblica del «consiglio»¹ di povertà e la fisionomia spirituale dei poveri volontari.

2. La fondazione biblica del consiglio di povertà

Generalmente la riflessione teologica preconciiliare dava per ovvia la fondazione biblica del consiglio di povertà, quindi non la tematizzava, né la giustificava in modo storico-critico. Questa ovvietà, peraltro non da tutti accettata, sembra essere messa in crisi a partire dal dibattito conciliare sul *De Ecclesia*. In esso infatti si pone sotto giudizio una certa concezione degli stati di vita cristiana e la conseguente riduttiva interpretazione della perfezione cristiana.

Il Concilio Vaticano II sottolinea che «nei vari generi di vita e nei vari uffici un'unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adoranti in spirito e verità Dio Padre, seguono Cristo povero, umile e carico della croce per meritare di essere

¹ Uso il termine tradizionale per indicare la disappropriazione volontaria dei propri beni come si pratica nelle varie forme di vita consacrata, senza voler in alcun modo appoggiare la criticabile teologia che con esso vuol indicare la via perfetta non obbligatoria ma lasciata alla opzionalità di alcuni generosi.

partecipi della sua gloria. Ognuno secondo i propri doni e uffici deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità» (LG 41).

Il dettato conciliare però sembra essere solo un motivo occasionale di questo ripensamento teologico. Infatti R. Schnackenburg fa risalire i primi rilievi critici a Herkenhath. S. Legasse li anticipa alla crisi luterana e calvinista; anzi, facendo la storia dell'esegesi di Mt 19,16-30, attraverso una documentazione piuttosto antologica, li fa risalire alle due correnti interpretative patristiche del testo suddetto.²

In *L'appel du riche* formula il problema in termini capaci di polarizzare le altre ricerche biblico-teologiche. Elabora una risposta che risulta una critica anticipata all'ipotesi di J.M.R. Tillard e un adagio alle affermazioni frettolose e immediatiste circa la fondazione evangelica dello statuto della vita religiosa.³ Egli ricerca tale fondamento intraprendendo un'attenta analisi esegetica nella quale dà particolare rilievo alla pericope del ricco notabile. Con i dati raccolti attraverso l'indagine storico-critica elabora la sua proposta, sintetizzando gli elementi essenziali intorno a delle istanze e principi generali presenti e operanti nella vita religiosa.⁴

Concentra l'attenzione sulla duplice risposta di Gesù al ricco nella quale la criticabile teologia degli stati di vita ecclesiale fonda la distinzione dei due livelli di esistenza cristiana: quello dei credenti comuni e quello dei perfetti. La vita secondo i consigli, o stato di perfezione, si fonderebbe sull'espressione di Gesù: «Se vuoi essere perfetto», nella quale si vorrebbe vedere una proposta non obbligatoria ma facoltativa, a differenza dei

² Cf SCHNACKENBURG, *La perfezione* 260, nota 35; LEGASSE, *L'appel* 9s, 200-246

³ Cf LEGASSE, *L'appel* 192-255; ID., *Les fondements* 257-283; LAMARCHE, *Les fondements* 629-639; GONZALEZ-SILVA, *El seguimiento* 115-162; JURADOS-RUIZ, *Pobreza* 195-206; SACCHI, *Se vuoi* 313-336; SCHNACKENBURG, *La perfezione* 241-265; SCHURMANN, *Le groupe* 184-210; CONTI, *Fondamenti* 383-426; DA SPINETOLI, *Povertà* 103-114; VALLAURI, *Lo stato* 265-293; GALOT, *Le fondement* 441-467; TILLARD, *Le fondement* 916-955; ID., *La pauvreté* 806-848, 906-941; ID., *Le propos* 207-232, 359-372; ID., *Consigli* 242-254; HORNUNG, *Verso* 15-53; DUPONT, *La povertà* 7-15; HENNAUX, *La pauvreté* 257-268; SICARI, *L'origine* 95-116; MORLOT, *Hereux* 204-212; JEAN D'ARC, *La pauvreté* 407-447; BOADO, *La pobreza* 105-125; BÖCKMANN, *Cosa significa* 77-91; ID., *Quali sono* 62-75; LOZANO, *La sequela* 37-46, 60, 93s, 109; MENNESSIER, *Conseils* 1592-1609; DE FIORES, *Consigli evangelici* 254-262; GOZZELINO, *Vita* 25-28. In questi saggi si trovano numerose indicazioni bibliografiche, utili a chi volesse approfondire il problema. Interessante per le prospettive confrontare LEGASSE, *L'appel* 247s; ID., *Les fondements* 280, con TILLARD, *Le fondement* 933.

⁴ Nel mio discorso mi riferisco in gran parte alle sue intuizioni espresse prevalentemente in *L'appel du riche* e agli apporti degli studiosi citati nella nota precedente.

comandamenti. Questa interpretazione però non è esatta. Infatti l'espressione, tipica di Matteo, rispecchia la sua peculiare teologia. Per il primo evangelista l'essere perfetto, il portare a compimento in modo radicale e totale, con cuore integro e semplice, le esigenze della Legge Nuova caratterizza il cristiano. Questi deve essere pronto ad accogliere il regno di Dio con una decisione ferma e senza ritorni, disposto ad operare delle rotture radicali, quali amputazioni dolorose ma coraggiose, per evitare di cadere nell'ambiguità e nel compromesso, nel duplice incompatibile servizio a Dio e a mammona (5,29s; 18,8s; 19,21). Attua queste rotture con gioia, saggiamente, nella certezza che in tal modo accumula un tesoro in cielo (13,44-46; 7,22-27).

In quest'orizzonte teologico, Matteo scorge una incompatibilità tra ricerca delle ricchezze e ricerca della perfezione. La cupidigia dei beni materiali infatti è come una spina che soffoca la parola di Dio e non la lascia germogliare (13,22); pertanto mette in pericolo la salvezza. Bisogna dunque amputarla al più presto, decisamente, con gioia, se si vuol possedere la vita eterna (19,22-25; 13,44-46).

In sintonia con tutta la Chiesa primitiva, Matteo generalizza le condizioni poste da Gesù a coloro che lo seguivano nella sua predicazione itinerante. Egli è consapevole che in tutti i tempi e in tutte le situazioni è possibile la sequela, senza cancellare però la distinzione tra il gruppo dei discepoli in senso specifico e le moltitudini che sono state in ascolto del Maestro.

A questo processo di universalizzazione sono stati sottoposti i brani evangelici riguardanti la vocazione e le esigenze del discepolato, l'appello al distacco funzionale ed escatologico, gli ammonimenti sulla pericolosità delle ricchezze. Anche la comunità di Gerusalemme descritta dagli *Atti* viene vista come il paradigma della vita animata dal Vangelo.

In questo orizzonte il «Se vuoi», presente nella pericope del ricco notabile, si precisa. Esso non indica una scelta facoltativa o un'opera supererogatoria, ma la condizione necessaria per accedere al regno. Certo non tutti i cristiani in tutte le situazioni sono chiamati alla disappropriazione delle ricchezze, ma tutti devono relativizzarle alla salvezza e devono essere disposti a sacrificarle qualora impediscano l'accesso alla vita eterna. Per il ricco notabile la rinuncia radicale ai suoi beni costituiva la condizione necessaria per divenire discepolo di Gesù. Ma non lo è stato e non lo è per tutti. La Chiesa ha sempre condannato quelle proposte che ponevano quest'esigenza come la condizione necessaria in senso assoluto per ogni credente in Cristo.

Precisato il valore del «Se vuoi» e il processo di universalizzazione

a cui sono sottoposte le istanze evangeliche, si può individuare in che senso la vita religiosa, e in particolare il consiglio di povertà, si fonda nel Vangelo.

Il discorso oggi, per lo sviluppo delle scienze bibliche, può essere svolto in modo più critico che in passato. La maggior parte dei biblisti e teologi che hanno accostato questo problema convergono nelle seguenti acquisizioni fondamentali.

La vita religiosa nelle sue molteplici forme, in particolare il consiglio di povertà, non si radica nella lettera del Vangelo; nasce invece da quel dinamismo di radicalità e assolutezza che da esso sgorga.

Questo processo è possibile e legittimo, perché la parola di Cristo nella Chiesa è continuamente ripensata e assimilata grazie allo Spirito che realizza il creativo ritorno al Rivelatore escatologico.

In proposito Lozano afferma: «Ciò che può essere soltanto intuito quando ci si riferisce ai tempi apostolici viene invece confermato quando si parla dei religiosi. Lo Spirito del Signore, nel chiamare alcuni cristiani a dedicarsi al Signore e alle sue opere con carattere esclusivo, cioè con la rinuncia effettiva a ogni altro impegno che possa orientare la vita, ricorda loro Gesù attraverso la parola ispirata. La *memoria Jesu*, resa viva ed attuale dallo Spirito Santo per mezzo della parola, diviene allora motivo stimolante nonché fonte d'ispirazione. È in questo senso pneumatico, ossia mediante l'azione dello Spirito, che la vita religiosa si collega all'esistenza del Gesù storico [...]. I testi sulla sequela non la esigono, anche se la vita religiosa è ispirata da questi testi».⁵ Essa è creata nella Chiesa dal Signore risorto per mezzo della Scrittura nel duplice senso:

⁵ LOZANO, *La sequela* 37. In termini analoghi Gozzelino sintetizza gli apporti degli studi biblici: «Sembra accertato che il punto di partenza della vita consacrata vada posto nel tipo di apostolato inaugurato dagli apostoli: lo si insinua dal fatto che essa si è sempre e volentieri qualificata come vita apostolica, nel senso di vita condotta *more apostolorum*; lo dimostra soprattutto l'accordo crescente della teologia più recente nel riconoscere che il fondamento della distinzione tra esistenza consacrata ed esistenza secolare si trova già nel doppio modulo di discepolato che si constata presente al tempo del ministero pubblico di Gesù: quello itinerante dei discepoli di Gesù che lasciano tutto per seguirlo nelle sue peregrinazioni, e quello ordinario dei molti che vivono il suo annuncio rimanendo nella propria casa e nelle proprie occupazioni previe all'incontro con Lui [...]. A tutti Gesù domanda di essere amato più di ogni altra persona (*Mt* 10,37); ai dodici però chiede che tale preferenza venga espressa nel distacco effettivo dalla famiglia [dai propri beni, dal proprio *milieu*]. Se dunque la vita consacrata non trova nel vangelo dei testi che si riferiscono esclusivamente alla sua singolarità, non per questo manca di fondamento biblico: glielo conferiscono i testi di vocazione ed altri affini e, soprattutto il modello concreto dei discepoli itineranti di Gesù. Naturalmente

1) la sua parola crea nella comunità cristiana forme diverse e nuove di sequela che fanno riferimento a quella forma preliminare inaugurata da Lui;

2) la Scrittura è la fonte ispiratrice di queste forme nuove ed è il criterio per giudicarne l'autenticità.

Pertanto «la vita religiosa intesa come forma concreta per attuare la sequela del Signore nasce dall'impulso dello Spirito mediante l'ispirazione della Scrittura come risposta ai bisogni della Chiesa. L'ispirazione biblica le dà il suo significato determinato dai bisogni della comunità ecclesiale».⁶

Così le esigenze evangeliche, estese al di là dell'ambiente vitale di Gesù, lasciano sussistere nella storia le molteplici forme di sequela. Gli evangelisti lo hanno evidenziato anche col distinguere i vari gruppi che circondano il Maestro: i Dodici, i discepoli, il popolo, la moltitudine, le folle.⁷

In base a tali considerazioni si può legittimamente affermare che il consiglio di povertà trova il suo reale fondamento nella disappropriazione radicale dei beni praticata dai discepoli del Gesù storico e dalla prima comunità, non perché il N.T. contiene termini ed espressioni linguistiche che dichiarano l'istituzione di questo tipo di discepolato, ma perché traduce la logica profonda, i motivi ispiratori e i criteri assunti esistenzialmente da coloro che hanno seguito il Signore nella sua predicazione itinerante.

Legasse identifica tali principi e li sintetizza nelle espressioni: *l'annonce prophétique de la fin, la fuite du scandale, la perfection et l'abandon*

la vicenda pasquale della morte e risurrezione di Gesù conferì al discepolato itinerante di quei primi discepoli un carattere totalmente nuovo: giacché con la Pasqua la presenza di Gesù divenne completamente diversa e non si poté più pensare ad uno stargli dietro inteso in senso strettamente spazio-temporale. Nacque allora la versione definitiva — per l'appunto postpasquale — della esistenza consacrata, che prese immediatamente tre forme: quella provvisoria del martirio; quella altrettanto provvisoria dello stile di vita assunto dalla comunità di Gerusalemme descritta dagli Atti; e quella, destinata a perpetuarsi, delle vergini e degli asceti» (GOZZELINO, *Vita* 27s).

⁶ LOZANO, *La sequela* 40.

⁷ «Luca nel suo vangelo non ha inteso la richiesta del Gesù storico ai suoi discepoli di lasciar tutto e di seguirlo come rivolta a tutti i cristiani, ma piuttosto come rivolta a determinati gruppi di fedeli del suo tempo, per esempio i pastori, i ministri e i carismatici che nella comunità postpasquale vivevano l'unione a Cristo e il servizio alla *Basileia* in modo simile ai discepoli del Gesù terreno» (HORNUNG, *Verso* 33). Questo tratto vale anche per gli altri evangelisti. Nel volume precedente l'ho sottolineato soprattutto considerando il discepolato e il distacco funzionale (Cf *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare* 127-136, 151-166, 196-207, 234-245).

*des biens, un cœur et une âme.*⁸

Böckmann offre altre indicazioni che però convergono in quelle di Legasse: il richiamo alla grandezza e incomparabilità del Regno di fronte al consumo e a prestazioni remunerate, il servizio gratuito e non utilitaristico, la libertà per il servizio nella sequela, la realizzazione della vera fraternità di cui la condivisione dei beni è solo un segno.⁹

Si potrebbero sintetizzare i rilievi offerti dagli studi sulla fondazione biblica della povertà religiosa considerando le varie dimensioni di essa.

Il primo elemento, quello che ispira la scelta della povertà radicale, è la sequela attuata nella Chiesa dalla presenza del Risorto e dello Spirito. Tale sequela si esprime nel nostro caso con la rottura escatologica assunta come condizione di vita quotidiana, non limitata pertanto ai casi in cui la fede è messa in pericolo. Quindi l'alienazione dei beni nel senso evangelico è determinata in senso assoluto da Gesù.

Nel N.T., in particolare nei vangeli, questo distacco è collegato alla crisi escatologica, conseguentemente alla vigilanza e alla prontezza nell'attesa del Signore che viene. Il credente che vive tutto proteso verso di Lui usa dei beni di questo mondo come se non li possedesse. In tal senso la sua scelta della povertà radicale è per la Chiesa un carisma; annuncia e profetizza il regno futuro. Infatti serve a tener desta la coscienza escatologica e il conseguente giudizio che qualifica come penultimi i beni di questo mondo. Visibilizza nella comunità cristiana e nel mondo il primato e l'assolutezza del regno di Dio che sprigiona così la sua forza di attrazione totalizzante. Non è quindi disprezzo del mondo, ma relativizzazione e appello alla patria verso la quale tutta la Chiesa pellegrina.

Legasse parla di *fuite du scandale*,¹⁰ un atteggiamento che si potrebbe definire come saggezza evangelica, come semplicità e purezza di cuore, come ricerca e conquista del vero e duraturo tesoro. In questo modo, con amputazioni spesso dolorose, si esce dall'ambiguità e si celebra la vittoria sulla schiavitù del mammona iniquo.

⁸ Cf LEGASSE, *L'appel* 192-255; ID., *Les fondements* 257-283; LAMARCHE, *Les fondements* 629-639; GONZALEZ-SILVA, *El seguimiento* 115-162; SCHNACKENBURG, *La perfezione* 241-265; HORNING, *Verso* 15-53; SICARI, *L'origine* 95-116; LOZANO, *La sequela* 37-46; GOZZELINO, *Vita* 25-48.

⁹ Cf LEGASSE, *Les fondements* 279-283; BÖCKMANN, *Cosa significa* 84-87.

¹⁰ Cf LEGASSE, *Les fondements* 280-283. Pur raccogliendo numerosi consensi, Legasse non ha risolto del tutto il dibattito. Questo infatti è continuato non tanto sull'alternativa tra la fondazione e non fondazione evangelica della vita religiosa, quanto sulla giustificazione articolata ed analitica dei diversi contenuti che risalgono al Vangelo mediante l'attualizzazione postpasquale.

La scelta della povertà radicale è finalizzata anche alla koinonia ecclesiale, attuazione escatologica del popolo messianico nel quale non vi sono indigenti, perché la vera fraternità è in atto con la disappropriazione non solo dei beni ma di se stessi alla luce della kenosi e dell'impoverimento soteriologico di Cristo.

La fraternità cristiana, espressa nella condivisione dei beni spirituali oltre che materiali, visibilizza la filiazione che ci è offerta dal Risorto mediante l'effusione del suo Spirito filiale. Fuori di parabola essa è il regno, è la sequela, è il lasciarsi determinare in tutto dalla storia singolare ed assoluta di Cristo, quindi è vivere pienamente abbandonati e affidati alla bontà del Padre e totalmente dediti agli altri, è assumere l'atteggiamento di Gesù *'ānāw*.

3. La povertà volontaria nei primi movimenti ascetici cristiani

«Durante i primi tre secoli la pratica dell'ideale evangelico della povertà non implicava né per i semplici fedeli né per gli stessi asceti in particolare un effettivo spogliamento dei beni materiali. Tuttavia la prima realizzazione pratica della comunione dei beni effettuata in seno alla comunità gerosolimitana, in cui tutti avevano un cuor solo e un'anima sola e in cui tutto ciò che possedevano era fra loro in comune, resterà un meraviglioso ideale che il monachesimo cercherà di realizzare alla lettera».¹¹

Secondo C. Felci, nei primi tre secoli la povertà volontaria è concepita prevalentemente come distacco affettivo dai beni materiali; solo successivamente sarà vista anche come distacco effettivo.¹² L'accento comunque non è posto sull'alienazione dei beni, ma sull'ascesi: «La povertà è semplicemente la conseguenza dello spogliamento richiesto a chi, docile alla voce dello Spirito, lascia tutto per vivere per Dio solo [...]; costituisce solo la prima delle tre *abrenuntiationes* di cui parla Cassiano, rappresentando

¹¹ GOMEZ, *Diversi* 87s; cf RONDEAU, *La povertà* 37-45; MANSELLI, *Evangelismo* 10s; VANDENBROUCKE, *Histoire* 727-730; JEDIN, *Storia* II, 442-452; OLPHE-GALLIARD, *La povertà* 19-35; FLICHE - MARTIN, *Storia* III, 457-554; AA.VV., *Monachisme* 1524-1617. Non entro nel dibattito sulle origini del monachesimo, sui suoi possibili rapporti con il contesto storico-culturale, con alcune correnti filosofiche e con altre espressioni religiose analoghe nate al di fuori del cristianesimo. Gli studi citati ne fanno una trattazione sintetica ma articolata e documentata. Essi sono forniti anche di ricche indicazioni bibliografiche.

¹² Cf FELCI, *L'ideale* 17-53.

la salvaguardia dello spirito di preghiera e di libertà interiore». ¹³ È quindi solo il primo passo verso la spiritualità del deserto.

A partire dall'epoca costantiniana, a causa dei mutamenti economici, sociali, politici, culturali e religiosi, la comunità cristiana non vive più nella situazione di precarietà; sembra perdere così l'aspetto di povera e sradicata che l'aveva caratterizzata precedentemente. Questa fisionomia sarà assunta in modo sempre più eloquente dagli asceti e dai monaci.

La povertà nel progetto di vita evangelica da questi assunto è praticata nel suo aspetto "limite" attraverso la rottura con il mondo. Tuttavia, a differenza della verginità, non può essere assoluta e radicale, perché è necessario un certo uso dei beni. Si caratterizza pertanto subito come "relativa" non solo al Vangelo ma anche al contesto socio-economico e politico-culturale, è relativa cioè all'ideale di povertà al quale ci si sente chiamati e alle circostanze storiche in cui si vive. Ad esempio, una vergine o un asceta in piena città non può praticare la povertà assoluta, perché per poter vivere in questo contesto di civilizzazione urbana ha bisogno, soprattutto la donna, almeno di un possesso minimo sia personale che comunitario. Quindi la pratica della povertà si traduce in forme varie; esiste una gamma che va da quella dello Stilita a quella di Basilio o di Agostino. In tutte queste forme però è collegata ad altre rotture col mondo, non meno importanti ed esigenti dell'alienazione dei propri beni; anzi alcune sono persino più assolute.

La tradizione associa fin dalle origini la verginità, la povertà, la continenza, il digiuno, la preghiera, la penitenza, il distacco, l'umiltà. In tutte è presente un'unica esigenza: il desiderio di vivere con realismo il mistero della precarietà materiale, dell'espropriazione personale, dello spogliamento, il più radicale possibile, per porsi liberamente alla sequela del Cristo. Tutte quindi convergono nell'unico obiettivo della comunione intima col Signore attraverso una vita profondamente evangelica; in questo senso è impossibile gerarchizzarle. ¹⁴

Il motivo cristologico determina in particolare la scelta della povertà nel senso che l'alienazione dei propri beni, collegata allo spogliamento di sé, è praticata proprio per vivere il mistero di Cristo nel suo abbassamento e umiliazione, per partecipare al paradosso della sua incarnazione e del suo impoverimento volontario, arricchendosi così delle sue ricchezze. Per questo, tale scelta diventa un valore spirituale, anzi mistico, e può definirsi cristiana, santa, beata. Non a caso già nelle prime testimonianze

¹³ PENCO, *Per una storia* 174; cf. ID., *La composizione* 257-281.

¹⁴ Cf. TILLARD, *La pauvreté* 834. È un dato unanimemente condiviso dagli studiosi.

di questa scelta ricorre come determinante la motivazione evangelico-cristologica.¹⁵

Al motivo cristologico si collega il motivo escatologico, ossia la ricerca dei beni futuri, non come disprezzo del mondo, ma come impegno nella costruzione di quella comunione fraterna, tipica della comunità messianica.¹⁶

Così, con la determinazione cristologica ed escatologica, la povertà assume la finalizzazione caritativa, anche se qualche volta questa resta in secondo piano. La tensione verso l'Assoluto e la disponibilità ai fratelli implicano conseguentemente un cammino di maturazione antropologica attraverso l'ascesi. In questo quadro si colloca anche la connessione tra povertà e lavoro.

La prima esperienza di rinuncia totale delle ricchezze ampiamente documentata dalla storia è quella di *Antonio*, il Padre del monachesimo.¹⁷ Egli però non è l'unico né l'iniziatore perché s'inserisce in una tradizione precedente. Con la sua proposta fa da ponte tra la tradizione giudeo-cristiana radicata nella Chiesa primitiva e il movimento monastico classico.

Gli asceti prima di lui avevano già assunto la povertà quale elemento costitutivo del cammino radicale intrapreso per trovare Cristo, perché hanno visto in questa rinuncia (ἀποτάσσεται: cf *Lc* 14,33) la condizione

¹⁵ Cf LECLERCQ, *Il s'est fait pauvre* 501-518; ID., *Les controverses* 45-46; OLPHE-GALLIARD, *La povertà* 19-35. La riflessione cristologica in epoca patristica, in particolare nei secoli IV e V, si concentra sulla costituzione ontologica di Cristo. La sua povertà viene menzionata nei commenti a *Mt* 5,3; *2Cor* 8,9; *Fil* 2,7; *Gv* 1,14 e viene intesa come lo svuotamento della gloria divina realizzato nell'incarnazione. Non s'insiste quindi sulla condizione povera della sua esistenza storica; si sottolineano invece i valori spirituali della sua umiltà, abbassamento, dolcezza e pazienza, ossia il duplice aspetto dell'*'ānāwā* (cf ad esempio ATANASIO, *Vita di Antonio* 98-103; ANTONIO, *Lettera* 4,216; 5,227-233; 6,237).

¹⁶ «La visione escatologica della comunione dei beni è il centro della povertà monastica. Il cristiano che intraprende la vita monastica abbraccia una vita apostolica, rinuncia cioè alla proprietà privata in favore dei poveri e della *koinonia* per potersi separare completamente dal mondo e mettersi alla sequela di Cristo. In questo filo conduttore si snodano le prescrizioni contenute nelle regole monastiche e nei detti dei primi eremiti» (TODDE, *La povertà* 338). Quanto si dice della comunità monastica vale anche per i movimenti ascetici (cf TILLARD, *La pauvreté* 806-813; JEDIN, *Storia* II,367-416, 448; FLICHE - MARTIN, *Storia* III,457-504; GRIBOMONT, *Naissance* 1536-1547; MIQUEL, *Signification* 1547-1557).

¹⁷ Cf CREMASCHI (a cura), *Sant'Atanasio. Vita* 9-12; DATTRINO, *Il primo monachesimo* 16s; JEDIN, *Storia* II,374-376; FLICHE - MARTIN, *Storia* III,501-503; GRIBOMONT, *Naissance* 1540.

per la sequela. Per questo sono denominati ἀποτάκτιι. Essi fuggono dal mondo e dai suoi agi esponendosi alla povertà, alle intemperie, alla fame, all'impotenza. Testimoniano così di appartenere ad un'altra città nella quale i beni terreni non contano.¹⁸

Antonio pone al punto di partenza dell'itinerario spirituale ascetico l'alienazione dei propri beni a favore dei poveri, assumendo alla lettera l'appello di Gesù al ricco notabile. Ad essa collega l'austerità della vita, la preghiera, l'elemosina, il lavoro manuale e soprattutto la lotta contro satana e l'umiltà. Nell'*Apoftegma* 7 ad esempio leggiamo: «Disse abbà Antonio: "Vidi tutte le reti del nemico stese sulla terra e gemendo dissi: chi potrà sfuggire? E udii una voce che mi disse: l'umiltà"». ¹⁹

Il progetto evangelico di Antonio in breve si propagherà non solo nelle Chiese egiziane e siriane, ma anche in quelle greche e romane per merito anche di Atanasio.²⁰

Un altro personaggio significativo in queste prime realizzazioni è *Pacomio*. Egli trasporta la scelta della povertà radicale dall'esperienza anacoreta a quella cenobita, quindi mette in rilievo il valore della vita comune. Infatti «il cenobismo cercherà nella povertà un valore comunitario e non più soltanto individuale [...], illustrerà per sempre il ricordo della Chiesa degli Apostoli a Gerusalemme, inaugurando, in questo senso, una prima forma di "vita apostolica"». ²¹

Pacomio costruisce la *santa comunità* su due pilastri: la povertà del singolo e l'obbedienza incondizionata al superiore. In particolare la finalizzazione della povertà alla *koinonia* ha reso necessaria la pianificazione dell'economia indispensabile per il funzionamento del monastero. Questa,

¹⁸ Alla vita ascetica tutta tesa verso Dio, nella ricerca dell'eterno, nella sequela del Cristo umile e totalmente dedito alle cose del Padre, «si arriva soltanto con l'*apostaxis*, cioè con l'abbandono del mondo, con l'*enkrateia* del corpo e dello spirito, con l'esercizio costante delle virtù tipicamente monastiche della povertà, dell'ubbidienza e della castità, che portano al raggiungimento dell'*apatheia*, alla tranquilla sicurezza nel possesso della perfezione monacale» (JEDIN, *Storia* II, 370, cf 367-372; FLICHE - MARTIN, *Storia* III, 500-504; GRIBOMONT, *Naissance* 1540-1547; MIQUEL, *Signification* 1551-1557).

¹⁹ *Apoftegma* 7: CREMASCHI (a cura), *Sant'Atanasio. Vita* 186.

²⁰ Atanasio fa propaganda di Antonio anche in Occidente. La biografia da lui scritta sarà divulgata subito soprattutto tra l'*élite* sia in Oriente che in Occidente.

²¹ Cf FLICHE - MARTIN, *Storia* III, 347-351, 505-508; JEDIN, *Storia* II, 376-385; OLPHE-GALLIARD, *La povertà* 28s; ID., *Cénobisme* 405-416; TILLARD, *La pauvreté* 819-822; GOMEZ, *Diversi* 95s; COUSIN, *Précis* 52-56; TURBESSI, *Ascetismo* 105-133; LECLERCQ, *Cénobisme* 3047s; AMAND, *Le système* 31-80; DATTRINO, *Il primo monachesimo* 19-24.

a volte non esente dall'accentuata tendenza all'acquisto di considerevoli possedimenti, ha portato alla ricchezza e alla potenza che hanno minacciato gradualmente l'ideale di povertà.

Accanto ai due pilastri dell'obbedienza e della povertà, Pacomio colloca il lavoro manuale e l'elemosina come espressione della separazione dal mondo e alimento dell'amore fraterno. Vuole i suoi monaci tutti animati dall'aspirazione comune alla salvezza, concentrati nella meditazione della Scrittura, pronti al servizio reciproco.

4. Alcuni modelli di vita evangelicamente povera: Basilio, Gerolamo, Agostino, Cesario di Arles, Benedetto da Norcia

Negli scritti che tracciano un quadro sintetico dell'epoca patristica sul nostro argomento viene unanimemente evidenziato che i Padri non hanno posto l'accento sulla dimensione economica della povertà evangelica. Questa non è esclusa, anzi appare come uno degli elementi determinanti nell'ideale cristiano assunto dai movimenti ascetici. Entra infatti nel progetto dell'imitazione di Cristo, nella volontà di condividere il suo impoverimento. Almeno fino al V secolo la povertà di Cristo è intesa in senso ontologico come la kenosi realizzata nell'incarnazione, ma a partire da Gregorio Magno se ne sottolinea anche la dimensione storica, evidenziandone le conseguenze, soprattutto l'umiltà e la pazienza.²²

Vorrei precisare meglio queste considerazioni generali, soffermandomi su alcuni personaggi significativi i quali sono vissuti poveramente e hanno coinvolto e guidato altri nel loro ideale evangelico, suggerendo ed esplicando i motivi e criteri ispiratori del loro genere di vita.

Basilio, dopo aver ricevuto il battesimo, si sente chiamato alla vita ascetica. Ben presto raccoglie attorno a sé discepoli che vogliono condividere il suo stile di vita. Forte della sua esperienza anacoretica e della sua conoscenza di Pacomio, cerca di superare i limiti che individua in entrambi, per trarre, in modo più esplicito e costante, ispirazione dalla Chiesa primitiva. Così assume quanto di più valido trova nelle due forme di vita precedenti, ma concentra l'attenzione soprattutto sull'ideale di fraternità e sullo spirito di famiglia. Organizza pertanto delle comunità ascetiche, alle quali resterà legato pure dopo l'elezione a vescovo.²³

²² Cf LECLERCQ, *Il s'est fait pauvre* 501-518. L'Autore riporta numerosi testi per documentare quest'affermazione.

²³ Cf OLPHE-GALLIARD, *La povertà* 29-31; NERI, *Introduzione* 9-62; PETRUCCO FOR-

Anche durante il suo ministero episcopale predica gli ideali di verginità e povertà, superando il rigidismo eustaziano. Infatti non li propone come una forma di vita obbligatoria per tutti. Vive radicalmente povero, con una disciplina austera, anche se evita gli eccessi dei movimenti ascetici siriani. Il Nazianzeno lo sottolinea nell'*Elogio funebre*: «La sua ricchezza era non possedere nulla, era la croce con la quale viveva, unicamente essa stimava per sé più preziosa di molte ricchezze». ²⁴ Nella rottura totale dai beni di questo mondo dimostra la sua superiorità su tutte le cose: «Con questa convinzione e disposizione d'animo non ebbe bisogno di piedistallo e di vana gloria, né di un pubblico bando [...]; senza ostentazione era povero e incolto e, fatto getto di tutto ciò che un tempo possedeva, navigava leggero attraverso il mare della vita parco e temperante in tutto». ²⁵ Distribuisce il superfluo e persino il necessario ai bisognosi, imitando la benignità e umiltà di Cristo.

Dietro richiesta dei suoi discepoli, compone le *Regole* nelle quali, come negli altri scritti ascetici, emerge il suo equilibrio, la sua saggezza, la sua profonda esperienza umana e cristiana. A giudizio dei critici, gli scritti ascetici più degli altri rivelano il suo animo e la sua concezione di vita evangelica.

Vede nell'amore di Dio, espresso nella rinuncia radicale al mondo, la legge fondamentale di ogni ideale ascetico. Tale rinuncia è priva di ogni minima cessione al dualismo manicheo, ma è orientata all'autodisciplina che permette la totale appartenenza a Dio e l'apertura ai fratelli. Ritene che la vita comune, più di quella anacoreta, favorisce il cammino ascetico perché l'uomo per natura è socievole. L'amore e l'appartenenza a Dio, la rinuncia radicale e totale al mondo, la koinonia espressa nell'intensa vita fraterna, l'obbedienza al superiore, il lavoro manuale, l'equilibrio e la saggezza nelle pratiche ascetiche, la lettura della Scrittura sono i cardini su

LIN, *Introduzione* 19-54; GRIBOMONT, *Le renoncement* 282-307; AMAND, *Le système* 31-80; COURTONE, *Un témoin* 424-456. L'inizio del monachesimo su suolo microasiatico nelle fonti è legato al nome di Eustazio di Sebaste, il futuro vescovo. Pare sia caratterizzato da estrema povertà, espressa anche dal modo di vestire e dalla trascuratezza nella cura del corpo; spesso arriva a degli eccessi analoghi a quelli presenti nel movimento monastico siriano. Basilio dopo il battesimo si sente chiamato all'ideale ascetico, è aiutato in questo dalla sorella Macrina la quale ha come guida appunto Eustazio. Per questo rapporto con il monachesimo eustaziano e per la sua esperienza anacoreta dà rilievo più di Pacomio alla povertà, perché la vede realizzata nella comunione dei beni praticata dalla Chiesa primitiva. Perciò egli evidenzia che nella Chiesa non esiste il mio e il tuo (Cf *Regola breve* 9, 85: *Opere ascetiche* 343s, 383).

²⁴ GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 43,60: PG 36,573; cf 43,61: PG 36,576.

²⁵ *Discorso* 43,62: PG 36,577; cf 43,64: PG 36,580s; 43,63: PG 36,577-580.

cui costruisce la sua proposta di vita evangelica per la quale diventa uno dei padri del monachesimo.²⁶

Come è sensibile al dramma sociale della povertà involontaria così sottolinea la povertà volontaria collegandola intimamente alla totale consegna di sé a Dio, all'accettazione della sua signoria, alla solidarietà-soccorso dei poveri involontari. Vede nel lavoro un mezzo importantissimo non solo per l'ascesi, ma anche per la *charitas*, ossia per il soccorso ai poveri.

Egli stesso ne dà l'esempio sia come asceta che come vescovo e fondatore di comunità monastiche.

La pratica della povertà nelle sue *Regole* è ancora più rigida ed esigente di quella cenobitica, in quanto fonde in unità la radicalità dell'appello di Gesù al ricco notabile e le istanze avanzate in *At* 4,34s. Ha una dimensione mistica, perché non è finalizzata semplicemente alla lotta contro l'egoismo o al bisogno di creare uniformità tra i membri, è invece «il segno sensibile dell'appartenenza a Dio, già sanzionata dalla verginità, ma resa concreta dal culto di Dio effettivamente riconosciuto Padrone e Signore del monastero».²⁷

Nella *Regola ampia* sottolinea: «La parola del Signore ci mostra come sia per noi impossibile accostarci ad esso [Regno] se prima non abbandoniamo in un solo atto tutto ciò che ci appartiene: ricchezza, gloria, parentela e qualsiasi altra cosa che sia oggetto di desiderio e di ricerca da parte dei più, per avere in cambio il Regno [...]. Quindi se noi ci riserviamo qualche possesso terreno e qualche ricchezza corruttibile, la mente, a causa di ciò, rimane come seppellita in un pantano e l'anima è necessariamente resa incapace di vedere Dio e non è scossa dalla brama delle cose celesti e dei beni che secondo le promesse sono tenuti in serbo per noi. Perché ci è possibile giungere a possederli solo se un desiderio intenso e libero da distrazioni ci porta a pregare di ottenerli e ci rende lieve la fatica nella ricerca di conseguirli. La rinuncia quindi è scioglimento dai vincoli di questa vita terrena e temporanea e libertà dalle umane convenienze: essa prepara e rende idonei a intraprendere la via di Dio. La ri-

²⁶ Basilio sottolinea che «la legge fondamentale di ogni vita ascetica è l'amore di Dio che esige una radicale rinuncia nei confronti del mondo che non si cura dei comandamenti divini. Questa legge si può realizzare nel migliore dei modi in una comunità che aiuta e forma i singoli» (JEDIN, *Storia* II,399). Egli rimprovera all'eremitismo proprio il non permettere la pratica di questi elementi fondamentali della vita cristiana (cf FLICHE - MARTIN, *Storia* III,351-355; BASILIO, *Regola breve* 3-5, 16, 85, 87, 107, 187: *Opere ascetiche* 339-341, 346s, 383, 384, 393, 431-432).

²⁷ OLPHE-GALLIARD, *La povertà* 33, cf 29-33; TILLARD, *La pauvreté* 823-826; COUSIN, *Précis* 67-69; TURBESSI, *Ascetismo* 10; JEDIN, *Storia* II,398-402.

nuncia è anche liberazione dagli ostacoli per poter possedere e usare quelle cose più preziose dell'oro e delle pietre molto preziose. In una parola essa è il trasferimento del cuore umano alla vita della città celeste cosicché si possa dire: «La nostra cittadinanza è nei cieli». E, ciò che più conta, essa è principio della nostra assimilazione a Cristo, che, essendo ricco, per noi si fece povero. Poiché, se noi non realizziamo tale assimilazione, ci sarebbe impossibile appropriarci quel genere di vita che è secondo il Vangelo di Cristo».²⁸

Questa rinuncia radicale entra nella logica della sequela incondizionata di Gesù che pone in secondo piano tutto in modo assoluto, anche la vita: «La perfetta rinuncia consiste nel distacco dalla stessa vita in modo da non confidare più in noi stessi [...]. Chi è posseduto dalla vemente brama di seguire Cristo non può far caso a nulla di ciò che ancora attiene a questa vita: non all'attrattiva per i genitori o i parenti quando questo si opponga ai precetti del Signore».²⁹

L'asceta quindi deve lasciar tutto perché «a chi non è permesso di preoccuparsi neppure per le cose necessarie, quali il cibo e il vestito, che motivo può mai permettergli di lasciarsi trattenere, come da spine, dalle cattive preoccupazioni della ricchezza, che impediscono il fruttificare di quel seme che l'agricoltore ha gettato nell'anima nostra?».³⁰

Non bisogna abbandonare il mondo solo materialmente: «Ritirarsi dal mondo non significa ritirarsene fisicamente, bensì strappare dall'anima ciò che la tiene unita al corpo e divenire senza patria, senza casa, senza beni privati, senza legami di amicizia, senza possedimenti, senza mezzi di sussistenza, senza affari, senza relazioni, ignaro degli insegnamenti umani, pronto a ricevere nel cuore le impronte che vi stampa la dottrina divina».³¹

Questo stile di vita è possibile agli abbienti e ai non abbienti, cosicché a tutti è possibile diventare poveri di spirito secondo il Vangelo e vivere la fraternità cristiana testimoniata dalla Chiesa primitiva di Gerusalemme: «Se uno dice suo qualcosa, si rende estraneo alla Chiesa di Dio e all'amore del Signore che ci ha insegnato con la parola e l'opera a dare la nostra vita per gli amici: quanto più quindi le cose esterne [...]. Poveri di spirito sono quelli che non sono divenuti poveri per altra causa che non

²⁸ *Regola ampia* 8: *Opere ascetiche* 248, 250s.

²⁹ *Regola ampia* 8: *Opere ascetiche* 248s, cf 246-252. Cita *Gal* 6,14; *Mt* 16,24; 4,21s; 9,9; 19,21; *Lc* 14,26; *At* 5,29; *Fil* 3,4-8; *2Cor* 1,9.

³⁰ *Regola ampia* 8: *Opere ascetiche* 252.

³¹ *Lettera* 2: *Opere ascetiche* 63.

sia l'insegnamento del Signore che ha detto: "Va', vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri". Se uno però accetta la povertà in cui venga a trovarsi per un motivo qualsiasi e la vive secondo la volontà di Dio, come Lazzaro, neppure costui è estraneo a quella beatitudine». ³²

Gerolamo, uomo poliedrico, tra i più dotti padri della Chiesa latina, spicca indubbiamente come maestro della scienza biblica. Durante il periodo del suo tirocinio monastico nel deserto siriano, attraverso dure prove, matura un ideale ascetico nel quale la povertà volontaria ha un posto rilevante. Nei suoi soggiorni romani se ne fa propagatore presso l'aristocrazia femminile della quale diventa l'ascoltata guida spirituale. Le sue numerose lettere ne sono una testimonianza.

Con tutta la tradizione patristica, soprattutto col Nisseno, afferma che l'uomo è solo amministratore dei beni di cui Dio è assoluto padrone; pertanto biasima l'uso egoistico di essi. Richiamandosi all'esempio della Chiesa primitiva, sottolinea la necessità di condividere le ricchezze con i poveri, servendo in essi lo stesso Cristo Signore. ³³

Nella Chiesa il clero e quanti assumono l'ideale della vita ascetica devono dare particolare esempio di distacco dai beni terreni. Così il vescovo e i presbiteri devono farsi carico delle necessità dei poveri, riservando per sé lo stretto necessario: «*Gloria episcopi est pauperum inopiæ providere, ignominia omnium sacerdotum est propriis studere divitiis*». ³⁴ Pertanto l'uomo di Chiesa che corre agli affari secolari, che da povero e umile diventa ricco e orgoglioso, deve essere allontanato come una peste. ³⁵

Della povertà volontaria Gerolamo evidenzia le esigenze radicali, esprimendosi in affermazioni lapidarie che percorreranno poi tutta la tradizione spirituale cristiana. Pone l'asceta alla realistica sequela del Cristo crocifisso, nello spogliamento e nella disappropriazione non solo dei beni ma di se stesso. In tal modo propone coraggiosamente e senza compromessi l'ideale evangelico (cf *Mt* 16,24 par; 27,35; *Lc* 23,34; *Gv* 19,23s).

Nella *Lettera a Nepoziano*, partendo dall'analisi filologica del termine κληρος, dichiara che il chierico si definisce come eredità del Signore o come colui che ha il Signore per eredità. In questo senso «*habens victum*

³² *Regola breve* 85, 205; *Opere ascetiche* 383, 439.

³³ Cf *Ep* 14: *PL* 22,348s; 22,27-36: *PL* 22,413-422; 23,3-5: *PL* 22,425-427; 24: *PL* 22,428; 52,6: *PL* 22,533; 54,12: *PL* 22,556; 58,6s: *PL* 22,584; 79,1.4: *PL* 22,724.727; 121,1.6.8: *PG* 22,1008.1020.1025; 130,14: *PL* 22,1118; *In Act* III: *PL* 29,726s. Ricordo ancora *Regula monachorum* IV-V: *PL* 30,341-347.

³⁴ *Ep* 52,6: *PL* 22,533.

³⁵ Cf *Ep* 14: *PL* 22,348-354; 52,5: *PL* 22,531.

et vestitum his contentus ero et nudam crucem nudus sequar».³⁶

A Paolino da Nola energicamente propone l'imperativo di Gesù: «Va', vendi quanto hai e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi» (Mt 19,21): «*Verba vertis in opera et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior scandis scalam Jacob*».³⁷ In termini analoghi si esprime nella *Lettera alla vedova Edibia*.³⁸

Determina cristologicamente questo spogliamento, oltrepassando così il valore puramente ascetico. Infatti per lui la disappropriazione dei beni e di se stesso deve realizzare positivamente il passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo (Ef 4,22-24), dev'essere finalizzato alle esigenze della carità, come spogliamento a favore dei poveri. In questo senso Gerolamo, in comunione con tutta la tradizione, propone un ideale che trascende le prospettive dell'etica stoica, gnostica e platonica.

Agostino, secondo la tradizione, è attirato definitivamente al cristianesimo dal racconto della vita di Antonio, quindi fin dall'inizio è attratto dall'ideale ascetico. Ritornato in Africa, abbraccia la vita monastica insieme ad altri amici con i quali crea un cenacolo d'intensa vita comunitaria, religiosa e intellettuale. Con i preti, da vescovo vive monasticamente, esercitando se stesso e gli altri alla virtù dell'umiltà.

Egli però non è l'iniziatore di tale movimento in Africa. Esso infatti ha origini più remote; nel III secolo ha raggiunto già una notevole diffusione e un'alta considerazione. Tertulliano conosce *virgines* o *continentes* di ambo i sessi; Cipriano ne ha una particolare cura. Nel IV secolo le persone che si dedicano alla vita ascetica aumentano in numero ed importanza tanto che i sinodi se ne interessano orientandole verso una vita in comune. Quindi Agostino ha trovato il terreno preparato, anche se ha condannato alcuni gruppi per il loro abbigliamento, per il loro rifiuto del

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Ep 58,2: PL 22,580.

³⁸ «*Vende omnia quæ habes et da pauperibus et sequere Salvatorem et nudam solamque crucem sequaris et sola*» (Ep 120,1: PL 22,982s). Le pericope del ricco notevole e della comunità primitiva di Gerusalemme, gli esempi degli Apostoli, specie di Paolo, ricorrono con frequenza negli scritti di Gerolamo che trattano della povertà. Pure molto frequente è la tematica del seguire Cristo povero come discepolo che povero, nudo, leggero vola al cielo. Questa disappropriazione radicale dei propri beni non è misurata dalla quantità ma dalla totalità. Cristo infatti loda la povera vedova che nel tesoro del tempio versa pochi spiccioli. Gerolamo guida con slancio in questo cammino. Nella *Regula monachorum* IV inizia esclamando: *O quanta beatitudo! Pro paucis magna recipere, æterna pro brevibus, pro morituris semper viventia et habere Deum debitorem* (PL 30,342; cf anche *In Mt* II,V: PL 26,34).

lavoro manuale, per il loro arbitrio nell'interpretare la Scrittura. Tuttavia, pur non essendo il Padre del monachesimo africano, certamente ha il merito di aver dato ad esso una vita e un'impronta originali.

Sono sorti numerosi problemi circa l'origine della *Regola* da lui redatta. Gli studi storico-critici hanno riconosciuto l'autenticità della *Regula tertia* o *recepta* la cui datazione oscilla tra il 400 e il 425-426.³⁹

Agostino arriva alla precisazione delle sue idee ascetiche dopo una lunga maturazione determinata dalle tappe del suo cammino religioso. Nel suo soggiorno a Roma e Milano ha conosciuto il movimento monastico di tipo anacoretico, ma non lo ha ritenuto adatto per sé. Ritornato dall'Italia a Tagaste, nella casa paterna dà inizio ad una vita comune che ha somiglianze con il cenobismo del quale assume i tratti del distacco dal mondo e della rinuncia al matrimonio. Le imprime un tocco originale per l'alto posto che dà alla vita spirituale e alla contemplazione della rivelazione cristiana. Questa vita comune però non è ancora propriamente un *monasterium*, perché non ha l'obbligo di rinunciare ai beni personali ed è formata solo da persone colte. Questi limiti scompariranno nei due monasteri di Ippona ove cerca di realizzare un ideale monastico più maturo che eserciterà il suo influsso anche fuori dell'Africa.

«Tipicamente agostiniane possono dirsi le seguenti caratteristiche della vita monastica di Ippona: 1) la *vita communis* viene intesa come una delle più alte possibilità di realizzare l'amore di Dio e del prossimo sulla base di una *amicitia* intesa nel senso più profondo cristiano, la quale unisce tutti; 2) la vita della comunità si regge sull'atmosfera di una grande apertura nei rapporti reciproci e con il superiore, che è determinata dalla libertà donata dalla grazia; 3) alla *lectio*, lo studio spirituale nel senso più ampio, viene conferito un valore che dà al monastero agostiniano una vivacità spirituale tutta sua ed una attenzione caratteristica verso tutti i problemi importanti dal punto di vista religioso; 4) il *monasterium clericorum* è destinato al servizio della cura d'anime, così che il monachesimo agostiniano è orientato decisamente in senso apostolico e legato assai efficacemente alla *ecclesia*».⁴⁰

³⁹ JEDIN, *Storia* II, 426, cf 425-427. L'Autore presenta il giudizio dei critici sull'autenticità della *Regula tertia* o *recepta*.

⁴⁰ Cf TILLARD, *La pauvreté* 828-830; FERNANDEZ, *La pobreza* 155-209, 8-79; BECKER, *De l'instinct*; ID., *L'appel*; RONDET, *Richesse* 193-231; VICASTILLO, *La doctrina* 6-115; VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 137-156; ARMAS, *La pobreza* 121-133; SANCHIS, *Pauvreté* 7-33; ID., *Pauvreté monastique* 5-21; TRAPÉ, *Introduzione* 17-236, in particolare 95-118, 137-144. Trapé in questa introduzione offre numerosi riferimenti agli scritti di Agostino e significative indicazioni bibliografiche. Riporto qualche testo di Agostino tra i tanti:

Per Agostino, la rinuncia ai propri beni, realizzata nella vita monastica, è un elemento fondamentale nell'edificazione della Chiesa, è segno escatologico del Regno, ossia della vita vissuta per Dio in Cristo, è la *conditio sine qua non* della *koinonia*. Quindi non ha un significato puramente ascetico, perché, al di là della sua funzione liberatrice, è il cammino privilegiato attraverso il quale lo Spirito conduce alla carità. Infatti essere tutto a tutti, donarsi tutto a tutti, donare tutto ai propri fratelli sono l'espressione della perfetta carità ricercata da coloro che scelgono il santo proposito.⁴¹

Elabora questo ideale di povertà tenendo presenti la sua esperienza, la situazione socio-economica, la riflessione di fede, l'attività pastorale e apologetica.

Distingue tre forme o gradi di povertà: la povertà come fatto economico-sociale, quindi come condizione penuriosa; la povertà come non considerare, non amare, non appetire, ossia come distacco del cuore da tutto per concentrarlo in Dio secondo le istanze che emergono dall'imperativo *sursum corda*; la povertà di spirito o umiltà, la quale definisce in sintesi l'uomo santo, colui che vive secondo Dio.⁴²

Il termine *povero* oltrepassa così l'ambito economico-sociale e diventa

la carità «è la comunione di una repubblica divina e celeste; di essa si saziano i poveri che non cercano interessi propri ma quelli di Gesù Cristo» (*Ep* 140,26: *Opere* 22,279); «Tutti coloro che vivono nella pratica del duplice precetto della carità qualunque cosa posseggano in questo mondo sono sempre nella categoria dei poveri: quei poveri che Dio sazia di pane» (*Esp Sal* 131,26: *Opere* 28,303; cf *Ep Gv* 7,6: *Opere* 24,1779; *In Gv* 32,8: *Opere* 24,697s; *Disc* 169,15,18: *PL* 38,926; *Disc* 350,2s: *PL* 39,1534). Questi poveri sono gli umili i quali ad imitazione degli apostoli sono saziati dal pane che discende dal cielo e imitano l'umiltà del Verbo fatto carne (cf *Ep* 140,24: *Opere* 22,275; *Esp Sal* 48 *Disc* 1,3: *Opere* 25,1197-1199).

⁴¹ Nel Capitolo III ho svolto il discorso su Agostino esplicitando questi elementi.

⁴² Cf VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 89-96, 137-156. Tra i numerosi testi ricordo un passo di una lettera: «È certo che il ricco superbo che indossava abiti sontuosi e banchettava lautamente andò all'inferno, ma avrebbe avuto misericordia se avesse avuto compassione di Lazzaro. Né il merito di quel povero è la povertà, ma la santità, perché fu trasportato nel seno di Abramo che era ricco. Quindi non la povertà è premiata, né la ricchezza è condannata, ma la pietà dell'uno e l'empietà dell'altro. [...] L'abbandono dei beni poi, per essere cristiano, deve essere finalizzato alla sequela]. Una tale rinuncia non gli sarebbe giovata se non avesse seguito Cristo, per questo Paolo ai ricchi di questo mondo dice di non essere superbi e non confidare nelle ricchezze [...]. Non fu la ricchezza, ma questa superbia e questa fiducia nelle ricchezze malsicure per cui si reputava felice a causa delle vesti di porpora e di lino e dei pranzi sontuosi, a trascinare nell'inferno il ricco che disprezzava il povero buono seduto alla sua porta» (*Ep* 157,4: *Opere* 22,219).

una categoria religiosa che qualifica l'uomo nell'economia salvifica, relativizzando la condizione terrena.⁴³

Gli atteggiamenti fondamentali di questo povero che ha sempre il cuore in alto sono il suo abbandono in Dio, sua unica speranza. Egli non pone la sua beatitudine sulla terra, per cui di fronte alla sventura resta eretto, di fronte alla vanità del mondo presente pratica il digiuno del cuore, abbandonando ogni avarizia e avidità.⁴⁴ Ha profonda consapevolezza della sua radicale contingenza, per cui è profondamente umile.⁴⁵

L'umiltà non nasce dall'indigenza economica, anche se questa può favorirla. Infatti «si trovano poveri orgogliosi e ricchi umili; ci sono cristiani che sanno valutare bene tutte le cose; constatano come i beni della terra fuggono e volano via; si rendono conto che come non si sono portati nulla venendo in questo mondo, così nulla potranno portarsi nell'altro».⁴⁶ «Anche la vita presente, per coloro che sono pensosi dell'altra vita, è da annoverarsi tra le cose superflue. I martiri infatti la disprezzarono; [così] non persero la vita, ma acquistarono la vita».⁴⁷

⁴³ Cf le indicazioni offerte nelle note 158s del capitolo III; cf inoltre *Esp Sal* 38,10: *Opere* 25,903; *Esp Sal* 48 *Disc* 2,2: *Opere* 25,1225. «Oh perché trovi pena nell'amare? Perché ami l'avarizia. Non si ama che con fatica quel che tu ami; ma amando Dio non ci si affatica. L'avarizia ti comanderà fatiche, pericoli, rischi, tribolazioni e tu obbedirai. Per qual fine? Per avere ricchezze da riempire le tue casse e perdere la tranquillità. Prima di possederle eri probabilmente più tranquillo di adesso che sei in trepidazione per i ladri; hai ottenuto oro ma hai perso il sonno. Ti ha detto: "Fa' questo!" e tu l'hai fatto. Dio che cosa ti comanda? "Amami. Se ami l'oro, cercherai l'oro e magari non lo troverai; chiunque mi ricerca ecco che io sono con lui [...]". Il compimento di tutte le nostre opere è l'amore. Qui è il nostro fine: per questo noi corriamo verso questa meta; quando saremo giunti vi troveremo riposo» (*Ep Gv* 10,4: *Opere* 24,1841). Vi sono quindi beni che saziano e beni che non saziano ma danno tribolazioni e angustie (cf *Esp Sal* 137,7: *Opere* 28,441); è necessario arricchirsi, ma della virtù (cf *ivi* 441s). «L'anima si converte a Dio solo quando si distacca da questo mondo; non ha occasioni più favorevoli per distaccarsi da questo secolo se non quando alle sue larghezze e ai suoi piaceri dannosi e perversi si nascondono fatiche e sofferenze» (*Esp Sal* 9,10: *Opere* 25,143).

⁴⁴ Cf *Disc* 53: *Opere* 30/1,87-105; *Esp Sal* 85,3: *Opere* 26,1247s; *Esp Sal* 131,24s: *Opere* 28,299-303.

⁴⁵ *Esp Sal* 132,4: *Opere* 28,313; cf *Disc* 21,4: *Opere* 29,399.

⁴⁶ *Disc* 62,9: *Opere* 30/1,271. È un tema frequentissimo negli scritti di Agostino.

⁴⁷ *Disc* 76,6: *Opere* 30/1,523s. Agostino conia delle espressioni eloquenti ed efficaci al riguardo poiché l'umiltà è al centro della sua riflessione. Ne riporto qualcuna. «Abbi in cuore l'umiltà e Dio ti darà la sublimità» (*Disc* 45,7: *Opere* 29,787). A Dio ci si avvicina con l'umiltà: Egli guarda in basso, mentre alle cime volge lo sguardo da lontano (cf *Disc* 21,2: *Opere* 29,395; *Disc* 19,3s: *Opere* 29,355-359; *Disc* 67,5: *Opere* 30/1,357s; *Disc* 68,7,9: *Opere* 30/1,371.373). «Vedete come è messa in rilievo l'umiltà. Il Signore l'aveva chiamata cane; essa non lo negò ma disse di esserlo [...], subito il Si-

L'umiltà nasce invece dall'amore di Dio e contemporaneamente lo alimenta. Pertanto «se amerai Dio camminerai sul mare, sotto i tuoi piedi sarà la superbia del mondo. Se tu ami il mondo, la tempesta ti inghiottirà. Esso può divorare i suoi amanti, ma non può sostenerli. Orbene quando il tuo cuore è agitato dalla cupidigia, per poterla vincere invoca la divinità di Cristo [...]. È segno di gran virtù combattere la felicità [terrena e ogni cupidigia] affinché questa non ci conduca fuori dalla retta via, non ci corrompa, non ci faccia cadere. È segno di gran virtù lottare con la felicità, è una gran felicità non lasciarsi vincere dalla felicità. Impara a calpestare il mondo: ricordati d'aver fiducia in Cristo [...], perché dalla morte della carne ti libererà solo chi è morto nella carne per te». ⁴⁸ Egli ci ha salvato

gnore le disse: «O donna, grande è la tua fede» [...]. Vedete come soprattutto l'umiltà è stata esaltata nei confronti di questa donna. [...] Essa] è una medicina efficace. Se questa medicina non cura la superbia, non so che cosa può curarla. È Dio e si fa uomo: mette da parte la divinità, cioè in qualche modo la depone, ossia nasconde la propria natura e appare la natura assunta. Si fa uomo pur essendo Dio, mentre invece l'uomo non si riconosce uomo, cioè non si riconosce mortale, fragile, peccatore, malato, in modo da ricercare il Medico almeno perché è malato; ma ciò ch'è più pericoloso, gli sembra d'essere sano» (*Disc* 77,7: *Opere* 30/1,539; cf *Disc* 184,1,3: *Opere* 32/1,3-7; *Disc* 188,3: *Opere* 32/1,27; *Disc* 200,4: *Opere* 32/1,113; *Disc* 206,2: *Opere* 32/1,145; *Disc* 207,2: *Opere* 32/1,151). «Osserva, o uomo, che cosa è diventato Dio per te; sappi accogliere l'insegnamento di tanta umiltà, anche in un maestro che ancora non parla. Tu una volta nel paradiso terrestre fosti così loquace da imporre il nome ad ogni essere vivente; il tuo Creatore invece per te giaceva in una mangiatoia e non chiamava neanche sua madre. Tu in un vastissimo giardino ricco di alberi da frutta ti sei perduto perché non hai voluto obbedire; lui per obbedienza è venuto come creatura mortale in un angustissimo riparo, perché morendo ritrovasse te che eri morto. Tu che eri uomo hai voluto diventare Dio e così sei morto; lui che era Dio volle diventare uomo per ritrovare colui che era morto. La superbia umana ti ha tanto schiacciato che poteva sollevarti solo l'umiltà divina» (*Disc* 188,3: *Opere* 32/1,27; cf *Disc* 189,4: *Opere* 32/1,35; *Disc* 196A2: *Opere* 32/1,81).

⁴⁸ *Ep* 118: *Opere* 21,157-159. L'umiltà è la porta per cui il Signore entra per possedere più completamente colui che già possedeva ed è la via attraverso cui l'uomo Lo raggiunge (cf *Esp Sal* 33 *Disc* 2,11: *Opere* 25,649; *Disc* 70A: *Opere* 30/1,395-399). L'umiltà è premio della povertà (cf *Disc* 113A3: *Opere* 30/2,431s); si rapporta alla fede, per cui più profonda è la fede più profonda è l'umiltà (cf *Disc* 62,1s: *Opere* 30/1,257; *Disc* 62A1: *Opere* 30/1,279; *Disc* 77,9: *Opere* 30/1,539s). Quanto più umilmente si è ai piedi di Gesù tanto più si riceve (cf *Disc* 104,3,5: *Opere* 30/2,271-273). La vita che trascorriamo in questo mondo è il tempo della nostra umiltà, soprattutto il periodo quaresimale nel quale Cristo soffre per noi quale esempio di umiltà (cf *Disc* 206,1: *Opere* 32/1,143). Colui che è veramente umile non si gloria nemmeno di aver abbandonato tutto per seguire Cristo. I monaci pertanto devono possederla in grado eminente. Nella *Regola* Agostino esorta: «Quelli che credevano di valere qualcosa nel mondo, non disdegnino i loro fratelli che sono pervenuti a quella santa convivenza da uno stato di po-

proprio attraverso la sua umiltà con la quale ha vinto la superbia del primo Adamo. Ecco perché per avere la salvezza «la prima via è l'umiltà, la seconda è l'umiltà e la terza è ancora l'umiltà e ogni volta che torni ad interrogarti ti risponderai sempre così [...], perché la superbia ci strapperà senz'altro di mano tutto il merito del bene di cui ci ralleghiamo se l'umiltà non precede, accompagna e segue tutte le nostre buone azioni in modo che l'anteponiamo per averla di mira, la poniamo accanto per appoggiarci ad essa, ci sottoponiamo ad essa perché reprima il nostro orgoglio; perché tutti gli altri vizi sono da temere nelle azioni colpevoli, la superbia invece deve temersi anche nelle azioni buone [...]. Ogni qualvolta tu chiedessi quale sia il primo dei precetti della religione cristiana, non troverei altra risposta che questa: "l'umiltà", anche se le circostanze mi spingessero a dire altre cose».⁴⁹ Solo essa permette di costruire in modo stabile la nostra santità. «Vuoi essere alto? Comincia dal più basso. Se pensi di costruire l'edificio alto della santità, prepara prima il fondamento dell'umiltà. Quanto più grande è la mole dell'edificio che uno desidera e progetta d'innalzare, quanto più alto sarà l'edificio, tanto più profonde scaverà le fondamenta. Mentre l'edificio viene costruito, s'innalza bensì verso il cielo, ma colui che scava le fondamenta scende nella parte più bassa. Dunque anche una costruzione prima d'innalzarsi si abbassa e il coronamento non è posto se non dopo l'abbassamento».⁵⁰

Questo abbassarsi si traduce nella povertà di spirito che è distacco da tutto, quindi anche dai beni terreni. Pertanto con frequenza Agostino esorta: «Siate poveri nello spirito, affinché sia vostro il regno dei cieli. Perché temere di essere poveri? Pensate alle ricchezze del regno dei cieli [...] poiché chi è povero nello spirito è umile e Dio ascolta i gemiti degli umili e non disprezza le loro preghiere. Il Signore proclamò solennemente il proprio discorso cominciando dall'umiltà, cioè dalla povertà».⁵¹

Ogni cristiano, monaco o semplice credente, deve essere povero di

verità. Vogliano anzi gloriarsi non della dignità di ricchi genitori ma della convivenza con i fratelli poveri. Né si vantino per aver trasferito alla comunità qualche parte dei loro beni; né il fatto di distribuire al monastero le loro ricchezze, anziché averle godute nel mondo, costituisca per essi motivo di maggior orgoglio. Se infatti ogni altro vizio spinge a compiere azioni cattive, la superbia tende insidie anche alle buone per guastarle; e che giova spogliarsi dei propri beni dandoli ai poveri per diventare povero, se la misera anima nel disprezzare le ricchezze diviene più superba che non quando le possedeva?» (8,243; cf *Ep* 187,6.20: *Opere* 23,151.153)

⁴⁹ *Disc* 69,2: *Opere* 30/1,383, cf 387s; *Disc* 68,12: *Opere* 30/1,379.

⁵⁰ *Esp Sal* 48 *Disc* 1,11: *Opere* 25,1211; cf *Esp Sal* 132,4: *Opere* 28,311s.

⁵¹ *Ep* 157,4: *Opere* 22,227.

spirito, distaccato da tutto e proteso incessantemente verso Dio. Egli rinuncia al mondo per esprimere la preferenza assoluta di Cristo: «Chiunque rinuncia al mondo, rinuncia senza dubbio a tutto quello che appartiene al mondo perché possa essere discepolo di Cristo [...], rinuncia senza dubbio anche alle proprie ricchezze, qualora ne abbia, o staccandosene del tutto e distribuendole tutte ai poveri per liberarsi da pesi inutili, o in modo che, preferendo ad esse Cristo, trasferisca nel Cristo medesimo la speranza che aveva riposto in esse. In quest'ultimo caso si serve delle ricchezze per distribuirle generosamente ai bisognosi e accumularsi in tal modo un tesoro per il cielo». ⁵² In tal modo è veramente ricco, perché non è posseduto dai beni di questo mondo, non rimpiange ciò che ha lasciato, né si esalta per la sua rinuncia.

In sintesi «il povero di spirito è in primo luogo un uomo dal cuore libero e tranquillo, non legato ai beni e alle vicende del secolo presente, un essere cosciente dell'insegnamento di Cristo, capace quindi di vero distacco dal presente e di vero attaccamento all'eterno; un uomo che si abbandona fiduciosamente alla potenza di Dio, libero dai propri schemi preconcepiuti e da ogni presuntuosa autosufficienza [...]. Ciò che contraddistingue radicalmente il povero di spirito è la capacità profondissima di distacco che sola significa reale possesso delle cose in quanto prefigura il tipo di possesso imperituro che il giusto sperimenterà nel tempo oltre la morte. Il povero di spirito all'interno della sua esistenza mondana profetizza l'esistenza futura e tale profezia è anticipazione già incoattivamente vissuta: egli è colui che già in questo mondo inaugura per la grazia di Cristo un modo di vita che è già ultraterreno». ⁵³

Il cammino verso questa povertà inizia con l'accettazione di tutto ciò che Dio pedagogicamente dispone per la nostra salvezza, prosegue nella fede, nell'umiltà e nell'obbedienza, termina con la conformazione alla povertà e umiltà del Redentore. «Si sazia della povertà di Cristo chi per la

⁵² VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 141, cf 71-118, 153s, 173-209; FERNANDEZ, *La po-breza* 157s, 37-54, 77s; MARA, *Ricchezza* 78-88.

⁵³ *Ep* 140,27; *Opere* 22,283 «L'umiltà di Cristo si è conformata a noi come a persone morte da risuscitare; è a nostro vantaggio contro la superbia nostra, per la nostra redenzione» (*Disc* 184,1: *Opere* 32/1,3). Questo mistero rimane nascosto ai superbi, perché non vogliono accettare l'umiltà di Dio (cf *Disc* 188,3: *Opere* 32/1,27; *Disc* 218A4: *Opere* 32/1,285s; *Disc* 218C4: *Opere* 32/1,293s). L'umiltà invece rende grande e profonda la nostra fede, crea l'unione con Dio e con i fratelli, quindi ci inserisce in Cristo e ci dispone a ricevere il dono dello Spirito (cf *Disc* 203,2: *Opere* 32/1,127s; *Disc* 209,3: *Opere* 32/1,163; *Disc* 216,8.10: *Opere* 32/1,259.261; 250,1: *Opere* 32/2,727; *Disc* 259,5: *Opere* 32/1,841; 270,2: *Opere* 32/1,1021-1025).

sua giustizia, cioè per la partecipazione del Verbo eterno, incomincia fruttando per mezzo della fede non solo a disprezzare tutti i beni temporali con temperanza ma sopporta anche i mali con pazienza».⁵⁴

Questo itinerario include tre livelli di liberazione: la liberazione come distacco mediante la rinuncia e la separazione dalle cose, la liberazione come distacco effettivo ed affettivo da esse per far spazio all'invasione della carità, la liberazione come eliminazione di ogni desiderio per favorire l'irruzione di Dio nell'anima. Questo processo sembrerebbe interessare solo la dinamica psicologica; in realtà riguarda la maturazione globale dell'uomo. In questa prospettiva la povertà appare prima di tutto come la vittoria sulla *cupiditas*, sintesi delle forze ostili a Dio, come la purificazione dell'uomo peccatore e come la condizione favorevole per il cuore vergine e indiviso nell'amare Dio.⁵⁵

Agostino inizialmente approfondisce il tema del *cor unum* dal punto di vista antropologico, successivamente anche dal punto di vista ecclesologico. Così con questa espressione indica non solo l'uomo unificato in Dio e quindi ordinato nell'amore, ma anche la comunità unita nella quale circola in pienezza la carità.⁵⁶ Pare che a partire dal 400 egli passi dalla

⁵⁴ «Nella tensione all'eterno e nel non asservimento al mondo si fondono ricchezza suprema e povertà suprema; la povertà di fronte al mondo riconosciuta come condizione della ricchezza di spirito è l'inizio del possesso reale delle cose, è l'esperienza della libertà nei confronti delle cose. In modo globale, Agostino esprime questa sua concezione attraverso l'idea di verginità. Egli mette in stretto rapporto la povertà di spirito e tutte le virtù cristiane in generale con la verginità, che acquista quindi nel suo pensiero una dimensione particolarmente ampia» (VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 154, cf 29-88, 137-173; FERNANDEZ, *La pobreza* 160-209; MARA, *Ricchezza* 80-88). Agostino ne ha fatto l'esperienza con il distacco progressivo dalle speranze terrene: le ricchezze, gli onori, l'amore di una donna (cf *Confessioni* 3,4,7: *Opere* 1,63; 5,11,21: *Opere* 1,137; 8,12,30: *Opere* 1,251; *Soliloqui* 1,10,17: *Opere* 3,409; 1,1,5: *Opere* 3,389).

⁵⁵ Quest'evoluzione rispecchia il suo itinerario di maturazione cristiana che parte dalla scoperta che la vocazione fondamentale dell'uomo è la ricerca incessante della sapienza e giunge alla scoperta religiosa cristiana, quindi alla scoperta della fraternità. Penetra così nella realtà della Chiesa, Corpo di Cristo; essa sarà l'oggetto costante della sua riflessione e ricorrerà con frequenza negli scritti, specie nell'*Esposizione sui Salmi*.

⁵⁶ Cf SANCHIS, *Pauvreté* 7-33. L'Autore nel suo studio arriva alla conclusione che prima del 397 il brano di *At* 4,32.34 non ricorre mai negli scritti di Agostino per indicare il *cor unum* della Chiesa primitiva. Il collegamento tra povertà e unità, tra i monaci e la comunità primitiva di Gerusalemme incomincia ad emergere a partire dal 400 nei *Discorsi* indirizzati quasi esclusivamente ai monaci (cf pure *De opere monachorum* 16s.25: *PL* 40,560-564.571s; *De catechizandis rudibus* 23,42: *PL* 40,340; *Contra Faustum* 5,9: *PL* 42,225; *Esp Sal* 132: *Opere* 28,307-327; soprattutto *Regola* 3s: 241; *Disc* 355,2: *PL* 39,1570; *Disc* 356,1s: *PL* 39,1570s). Pare che questa nuova accentuazione del suo pensiero sia dovuta soprattutto, non solo, all'influsso della *Regola* di Basilio.

prima concezione alla seconda in corrispondenza alla sua maturazione in campo ecclesiologico e alla sua elaborazione dell'ideale monastico.⁵⁷ Egli instaura così un intimo rapporto tra Cristo, il Corpo di Cristo, l'uomo e la vita comune praticata nel monachesimo.⁵⁸

In questa nuova prospettiva, la vittoria sull'egoismo, da vittoria sulle passioni in vista dell'unificazione personale, si caratterizza come superamento dei propri interessi in vista della fraternità, ad imitazione della comunità primitiva della quale la comunità monastica è il prolungamento più significativo. Questa infatti traduce il comandamento fondamentale dell'amore di Dio e del prossimo nella radicale condivisione: «Il motivo essenziale per cui vi siete insieme riuniti è che viviate unanimi nella casa e abbiate unità di mente e di cuore protesi verso Dio. Non dite di nulla: «è mio», ma tutto sia comune fra voi».⁵⁹ Agostino così instaura un rapporto mistico tra povertà volontaria e unione dei cuori.

⁵⁷ Cf SANCHIS, *Pauvreté* 20; ID., *Pauvreté monastique* 15.

⁵⁸ *Regola* 3s: 241; cf *De catechizandis rudibus* 23,42: PL 40,340; *Contra Faustum* 5,9: PL 42,225; *Disc* 116,6: *Opere* 30/2,493s *Esp Sal* 132,1s: *Opere* 28,307s; *Esp Sal* 30 *Disc* 2,2: *Opere* 25,465s. «Ecco com'è buono e giocondo che i fratelli vivano nell'unità [...]. Queste parole del salterio, questa dolce armonia, questa melodia soave tanto a cantarsi quanto a considerarsi con la mente, hanno effettivamente generato i monasteri [...]. Questa benedizione prese avvio proprio da quella parete formata dai circoncisi [...]. Furono proprio loro a cominciare la vita nell'unità, vendendo tutti i propri averi e ponendone il prezzo ricavato ai piedi degli Apostoli» (*Esp Sal* 132,1s: *Opere* 28,307s). Essi non restarono soli, ma si propagarono tra i posteri; in particolare ebbero i loro discendenti nei monaci. Questi, come esprime bene il loro nome che deriva da *Monos*, formano uno solo. «Eccovi ora della gente che vive nell'unità al segno da costituire un'anima sola e un cuor solo. Molti ne sono i corpi, ma non molte le anime; molti i corpi, ma non molti i cuori. Di costoro giustamente si afferma che sono *Monos*, cioè uno solo» (*Esp Sal* 132,6: *Opere* 28,317). Essi antepongono gli interessi dei fratelli a quelli personali (cf *Regola* 31: 257). Poiché «Cristo nostro capo passa per la concordia dei fratelli quando noi vogliamo rivestirci di lui, quando la Chiesa si propone d'essergli unita» (*Esp Sal* 132,9: *Opere* 28,321; cf 305-327; *Esp Sal* 30E2 *Disc* 1,3: *Opere* 25,443s; *Esp Sal* 30E2 *Disc* 2,1: *Opere* 25,465s). Pertanto colui che viene da una condizione modesta non «si inorgoglisca perché associato a chi non poteva avvicinare, ma tenga il cuore in alto e non ricerchi le vanità della terra, affinché i monasteri, se ivi i ricchi si umiliano i poveri si vantano, non comincino ad essere utili ai ricchi e non ai poveri» (*Regola* 7: 243; cf 14-18: 245-247; *Disc* 356,3-9: PL 39,1576-1578; *Ep* 140,26: *Opere* 22,279; *Ep* 208,5-7: *Opere* 23,489-491).

⁵⁹ Cf VISMARA CHIAPPA, *Il tema* 162-164, 173-208. Agostino, a differenza di Basilio, nella sua riflessione tende a posporre la beneficenza materiale alla cura e preoccupazione per la salvezza eterna dell'uomo, conducendo alla povertà di spirito sia il ricco che il povero. In questa accentuazione ha influito senz'altro il diverso contesto socio-economico ed ecclesiale.

In tale contesto finalizza la rinuncia radicale ai propri beni più che al soccorso alla comunione ecclesiale e quindi alla fraternità, alla contemplazione e quindi all'intimità con Dio.⁶⁰ Essa non è misurata dalla quantità dei beni materiali lasciati, ma dalla consegna di se stessi al Signore. Al centro della vita monastica, come al centro della vita cristiana, vi è infatti il comando della carità: «Si ami Dio e quindi il prossimo, perché questi sono i precetti che vennero dati come fondamentali».⁶¹

Agostino, pur esigendo dal monaco una rude e totale povertà, è molto attento al passato aristocratico o penurioso e plebeo dei soggetti. Nella *Regola* ammonisce: «Chi da secolare possedeva dei beni, entrato che sia nel monastero, li trasmetta volentieri alla comunità; chi non possedeva non ricerchi nel monastero ciò che nemmeno fuori poteva avere. Tuttavia si vada incontro ai bisogni della sua insufficienza, anche se, quando era fuori, la sua povertà non era neppure in grado di procurargli l'indispensabile. Solo che non si ritenga felice per aver conseguito quel vitto e quelle vesti che fuori non si poteva permettere. Il superiore distribuisca a ciascuno il vitto e il vestiario, non però a tutti ugualmente, perché non avete la medesima salute, ma ad ognuno secondo le necessità».⁶² Con questa discrezione e concretezza non mette in crisi l'unità: «Il motivo essenziale per cui vi siete insieme riuniti è che viviate unanimi nella casa e abbiate unità di mente e di cuore protesi verso Dio».⁶³ Pertanto, come nella comunità apostolica, «tutti vivete unanimi e concordi e, in voi, onorate reciprocamente Dio di cui siete fatti tempio».⁶⁴

Egli con la prospettiva teocentrica, cristologica ed ecclesiologica, con la profonda attenzione al dinamismo spirituale dell'uomo dà alla sua teologia della povertà evangelica una dimensione mistica che non vanifica le esigenze dell'effettiva spogliazione dei propri beni. «La vostra carità — dice in un discorso al popolo — sa anche questo che ho detto ai miei fratelli che vivono con me, che se qualcuno ha qualcosa di proprio o lo venda e ne dia il prezzo in elemosina, o lo doni e lo metta in comune [...]. Ne facciano quello che vogliono purché siano poveri insieme a me e aspettiamo insieme la misericordia di Dio. Colui che resta con me non ha

⁶⁰ *Regola* 1: 239, cf 5s: 241s; *Ep* 157: *Opere* 22,615-635; *Disc* 244,1: *PL* 38,1148; *Disc* 306,10: *PL* 38,1405; *Disc* 362,8: *PL* 39,1615s; *TRAPE*, *Introduzione* 107-118, in particolare 114-116.

⁶¹ *Regola* 4-6: 241.

⁶² *Regola* 3: 241.

⁶³ *Regola* 4.9: 241.243; cf *Ep* 187,23: *Opere* 22,131-175; *Ep* 243,4: *PL* 33,1056.

⁶⁴ *Disc* 355,4.6: *PL* 39,1573.

nulla, ma possiede Dio».⁶⁵ Chi al contrario, entrando nella vita monastica, non rinuncia a tutti i suoi beni, ma conserva qualcosa è come se compisse un furto.⁶⁶ Agostino, certo, supera e trascende la dimensione ascetico-caritativa della povertà nella prospettiva mistica del Cristo presente nei poveri e nel suo Corpo che è la Chiesa. In tal modo la pone come una forza che investe tutto l'uomo fin dalle sue radici esistenziali, penetra nel cuore, nel suo nucleo fondamentale che è l'appetire e l'amare e lo trasforma secondo la carità del Redentore.

Per l'acutezza del suo pensiero e la ricchezza teologica con cui interpreta la disappropriazione dei beni, propria del monachesimo, ispirerà i movimenti monastici e clericali successivi soprattutto in Occidente.

Cesario di Arles, ad esempio, lo assumerà come speciale modello e maestro.

Possiamo individuare nel suo pensiero e nella sua attività pastorale tre linee fondamentali: l'amore per i poveri, la predicazione ai poveri, la povertà monastica. In esse convergono gli aspetti tradizionali, in particolare il magistero di Agostino, il peculiare contesto storico della Gallia, l'esperienza e la concezione personali di vita monastica e di azione pastorale.

Cesario considera la povertà monastica nella triplice forma: materiale, culturale ed affettiva. La ritiene condizione indispensabile per il cammino di perfezione e quindi la estende a tutti coloro che entrano in monastero indipendentemente dalla loro precedente condizione socio-economica. In tal modo elimina l'abitudine dei signori e delle dame di portarsi dietro la servitù. A tutti fa obbligo del lavoro manuale e dei primi rudimenti del leggere e dello scrivere per poter leggere la Scrittura. Con questa radicale uguaglianza nella povertà e nel lavoro favorisce il vero spirito di povertà, mentre con equilibrio e saggezza, mediante le prescrizioni della *Regola*, facilita l'osservanza e impedisce gli eccessi nelle penitenze. In questo senso si avvicina a Basilio e si stacca decisamente dalla tradizione monastica siriana ed egiziana. Egli vuol far comprendere ai poveri di Cristo che le vere ricchezze sono la Parola e il Corpo del Signore. Pertanto propone una povertà che è autentica ricchezza, in quanto, accettata e ricercata liberamente, diventa il punto di partenza per il cammino ascensionale verso i beni spirituali.⁶⁷

⁶⁵ Cf *Regola* 30.32: 255.259; *Disc* 355,2.3: PL 39,1570; *Disc* 356,14: PL 39,1580; *Esp Sal* 85,5-7: *Opere* 26,655s; *Esp Sal* 95,14: *Opere* 27,353; *Esp Sal* 101 *Disc* 1,15: *Opere* 27,539.

⁶⁶ Cf ABEL, *La pauvreté* 118-121.

⁶⁷ «Benedetto, il continuatore romano degli Antoni e dei Pacomi, non ha ricevuto

La forma più diffusa di monachesimo in Occidente è senz'altro quella benedettina.

Benedetto ha assunto in modo originale e geniale tutta la tradizione ascetica e monastica precedente codificandola con prudenza, saggezza ed equilibrio, senza per questo svingorire le esigenze evangeliche.⁶⁸

Considera la rinuncia ai propri beni come un'espropriazione radicale fondata sulla radicale consegna del monaco a Dio e al monastero. Elabora questa concezione assumendo la prospettiva del diritto romano, nel quale la donazione di una persona porta con sé l'estinzione di tutti i diritti sui propri beni e su se stesso.⁶⁹

Nella *Regola* parla di povertà e di poveri sempre nel senso di indigenza da soccorrere con la carità di Cristo. Vede nella disappropriazione dei beni il primo passo nella via della sequela di Cristo. Solo dopo questo passo infatti «il monaco entrerà nella grande battaglia per servire il Cristo nelle sue abiezioni, nelle sue spoliazioni fino al dare la vita [...]. Per assicurare questo progresso nella virtù al seguito di Cristo, il monaco dovrà essere al riparo da ogni attacco individuale e da ogni possibilità di tornare indietro».⁷⁰ Benedetto è contrario a ogni forma di lucro anche quando questo è legato al lavoro del monaco, perché impedisce l'atteggiamento dell'espropriazione radicale di sé.⁷¹

Molte critiche sono state fatte lungo i secoli alle concretizzazioni della povertà benedettina, ma non tutte sono fondate; spesso derivano da una lettura ideologica dei fatti. Nella sua storia il movimento è attraversato da

per nulla il carisma della vita mendicante, che si era tuttavia incontrata sotto diverse forme nell'antico monachesimo, però come singolarità anacoretica e non come forma di vita comune. Egli pratica l'espropriazione seguendo la raccomandazione degli antichi Padri, e mette a profitto di questa i vantaggi della vita cenobitica. Per impedire che il monaco possa avere qualcosa di proprio, vuole che si dia tutto, sia ai poveri, sia al monastero» (GOMEZ, *Diversi* 100). Egli ha assunto l'esperienza sedimentata nelle *Regole* precedenti, in particolare in quella di Pacomio, di Basilio, di Agostino e di Cesario (cf JEDIN, *Storia* III, 317-335; ROUSSEAU, *La povertà* 36-56; DE VOGÜE, *Honorar* 129-138; PACAUT, *La notion* 623-633).

⁶⁸ Cf GOMEZ, *Diversi* 100.

⁶⁹ ROUSSEAU, *La povertà* 40; cf GOMEZ, *Diversi* 100-104; LECLERCQ, *Aux sources* 245; TURBESSI, *Il monachesimo* 134-148; ID., *Ascetismo* 68-70.

⁷⁰ Nella *Regola* 57 ricorre questa affermazione: «Se qualcuno di loro si insuperbisce per la competenza nella propria arte, sembrandogli di portare un qualche utile al monastero, costui venga allontanato da una tale arte e non se ne occupi più, eccetto che, una volta umiliatosi, l'abate non glielo permetta nuovamente» (riportato da GOMEZ, *Diversi* 102; cf LECLERCQ, *Aux sources* 245).

⁷¹ Cf COUSIN, *Précis* 531-534.

tre dominanti: la riforma, la povertà, il senso comunitario. Nessuno può contestare che la proposta di Benedetto, anche quella della povertà, resterà alla base di ogni altra realizzazione che si avrà in Occidente.⁷²

«L'espropriazione evangelica, sotto la forma che ha preso nella *Regola benedettina*, è divenuta ben presto la concezione classica della povertà religiosa in Occidente. Da un lato, essa è una pura eco del Vangelo; dall'altro, essa rappresenta e prolunga tanto l'ideale della prima comunità, quanto lo stadio evolutivo della tradizione spirituale del Deserto. Avendo conferito ad ambedue una misura temperata e discreta, però non sprovista del rigore inalterabile, che questa materia esige nei suoi elementi essenziali, e che ha in certo qual modo stabilizzati segnandone i limiti. Si può ritenere che in essa — astraendo dalla tradizione francescana — i principi di tutta la dottrina e di tutta la legislazione posteriore, siano stati spiegati».⁷³

A conclusione di questo sguardo al movimento ascetico-monastico che percorre la storia della Chiesa fino alle spoglie del Medio Evo possiamo assumere le osservazioni di Olphe Galliard: «Il periodo che abbiamo scorso, tanto ricco di tentativi ardimentosi, tanto fedele agli insegnamenti apostolici, ha nettamente stabilito i principi di una povertà effettiva e totale. Il desiderio della più alta perfezione, il pensiero assiduo di stabilire sulla terra una società ideale che sia animata dalla più pura carità fraterna e si presenti fin d'ora come lo specchio e l'anticipazione del cielo: questi gli impulsi essenziali che sorreggono e stimolano lo slancio dato dal Verbo fatto carne, amico dei poveri e povero lui stesso agli occhi del mondo. L'avvenire porterà nuovi motivi, susciterà nuovi orientamenti che arricchiscono ulteriormente l'idea e la pratica della povertà evangelica. Il volo è incominciato. Antonio, Pacomio, Basilio, Cesario ne hanno mirabilmente guidato i primi colpi d'ala, senza sviarlo dalla sua linea originale che è religiosa in tutta la forza etimologica dell'espressione».⁷⁴

I secoli IV e V si presentano alla coscienza del credente come il periodo patristico più ricco dal punto di vista teorico e pratico nei riguardi del povero. Rileva M. Mollat: «Si è potuto scrivere che tutto era stato detto fin dal IV secolo e che nonostante il declinare della loro influenza e i cambiamenti nelle situazioni concrete ci si riferì sempre ad essi [Padri]. Attraverso il loro pensiero ispirato a cultura profana come pure a

⁷² ROUSSEAU, *La povertà* 36; cf GOMEZ, *Diversi* 86s, 89s; RONDEAU, *La pauvreté* 37-40; VANDENBROUCKE, *Histoire* 727-730.

⁷³ OLPHE-GALLIARD, *La povertà* 35.

⁷⁴ MOLLAT, *I poveri* 25.

cultura cristiana, le concezioni pagane di umanità furono filtrate ed adattate al principio della carità. Attraverso di essi, imbevuti com'erano dello spirito dell'Antico e del Nuovo Testamento, i concetti medievali di povertà e di misericordia si radicarono profondamente nella Bibbia. I padri greci e latini hanno usato le risorse svariate delle due lingue per esprimere la nozione di "povertà" e della realtà sociale che l'accompagna. Clemente d'Alessandria, Crisostomo, Basilio, Gregorio Nisseno, Gregorio Nazianzeno, Ambrogio, Gregorio Magno furono particolarmente attenti in questo».

LA FENOMENOLOGIA DEI POVERI E DELLA POVERTÀ E LE REAZIONI DELLA SOCIETÀ E DELLA CHIESA

1. Premessa

Il modo di considerare i poveri e la povertà nella spiritualità cristiana dei secoli V-XVII nel suo insieme non ha un'evoluzione costante. La riflessione è attraversata da una traiettoria che la collega ai contenuti evangelici e patristici. Approfondisce ulteriormente la dimensione spirituale della povertà volontaria e matura una presa di coscienza più esplicita dei bisogni dei poveri nello sforzo di rispondervi con interventi più adeguati.

I momenti di stasi e di accelerazione in questo cammino, in modo più evidente che in altri periodi, sono radicati anche in un gioco di fattori e di circostanze di natura economica, sociale, politica e culturale, di fatti congiunturali secondari e di fatti più profondi che evidenziano infrastrutture spirituali.

Nel capitolo introduttivo, accennando alla letteratura che affronta il nostro problema, ho evidenziato il senso e le caratteristiche degli studi, le acquisizioni da essi raggiunte e le questioni ancora insolute.

Articolo la presente riflessione sulla Chiesa di poveri e dei poveri nel periodo che va dall'XI secolo al XVII basandomi appunto sull'apporto da essi offerto sia nella distinzione della cronologia che nella considerazione dei contenuti e dei problemi.

Un primo dato fondamentale mi orienta a considerare l'unità dialettica che caratterizza questo arco di tempo dopo il periodo atono costituito dai secoli V-IX. Parlo di unità dialettica in quanto gli studiosi distinguono in questo periodo tre momenti fondamentali sia nella tipologia del servizio ai poveri che nella scelta della povertà volontaria: i secoli XI-XII, XIII, XIV-XV.

L'XI secolo rompe l'atonia del periodo precedente con la crisi della civiltà carolingia, la quale secondo qualcuno è propriamente una crisi del cristianesimo che ha semplicemente verniciato la cultura.¹ In esso sorgono

¹ Cf MOLLAT, *Movimenti* 79; VAUCHEZ, *Les pauvres* 229-244; ID., *Les nouvelles* 95-

nuovi poveri involontari e volontari, per i quali persiste il *transfert* nelle reazioni della società civile ed ecclesiale.

Il secolo XIII è il secolo della riflessione, dei grandi dibattiti sul valore evangelico della povertà volontaria assoluta, in dialettica alla concezione della regalità di Cristo e della Chiesa. È quindi il periodo più significativo e fecondo nel quale si riflette radicalmente, in modo teorico e pastorale, sul valore evangelico della povertà e del soccorso ai poveri. Resta pertanto un punto di riferimento per tutti i secoli, anche per oggi.

I secoli XIV e XV sono una spia importantissima per cogliere gli inizi della svolta dalla mentalità biblica a quella secolare nella reazione di fronte alla povertà. Esse, soprattutto a partire dal XVIII secolo, saranno contrapposte. Scelgo due testi emblematici che illustrano queste due mentalità.

Il primo è tratto dalla *Regula Bullata* di Francesco d'Assisi, il secondo dal *Progetto economico* di Bernard Ward.

«I frati niuna cosa a sé appropriino: né luogo, né casa, né alcuna altra cosa; ma “come pellegrino e forestiero” in questo mondo, in povertà e umiltà a Dio servendo, per la limosina vadino confidentemente senza alcuna vergogna, però che il Signore Gesù Cristo per noi si fece povero in questo mondo. Questa è quella eccelsa gloria della altissima povertà, la quale voi carissimi miei fratelli, eredi e degni del regno dei cieli, voi istituì, voi fece poveri delle cose del mondo e ornò di virtù. Questa sia la vostra parte, la quale mena “nella terra di coloro che vivono”; alla quale dilettezzissimi e cari fratelli accostandosi, niuna altra cosa per lo nome di nostro Signore Gesù Cristo perpetuamente sotto il cielo vogliate».²

«L'umiltà di un religioso che, potendo vivere agiatamente, si assoggetta a vivere d'elemosina, è forse un grande esempio, degno di considerazione; ma quando il bambino vede che sua madre, dandogli l'elemosina, bacia la mano del frate, il fatto di vedere unite mendicizia e venerazione, genera nelle anime, sin dalla più tenera età un'impressione che presso persone rozze, incapaci di distinguere la povertà religiosa da quella colpevole, le induce insensibilmente a una vita d'ozio. Nei paesi in cui non vi sono né religiosi che mendicano, né pellegrini, e in cui la povertà non si presenta mai sotto una luce favorevole, l'orrore che sente il popolo per la mendicizia è un potente fatto d'incoraggiamento dell'industria».³

112; DELUMEAU J., *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, 227-252 (quest'Autore è dell'avviso che il cristianesimo nel Medioevo ha semplicemente verniciato la società).

² *Fonti Francescane* I, 126.

³ In: GUTTON, *La società* 145s.

Nel presente capitolo cercherò di svolgere il discorso considerando la tipologia dei poveri involontari nelle tre fasi suindicate e la reazione della società e della Chiesa nei loro confronti e nei confronti della povertà.

2. Fenomenologia del povero e della povertà

2.1. I poveri e la povertà nei secoli XI-XII

Nei secoli XI e XII i poveri si moltiplicano e la povertà dilaga in modo impressionante per vari fattori che gli storici indicano sinteticamente con l'espressione *crisi carolingia*. Infatti la struttura politica inaugurata da Carlo Magno ha posto le premesse della frantumazione dell'azienda agraria e dell'autorità politica.⁴

La crisi non avviene improvvisamente né contemporaneamente nelle diverse zone dell'Europa; dipende molto dai contesti socio-culturali. Alla fine del X secolo e inizi dell'XI l'Italia centro-settentrionale si pone come un ambiente particolarmente significativo perché vive in modo anticipatorio questa trasformazione. Si fraziona la grande proprietà laica e vengono alienati diversi fondi ecclesiastici. Ciò provoca la fuga dei servi, i rustici, dalle campagne con il conseguente spopolamento delle zone rurali. Anzi persone di ogni ceto emigrano verso un altro contado o verso le zone urbane per migliorare il loro tenore di vita. Alcuni signori hanno la duplice residenza in campagna e in città. Tutte queste emigrazioni provocano la rottura con il proprio *habitat* e quindi il passaggio dalla civiltà rurale feudale a quella urbano-mercantile, portando così cambiamenti nella struttura religiosa, ecclesiale e sociale.⁵

L'ambiente sociale cittadino per queste immigrazioni continue si organizza non solo proiettandosi nel commercio e nell'attività artigianale, ma anche estendendo il proprio raggio di azione e di controllo verso la campagna, eliminando i particolarismi dei piccoli proprietari e, in collaborazione con gli operatori della riforma ecclesiastica, eliminando anche le

⁴ Molti dei problemi che pone a livello interpretativo la crisi carolingia sono stati affrontati da Cinzio Violante in vari saggi. Egli elabora la sua proposta ermeneutica confrontandosi con gli altri studiosi. Rimando pertanto ai saggi da lui raccolti in *Studi sulla cristianità medievale*; cf pure GRAUS, *Pauvres* 1053-1065; FAVREAU, *Pauvreté* 589-610; VAUCHEZ, *Les nouvelles* 110s; ID., *Les pauvres* 229-244; MANSELLI, *La religione* 101-128.

⁵ Cf VIOLANTE, *I vescovi* 325-347; ID., *Le eresie* 349-379; ID., *La povertà* 69-107; ID., *Il monachesimo* 3-67; MOLLAT, *Le problème* 23-47; ID., *Pauvres* 79-97; ID., *En guise* 11-30; ID., *I poveri* 38-43, 61s, 68-82; DUBY, *Les pauvres* 25-32; DEVISSE, «*Pauperes*» 173-189; CHENU, *La povertà* 60-62.

chiese proprie. Sorgono nuove *élites* sociali e nuovi signori non legati alle ricchezze fondiari ma al commercio. Questa mobilità sociale, mentre fa prendere coscienza che le classi sociali non sono realtà fisse ma dinamiche, crea non pochi e non facili problemi: allentamenti dei rapporti familiari ed ecclesiali, rilassamento morale, anonimato, emarginazione, nuove forme di impoverimento economico, sociale, morale e religioso.

Alla struttura politica deficiente si aggiungono altri fattori aggravanti: calamità naturali (gelo, siccità e altri disastri atmosferici) con la perdita di coltivazioni e conseguenti carestie, epidemie, specie la peste, crisi economica e carenza di mezzi di prima necessità, rivolte derivate da questa situazione di malessere, invasioni militari con depredamenti, distruzioni, violenze e guerre.

Le crociate per la difesa della fede e dei luoghi santi⁶ sono simultaneamente il luogo dell'estinzione del povero e il luogo della sua nascita sotto forme nuove. Molti poveri anche miserabili partono infatti per le crociate, alcuni di essi sono abbandonati lungo i porti di scalo, oppure vengono esclusi dalla divisione del bottino militare e privati pertanto di mezzi di sussistenza; altri cadono prigionieri senza possibilità di riscatto; altri muoiono lungo il viaggio per stenti, per epidemie o per mancanza di aiuti. Così la povertà strutturale si somma alla povertà congiunturale. Le crociate infatti generano nuove forme di povertà e nuove categorie di poveri per vari motivi: le spese militari fanno saltare i prezzi dei viveri e quindi alzano il costo della vita; i reduci dalla guerra molto spesso tornano invalidi al lavoro per lesioni fisiche o per la perdita degli strumenti di lavoro. Queste circostanze diventano a loro volta l'origine dell'emarginazione sociale. Infatti se il *miles* perde l'armatura, il cavaliere il cavallo, il contadino i suoi strumenti di lavoro, il piccolo proprietario il suo campo, il pastore il bestiame, il mercante il carico di merce; se questi uomini subiscono lesioni fisiche per cui diventano zoppi, ciechi, lebbrosi o contraggono altre invalidità corporali e mentali, vengono declassati all'interno della *societas* strutturata secondo diversi *ordines*, ritrovandosi del tutto emarginati.

Ciò avviene ad esempio ai cadetti e ai cavalieri i quali vivono di avventura, ai giovani o uomini validi senza lavoro che a volte si danno al vagabondaggio, agli orfani e alle fanciulle abbandonate che spesso diventano schiavi.

Tutti questi soggetti evadono dai centri rurali o urbani e vivono nell'itineranza in nascondigli delle foreste. Una sorte diversa è riservata ai

⁶ Cf MICCOLI, *Dal pellegrinaggio* 43-80.

mendicanti noti i quali, nonostante la loro inferiorità sociale, conservano un posto nella *societas*.

Un altro male, cimitero dei poveri, che dilaga come piaga insanabile, è l'usura; essa costituisce l'*humus* fecondo da cui nascono nuovi poveri, posti in situazione di precarietà dalla quale difficilmente possono uscire.

Le categorie di poveri che ricorrono con frequenza nelle non molte fonti storiche disponibili sono i mendicanti noti sedentari o quelli ignoti itineranti, i malati, specie i lebbrosi, i famelici, gli orfani, le vedove, uomini senza lavoro che si danno al vagabondaggio, fanciulli abbandonati dalle famiglie per povertà, contadini e artigiani di bassa manovalanza sfruttati. Come si vede, sono le categorie tradizionali di estrazione biblica. Ma la tipica forma di povertà di questa epoca è l'impotenza la quale include l'inferiorità economica e sociale.⁷

Si potrebbe dire che il binomio *pauper/dives* si trasforma ora in *pauper/potens*. Già nel concilio di Aquisgrana sono ritenuti poveri gli uomini liberi sprovvisti di terre e dominati dai proprietari di grandi tenute i quali, disponendo di potere pubblico e di armi, sfruttano gli altri. «In breve, il povero carolingio era un uomo libero; non era indigente perché possedeva e trasmetteva alcuni beni; era sottomesso a gravami e dipendenze multiformi [...]. Icmaro individua diversi tipi; per lui i *pauperes* non sono soltanto i contadini liberi, proprietari di magre sostanze; la loro categoria include i coloni oppressi dagli agenti dei signori, gli infermi e perfino un preposto in lite con un laico potente».⁸

Essi possono contare sempre meno sull'intervento dei *missi dominici* negligenti e sovente impotenti nell'adempiere il loro dovere. La monarchia in alcuni casi scarica la sua responsabilità obbligando il povero a mettersi sotto la protezione di un potente, il quale gli vende la protezione e forse la liberazione dalla povertà a prezzo della libertà personale. Unico rimedio resta pertanto l'aiuto altrui, ossia l'elemosina o la dipendenza. Lo sfruttamento dei padroni si fa più drammatico nei periodi di disastri naturali che deteriorano il raccolto, perché in tali circostanze non solo non vengono abbassate le derrate, ma si opprime il povero con frodi sui prezzi, esazioni fiscali e ingiustizie varie; anzi qualcuno viene privato illegalmente dell'eredità paterna o è costretto a venderla. In tal modo i pic-

⁷ Cf oltre alle opere richiamate nella nota 5 anche LE JEAN HENNEBICQUE, *Pauvres* 169s; BATANY, *Les pauvres* 484s; BONASSIE, *Croissance*; ROUCHE, *La faim* 295-320; RICHE, *La vie*; GRAUS, *Pauvres* 1053-1065; BOLS, "Potens" und "pauper" 95-151.

⁸ MOLLAT, *I poveri* 39, cf 19-62. L'Autore definisce tutto il periodo che va dalla fine del V secolo all'XI con l'espressione: «I deboli all'ombra dei potenti».

coli proprietari sono ingoiati dai prepotenti e riescono raramente a sopravvivere.

Un'altra difficoltà creano le rivolte che, soprattutto verso la fine del XII secolo, si diffondono un po' in tutta l'Europa. Esse non sono gestite dai poveri, ma dagli insoddisfatti dell'ordinamento sociale e religioso, i quali sfruttano la situazione per coinvolgere anche gli strati inferiori della società tra i quali gli indigenti. Questo aggrava ulteriormente il problema perché provoca la reazione negativa dell'opinione pubblica e delle autorità le quali vogliono eliminare, disperdere o internare i poveri.

Una categoria particolare di bisognosi sono i poveri *verecundi*, nobili o gente caduta in povertà per fattori congiunturali, i quali si vergognano di mendicare, pertanto vivono di stenti.

2.2. *I poveri e la povertà nel secolo XIII*

Nel XIII secolo sembra che il pauperismo non assuma nuove forme, anzi in diverse zone si gode di una relativa pace, tanto che si può riflettere sui problemi della povertà e sul valore evangelico della disappropriazione volontaria dei propri beni. Ma verso l'ultimo trentennio finisce questo periodo di relativo benessere. Ondate di carestia si abbattano sull'Italia: su Piacenza (1250), su Parma (1255), su Bologna (1256), su Milano (1258), su Siena (1262), su Firenze (1262), su Venezia (1268); difficoltà economiche con sommosse si hanno verso gli anni '80 nelle Fiandre, a Barcellona, nelle città tra la Senna e il Reno; agli inizi del XIV secolo la grande peste e la conseguente grande carestia invade l'Europa: è ormai finita la breve parentesi del "periodo splendido".⁹

Il fenomeno della povertà s'intensifica e si specifica, assumendo tratti differenti nella città e nelle campagne. Nella città predomina la povertà laboriosa dei salariati, in gran parte artigiani di livello inferiore all'interno delle arti e mestieri, uomini sottoposti e membri del popolo minuto lasciati in balia degli imprenditori: tintori, cardatori di lana, muratori, manovali, giardinieri, fabbri, scaricatori, marinai, carpentieri, calafati, velai. «Senza averne coscienza, le generazioni della fine del XIII secolo sperimentavano certi problemi del lavoro, dei salari e dei prezzi che talvolta ci si immagina siano nati con l'età industriale».¹⁰

Nelle campagne la povertà laboriosa prende un altro aspetto: è un

⁹ *Ivi* 137, cf 137-154.

¹⁰ *Ivi* 189, cf 185-189. L'usura è un'altra piaga della società; è purtroppo anche il cimitero dei poveri.

nuovo peggioramento della condizione di molti contadini rispetto ai loro signori e alla minoranza di ricchi coltivatori che hanno saputo approfittare della precedente espansione economica.¹¹ Le componenti di questo aggravamento sembrano essere l'insufficiente superficie delle aziende contadine, la precarietà dell'impiego, il rinsaldarsi dei legami di dipendenza e l'indebitamento. La condizione dei boscaioli, dei pastori salariati, dei rustici diventa ora più miserabile di quella del tradizionale povero: è meglio essere povero di lunga data che essersi impoverito di recente, come emerge in modo significativo dal neologismo *depauperatus* contrapposto a *pauper*.¹²

2.3. I poveri e la povertà nei secoli XIV-XVII

A partire dalla seconda metà del XIV secolo si ha un'altra punta nell'incremento del pauperismo che pone problemi non solo alla comunità cristiana ma all'intera società. Già nell'ultimo trentennio del XIII secolo la povertà è dilagata nelle città e non ha risparmiato le campagne che non avevano ancora dato serie preoccupazioni al riguardo. Inoltre siamo in un periodo di gestazione di una nuova cultura e di una nuova prospettiva antropologica che si allontanano sempre più dalla concezione medievale. In questo orizzonte culturale il termine *povero* indica non solo l'affamato che suscita compassione e pietà, che provoca il diritto a pronunciarsi in suo favore, che stimola al soccorso il mondo rurale e cittadino, ma anche l'emarginato, l'indifeso, il mal salariato, il lavoratore valido ad impiego saltuario, il disoccupato, il vecchio, il povero generato dall'urbanizzazione o dall'oscillazione monetaria, il piccolo proprietario schiacciato dai gravami fiscali, il nobile decaduto, l'inabile al lavoro per malattia o infortunio, il mercante fallito. Si fa anche più esplicita e condivisa la mentalità che instaura il rapporto tra miseria economica e miseria spirituale, tra povertà e criminalità, tra povertà e oziosità. Nella letteratura e nei detti popolari è frequente l'affermazione che difficilmente un lavoratore diventa povero.

I poveri si moltiplicano non solo numericamente ma anche qualitativamente per il sorgere di nuove forme d'indigenza non catalogabili nelle tradizionali denominazioni di matrice biblico-cristiana.

I fattori chiamati in causa sono molti e di difficile precisazione. Ai

¹¹ Cf *ivi* 189-198. In *Il Poema di Alfonso XI* si dice: «Le nostre terre diventano deserti per la mancanza di giustizia. Siamo coltivatori abbandonati dal mondo. I nostri beni ci vengono presi e ci viene fatto del male» (in: MOLLAT, *I poveri* 197).

¹² Cf MOLLAT, *I poveri* 197.

primi posti compaiono sempre i disastri naturali, le invasioni, le guerre, le epidemie, soprattutto la peste del 1340 e la grande peste che dilaga in Europa dal 1370 al 1376. Ad eccezione delle epidemie, che colpiscono tutti senza discriminare le classi sociali, gli altri fattori di impoverimento aggravano ulteriormente la situazione dei bisognosi e soprattutto dei salariati perché vengono imposti nuovi fisci, rincarata il costo della vita, s'instaura un nuovo rapporto tra lavoratori e padroni. Il signore del tradizionale mondo rurale era un nobile dal tratto signorile, i signori urbani a volte sono invece rudi, violenti e sfruttatori, non alimentano il senso della solidarietà, ma favoriscono l'aggressività e la rivolta. In questo periodo le rivolte dei lavoratori si verificano di preferenza nelle zone più evolute; successivamente, nella misura in cui questi soggetti acquistano la consapevolezza della propria dignità, si diffonderanno in tutta l'Europa. L'esito negativo di queste rivendicazioni produce effetti deludenti che aggravano ulteriormente la condizione dei poveri perché incidono sull'opinione pubblica. Questa incomincia ad identificare i bisognosi con i criminali, gli insoddisfatti, gli eversivi sociali ed ecclesiali; considera la loro presenza come nociva al bene comune.¹³ Firenze con la rivolta dei Ciompi è la città

¹³ La svalorizzazione della povertà si generalizza a svantaggio dei poveri volontari e involontari, ponendo i prodromi di un atteggiamento che si acuirà nell'epoca moderna. Leon Battista Alberti, sottolineando l'umiliazione del povero nel vedersi privato dei suoi diritti sociali e colpito dalla disgrazia, costata che la povertà è il peggiore dei mali: «Meglio morire che vivere in povertà» (in: MOLLAT, *I poveri* 290). L'attore dell'opera *Mystère de la Passion* sentenzia: «Non vi è niente che il denaro non possa fare» (in: MOLLAT, *I poveri* 291). Con toni sprezzanti in *Chemin de Povreté et de Richesse* si afferma: «Di gente simile in verità si deve aver poca pietà [...]. Che siano disprezzati è doveroso» (in: MOLLAT, *I poveri* 289; cf DE LA RONCIÈRE, *Pauvres* 662; MANSELLI, *De Dante* 638-659; CHERUBINI, *Signori*; MOLLAT, *I poveri* 261, 288-290; KLOCZOWSKI, *Les hôpitaux* 589-620). Tuttavia bisogna riconoscere che una simile reazione di fronte alla povertà s'incontra, anche se con toni più mitigati, in tutta la storia. Essa manifesta la ripulsa naturale dell'uomo di fronte a ogni situazione che ostacola il suo sviluppo. A volte questa ripulsa si trasforma in rivolta contro coloro che sono ritenuti i responsabili: dagli amministratori, ai panettieri, agli avari, agli agenti dell'ordine pubblico. Di qui la diffidenza dell'opinione pubblica contro i poveri *tout court* e non solo contro i gruppi di mendicanti oziosi, di gente scontenta, di eversivi che sfuggono alla vigilanza della polizia, di delinquenti di vario tipo e grado. Il timore dell'eresia o della ribellione all'autorità ecclesiastica rende la *societas christianorum* ancora più sospettosa verso le classi bisognose. Tuttavia la Chiesa, ciò nonostante, attraverso molti suoi membri, va verso i poveri, anche quando questi sono di malavita, per condurli sulla retta strada. È il caso di Roberto d'Arbrissel, di S. Domenico, di S. Francesco. Certo la diffidenza della società ha il suo influsso anche sulle autorità ecclesiastiche. Il vescovo di Rochester, Tommaso Brinton, un cistercense, dopo la rivolta dei "Lavoratori" del 1381 bandirà dalla sua predicazione persino il tema, prima molto frequente, della carità sociale. Egli «fa

profetica ed emblematica per studiare il problema nel XIV secolo.¹⁴

Mollat, considerando i dati raccolti dalle ricerche storico-sociali, denomina l'epoca che va dal XIV al XVI secolo con l'espressione: «Poveri e pezzenti: presenze imbarazzanti e inquietanti».¹⁵ Infatti è difficile individuare il loro volto persino nelle zone munite di archivi con documenti, liste e inventari elaborati allo scopo d'individuare i bisognosi. Anche nell'epoca moderna i poveri sono soggetti senza volto e senza diritti, sconosciuti, temuti, spesso emarginati e reietti dalla società. La loro presenza è segnalata da persone che non appartengono al loro rango, le quali nel loro linguaggio tradiscono un eclettismo tra concezione biblico-cristiana e concezione umanistico-secolare, manifestano preoccupazioni immediate di carità, di assistenza, di ordine pubblico, di paura e di autodifesa. Così nell'epoca moderna, accanto alla mentalità biblico-cristiana, prende terreno una nuova mentalità di matrice umanistica la quale svalorza la povertà e disprezza il povero.

A partire da questo periodo è anche più esplicita la consapevolezza che, per poter definire la soglia di povertà, non basta misurare quantitativamente la carenza economica, ma bisogna tener presente la coscienza di sé maturata dal soggetto indigente e i fattori congiunturali che la provocano.

Dal '600 in poi, infatti, incomincia ad essere considerato povero non solo e non tanto l'indigente e il mendicante, quanto piuttosto il pauperizzabile, colui che non ha altro mezzo per sopravvivere oltre il proprio lavoro precario. Un vescovo del '600 ad esempio precisa così il concetto di povertà: «Cos'è dunque la povertà? È, dicono taluni, la scarsità o la mancanza delle cose necessarie per vivere comodamente, cioè senza lavorare. Secondo altri è una privazione di cose, diritti e azioni temporali necessarie

parte di una generazione spaventata dalla spinta del pauperismo, una generazione la cui pratica di carità era turbata dalla complessità dell'ambiente dei diseredati, non riusciva a distinguere i "veri" poveri dai fannulloni, dai vagabondi, dai mendicanti di professione. Il lamento dei poveri era diventato un rumore minaccioso, e bisognava sapere con chi si aveva a che fare» (MOLLAT, *I poveri* 263, cf 180-263, in particolare 214-217, 236-242, 246-251, 258, 262s, 284; MARCHAND-DERUELLE, *Recherches* 45-48; DESPLAS, *Rôle* 49-55; FAVREAU, *Pauvres* 589-620; GRAUS, *Pauvres* 85-94).

¹⁴ Cf DE LA RONCIÈRE, *Pauvres* 662-745; ID., *L'Église* 44-66; ID., *Florence*; ID., *L'influence* 597-613; WOOLF, *Charité* 360-381; LOMBARDI, *Poveri* 165-184; POLVERINI FOSI, *Pauperismo* 157-164.

¹⁵ Cf MOLLAT, *I poveri* 221-338; GUTTON, *La società* 13-76; DEYON, *À propos* 137-154; BIRABEN, *Les pauvres* 505-518; ROSA - MONTICONE - GIUNTELLA - STELLA, *Poveri* 11-42; FIORANI, *Religione* 43-132; FATICA, *La reclusione* 143-180; RUSSO BONADONNA, *I problemi* 255-280; ROSSI, *Monelli* 315-352.

alla vita umana. Da ciò possiamo dedurre che è veramente povero colui che non ha altro mezzo di sostentamento se non il lavoro, l'applicazione delle proprie energie mentali e fisiche».¹⁶

Povero è quindi colui che è suscettibile di diventarlo per la mancanza di beni di fortuna e di riserve, per la precarietà e instabilità della propria condizione economica e sociale, per la mancanza di un mestiere preciso con remunerazione sicura e occupazione stabile, per l'analfabetismo che lo pone alle dipendenze e alla mercé degli altri. L'ambito delle privazioni che costituiscono l'esistenza povera si arricchisce e si esplicita progressivamente oltrepassando i bisogni primari e immediati dell'alimentazione e dei mezzi di sopravvivenza per includere i bisogni spirituali dell'uomo coltivato.

L'esistenza più drammatica è certamente quella dei nullatenenti e dei "sans-aveu", di coloro cioè che non appartengono ad alcuna classe sociale per quanto inferiore, perché oltre ad essere emarginati, espulsi, scacciati da alcuni strati sociali e rigettati in quelli più bassi, sono sradicati e senza patria. Si potrebbero collocare tra i «membri di quelle che nel XIX secolo sono state definite "classi pericolose". In quanto costituiscono un pericolo per la salute e l'ordine pubblico, in quanto sono senza fissa dimora, in quanto non riconoscono i valori sociali, costoro si collocano fuori dalla società per la quale rappresentano una minaccia ossessiva e inquietante».¹⁷

Risultano pericolosi sia quando vivono nell'evasione sociale, politica e religiosa che quando sono materialmente insediati nella società, specie se il loro numero mette in crisi i disponibili mezzi di soccorso.

Mollat in proposito dichiara che i poveri del secolo XVI sono più numerosi, più diversi, più presenti; la loro eccedenza numerica pone gravi problemi all'assistenza e all'ordine pubblico.¹⁸ Per tracciarne una tipologia bisognerebbe distinguere due categorie: i soggetti inseriti nella società e i soggetti da essa emarginati o esclusi.

Alla prima, senza alcuna pretesa di esaustività, appartengono i poveri tradizionali, i malati, i vecchi, i fanciulli abbandonati, gli orfani e le vedove, i nullatenenti e i poveri verecondi creati dalle grandi calamità naturali,

¹⁶ In: GUTTON, *La società* 9; cf FIORANI, *Religione* 89, 114-122; FATICA, *La reclusione* 139-142; STELLA, *I poveri* 39s.

¹⁷ GUTTON, *La società* 13; cf FIORANI, *Religione* 80-83.

¹⁸ Cf DEYON, *À propos* 137-154; FATICA, *La reclusione* 137s; FIORANI, *Religione* 83s; cf pure MOLLAT, *I poveri* 221-283; GUTTON, *La società* 13-42; MOROZZO DELLA ROCCA, *Vecchio* 1-27; ID., *Il potere* 153-175; AGO, *Carità* 177-212; MONTICONE, *Lavoro* 255-283.

dai disastri politici e dalle crisi economiche e sociali che in questo periodo si abbattano sull'Europa. Di grande rilievo sono le gravi carestie causate dai cattivi raccolti negli anni 1629-1630, 1641-1642 (vi sono delle oscillazioni cronologiche da zona a zona); dalla peste del 1630-1631, 1635-1636 ecc.; dalle guerre di religione che logorano economicamente, psicologicamente e religiosamente l'Europa.

All'interno della città, almeno fino alla fine del XVII secolo, occupano i piani superiori o le soffitte, mentre i ricchi abitano i primi piani secondo una stratificazione verticale. Successivamente, secondo una stratificazione orizzontale, i poveri sono confinati in quartieri nettamente distinti da quelli dei ricchi, in tal modo anche se accolti sono emarginati. A Roma, i poveri si affollano anche lungo le vie percorse dai pellegrini o dalle alte gerarchie ecclesiastiche.¹⁹

Gli sforzi intrapresi per eliminare la miseria dalla società falliscono; allora si eliminano i poveri mediante l'emarginazione, la segregazione e l'espulsione.

Ma alla società che espelle i suoi poveri e paradossalmente li genera corrisponde l'atteggiamento dei poveri che emigrano in cerca di lavoro e di elemosina, che si danno all'itineranza, al vagabondaggio e al bandismo. Questa via è aperta non solo ai nullatenenti, ai professionisti ambulanti e ai pellegrini, ma anche ai soggetti dalle condizioni economiche precarie, appartenenti al mondo rurale o artigianale.²⁰

Di qui la seconda categoria di poveri alla quale appartengono i vagabondi (*sans-aveu*), ossia «coloro che non hanno alcuna professione, né mestiere, né alcun mezzo per sostentarsi; e che non possono ottenere attestati di buona condotta e costumi da persone probe, conosciute e degne di fede, e che siano di onesta condizione».²¹

Tra i professionisti ambulanti possiamo annoverare i suonatori, gli insegnanti, i saltimbanchi, i mercanti, alcune categorie di servi e di sarti. I pellegrini sono di fatto poveri anche se nel loro luogo di origine hanno avuto un certo fondo economico.

Nel mondo rurale i pauperizzabili che diventano poveri sono per lo più agricoltori di piccole proprietà, garzoni, operai giornalieri, braccianti

¹⁹ Cf GUTTON, *La società* 53-55; ROSA, *Il pauperismo* 19; FIORANI, *Religione* 43-131.

²⁰ Cf FIORANI, *Religione* 93; GUTTON, *La società* 34-74, in particolare 42, 52, 110s, 119, 147; MENOZZI, *Chiesa* 25s, 112-120, 128-130, 164-179; ROSSI, *Monelli* 315-352; FATICA, *La reclusione* 139-142.

²¹ In: GUTTON, *La società* 110, cf 99-125; FIORANI, *Religione* 97-104; FATICA, *La reclusione* 139-179; RUSSO BONADONNA, *I problemi* 254-258.

occupati saltuariamente in lavori stagionali. Un contadino del Ruergue nel 1643 lascia questa testimonianza: «Non potendo far fronte agli arretrati delle imposte, spinti dalla fame, i parrocchiani sono costretti ad abbandonare i loro beni, a lasciarli [...], per andare in terra straniera a mendicare il pane con vergogna».²²

Nel mondo artigianale incontriamo uomini che lavorano nelle industrie tessili (setaioli, tintori, conciatori, sarti), mercanti, piccoli artigiani, carpentieri, calzolai, fabbri, cavitatori, portieri, locandieri, portatori d'acqua, lavandaie, stiratrici. Un problema grave per la Chiesa è costituito anche dai chierici vaganti, dai preti di passaggio o pellegrini.²³

Un posto a parte spetta ai soldati arruolati saltuariamente i quali, terminata l'impresa militare, restano invalidi o senza lavoro.

Tra i girovaghi le categorie più temute e pericolose sono gli zingari e i vagabondi che si danno al bandismo e al brigantaggio. Questi a volte si organizzano in bande che costituiscono il terrore della città e delle campagne perché estorcono l'elemosina, rubano bestiame, fanno rappresaglie notturne, incendiano raccolti. In città diventano pure borsaioli, tagliaborse, impostori, truffatori che ingannano gli ingenui, fingono malattie e sciagure familiari. Questi soggetti fanno cadere il sospetto di criminalità sul povero *simpliciter* e quindi fanno crescere nell'opinione pubblica la diffidenza e il disprezzo per l'indigente. A loro proposito il *Journal* di Verdun agli inizi del XVIII secolo afferma: «Questa razza vagabonda si è conservata e moltiplicata in quasi tutti gli stati europei per mezzo delle frequenti reclute che hanno fatto tra la gioventù traviata di tutte le nazioni e spesso col rapimento di bambini che portano ad altri paesi».²⁴

Il fatto provoca nella società il bisogno di discernere il povero degno dall'indegno. Il povero degno non è tanto colui che vive nell'effettiva indigenza e nella miseria degradante, quanto piuttosto colui che ha saputo conformare la sua condizione sociale di indigente alle regole del buon vivere e ha dato alla sua condotta un carattere ineccepibile dal punto di vista etico-religioso. Uno dei segni più considerati per la classifica tra i poveri degni è la pratica religiosa e uno dei criteri determinanti per il soccorso è l'impossibilità di lavorare; quindi in ultima analisi è povero degno

²² In: GUTTON, *La società* 29s, cf *ivi* 60-74; MOLLAT, *I poveri* 213-216, 234-249, 259s, 332s; FATICA, *La reclusione* 133-136, 141-143.

²³ Cf GUTTON, *La società* 25s, 45s, 49, 52; FIORANI, *Religione* 43-46, 84-104, 121; FATICA, *La reclusione* 135-137; DA VILLAPADIERNA, *Età Moderna* 191-310; ROSA, *Il pauperismo* 19-22; MOLLAT, *I poveri* 241-283.

²⁴ In: GUTTON, *La società* 23; GEREMEK, *L'arrivée* 27-44.

di soccorso il malato e il vecchio.²⁵ Così s'intensificano e moltiplicano i problemi. La complessità della situazione rende ragione della difficoltà incontrata dalla Chiesa nel manifestarsi Chiesa di poveri e dei poveri.

3. La società e la Chiesa di fronte ai poveri e alla povertà

3.1. Dalla compassione alla condivisione

Non è facile identificare le reazioni che gli uomini della *societas christiana* hanno avuto di fronte ai poveri; spesso sono atteggiamenti alternativi e ambivalenti di compassione e di ripulsa fino al disprezzo e all'ostilità, di sospetto e di rispetto, di rifiuto e di accoglienza, di paura e di condivisione, specie se la loro presenza rompe il quadro unitario della *societas* che cerca la stabilità tipica del Medio Evo. L'ambivalenza è proporzionale all'ambiguità del termine *povero*, il quale può indicare, oltre che il mendico paziente, anche l'eversivo del mondo sociale ed ecclesiastico, il vagabondo e il criminale. È proporzionale alla paura e spesso al terrore collettivo e individuale, tipici dei momenti in cui dilaga la povertà come uno spettro che può piombare addosso a chiunque. Il biasimo per i chierici vaganti, scardinati dall'obbedienza al loro vescovo per vivere nell'itineranza, la preoccupazione per l'ortodossia messa in pericolo da alcuni movimenti pauperistici rendono ancor più contraddittorio il termine *povero*. L'ambivalenza è dovuta anche al *transfert* che si opera tra il povero volontario e involontario.

Il fenomeno del pauperismo dilagante sotto nuove forme nell'epoca carolingia viene affrontato già da Carlo Magno il quale ha cercato di rimediare con alcuni interventi che risultano insufficienti: la costituzione dei *missi dominici*, l'abbassamento del fisco e i soccorsi sul tipo delle elemosine.

Nella prospettiva della società medievale fortemente strutturata il povero, collocato negli strati sociali inferiori, spesso non ha possibilità di migliorare la sua condizione, anzi la peggiora nei periodi di crisi economica. Sovente non può soddisfare i suoi bisogni; tuttavia è soccorso, essendo in un contesto fortemente cristianizzato nel quale tutti sono membri della *societas christianorum*. La società *tout court*, non solo la Chiesa, sente il dovere di apportare un certo contrappeso alla povertà accettata dai possi-

²⁵ Cf GUTTON, *La società* 20-42; FIORANI, *Religione* 97-104; FATICA, *La reclusione* 139-172; RUSSO BONADONNA, *I problemi* 254-258; MOROZZO DELLA ROCCA, *Vecchio* 1-11, 14-25; FAVA, *Organizzazione* 27-42, 56-61.

denti e dagli stessi poveri.²⁶ È accettata come un dato di natura che non suscita scandalo né rivendicazioni, in quanto permane l'idea che Dio ha creato il ricco e il povero perché si aiutino reciprocamente.

Durante la crisi carolingia però, con il moltiplicarsi degli indigenti, muta anche l'atteggiamento della società e della Chiesa nei loro confronti. Si passa dalla semplice compassione alla condivisione. In modo più o meno esplicito si percepisce che non basta dare al povero le cose materiali; bisogna portarlo ad essere uomo. I movimenti pauperistici che sorgono a partire dall'XI secolo e trovano la loro espressione emblematica in S. Francesco d'Assisi realizzano anche l'obiettivo di essere «poveri» e restare «uomini». ²⁷ I poveri volontari, nel rapportarsi ai poveri involontari, passano dalla *libertas erga pauperes* alla *conversatio inter pauperes*. Essi infatti vogliono vivere poveramente tra i poveri, condividendone la sorte; non si accontentano di chinarsi su di loro. È il caso di Roberto di Arbrissel, di Bernardo di Tiron, di Pietro di Bruis, di Guglielmo di Vercelli, di S. Francesco, di S. Domenico e di tanti altri che seguono il loro esempio. Questo tipo di rapporto ha qualche anticipo, anche se non condiviso, nel secolo VII in S. Sirano il quale sceglie di vivere tra i poveri, girovago come i vagabondi, guadagnandosi la vita quotidianamente con il lavoro di bracciante nei campi. Si confonde con i mendicanti e i malati di Saint Sermin in Tolosa, perché vuol essere piccolo, senza appoggio: *homunculus, infimus, incola, peregrinus*.²⁸

Questo nuovo atteggiamento, essendo vissuto soprattutto dai poveri volontari, svela al bisognoso il suo vero volto di uomo quale creatura di Dio affidata totalmente alla sua provvidenza, al suo amore redentivo. Così nel contesto socio-culturale si fa strada la valorizzazione del povero il quale analogamente al povero volontario viene chiamato *vicarius Christi, pauper Christi* o, al dire di Pietro Bruis: «*locum elegisti ubi posses inter multos pauperes unus esse*».²⁹

È una visione determinata cristologicamente, in quanto nel volto del povero si scorgono i tratti di Cristo sofferente nella sua umanità, oggetto di profonda e partecipata meditazione. L'uomo di questo periodo pertanto guarda con più attenzione, compassione e rispetto coloro che sof-

²⁶ «Un certain contrepoids à une pauvreté acceptée par ailleurs, et par les possédants et par les pauvres eux-mêmes. C'est cette charité chrétienne qui nous apporte les premiers témoignages d'une assistance permanente aux pauvres» (FAVREAU, *Pauvreté* 590).

²⁷ CAPITANI, *Introduzione* XXIII.

²⁸ Cf MOLLAT, *I poveri* 93-95; 120-133, 139, 143-147.

²⁹ In: MOLLAT, *I poveri* 133.

frono per qualunque tipo di disgrazia e conseguentemente li soccorre volentieri nelle loro necessità. Egli vede in loro meno spontaneamente i disidenti civili ed ecclesiali, i possibili criminali; accentua di più la situazione di disgrazia e di sofferenza che fa di loro l'immagine di Cristo povero e sofferente fino alla morte di croce.

Queste prospettive sono condivise fondamentalmente dai pensatori del secolo XII. Ricordo in particolare Giovanni di Salisburgo, Giacomo Vitry, Stefano di Fougeres, Ilduino cancelliere di Parigi, Pietro di Blois, Pietro Cantor, Pietro Comestor e, all'aurora del XIII secolo, Rodolfo l'Ardenente, Alano di Lille, Uguccione di Bologna.³⁰

Non bisogna però generalizzare. Probabilmente pure in questo periodo «pochi credevano come Francesco che [anche il malvagio povero] potesse beneficiare dell'elemosina».³¹ Anzi, anche le forme nuove di accesso al povero hanno i loro limiti perché lasciano sussistere l'alternativa tra la valorizzazione mistico-religiosa di lui e la sua ripulsa o almeno la sua funzionalizzazione alla salvezza del ricco e alla salute sociale.

La valorizzazione del povero è un'istanza introiettata nella società dal cristianesimo, non è un fatto spontaneo nemmeno negli ecclesiastici. Di qui i continui richiami fatti nei concili, nei sinodi, nelle prediche e nelle varie esortazioni al soccorso.

La Chiesa influisce pedagogicamente anche sui poteri politici con una certa pressione psicologica insistendo sulla necessità dell'elemosina per ottenere la salvezza. Con la nascita e l'incremento degli Ordini Mendicanti questa azione risulterà ancor più efficace sui re, sulle regine e sull'élite sociale e politica attraverso i confessori.

In coincidenza con i tempi di carestia, specie verso la fine dell'XI secolo si hanno anche le rivolte gestite per lo più dagli insoddisfatti dell'ordine socio-politico e religioso i quali coinvolgono anche gli strati sociali inferiori. Questo provoca una trasformazione nell'atteggiamento che la società assume nei confronti degli indigenti. Infatti incomincia a temerli, a rifiutarli, a disperderli e ad eliminarli. Tra i rivoltosi si possono ricordare Tanchelmo, Eone della Stella, Arnaldo da Brescia, Guglielmo dalla barba lunga, Durando e gli Incappucciati, Folco e Pietro di Roissy.³² Tuttavia permane come fondamentale la valorizzazione del povero.

La simpatia della società, oltre che della Chiesa, costituisce il *Sitz im*

³⁰ Cf *ivi* 120-133; cf COUVREUR, *Les pauvres*; ID., *Pauvreté* 34-36.

³¹ MOLLAT, *I poveri* 153.

³² Cf *ivi* 96-101; GRAUS, *Pauvres* 85-94; FAVREAU, *Pauvreté* 589-620; FOURQUIN, *Le sommosse*.

Leben favorevole per la nascita e lo sviluppo del diritto del povero.³³ Viene riconosciuta anche la sua utilità sociale perché con il suo lavoro rende possibile la convivenza. È questo infatti il senso dell'elenco delle opere servili che vengono introdotte nell'ingranaggio sociale. In tale prospettiva si collocano il *Carmen ad Rupertum regem* di Adalberone vescovo di Laon e il *Didascalion* di Ugo di S. Vittore. Ivo di S. Vittore, con la sua riflessione, esplicita e divulga la consapevolezza che il povero è importante ed ha la possibilità di migliorare la propria condizione. Propone la distinzione tra *status* e *conditio*: la povertà è una *conditio* sociale, non uno *status*; è quindi come una malattia dalla quale si può guarire.

Complessivamente l'atteggiamento di simpatia e di valorizzazione prevale sull'ostilità e sulla svalorizzazione del povero; anzi pare caratterizzare il secolo XII e l'inizio del XIII rispetto agli altri periodi.

La valorizzazione tuttavia, come sottolinea acutamente M. Mollat, non sempre risulta a vantaggio del bisognoso. «La promozione del povero alla fine di un secolo, il XII, in cui sembra che tutto sia stato pensato e detto, avviene sul piano concettuale e mistico. Anche sublimato, come immagine del Cristo, il povero in sé rimane dimenticato: lo si presenta come strumento della salvezza del ricco benefattore. La sua fisionomia sparisce dietro l'immagine del Cristo Giudice e Salvatore ed i suoi tratti tormentati sono illuminati dal riflesso del volto di Cristo sofferente. Il povero resta sotto i portici della chiesa con i penitenti. Il povero è oscurato dal ricco e dalla stessa immagine di Dio che si vuol vedere in lui. Di fatto, abbandonati a se stessi, i poveri, assai numerosi all'inizio del secolo XIII, mantengono la condizione di umili nella duplice accezione del termine: l'umiltà con la sua carica di salvezza spirituale, l'umiliazione con il peso della degradazione sociale».³⁴

3.2. Il povero e la povertà oggetto di riflessione

Il secolo XIII non presenta situazioni eccessivamente preoccupanti dal punto di vista economico-sociale. È il secolo in cui si riflette sul valore della povertà volontaria e involontaria, sul diritto del povero al superfluo del ricco. Il problema della povertà si sposta per così dire dalle case dei poveri alle università di teologia e di diritto. Questa diversa collocazione influisce anche sulla trasformazione del problema che da realtà esisten-

³³ COUVREUR, *Les pauvres*; ID., *Pauvreté* 13-37; PLANTAGEAN, *La pauvreté* 80-82; ID., *Pauvreté économique*.

³⁴ MOLLAT, *I poveri* 133.

ziale e drammatica diventa riflessione teorica sul valore del povero e della povertà.

I Mendicanti, con la loro presenza tra gli ultimi, con la loro molteplice azione di soccorso e soprattutto con il consiglio e la guida offerti all'*élite* della società, in qualità di confessori e di educatori delle coscienze, orientano e spesso correggono il comportamento di questa *élite* nei confronti dei bisognosi. Inoltre coinvolgono nel loro stile di vita e nel loro servizio pastorale anche i laici. Così la cerchia di coloro che scelgono la povertà e il generoso soccorso agli indigenti si allarga, favorendo nella società la simpatia, la fiducia e la valorizzazione del povero. Tuttavia permane, anche se non generalizzato, l'atteggiamento svalorizzante di disprezzo e di rifiuto. Il dibattito parigino, con le motivazioni portate dai secolari contro la proposta evangelica mendicante, ne è un'espressione emblematica. Così «i poveri continuano a essere umili e umiliati: nei confronti dell'orgoglio, della violenza e dell'avarizia dei potenti».³⁵

I secolari insistono sulla necessità di possedere dei beni materiali, perché senza di essi non è possibile praticare la carità e soccorrere i poveri. Inoltre sottolineano la dimensione avvilita e disumanizzante della povertà. Già Guglielmo d'Alvernia, nella prima metà del secolo XIII, nel suo trattato *De Bono et Malo* non considera soltanto il furto dell'indigente in caso di necessità, ma analizza con acutezza fenomenologica le forme avviliti della povertà. «Per lui la fame animale che attanaglia, distinta dall'appetito naturale e sano, si caratterizza per la voracità, insensibile alla qualità del cibo, pronta a gettarsi, senza discernimento, come avviene per i cani e i porci, su non importa quale oggetto, anche rifiuti; è comunque insaziabile».³⁶

I Mendicanti hanno favorito indubbiamente la maturazione di una autocomprensione antropologica più profonda, mostrando, con la propria esperienza e anche con la riflessione, che la dignità e la grandezza dell'uomo non risiedono nei beni della terra, ma nell'assunzione radicale del Vangelo, nella sequela di Cristo povero e nell'abbandono fiducioso in Dio Padre provvidente. In tal modo hanno operato la promozione umana molto più efficacemente dei secolari e di quanti hanno puntato direttamente sul benessere materiale. Essi hanno dato voce ai poveri: «conoscevano i luoghi in cui si trovavano i poveri, sapevano parlar loro e farli parlare».³⁷ Parallelamente, con l'educazione dell'*élite*, hanno suscitato un

³⁵ *Ivi* 138, cf 151-218.

³⁶ *Ivi* 151.

³⁷ *Ivi* 146, cf 175.

nuovo e più personalizzato modo di fare l'elemosina.

Ci troviamo di fronte a due espressioni dialettiche di promozione umana le quali con diverso grado di consapevolezza percorrono tutta la storia cristiana per esplodere con più generale condivisione nell'epoca moderna.

3.3. *Il povero problema inquietante e disonore della società*

A partire dalla seconda metà del secolo XIV, altra punta della povertà, mentre la fioritura delle opere assistenziali dei secoli XII e XIII si arresta per la mancanza di fondi economici, sorge una nuova mentalità che si pone in dialettica con la mentalità di S. Francesco: il povero incomincia ad essere svalorizzato. Non è visto più come *vicarius Christi, pauper Christi*.³⁸ È considerato piuttosto come il segno dell'ingiustizia, della criminalità, della pigrizia, o il frutto dell'urbanizzazione e delle sciagure naturali. Qualunque sia la sua nascita risulta sempre una piaga sociale che suscita timore. Inoltre, poiché il fenomeno del pauperismo assume proporzioni incontrollabili, diventa un fatto inquietante che si cerca di nascondere ed emarginare. La povertà quindi non è più una virtù evangelica; è invece qualcosa di disonorevole, perché degrada l'uomo, lo umilia, ne offusca la dignità sotto il conseguente peso dell'inferiorità sociale. Gli umanisti e gli artisti in molti modi evidenziano questi elementi svalorizzanti. È significativa un'espressione del *Roman de la Rose*: «Sia maledetta l'ora nella quale fu concepito il povero, perché non sarà mai ben nutrito, ben vestito, ben calzato. Non sarà neppure amato né educato».³⁹

Questa mentalità si divulga grazie proprio agli umanisti i quali «propongono un modello di uomo tutto teso allo sviluppo intellettuale e spirituale della sua individualità. Questa prospettiva ha come presupposto economico l'esaltazione della "mediocrità": le eccessive ricchezze così come l'indigenza appaiono incapaci di consentire al singolo il pieno sviluppo delle sue facoltà».⁴⁰

La medesima reazione negativa per *transfert* si ha verso i poveri volontari. Le eresie pauperistiche, come nei secoli XI e XII, aggravano la situazione per la preoccupazione pastorale dell'ortodossia. Infatti si è sospettosi verso questi gruppi pauperistici perché, insediandosi nelle zone rurali, fanno proseliti tra la gente ignorante, proponendo una vita *vere apostolica*

³⁸ *Ivi* 151, cf 181-217.

³⁹ In: *ivi* 217.

⁴⁰ MENOZZI, *Chiesa* 10; MOLLAT, *I poveri* 290s.

contrapposta a quella della Chiesa istituzionale. Nessuno di loro vuole sovvertire l'ordine ecclesiastico, almeno fino a Huss. Ma la preoccupazione è solo per l'ortodossia.⁴¹

Il dilagare della povertà pone problemi anche alle autorità politiche e alla società, proprio perché si sottolinea il connubio della povertà con la criminalità, l'ozio, l'evasione sociale. Le rivolte organizzate dagli insoddisfatti sociali non fanno che confermare questa concezione.

Così, senza discernere povertà volontaria da quella involontaria, povertà-virtù dalla povertà-vizio, si sorveglia e frena il fenomeno del pauperismo, prendendo misure di sicurezza e di vigilanza contro i gruppi eversivi, i banditi a mano armata, i mendicanti validi, gli itineranti di professione e di necessità e alla fine contro tutti i poveri senza eccezione.

Tuttavia i bandi e i fermo di polizia, per quanto ripetuti e insistenti, non risolvono il problema. Permane però in genere la compassione verso i poveri invalidi creando nuove forme di assistenza di origine laica. Anzi, in fedeltà alla logica evangelica, perdura in molti la compassione per il povero *simpliciter*. Tour Landry ad esempio, verso la fine del XIV secolo, insegna alle sue figlie che «i poveri sono servi e pecorelle di Dio e rappresentano la sua persona».⁴²

Il XV secolo, ereditando i problemi, le istanze e le acquisizioni del periodo precedente, segna una svolta nel modo di rapportarsi ai poveri. L'umanesimo aveva divulgato un ideale di uomo agli antipodi della povertà. I poteri politici e l'opinione pubblica vedevano in questa un pericolo pubblico, un affronto alla dignità dell'uomo e un fatto nocivo al profitto comune. La letteratura e i detti popolari erano eco ed alimento dell'idea che difficilmente l'uomo laborioso diventa povero. La povertà volontaria, pure in questo momento, non è salvata dalla corrente critica, non «totalmente compensata dalle riforme dell'Osservanza e dal successo di ordini così severi come le Clarisse e i Certosini».⁴³

I bandi contro i poveri, già incontrati nel secolo precedente, si fanno

⁴¹ MOLLAT, *Pauvres* 93; cf VIOLANTE, *La povertà* 69-107.

⁴² In: MOLLAT, *I poveri* 292. È anche il caso di Pascal che, impedito di ricevere l'Eucaristia, vuol sostituire questo gesto di devozione con l'opera di pietà di ospitare un malato povero e chiedere ai dottori di trattarlo come trattano lui. Egli dichiara: «Poiché non mi si vuol accordare questa grazia, vorrei proprio supplire con qualche opera buona, e non potendo comunicarmi nel capo, vorrei comunicarmi nelle membra, e quindi ho pensato di avere qui un povero malato, a cui vengano resi gli stessi servizi che a me, che si prenda un infermiere espressamente, e infine che non vi sia alcuna differenza tra lui e me» (in: GUTTON, *La società* 113).

⁴³ MOLLAT, *I poveri* 287, cf 284-290.

più insistenti e successivamente entrano anche nello Stato Pontificio, proprio come un fenomeno e una misura di sicurezza comunemente condivisa. Si passa «dalle opere di misericordia alla “polizia” dei poveri».⁴⁴

3.4. *Dalla polizia dei poveri al «serraglio dei birbanti»*

Nel secolo XVI «mutamenti economici e sociali, Riforma religiosa e Umanesimo cospirano per porre in termini nuovi il problema della povertà. È vero però che il retaggio lasciato dal Medioevo, in cui coesistevano atteggiamenti contraddittori, rendeva necessaria la scelta dell'atteggiamento da tenere nei confronti dei poveri e del pauperismo».⁴⁵ Si opera una scelta a partire soprattutto dal secolo XVI «con caratteristiche che permangono fin dopo la metà dell'Ottocento; vi troviamo aspetti straordinariamente costanti e altri che mutano in modo lento ma decisivo».⁴⁶

Il nuovo atteggiamento è condizionato dalla nuova immagine di povero che si fa strada: al povero *vicarius Christi* si sostituisce il povero pericolo sociale. Influisce anche la diversa cristologia: al Cristo povero e sofferente sulla Croce si tende a sostituire il Cristo benefattore che soccorre gli uomini nelle loro concrete e drammatiche miserie. La povertà volontaria e la mendicizia vengono intese conseguentemente in modo sempre più consistente come povertà e mendicizia spirituali. Si propone una specie di *aurea mediocritas*, un giusto equilibrio possibile pure a coloro che vivono in condizioni economiche agiate.

Anche nella beneficenza emergono nuove prospettive. Si nota «la tendenza ad affrontare il pauperismo come un problema di ordine pubblico e a regolamentare gli interventi sulla base di una fondamentale distinzione tra una vera e una falsa povertà, l'orientamento sempre più spiccato verso un'assistenza centralizzata [...], il convincimento [della ...] necessità di un censimento di tutte le sacche di povertà come un punto di partenza per interventi che si sarebbero voluti capillari e definitivi».⁴⁷

Il disciplinamento e la centralizzazione, mentre sul piano economico-amministrativo possono essere più funzionali ed efficienti delle tradizionali istituzioni caritative, rischiano di trasformarsi in controllo poliziesco odioso e repressivo che offende il povero. Nascondono in radice una svalorizzazione e un rifiuto di lui che si traducono in forme varie che vanno

⁴⁴ Cf *ivi* 284-330.

⁴⁵ GUTTON, *La società* 77.

⁴⁶ *Ivi* 74.

⁴⁷ FIORANI, *Religione* 44, cf 44-48, 85s, 149.

dalla reclusione nelle case di lavoro, di apprendistato e di rieducazione, chiamate «serraglio de' birbanti», all'espulsione degli emigranti e dei pellegrini, alla proibizione di mendicare, alla condanna e all'imprigionamento. Le autorità civili in particolare reagiscono con le misure di sicurezza dell'imprigionamento, del divieto di questua, dell'internamento in case di lavoro. Secondo la concezione, che inizia nel Cinquecento, si esalta il lavoro, si contrappone il povero industrioso all'ozioso. L'irrigidirsi del controllo sulle forme irregolari di comportamento, la costrizione alla regolarità e all'uniformità sul tipo conventuale o carcerario, soprattutto per i reclusi negli ospizi, rendono queste iniziative odiose non solo ai destinatari ma anche agli altri. Così il problema anziché risolversi si aggrava, creando un'atmosfera pesante ed insopportabile. I poveri non benedicono l'intenso sforzo finalizzato al loro soccorso, anzi sono insofferenti, maledicono «animati dal più fiero odio contro l'istituzione e dalla più grande nostalgia per la libertà perduta». ⁴⁸ L'ospizio, la grande scelta del Seicento, è detto e ritenuto il «serraglio dei birbanti». ⁴⁹

Il censimento, con le sue puntigliose classificazioni dei poveri, disattende sovente le vere necessità della folla indigente. Esso è il frutto di una società preoccupata di conoscere la consistenza numerica dei bisognosi per intervenire capillarmente e vincere definitivamente la povertà. Ha quindi un ruolo di controllo per selezionare i soggetti secondo il merito e le iniziative di soccorso, secondo la razionalità, l'efficienza e la centralizzazione: è lo «spurgo dei poveri». ⁵⁰ Così si discrimina il povero meritevole che non può lavorare per vivere; emerge conseguentemente una nota costante nella beneficenza: «La carità bisogna meritarsela». ⁵¹

Il tema del lavoro si affianca a quello della povertà per la precomprensione che il povero è ozioso. Si divulga una mentalità mercantilistica che collega l'indigenza all'ozio e il benessere al lavoro. Per questo il lavoro

⁴⁸ FATICA, *La reclusione* 163.

⁴⁹ *Ivi* 169. A questi interventi si hanno reazioni (cf MONTICONE, *I poveri* 22s; FIORANI, *Religione* 121s; FAVA, *Organizzazione* 27-82; BALDELLI CELOZZI, *Gli ospizi* 83-152; SIMONCELLI, *Note* 136-156; GRENDI, *Ideologia* 59-75; DUBINI, «Padroni di niente» 103-120; NAVARRINI - BELFANTI, *Il problema* 121-135). Molto indicativo mi pare un fatto riportato da Fatica, perché evidenzia la dialettica tra mentalità evangelica e mentalità moderna: il cavalier Fontana davanti a Innocenzo XII chiama i poveri «birbi», al che il pontefice «lo mercificò dicendogli un birbo siete voi, levatevi davanti» (in: *La reclusione* 150s).

⁵⁰ Cf FATICA, *La reclusione* 159s.

⁵¹ MOLLAT, *I poveri* 326; cf FIORANI, *Religione* 76, 120-125; FATICA, *La reclusione* 146; RUSSO BONADONNA, *I problemi* 256-259, 272.

manuale, regolato da una severa disciplina, viene visto come antidoto della povertà, medicina dell'ozio e terapia sociale.

«L'insistenza sul lavoro, atto a bandire, come dirà il Genovesi, "lo spirito di poltroneria", è quasi una costante del pensiero riformatore settecentesco, il toccasana di una secolare condizione di povertà, poiché in fondo, dal tardo '500 in poi, si è andata sedimentando moralisticamente, nella visione e negli scritti di politici prima e di riformatori poi — anche se a tratti balenano altre forme di analisi o addirittura progetti utopistici — la convinzione che la disoccupazione e la sottoccupazione non fossero determinate da fatti strutturali, aggravati da particolari congiunture, ma che venissero provocate dall'ozio e dalla scioperaggine, che semmai l'assistenza tendeva a perpetuare e ad accentuare».⁵²

Non si distingue il povero volontario dal povero involontario, il povero ozioso dal povero sfortunato. Lo *slogan* imperante è: «L'abbondanza deriva sempre dal lavoro e la miseria dall'ozio».⁵³

Così il regolamento dell'Ospedale Generale di Parigi ordina: «Saranno costretti a lavorare quanto più a lungo possibile e ai lavori più duri consentiti dalle loro forze e dai luoghi dove saranno internati».⁵⁴ Le pubbliche autorità hanno il compito di offrire lavoro, perché «qualsiasi uomo che non possiede niente e a cui si proibisce mendicare ha diritto di guadagnarsi da vivere lavorando».⁵⁵ Ma per mendicare ci vuole il permesso.

«Data dai primi del Cinquecento "la grande ondata", che "riporta alla luce il culto, l'esaltazione del lavoro manuale", ma occorrono quasi tre secoli per far intendere a suon di nerbate e a furia di lavoro coatto sulle galere, negli ospizi di mendicità e nei cantieri di lavori pubblici, a miserabili, sbandati, straccioni, sradicati, espulsi o partiti dalla terra e dalle botteghe artigiane, che l'ozio, ottavo vizio capitale, è il padre di tutti i vizi; che l'uomo ignobile deve guadagnarsi il pane con il sudore della fronte, giusta la maledizione divina; che mendicare è permesso, al limite, solo al povero

⁵² ROSA, *Il pauperismo* 17s.

⁵³ GUTTON, *La società* 108, cf 110. Quest'idea si prolunga fino al XVIII secolo, come testimoniano certi *slogans*: «Il lavoro è l'unico patrimonio del povero. Esso deve lavorare o mendicare» (*ivi* 9, cf 129-132, 137); «L'uomo non è povero perché non possiede nulla, bensì perché non lavora» (*Travail*, in: *Encyclopédie*, testo riportato da GUTTON, *La società* 132).

⁵⁴ GUTTON, *La società* 108, cf 98-109; MOLLAT, *I poveri* 293, 328.

⁵⁵ MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, in: GUTTON, *La società* 129. Non ci si accorge che il problema della povertà è molto più complesso di quello della disoccupazione; la povertà non ne è solo il frutto, ma anche la radice; inoltre fenomeni congiunturali, disastri naturali, fatti politici possono essere alla base dell'indigenza.

incapace di lavorare per età, deformità, infermità o disgrazia».⁵⁶

Un altro rimedio proposto da Montesquieu al dilagare del pauperismo è il celibato forzato.⁵⁷

Oltre l'emarginazione, la relegazione nelle soffitte o ai margini della società, l'espulsione di mendicanti provenienti da altre zone, l'internamento forzato nelle case di lavoro, vi è una reazione della società che quasi vuol essere una copertura di coscienza attraverso una certa mescolanza tra ricchi e poveri «perché si fa della povertà un motivo di elevezza spirituale ed eventualmente di santità».⁵⁸ Nel pauperismo romano in particolare, «il rapporto del povero con il potere è raffigurato emblematicamente in questo delizioso cicaluccio di principesse e di donne titolate che invadono le corsie di un ospizio e che fanno ressa attorno a un disgraziato in fama di santità, per sollecitarne qualche consiglio da opporre ai loro fragili affanni. L'impressione è che tutto si riduca a una specie di gioco di società, piuttosto originale e consolatorio per chi lo compiva, ma certamente poco incline a comprendere i problemi di quell'uomo; la sua emarginazione e quella di tanti altri miseri che si aggiravano dentro e fuori le mura di S. Sisto. Un'altra maniera di accostarsi al povero, che dice, in fondo, chi è costui per certi strati della società romana. Non c'è dubbio che in questo caso la condizione dell'indigenza si svuota della sua vera dimensione, perde la sua asprezza, cessa di essere un seme di inquietudine. La povertà è pacificamente risospinta nell'ombra».⁵⁹

Tutte queste reazioni visibilizzano la preoccupazione della società e il problema dell'ordine pubblico; sono eco dei contrasti e delle contraddizioni presenti nel mondo economico, politico, sociale e religioso. Con questi rimedi infatti l'attenzione viene distolta dalle cause strutturali della povertà e condotta su motivi etico-religiosi.

A ragione, il filantropo Fielding, ancora nel 1753, afferma: «Le sofferenze dei poveri sono meno note dei loro misfatti, e ciò contribuisce a lenire il sentimento di pietà nei loro confronti; per mendicare o rubare vanno tra i ricchi; restano tra loro per crepare di fame e di freddo».⁶⁰ Non

⁵⁶ FATICA, *La reclusione* 135; cf GUTTON, *La società* 13-20, 35-42.

⁵⁷ Nelle *Lettere persiane* scrive: «Se un uomo si trova in miseria, e si sente che metterà al mondo figli più poveri di lui, non si sposerà; o se si sposa avrà paura d'aver troppi figli che potrebbero finire di trascinarlo in rovina, e che cadrebbero in una condizione ancor più disgraziata di quella paterna» (in: GUTTON, *La società* 56, cf 55-57, 91s, 110, 113, 143; MOLLAT, *I poveri* 284-330).

⁵⁸ FIORANI, *Religione* 128.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ In: GUTTON, *La società* 143, cf 89s. Lo stesso pontefice Sisto V tuona contro i

si percepisce il senso di degradazione e di avvilitamento che prova l'indigente moderno, privato della sua libertà per essere recluso in luoghi di lavoro e di detenzione, maltrattato e strappato dal suo ambiente familiare.⁶¹

Queste forme di reclusione e di emarginazione danno la netta impressione del rifiuto sociale e evidenziano il bisogno della società di segregare il povero anche quando è umile, paziente, silenzioso, santo.⁶² Le cause di questo atteggiamento non possono essere ricercate principalmente nel dilagare del pauperismo, ma nella mentalità di una società più facile a dimenticare queste miserie che a mettere in discussione le strutture e le responsabilità dell'*élite* che non vuol rinunciare ai suoi privilegi.

«Questi orientamenti rivelano l'ampiezza dei problemi e l'imbarazzo di una società che, non potendo concepire "l'estinzione del pauperismo", doveva accontentarsi di alleggerire la povertà e di nascondere le miserie».⁶³ Il problema, affrontato in modo moraleggiante, non permette d'intravedere il bisogno di riforma strutturale nemmeno nelle sommosse di gente che reclama il pane e i mezzi di sussistenza.⁶⁴

fannulloni stigmatizzando «la infingardaggine e la malizia di coloro che simulano una malattia o fingendo un'indigenza causata solamente dalla loro pigrizia e ignavia, tolgono il cibo ai veri malati e ai veri poveri. Ma dopo aver simulato la malattia con la loro arte infame, subdola e menzognera, ritrovano subito una salute di ferro per darsi al gioco, alle gozzoviglie e agli altri piaceri proibiti» (in: GUTTON, *La società* 40).

⁶¹ È significativa una dichiarazione emessa in Francia per proteggere gli emigranti stagionali: «Proibiamo tuttavia che, col pretesto di questa dichiarazione, possa essere recata molestia o frapposto alcun ostacolo agli abitanti dei nostri paesi di Normandia, Alvernia, Delfinato, Borgogna e altri, e anche di paesi stranieri, che hanno l'abitudine di venire sia per fare la raccolta del fieno o delle messi, sia per lavorare, o per fare commercio nelle nostre città o altri luoghi del nostro Regno» (in: GUTTON, *La società* 69s, cf 13, 21s, 100, 110). La legge contro la mendicazione e la preoccupazione di espurgare i poveri dalla città ha provocato forti tensioni e disordini a svantaggio di coloro che praticano mestieri itineranti o di braccianti stagionali che si spostano di zona in zona a seconda dell'offerta di lavoro. La dichiarazione monarchica citata è del 18.7.1724 e vuol proteggere appunto queste classi di lavoratori. Se la monarchia ha sentito il bisogno di redigere una simile dichiarazione vuol dire che le violenze verso i poveri erano frequenti. Lo testimoniano anche avvisi simili dei poteri municipali e nella stessa Roma, come annota Fatica: «La burocratizzazione dei provvedimenti assistenziali doveva sortire effetti ben lenti; e intanto il freddo, in quel rigido gennaio del 1694, infuriava; e i poveri, perseguitati dagli sbirri, si aggiravano spauriti per le vie di Roma. La grande maggioranza dei romani cominciava a manifestare chiari segni d'insofferenza per tanto rigore dell'autorità nel proibire l'accattonaggio» (*La reclusione* 162).

⁶² Cf FIORANI, *Religione* 122-130.

⁶³ MOLLAT, *I poveri* 330; cf FIORANI, *Religione* 77, specie nota 60.

⁶⁴ Cf GUTTON, *La società* 14, 52, 57-60; FIORANI, *Religione* 87-93; FATICA, *La reclusione* 165, in particolare nota 86; MOLLAT, *I poveri* 213-216, 234-249, 259s, 295s.

Qualcuno spinge lo sguardo più lontano e si rende conto che l'indigenza non dipende solo dal mancato lavoro, perché è un fatto molto più complesso, nel quale convergono svariati fattori, non ultimi i disastri naturali, le guerre, la cattiva distribuzione dei beni attraverso la recinzione agraria o le iniziative preindustriali. Basti ricordare Tommaso Moro. Belarmino, in prospettiva del riformismo tridentino, mette in rilievo cinque cause del pauperismo: «la frode della mercede agli operai, il rifiuto di distribuire il superfluo dei ricchi, la superbia dei poveri che cercano di avere per poi spendere in modo esagerato, la loro ignavia, la loro mancanza di abbandono nella provvidenza divina».⁶⁵

Più sensibile all'aspetto sociale e alla possibilità di un'evoluzione delle sue componenti è un altro gesuita, Stefano Menochio, che come rimedio propone una sana dinamica sociale.⁶⁶

Gregorio Leti nel *Libello* stampato ad Amsterdam sottolinea il contrasto tra abbienti e non abbienti. Anche se egli si riferisce a Roma, la cosa può estendersi altrove proprio perché è comune la mentalità.

Soprattutto l'accumulo dei beni nelle mani di pochi a causa dell'industrializzazione condurrà progressivamente alla proletarianizzazione di massa.

Nonostante questi limiti di mentalità, caratterizzata dalla prospettiva fisiocratica e mercantilistica, e di interventi operativi a volte avvilenti, bisogna riconoscere agli uomini di questo periodo il coraggio d'incominciare a studiare le cause dell'indigenza e di spingersi alla costruzione di utopie. Nessuno in precedenza avrebbe osato intraprendere una simile indagine, data la comune convinzione che Dio crea il ricco e il povero per l'armonia dell'universo.

La ricerca delle cause della povertà caratterizza negli studi il passaggio dal censimento dei poveri, fatto con criteri etico-religiosi, alla scoperta dei fattori economici e sociali. Ma se appassionata è la ricerca, non altrettanto efficaci sono i rimedi. I motivi potrebbero sintetizzarsi in due: «Le cause della povertà, anche quando vengono chiaramente individuate, non necessariamente vengono combattute con la dovuta energia [...]. La seconda e più importante ragione è che il pauperismo europeo è connesso strettamente alle strutture economiche e sociali. Ogni società crea i suoi poveri e attraverso di loro, d'altronde, rivela il suo volto. Le società d'Europa moderna non sfuggivano a questa regola».⁶⁷

⁶⁵ In: FIORANI, *Religione* 57.

⁶⁶ Cf MENOCHIO S., *Institutiones œconomicæ ex sacris litteris depromptæ libri duo*, Lugduni 1627, citato da FIORANI, *Religione* 75s.

⁶⁷ GUTTON, *La società* 155, cf 129-133, 136s, 145-150; MENOZZI, *Chiesa* 39-41.

«In un mondo le cui strutture economiche e sociali iniziano appena a subire modifiche e dove la grande proprietà terriera conserva quasi dappertutto un ruolo preponderante, l'intelligenza e l'immaginazione sono in anticipo sulle "strutture". In una società le cui forme iniziano soltanto a cambiare, sono nate idee nuove di libertà e di giustizia e suscitano sogni di avvenire che si esprimono nei giornali e nei volantini liberali, nei sistemi del socialismo utopistico e nel romanticismo».⁶⁸

⁶⁸ JEDIN, *Storia* VIII,2,3.

IL SERVIZIO AI POVERI: OPERE E AGENTI

1. Premessa

Il servizio ai poveri, in epoca medievale e moderna, assume progressivamente forme diverse, pur attingendo tutte alla medesima fonte biblico-cristiana. Così lo slancio e il fervore di carità che ha legato in *koinonia* i membri della Chiesa primitiva ha attraversato l'epoca patristica, merovingia, medievale e moderna, creando unità tra i credenti di contesti culturali differenti.

Un segno di questa costanza e attualizzazione è il rapporto diretto tra povertà volontaria e opere di soccorso.¹

La carità tradotta nel soccorso ai bisognosi è avvertita come un obbligo di coscienza che le autorità ecclesiastiche e i monaci sottolineano con insistenza.²

Così, in tutto questo lungo arco di tempo, non sono mancati gli eroi della carità i quali hanno segnato la loro epoca e hanno aperto nuove strade alle generazioni future. Esistono iniziative tradizionali sul tipo monastico o clericale e iniziative nuove che sorgono con la nascita di nuove forme di povertà.³ Francesco e gli Ordini Mendicanti inaugurano uno stile di servizio ai poveri che consiste nel recuperare l'umanità dei poveri, ponendosi nel contesto e nella situazione di emarginazione, d'indigenza e d'inferiorità. La formulazione delle sette opere di misericordia vuol sinte-

¹ «La relation du moine avec l'indigent résulte essentiellement d'un élan de charité du pauvre volontaire vers le pauvre involontaire» (MOLLAT, *Les moines* 194). L'osservazione è estendibile ad ogni credente coerente con la sua fede, specie nel periodo in cui la povertà volontaria è scelta anche dai laici.

² Cf COUVREUR, *Pauvreté* 34-36.

³ Si pensi a S. Bernardo di Chiaravalle e a S. Francesco d'Assisi: «L'un vigoureusement a implanté la pauvreté en plein coeur du monde rural et féodal, l'autre a vécu en mendiant aux carrefours des villes marchandes. En moins de cent ans, du cistercien au frère mineur la pauvreté évangélique a changé de sol humain» (*ivi* 13, cf 20).

tizzare con il linguaggio biblico, a mo' di paradigma, il ventaglio complesso dell'attività caritativa.⁴

In questa varietà d'interventi è possibile individuare tre punte.

La prima è rappresentata dai secoli XI-XII e XIV. Si caratterizza, secondo Grégoire, per lo sforzo, tutto sommato riuscito, di far coincidere le opere caritative con i bisogni dei poveri. Il secolo XII soprattutto «marque une tournant dans la conjoncture de la pauvreté médiévale»⁵ nella sua dimensione economica, sociale e religiosa. Persino la riflessione sul diritto del povero e l'elaborazione di una meticolosa casistica risultano un *révival* di spiritualità evangelica incentrata sulla povertà e la carità.⁶ In questo periodo, come ho già accennato, si passa dalla *libertas erga pauperes* alla *conversatio inter pauperes*. Si va nei posti di povertà condividendo la vita dell'indigente per soccorrerlo. Non si aspetta che egli bussi alle porte del monastero; gli si va incontro.⁷

Nel XIV secolo si ha una nuova curva della povertà; le opere di carità però segnano una flessione per la mancanza di mezzi e anche tendenzialmente per la diffidenza e il rifiuto del bisognoso che viene confuso con l'ozioso.

Anche in questo momento sono soprattutto i Mendicanti che aiutano i poveri ad acquistare la coscienza della propria dignità e dei propri diritti; intrecciano così il dialogo con gli umanisti, accogliendone le autentiche istanze antropologiche. Attraverso di loro il Medio Evo si apre con la mistica della povertà e si chiude con la dinamica dialettica della carità-giustizia, del soccorso con discernimento e razionalità. Essi infatti, proclamando la beatitudine dei poveri, hanno introdotto la dinamica a potenziale esplosivo della promozione umana. «Proprio la tendenza ad accompagnare l'opera assistenziale con un più complessivo lavoro di riforma, sembra costituire la caratteristica peculiare degli orientamenti dell'evangelismo del primo Cinquecento sul problema dei poveri».⁸ I poveri diven-

⁴ Cf VICAIRE, *La place* 21-44; CHIFFOLEAU, *Charité* 59-85; CAPITANI, *Introduzione* XXIII.

⁵ M. Mollat al XCVII congresso delle Sociétés Savantes (Nantes 1972), svolgendo la relazione sull'assistenza ai malati, agli infermi e alle vittime di calamità dalle origini al 1610, presenta un ampio ventaglio delle opere di soccorso (cf MOLLAT, *L'assistance aux malades*, in: AA.VV., *Recherches, Cahiers* 8, 107-109; ID., *Les pauvres* 83, 85; VAUCHEZ, *Pauvres* 59).

⁶ VAUCHEZ, *Pauvres* 237, cf 59; MOLLAT, *Les pauvres* 83-85; ID., *I poveri* 104s.

⁷ Cf COUVREUR, *Les pauvres* 16-153, 176s, 207, 254-256; ID., *Pauvreté* 14-36; MOLLAT, *I poveri* 66. Gli eremiti dell'XI secolo sono un esempio che precede l'esperienza di Francesco e degli Ordini Mendicanti (cf MOLLAT, *I poveri* 37s, 93-95).

⁸ MENOZZI, *Chiesa* 16.

tano i portatori di una carica escatologica che conduce la società a rivedersi.

La laicizzazione delle opere di soccorso non è indipendente da questo nuovo clima spirituale e culturale.

I secoli XV e XVI segnano un altro passo. La povertà è giudicata in modo sempre più divulgato come un affronto alla dignità dell'uomo; quindi, più che soccorrerla nelle sue forme più crude, ci si orienta ad eliminarla, combattendola nelle sue cause con i criteri ben precisi della razionalizzazione, centralizzazione ed efficienza. Di qui gli Ospedali e le Elemosinerie Generali, la tassa pubblica per l'assistenza agli indigenti, le case di reclusione e di lavoro. Si diffida dell'elemosina e della carità privata perché non sono stabili, programmate, discriminanti, centralizzate. È questa una prospettiva che caratterizza l'epoca moderna, gran parte del periodo illuminista e sarà particolarmente cara ai monarchi illuminati.

Tuttavia persiste ancora l'idea di risolvere il problema della povertà con le tradizionali opere di misericordia senza trasformare le strutture, anzi in alcuni persiste una mentalità magico-miracolistica presente nel periodo precedente.

«Il Cinque-Seicento si pone precisamente come il tempo della grande beneficenza»,⁹ «una beneficenza lussureggiante e tuttavia sempre insufficiente a tener in pugno una realtà che sfugge da tutte le parti e si presenta ogni volta viva e inquietante [...]; se c'è l'impegno a tamponare i morsi più crudi della povertà, nessuno pensa seriamente che sia possibile estinguere dall'orizzonte della città i problemi dei poveri. Ci saranno sempre i poveri, si diceva. Si tratta piuttosto di trovare un punto di equilibrio tra opposti squilibri, senza minimamente mettere in questione la disuguaglianza sociale e la cultura [e, diciamo pure, gli egoismi] che le rendevano possibili».¹⁰

Un caso emblematico del tardo secolo XVIII è riportato da Marx nel *Capitale*: «La legge sui poveri — scriveva il reverendo J. Townsend nel 1786 — ha la tendenza di distruggere l'armonia e la bellezza, la simmetria e l'ordine di questo sistema che Dio e la natura hanno instaurato nel mondo».¹¹ Townsend non è il solo; altri potrebbero essere ricordati persino nella cultura liberal-borghese.

⁹ FIORANI, *Religione* 44, cf 44-49.

¹⁰ *Ivi* 74, cf 74-76. Nonostante la prospettiva moraleggiante, il cristiano romano non ignora i problemi concreti causati dallo squilibrio nella distribuzione delle ricchezze, anzi cerca di risolverli intensificando le opere di carità.

¹¹ MARX, *Il capitale* 708, riportato in: FERRETTI, *La povertà* 18; cf BATANY, *Les pauvres* 485s; MOLLAT, *I poveri* 4, 10, 14.

Certo non mancano quelli che comprendono l'urgenza di una nuova risposta caritativa nel nuovo contesto economico, politico, sociale, culturale e religioso. Le sette opere di misericordia, che hanno ispirato la tradizione cristiana, ora non sono più sufficienti, o meglio, vanno reinterpretate e riattualizzate.

Il Cinquecento è in questo un secolo significativo, perché fa da spartiacque tra il mondo medievale e moderno; inaugura una prospettiva di opere assistenziali che nei tre secoli successivi si attueranno nei grandi stati europei; in esso si fa la scelta decisiva che solo lentamente, ma decisamente, vedrà mutare alcuni elementi significativi.¹²

Ho accennato prima al passaggio dalle opere di misericordia alla polizia dei poveri, al serraglio dei birbanti e quindi alla creazione di una proletarizzazione di massa, benché vi siano molte reazioni contrarie.

Vi sono anche nuove ermeneutiche delle opere di misericordia. Sembrerà ingenua, artificiosa e utopica la formulazione che riporto, ma è indicativa di una mentalità.

«La prima regola è cibare li poveri. Una volta al mese dar da mangiare a dodici poveri, et poi conforme alla sua possibilità può declinare il numero.

La seconda è dar da bere alli assetati. Un barile de vino il mese sia dispensato a' poveri, et declinando conforme al potere.

La terza è il vestir la nudità una volta l'anno, il Natale si vestano tre poveri conforme.

La quarta è il visitar li infermi, et questo sia una volta la settimana, et chi non puol di persona lo facci con l'elemosina.

La quinta è il visitar li carcerati, una volta l'anno siano scarcerati tre poveri, che per debito ve si trovano et quelli che non lo potranno fare li mandino limosina, o li visiteranno per consolarli almeno una volta la settimana.

La sesta è albergar i pellegrini, una volta al mese dar alloggio a tre poveri passeggeri, non havendo commodità le dia tanto che possino alloggiar all'hosteria.

La settima è il seppellir i morti. Quest'opera non solo si esercita in accompagnar li morti alla sepoltura, ma se li fanno dir messe, officii, limosine conforme al stato delle persone, perché non si puol dare regola generale».¹³

¹² Cf GUTTON, *La società* 77-98; MOLLAT, *I poveri* 221-330; FATICA, *La reclusione* 162-179; GASCON, *Économie* 757-760.

¹³ BONCOMPAGNI G., *Il semplice trattatello sopra la limosina. Composto per la si-*

Rinnovare le opere di carità significa rinnovare la teologia che le ispira, ossia le idee e i motivi, individuare i destinatari al di là delle categorie paradigmatiche bibliche, instaurare un nuovo rapporto con loro, elaborare una nuova cristologia, ecclesiologia e antropologia. In conclusione tutta la fede viene chiamata in causa.

2. Le opere di carità: una tipologia

2.1. Premessa

Pur riconoscendo tutti i limiti storici della Chiesa che serve i poveri, bisogna apprezzare lo sforzo di tutti i membri della *societas christianorum* i quali, secondo le loro possibilità e secondo la loro consapevolezza circa l'urgenza delle opere di carità, hanno soccorso gli indigenti. Così «durante questo mezzo millennio (XI-XVI secolo), la chiesa, vescovi e fedeli, non dimenticarono le consegne evangeliche riguardanti la povertà e i poveri».¹⁴

Nei momenti di infedeltà non sono mancati, sono venuti anzi da diverse parti, i richiami all'«ordine» secondo il duplice imperativo che sgorga dalle beatitudini. Il primo si presenta come una critica al lusso, al fasto e alla vanità soprattutto della gerarchia, come «una sfida lanciata alla ricchezza e alla potenza sotto le diverse e successive forme: possesso della terra, della forza delle armi, dei titoli, dell'influenza del denaro, dello stesso sapere».¹⁵ È un proclama di libertà da ogni forma di schiavitù mondana per essere disponibili al generoso soccorso del bisognoso. Così il primo imperativo richiama il secondo che esorta alle opere di misericordia.

Tenendo presenti le caratteristiche dell'arco di tempo che va dal secolo XI al XVII, articolò la riflessione in due momenti riguardanti rispettivamente le opere e gli agenti del soccorso.

Nel primo momento, considerando l'evoluzione delle opere caritative, vorrei tentare d'individuare una tipologia, distinguendo due orientamenti fondamentali: le opere di misericordia come soccorso ai poveri; l'eliminazione della povertà come aiuto ai poveri.

gnora madre carità per amore et servitio delle pie persone, le quali approfittandosene in essa opera riceveranno merito et salute dell'anima, Manoscritto conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana f. 41 v. 14; testo riportato da FIORANI, *Religione* 73; cf STELLA, *I poveri* 32.

¹⁴ MOLLAT, *Movimenti* 80.

¹⁵ *Ivi* 81, cf 78.

In un secondo momento vorrei riflettere distintamente sui vari agenti: il clero, i monaci e i poveri volontari, i Mendicanti, i laici, i poteri politici.

2.2. *Le opere di misericordia come soccorso ai poveri*

2.2.1. *Incontro ai poveri tra i poveri*

In tutto il Medio Evo «la metà del secolo XII [è ...], per le opere di misericordia, un periodo ricco di innovazioni e di iniziative varie; [...si vanno] costituendo confraternite urbane di carità e alcune di esse si [...mutano] in vere e proprie congregazioni».¹⁶ Si moltiplicano le istituzioni caritative fondate da laici provenienti generalmente da ambienti urbani; il fenomeno però si estende successivamente anche nel mondo rurale. Durante le crociate sono nati gli ordini militari non solo per liberare i luoghi santi ma anche per assistere i pellegrini, per riscattare gli schiavi e per curare gli ammalati. Sorgono pure organizzazioni funerarie, ospedaliere e case di ospitalità. Queste ultime si moltiplicano soprattutto lungo i percorsi dei grandi pellegrinaggi in modo che, mentre si soccorrono i pellegrini, si alleviano le loro difficoltà e si riducono i pericoli del viaggio. Con gli stessi intenti sorgono i costruttori di ponti.

Un'attenzione particolare è data ai poveri *verecundi*, soggetti caduti in disgrazia, i quali per dignità non si presentano alle pubbliche distribuzioni; essi vengono visitati a domicilio come coloro che sono impossibilitati ad intervenire per incapacità fisiche.

È difficile, come sottolinea Mollat, anche solo schematicamente tracciare la panoramica delle opere caritative.¹⁷ Infatti, a misura che il soccorso s'intensifica, si concretizza e affina progressivamente lo spirito che lo anima, benché, come rivela ancora l'autore, «il povero in sé rimane dimenticato»,¹⁸ o è considerato in funzione della salvezza del ricco e del benefattore.

¹⁶ ID., *I poveri* 109.

¹⁷ Cf *ivi* 118; PELLISTRANDI, *La pauvreté* 275s; SIGAL, *Pauvreté* 141-162; HOTTE VAN, *La pauvreté* 68-71; TEXLER, *Charity* 63-107; AA.VV., *Atti del primo congresso europeo di Storia ospedaliera*; AA.VV., *Atti del primo congresso italiano di Storia ospedaliera*; AA.VV., *Assistance et charité*; PATZELT, *Pauvreté* 165-187. Un intervento originale è quello dei costruttori di ponti e di strade lungo gli itinerari dei pellegrinaggi (cf LE BLEVEC, *Une institution* 87-110).

¹⁸ MOLLAT, *I poveri* 133, cf 177-179. La beneficenza non è un prodotto spontaneo. La Chiesa soprattutto in questo periodo interviene con vari mezzi per formare la coscienza del singolo e la società a questo compito: predicazione, agiografie, pellegrinaggi, penitenza tariffata, il timore della propria salvezza eterna e la consapevolezza che l'e-

Pure in questo periodo per opera dei canonici regolari del *novus ordo* si rinnovano le istituzioni caritative con l'intervento di laici; in particolare si rinnovano gli *ξενοδοχεῖα* e gli *πτωχεῖα*. Infatti s'incrementano le fondazioni ospedaliere soprattutto a favore dei lebbrosi, gli ospizi, le mense per i poveri e le elemosinerie.

Continuano le elemosine monastiche con distribuzioni di vestiti, di calzature, di cibo e, quando incomincerà a circolare il danaro; anche di danaro perché il povero possa provvedere personalmente quanto gli occorre. I poveri soccorsi costituiscono per così dire due gruppi: quelli che entrano e restano in monastero occupati nei lavori dei campi e in incombenze domestiche, perdendo, benché parzialmente, la libertà; quelli che vanno al monastero solo per l'elemosina o che vengono soccorsi a domicilio.

Una particolare sacralità acquista il dovere dell'ospitalità praticato soprattutto dai Benedettini. In fedeltà a S. Benedetto, i monaci non fanno distinzione di persone, ma accolgono tutti servendo in essi Cristo stesso. A partire dal secolo IX appare una certa distinzione sociale tra le case di carità offerte ai poveri e le locande o gli ostelli destinati ai pellegrini di più elevato ceto sociale. La distinzione va compresa collocandola in un contesto storico nel quale s'incominciano a prendere precauzioni nei confronti del povero per una certa identificazione di povero e vagabondo. L'ospitalità al ricco poi non sempre è un fatto vantaggioso per il monastero, specie quando si tratta dell'antico fondatore di esso, perché questi viene con la sua compagnia e il suo bestiame unicamente per divorare i beni, lasciando al suo passaggio lo strascico di povertà.¹⁹

lemosina cancella la moltitudine dei peccati. Un mezzo efficacissimo è risultato insieme alla penitenza tariffata la proposta di personaggi esemplari attraverso le agiografie. Così si fa strada al modello ideale di monarca sul tipo del re anticotestamentario; esso è offerto a quanti sono in autorità. Le agiografie di nobili, principi, re, soprattutto a partire dal XII secolo illustrano il rapporto tra povertà laicale volontaria e istituzioni caritative. Nell'idealizzare la regalità gli scritti medievali accentuano la figura di Carlo Magno e di S. Luigi IX. Gli uomini di questo periodo hanno un forte senso del sacro e persino del magico. Molti signori rurali e feudatari sono convinti inoltre che il buon governo e la pace dipendono dalla condizione dei poveri, dal loro potere di intercessione presso Dio, dall'approvazione dei vescovi e dei monaci; per questo danno offerte per le opere di carità. I poveri volontari sono in particolare gli intercessori efficaci di quanti si affidano alle loro preghiere. L'elemosina è il grande mezzo per ottenere queste suppliche a Dio; per le autorità politiche è anche un efficacissimo mezzo di governo (cf DUFERMONT, *Les pauvres* 194-201; MOLLAT, *Les moines* 193-199; ID., *I poveri* 157s; BOESCH GAJANO, *Agiografie altomedievali*; CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'Au-delà*; AA.VV., *Le pèlerinage*; BELL, *L'idéal*; BLOCH, *Les rois*; FOLZ, *Tradition* 14-63; GORSKI, *Le roi* 370-376).

¹⁹ Cf DUBY, *Les chanoines* 72-85; FONSECA, *Medioevo canonico* 3-76; ID., *La po-*

L'incontro del monaco con il povero, nonostante i suoi limiti, è sempre un incontro di sollecitudine d'ispirazione profondamente evangelica. I monaci in tutto il Medio Evo continuano ad avere l'egemonia nelle opere caritative, istituiscono elemosinerie, ospizi, ospedali nei quali offrono servizi sempre più specializzati, soprattutto a partire dal XIII secolo. Infatti iniziano attività in soccorso ai ciechi, ai sordi, ai muti, agli orfani e ai fanciulli abbandonati.²⁰ Le loro opere restano il modello al quale s'ispirano, ad eccezione dei Mendicanti della prima ora, persino i nuovi movimenti di povertà a servizio dei poveri.²¹

Una delle innovazioni più considerevoli dei secoli XI e XII nel soccorso ai poveri è la presenza del povero volontario tra i poveri involontari dei quali condivide l'umiliazione e la vita penuriosa sotto il segno dell'insicurezza; in tal modo li riscatta.²² Questo tipo di vita è assunto in particolare dagli Ordini Mendicanti.

È difficile però valutare la genialità e l'efficacia della loro azione caritativa per la mancanza di documentazione diretta.

Fin dalla loro nascita i Mendicanti instaurano una stretta intesa e collaborazione con il papato, occupano posti di responsabilità nella gerarchia ecclesiastica e nel mondo politico. Esercitano così una considerevole influenza sull'*élite* e attraverso questa, con la formazione delle loro coscienze, migliorano la situazione dei poveri.²³

A questi goveranno in particolare con la predicazione popolare, con

vertà 147-177; ID., *Canoniche ed ospedali* 482-500; CARON, *Dall'evoluzione* 287-299; LECLERCQ, *La spiritualité* 117-135; DELARUELLE, *La vie* 142-173; METZ, *La pauvreté* 247-255; PICASSO, *Monachesimo* 133-163; WITTERS, *Pauvre* 177-215; MOLLAT, *Les moines* 168-213; ID., *Pauvres* 95-97; DE VOGÜE, *Honoré* 129-138; PACAUT, *La notion* 623-633.

²⁰ «L'organisation et le développement des aumôneries correspondirent, en effet, à la réforme grégorienne et coïnciderent avec l'accroissement du nombre des déshérités et des vagabonds venus tendre la main à la porte des monastères; la bienfaisance monastique s'insérait plus profondément dans les réalités sociales» (MOLLAT, *Les moines* 206). Si pensi all'attività caritativa eroica svolta nei momenti di grandi difficoltà economiche, quale ad esempio il periodo tra il 1095 e 1145; si pensi all'attività dei monaci d'Inghilterra quali S. Dunstan, S. Ethelvolde, S. Oswald (cf DUFERMONT, *Pauvres* 189-201; LE JEAN HENNEBICQUE, *Pauperes* 167-187; PEAUDE CERF, *La pauvreté* 217-228; LECLERCQ, *Culte* 33-50; ID., *Spiritualité* 101-151; MORGHEN, *Riforma* 32-55; VIOLANTE, *Il monachesimo* 3-67; MOLLAT, *En guise* 25-29; GRÉGOIRE, *La place* 173-192; SIGAL, *Pauvreté* 142-162).

²¹ Cf COUVREUR, *Pauvreté* 36; VIOLANTE, *Il monachesimo* 3-67; ID., *L'eremitismo* 127-243; MOLLAT, *I poveri* 102-105; MACCARRONE, *Studi* 223-228, 255-262; JEDIN, *Storia* IV, 414-430; V, 224-230; FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 183-194, 205-210, 227-230; WITTERS, *Pauvre* 177-217; MOLLAT, *Les moines* 198-213; ID., *Pauvres* 95-97.

²² Cf MOLLAT, *Pauvres et pauvreté* 323; ID., *Les moines* 198-213; ID., *I poveri* 87-

la celebrazione liturgica, con l'amministrazione dei sacramenti e con l'istituzione di opere caritative nelle quali coinvolgono anche i laici. Così ricchi borghesi e nobili condividono il loro ideale pauperistico e il loro slancio caritativo.²⁴ Mediante un'intensa attività caritativa si renderanno graditi all'opinione pubblica, contribuiranno alla trasformazione socio-politica e culturale dell'epoca oltre che all'alleviamento delle sofferenze dei bisognosi. Inizialmente si stabiliscono nei sobborghi e alle periferie delle città; successivamente sposteranno le loro abitazioni sempre più nei centri abitati sia cittadini che rurali. Tuttavia già a partire dalla fine del XIII secolo si stanzeranno in città, nei centri urbani e commerciali. Questa preferenza indica la loro distanza dalla cultura carolingia ancora operante nelle abbazie monastiche.²⁵

Per la loro organizzazione in fraternità sono più vicini alla mentalità comunale, per cui possono operare più facilmente con i loro contemporanei alla costruzione della pace e della civiltà.²⁶ Ma proprio l'apprezza-

95, 102s, 200; ID., *Pauvres* 95-97; GENICOT, *L'éremitisme* 45-70. Gli Eremiti in Occidente alla fine X secolo, ripopolando le zone abbandonate, svolgono un'opera sociale e politica liberatrice per tanta gente oppressa dalla miseria materiale e spirituale. Sono l'anticipo dei movimenti pauperistici che culmineranno nei Mendicanti.

²³ Cf VAUCHEZ, *La sainteté*. L'Autore ha esposto le sue idee in numerosi studi che richiamerò successivamente.

²⁴ Cf MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis* 355-1004.

²⁵ Cf MARTIN, *Les ordres* 25-446; KLOCZOWSKI, *Les hôpitaux* 589-620; LE GOFF, *Apostolat* 335-352; ID., *Ordres Mendicants* 939; MOLLAT, *I poveri* 137-147; GUIDONI, *Città* 69-106; FONTETTE, *Villes* 390-407; PELLEGRINI, *Gli insediamenti* 195-237; ID., *Mendicanti* 129-167; AA.VV., *Francescanesimo*; AA.VV., *Les Mendicants en pays d'Oc*; AA.VV., *Espansione del francescanesimo*; DEL CORNO, *Origini* 125-160; ID., *Rassegna* 235. La scelta sempre più spiccata delle zone urbane pone i Mendicanti sempre più a contatto con i ricchi e la ricchezza. Ciò porrà non pochi problemi alla pratica della povertà assoluta; non per nulla i movimenti riformisti ritorneranno alle zone rurali e agli eremi da cui era partito Francesco. Dopo la generazione di Francesco i Frati Minori dovranno rivedere la pratica della povertà. La scelta della nuova zona li rende presenti ove c'è mobilità e dinamicità sociale; quindi è apertura ai tempi nuovi e superamento del sistema carolingio invecchiato.

²⁶ Le caratteristiche della fraternità, della minorità, della povertà, della pace, della gioia diffusa sono fondamentali per gli Ordini Mendicanti, in particolare per i Frati Minori; compendiano bene l'ideale evangelico che Francesco propone ai suoi (cf IRIARTE, *Storia* 63). Grazie a questo loro modo di essere, i Mendicanti con la loro presenza hanno cementato gli spiriti, alimentato la pace nel mondo cittadino e nelle diverse zone nelle quali hanno svolto il loro ministero. Nei documenti comunali è presente la loro impronta nella riformulazione degli statuti cittadini. Lo si nota in particolare nei documenti dei comuni di Vicenza, Modena, Verona, Parma (cf IRIARTE, *Storia* 55-81; CHENU, *La povertà* 66s; GOMEZ, *Diversi* 117, 125s; MOLLAT, *I poveri* 143-154; GUIDONI, *Città* 69-106; PELLEGRINI, *Gli insediamenti* 195-237).

mento, la stima, lo zelo pastorale provocheranno le contestazioni, le critiche e le invidie degli avversari sia secolari che monaci ed ecclesiastici.²⁷

La mistica della povertà da loro assunta, praticata e predicata non li ha allontanati dai problemi concreti vissuti dagli indigenti, ma li ha resi attivi e influenti non tanto presso i poveri, nonostante il loro ricercato servizio pastorale, quanto piuttosto presso le autorità comunali, presso principi e re, presso i padroni delle incipienti industrie. Sollecitano tutti al soccorso, a opportuni provvedimenti, alla giusta remunerazione dei lavoratori, al riconoscimento dei loro diritti. Influenzano anche la formulazione degli statuti comunali rendendoli favorevoli nei confronti dei non abbienti. Per la professione di povertà assoluta, quindi per la dichiarata rottura radicale col mondo, si sono trasformati in maestri, consiglieri, guide e formatori di coscienze. Questo, paradossalmente, mi pare sia il loro contributo più originale e geniale nel soccorso agli indigenti. Infatti nell'assistenza concreta ai bisognosi seguono la linea tradizionale delle opere di misericordia. Persino nel servizio ospedaliero, pur favorendo la specializzazione, assumono istituzioni già esistenti.

Quindi hanno aiutato in modo originale i poveri proprio agendo sui ricchi con la loro presenza povera e pacifica, simpatica e ricca di compassione. Il povero così per effetto del *transfert* ha trovato accoglienza, dignità, valorizzazione e promozione. È diventato il centro di attenzione del mondo culturale, socio-politico e religioso. Si sono intrapresi persino dei processi di canonizzazione di poveri, cosicché al cliché del santo ricco munifico si è sostituito quello del povero che condivide l'impoverimento di Cristo nella forma mendicante.²⁸

La scelta della povertà radicale, che inizialmente ha spinto i Mendicanti a vivere poveri tra i poveri restando uomini, li ha condotti poi ad essere i protagonisti della promozione autentica del povero e del ricco,

²⁷ Cf DUFEIL, *Guillaume* 2-83, 91-100; MARTIN, *Les Ordres* 223-238; KLOCZOWSKI, *Les hôpitaux* 590-620; MOLLAT, *En guise* 27-30; LE GOFF, *Apostolat* 335-352; VICENT-CASSY, *Quelques réflexions* 486-503; COINCE, *Le cartulaire* 60-62; PELLEGRINI, *Mendicanti* 129-167.

²⁸ L'azione determinante dei Mendicanti sulla cultura è da tutti riconosciuta. Essa si specifica soprattutto come azione formativa delle coscienze attraverso la predicazione, i manuali per confessori e l'esercizio del ministero. Gli studi evidenziano la tradizionalità della dottrina da loro predicata. La loro pratica gioiosa della povertà radicale ha portato alla sublimazione del povero che così viene nobilitato, onorato, e forse, onerato per l'identificazione con Cristo (cf MOLLAT, *I poveri* 120-133, 147-154; MARTIN, *Les Ordres* 109s, 265s, 402-436; LONGERE, *Pauvreté* 255-273; PAUL, *Mouvements* 44-46; DE LA RONCIÈRE, *L'Église* 47-66; VAUCHEZ, *Sainteté laïque* 11-53; ID., *La sainteté* 204-214, 449-455).

specie quando occupano posti di governo o sono inseriti nell'ambito universitario. Sono consiglieri e confessori ricercati di uomini appartenenti all'*élite* sociale e politica. Ad essi inculcano, con il dovere dell'elemosina, anche l'ideale di povertà, conducendo anche nobili, principi e re alla santità secondo il loro ideale.

2.2.2. Il diritto dei poveri

L'interesse per la promozione del povero è operante soprattutto nell'evoluzione del diritto proprio grazie all'influsso del cristianesimo. I regalisti infatti in questo campo assumono i contenuti legislativi elaborati dai decretisti e canonisti e li rendono obbliganti in ambito politico e civile.²⁹

La Chiesa, pur avendo considerato fin dalle origini i suoi beni come *patrimonia pauperum*, ancora non aveva dato a questo fatto un valore giuridico. L'incertezza sul soggetto possessore di diritto dei beni ecclesiastici persiste infatti pure nell'epoca in cui si formula il diritto del povero sul superfluo del ricco.³⁰

Plantagean, a conclusione della sua ricerca sul *Codice Giustiniano*, ha accennato al posto che in esso occupa il povero e al riconoscimento giuridico delle opere assistenziali gestite dalla Chiesa come azioni sue tipiche. Le istanze presenti in tale legislazione passeranno alle generazioni future sia in Occidente che in Oriente.³¹

Il povero preso in considerazione, almeno fino al XIII secolo, è l'indigente/mendicante che ha bisogno di essere sfamato, vestito, calzato; colui cioè che manca dei mezzi di prima necessità.

A partire da questi primi nuclei di riflessione sulla dignità e sul diritto del povero tradizionalmente inteso, si fa strada il riconoscimento del suo posto nella società. In primo luogo si riconosce il vantaggio sociale della sua presenza. Ho già richiamato il pensiero del vescovo di Laon Adalberto ripreso successivamente da Addone di Fleury il quale evidenzia la necessità del lavoro svolto dall'uomo non libero a vantaggio della comunità cristiana. Ugo di S. Vittore riabilita il lavoro manuale nel programma del suo *Didascalion*, ritenendolo un fattore favorevole al progresso tecnico

²⁹ Cf COUVREUR, *Pauvreté* 14-36; ID., *Les pauvres* 16-153, 176s, 207, 254-259.

³⁰ Cf CONGAR, *Les biens* 246-264, in particolare 251-255; DELARUELLE, *Le problème* 51s; AVRIL, *Clercs* 571-588.

³¹ Cf PLANTAGEAN, *La pauvreté* 80-82. L'Autore ha esplicitato il discorso nell'opera successiva: *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (IV^e-VII^e siècles)*, Paris, 1977.

e allo sviluppo delle relazioni sociali, in quanto è una delle diverse funzioni svolte dalla società che è un corpo unitario ed equilibrato. In tal modo i contadini, gli artigiani, quanti compiono opere servili, in quanto viene riconosciuta progressivamente la loro funzione, sono integrati nella gerarchia sociale anche se restano ai livelli inferiori. Anzi l'analisi condotta dalla scuola di Chartres, soprattutto per mezzo di Ivo, con la distinzione tra *status* e *conditio*, introduce la possibilità di superare la condizione di povertà. Certo lo *status* del contadino, dell'artigiano, di colui che compie opere servili è sfortunato in quanto comporta situazioni di precarietà che spesso sono l'anticamera dell'indigenza, tuttavia non è una prigione dalla quale non si può uscire.

In questo contesto le opere servili vengono progressivamente introdotte nell'ingranaggio della vita sociale soprattutto per la riflessione degli intellettuali del secolo XII.

Molti elementi da loro evidenziati appartengono alla tradizione cristiana, risalgono alla Scrittura e ai Padri; la novità di questa riflessione sta nel riconoscimento giuridico della dignità del povero e del suo diritto al soccorso. Essa richiama non solo e non principalmente la teologia ma il diritto naturale; pertanto avanza delle esigenze che devono essere rispettate da tutti. Resta senza dubbio una riflessione condotta nella fede e secondo la fede, come si vede dalle *Auctoritates*, ma assume un carattere ineludibile di universalità per cui ha valore indipendentemente dal proprio credo religioso. Le fonti più utilizzate sono la *Genesi*, la dottrina di Gerolamo e di Agostino che esercita un ruolo preponderante, gli scritti dei Cappadoci e di Ambrogio.

Questo riferimento alla tradizione cristiana si colloca nel contesto storico culturale dei secoli XII e XIII caratterizzato dall'entusiasmo per gli studi degli antichi classici. In particolare si studia il diritto romano e bizantino, il pensiero di Aristotele e di Cicerone, dai quali si attingono con abbondanza argomenti, categorie, concetti.³²

Nonostante questi richiami extracristiani, la Chiesa continua ad essere per antonomasia «le secours des faibles et des pauvres»,³³ l'autorità a cui appellare per aver riconosciuti i propri diritti di fronte ai potenti e ai ricchi. Anzi, nel secolo XII, in forza dell'evoluzione del diritto, l'appello al-

³² Cf COUVREUR, *Les pauvres* 16-90; ID., *Pauvreté* 14-36; MOLLAT, *I poveri* 120-133; DE LA RONCIÈRE, *Pauvres* 255-275; ID., *L'Église* 52-66; DEVISSE, «*Pauperes*» 285-295. Oltre ai Padri menzionati dagli studiosi mi permetto di ricordare la proposta di Crisostomo molto significativa in questo campo.

³³ CONGAR, *Une réalité* 259, cf 259-266.

l'autorità ecclesiastica assume valore giuridico e la *monitio* del vescovo o di un membro del clero a ciò deputato acquista una forza obbligannte nella convivenza civile. Pertanto «il merito della riflessione dottrinale del secolo XII è quello di aver chiaramente individuato la natura, le modalità, le condizioni, l'ambito delle opere di misericordia e di aver definito i diritti e i doveri reciproci»³⁴ tra ricchi e poveri.

Uguccione di Bologna, nello sforzo di fondare il diritto del povero e il dovere del ricco, svolge un ruolo determinante in quanto, riflettendo sugli apporti più significativi della tradizione cristiana e pagana, elabora una sintesi e una prospettiva giuridica che saranno il punto di riferimento nei secoli successivi.

Egli, a cavallo tra due secoli e due generazioni, segna il passaggio dalla generazione in cui prevale la concezione del soccorso gratuito a quella in cui prevale l'obbligo giuridico in virtù del quale il povero ha diritto sul superfluo del ricco. Il bisognoso in tal caso può far appello in modo efficace dal punto di vista legislativo alla *denunciatio* evangelica davanti al vescovo o a colui che a nome suo amministra la giustizia.³⁵

Questo principio, più o meno condiviso dai giuristi del tempo, con Uguccione acquista una forza singolare, perché da lui viene fondato in modo più giustificato sul diritto naturale, quindi diventa un obbligo giuridico e non solo morale per ogni uomo. Il povero, presentando la *imploratio* all'*officium iudicis*, può costringere il ricco a soccorrerlo con il superfluo. Certo non può farsi giustizia da sé, né può giudicare da sé del superfluo altrui; deve passare attraverso un arbitro riconosciuto autorevole anche dalla parte avversa. Il ricco, una volta posta e riconosciuta valida la *imploratio*, non può eludere o evadere dal suo obbligo di soccorso.³⁶ Matura così in modo più esplicito la coscienza che il diritto di proprietà nella *societas christianorum* non può essere esercitato secondo la norma dell'*usus* e dell'*abusus*, come nel mondo romano, ma deve esercitarsi rispettando le esigenze della giustizia e della carità.³⁷ Uguccione con la sua proposta ha saputo assumere contemporaneamente nella sua sintesi giuridica i valori, i contenuti cristiani e i pregi legislativi del diritto roma-

³⁴ MOLLAT, *I poveri* 126.

³⁵ Cf COUVREUR, *Les pauvres* 90-153.

³⁶ Questa *imploratio*, in termini ecclesiastici detta anche *denunciatio evangelica*, allude a Mt 18,15. Il povero per poter avere giustizia non può far vendetta o agire individualisticamente; deve passare attraverso la Chiesa e il potere giudiziario i quali devono constatare la verità del suo diritto. Il ricco in caso affermativo deve riconoscere il suo dovere. Si cerca in questo modo d'instaurare un rapporto pacifico tra ricchi e poveri.

³⁷ Cf COUVREUR, *Les pauvres* 153.

no, arricchito lungo i secoli oltre che dalla riflessione umana anche dal messaggio evangelico.

Sulla piattaforma costruita da lui continuerà il dibattito e l'approfondimento successivo.

Guglielmo d'Auxerre, partendo dalle considerazioni del giurista bolognese, potrà porre come primo capitolo del suo trattato sulla giustizia la riflessione sul *dovere* dell'elemosina. Il diritto così formulato influisce contemporaneamente, anche se in modo differente, sulla legislazione canonica, sulla teologia morale e sulla legislazione civile.³⁸ Tuttavia la formulazione dei principi non risolve tutti i problemi; non basta dichiarare il diritto dell'affamato sul superfluo del ricco e la sua possibilità di rubare a lui quanto gli occorre per vivere; bisogna precisare ed amplificare le categorie di povero e di superfluo insieme ai criteri obiettivi che difendono i diritti rispettivi del ricco e del povero. Nell'epoca moderna questi problemi si faranno acuti proprio per l'evoluzione di queste categorie.

2.2.3. *Un passaggio lento, ma esplicito*

Nel XIV secolo inizia questo processo. È significativo tener presente che i problemi summenzionati sono affrontati in prevalenza dai poveri volontari, specie dai Mendicanti. Un esempio interessante è la rivolta dei Ciompi a Firenze nel 1379 che ha alla radice la predicazione del domenicano Taddeo Dini. La città non si presenta come una società sorda alle opere di misericordia, anzi spicca per le molteplici iniziative caritative tradizionali. In quell'anno possiede circa una trentina di ospedali, ha il Libro o Tavola dei poveri, abbonda di elemosinerie ove si distribuisce la polizza o buono che dà il diritto all'elemosina. Possiede inoltre gli ospedali di S. Paolo dei Convalescenti e di Or S. Michele gestiti secondo nuovi criteri di soccorso. Infatti il clero che vi svolge il ministero ha una visione più elaborata e precisa del povero e della maniera di aiutarlo. Eppure proprio in questo contesto la predicazione di Taddeo Dini diventa esplosiva.

Egli è uno dei membri più rappresentativi di questo clero che ha portato il problema del povero e della povertà sul piano sociale continuando ad attingere ispirazione dalla fede. In un sermone domenicale attualizza le indicazioni che l'apostolo S. Giacomo offre nella sua lettera, applicandole alla situazione dei lavoratori fiorentini mal salariati e sfruttati dai padroni. Correda l'epistola con tutta una serie di citazioni antico e neotesta-

³⁸ Cf *ivi* 16-44, 90-153, 176s, 207, 254-259; ID., *Pauvreté* 14-34; SCHMITT, *Les citations* 547-560.

mentarie il cui valore sociale era rimasto ancora in secondo piano rispetto alle elemosine e alle sette opere di misericordia. Proprio in questa rilettura nuova la predicazione di Taddeo Dini assume una dinamica escatologica e messianica finalizzata a migliorare la sorte storica oltre che eterna dei poveri.³⁹

Letta alla luce della Bibbia, la situazione d'ingiustizia in cui versano i lavoratori fiorentini è carica di speranza liberatrice, poiché dalla Scrittura emerge che Dio ascolta il grido del povero e vuole soccorrerlo non solo donandogli la beatitudine eterna ma aiutandolo ora nella sua concreta e drammatica situazione: «voilà les pauvres dans la pauvreté chargée d'espérance».⁴⁰

Così Taddeo Dini, un Mendicante, con la sua predicazione ha contribuito alla maturazione di una coscienza non solo religiosa e evangelica dei poveri ma anche sociale, la quale si manifesta proprio nella rivolta dei Ciompi e anticipa la sensibilità che emergerà in epoca moderna.⁴¹

Una certa sensibilità moderna in realtà appare anche nel XIII secolo con S. Elisabetta di Turingia, anch'essa animata dall'ideale mendicante; resta però un fatto isolato.⁴²

³⁹ Cf DE LA RONCIÈRE, *Pauvres* 662-745. L'Autore ha trattato il tema in modo più articolato nell'opera in quattro volumi: *Florence, centre économique régional au XIV siècle*, Paris, 1977; cf pure le numerose pagine di MOLLAT, *I poveri* 155, 163s, 171s, 178, 205, 257-261, 285-287, 295, 300-315; 323.

⁴⁰ DE LA RONCIÈRE, *Pauvres* 674.

⁴¹ «Taddeo Dini ebbe a Firenze più influenza di quanto si pensi. La sua predicazione mirava a una promozione temporale oltre che spirituale dei poveri: ha potuto contribuire a una presa di coscienza da parte loro, che contrastava con l'atteggiamento del popolo grasso [...]. La buona novella era annunciata ai poveri in maniere molto diverse. La più sedicente faceva intravedere la felicità in questo mondo, sperare il suo dispiegarsi alla fine, imminente, dei tempi [...]. Il povero, eletto da Dio, assunse nella propaganda aspetti diversi» (MOLLAT, *I poveri* 257, cf 209-211, 260). La reazione di Firenze e della Toscana si estenderà in tutta l'Europa. Qui maturerà pure un nuovo ideale di povertà volontaria mendicante.

⁴² Cf VAUCHEZ, *Charité* 163-173. S. Elisabetta di Turingia è un personaggio significativo perché manifesta una sensibilità sociale iniziale che ha alla base il desiderio di povertà radicale unito alla volontà di condividere la sorte dei poveri nel lavoro e nella mendicizia. Ella esprime la carità nei termini tradizionali di *largitio* (dono), *labor* (autoumiliazione), *compassio* (sollecita considerazione delle miserie altrui). Allo sfruttamento dei contadini operato dal regime dei signori reagì con una serie di biasimi che espresse con consapevolezza veramente straordinaria per quell'epoca, evidenziando la dimensione collettiva dell'ingiustizia. Bisogna riconoscere tuttavia che la sua reazione non ha oltrepassato l'ambito morale; in quel contesto storico e culturale non poteva concepire di poter operare sulle strutture sociali e politiche.

Tuttavia accanto a queste spinte innovative, proprio nell'ambito ecclesiastico e nella stessa Firenze opera anche un clero tradizionale che con la predicazione di vecchio stampo anima il soccorso articolato secondo le sette opere di misericordia, riproponendo l'antico rapporto tra ricchi e poveri. Così, a giudizio di Mollat, l'educazione e la predicazione offerte dalla Chiesa, pur essendo rivoluzionarie a livello morale, in campo sociale restano fortemente legate alla tradizione e tendenzialmente conservatrici. Predicatori come Giordano da Rivalta, Simone da Cascia, Giovanni da S. Gimignano, Raimondo Lullo non superano gli schemi del passato; eppure sono predicatori ascoltati che hanno fortemente a cuore il problema dei poveri. Nei loro scritti, trattati di morale, manuali per confessori, il discernimento delle diverse categorie di poveri da beneficiare è operato secondo gli schemi tradizionali.⁴³

Il passaggio dalla mentalità medievale alla moderna è lento e faticoso ed emerge soprattutto nelle opere caritative nelle quali persiste il rimando alle opere di misericordia e anche la preoccupazione della salvezza del ricco. Sicché il povero è visto in funzione del ricco e questi «continua a considerare i poveri in maniera egocentrica e lo stesso fanno i meno poveri».⁴⁴

Accanto e in questa precomprensione si fa strada la precomprensione moderna con l'assunzione progressiva e tormentosa della responsabilità sociale da parte dei laici e del potere civile.

Emerge pure l'esigenza della razionalità, efficienza, specializzazione e centralizzazione nelle opere di soccorso. Essa è un'istanza innovativa che inizia nel secolo XIV e si fa più consistente ed insistente nei secoli successivi.⁴⁵

⁴³ «L'insegnamento ufficiale della Chiesa sulla povertà [...] era moralmente rivoluzionario, socialmente conservatore» (MOLLAT, *I poveri* 257, cf 208-210, 292-295; THEREL, *Charitas* 295-318; LABANDE-MAILFERT, *Pauvreté* 319-343; DUMONT, *Les pauvres* 21-34; AVRIL, *Clercs* 57-88; MARTIN, *L'iconographie* 14-16; FRANCASTEL, *La pauvreté* 75s; DE LA RONCIÈRE, *L'Église* 52-66; COUVREUR, *Pauvreté* 14-34; LONGÈRE, *Pauvreté* 255-273; BULTON, *À propos* 1-5; DUMAZ, *Les pauvres* 17-20; RAPP, *L'Église* 39-46).

⁴⁴ MOLLAT, *I poveri* 298.

⁴⁵ «La notion d'efficacité est en effet au cœur des préoccupations des hommes du XV siècle. L'idée commence à prevaloir, tant chez les premiers humanistes que chez certains religieux, que le relèvement de l'homme a plus valeur que le don et que l'aide préventive est plus utile que l'aumône. D'autre part, dans les mêmes milieux, on prend conscience qu'il est vain d'essayer de porter remède à la misère si l'on ne s'attache pas à ses causes. Il apparaît en effet beaucoup plus difficile de réinsérer un pauvre déraciné et passé au vagabondage que de l'empêcher de tomber dans cette situation» (VAUCHEZ, *Assistance* 65).

Con il passaggio amministrativo dalle autorità ecclesiastiche a quelle laiche, specie quelle politiche sia regali che municipali, le opere di misericordia si trasformano in modo considerevole. Potremmo definire questa trasformazione come un passaggio dalle opere di misericordia alle opere di beneficenza a carattere prevalentemente laicale. Sorge pure il bisogno di controllare e selezionare gli indigenti. Tale esigenza si colloca nell'ambito culturale dell'avanzato umanesimo moderno nel quale al rispetto e alla stima del povero subentra il timore e la diffidenza. Tuttavia non si può negare che ha portato degli esiti negativi e molti cristiani vi hanno reagito in ragione delle istanze evangeliche. Lo si vede nell'istituzione caritativa più comune: l'ospedale. La ricerca del finanziamento più sicuro rispetto alla libera beneficenza, alle spontanee elemosine, ai lasciti testamentari, alle donazioni, spinge a selezionare i poveri, preferendo i bisognosi che hanno contribuito economicamente all'opera o i bisognosi del posto. Anzi spesso, proprio l'ospedale, la "signoria dei poveri", è sottoposto progressivamente alla tassazione o al pagamento. Anche nelle elemosinerie si sente il bisogno di avere fondi più sicuri; per questo s'introduce la tassa per il povero; si parlerà di borse per i poveri, di piatto dei poveri, di pignotte e simili.⁴⁶

Ancora, negli ospedali si avverte la necessità di specializzazione. Secondo S. Antonino di Firenze, per esempio, l'ospedale non può essere polivalente ma deve differenziarsi secondo i servizi, le malattie, l'età, il livello sociale.⁴⁷ Non vi può essere confusione tra ospedali e case di ospitalità per poveri ed anziani.

Il soccorso agli orfani e ai fanciulli si precisa come avviamento professionale al lavoro,⁴⁸ per il rapporto che s'instaura in quel contesto culturale tra l'indigenza e la mancanza di lavoro.

Lo spirito umanistico rende più sensibili al rispetto della dignità del bisognoso che non osa mendicare. «Si spiega così la corrente che fece ben presto stimolare l'istituzione di forme oneste di credito ai poveri distinte

⁴⁶ In concreto l'ospedale appare ancora più come un pensionato per anziani o case di accoglienza dei poveri che un luogo di cura in cui si spera guarire. Proprio per il collegamento alle case di ospitalità dei poveri l'ospedale è definito la «signoria dei poveri» e i poveri sono detti «i signori poveri» (cf MOLLAT, *I poveri* 167-175, 209s, 302-305, 312, 322-326; ID., *Complexité* 3-12; MARTIN, *Les Ordres* 430-434; VAUCHEZ, *Assistance* 61-66; LECLÈRE, *Recherches* 137-154; LORCIN, *Les clauses* 287-323; BALDELLI CELOZZI, *Gli ospizi* 83-95).

⁴⁷ MOLLAT, *I poveri* 323, cf 155-167, 175-179, 205-211, 225, 301, 308, 317-330; VAUCHEZ, *Assistance* 63-68.

⁴⁸ Cf MOLLAT, *I poveri* 165s.

dal dono. Si vide anche nella stessa linea l'elaborazione di piani per l'aiuto ai poveri, nati dall'incontro fra carità cristiana e filantropia umanistica».⁴⁹

Anche queste istituzioni però incontrano numerose difficoltà; sono osteggiate persino da ecclesiastici e da poveri volontari, i quali le vedono come antievangeliche, in quanto sarebbero la morte della carità cristiana che è gratuita e quindi senza patteggiamenti e contraccambi.

Pure con tutte queste iniziative, sforzi, tentativi, pur con la razionalità, specializzazione e centralizzazione della beneficenza per renderla efficace ad uccidere il pauperismo, questo non viene vinto. Persiste la sproporzione tra indigenza e mezzi di soccorso. Gli uomini moderni hanno incominciato ad avvertirlo e hanno capito anche che poteri ecclesiastici e laici dovevano lavorare uniti per raggiungere l'obiettivo. Ma proprio su questo punto incominciano nuovi problemi che definirei «dialettica delle motivazioni e delle ideologie» nell'animazione del servizio ai poveri.

In conclusione «le tradizionali istituzioni di misericordia non raggiungono spesso il loro scopo o lo raggiungono solo parzialmente. Tutte soffrono di difficoltà economiche. Molte non sono più adatte alle nuove forme di povertà e, indirizzandosi soprattutto verso la povertà di mendicanti o infermi, non riconoscono la povertà laboriosa e sono superate dalla povertà dei pezzenti e degli emarginati. Alcune sono sviate dal loro obiettivo. Un rinnovamento, delle riforme, se non un nuovo trattamento del problema, sono necessari».⁵⁰

2.3. *L'eliminazione della povertà come aiuto ai poveri*

2.3.1. *Il sorgere di una consapevolezza*

Si è visto come fondamentalmente in epoca moderna il problema della povertà venga affrontato nella prospettiva etico-religiosa anche dall'auto-

⁴⁹ «L'Italia, patria dell'umanesimo e della banca, fu il terreno d'elezione dei monti di pietà. Bernardino da Feltre diede impulso decisivo a un movimento cominciato prima di lui per influenza dei francescani dell'Osservanza, la cui sensibilità sociale era particolarmente viva» (MOLLAT, *I poveri* 315, cf 314-316; AA.VV., *Il Monte di Pietà*; MENEGHIN, *Bernardino*; ROOVER, *S. Bernardino*; COMPOSTELLA, *Monti* 15-30, 21-31; ID., *I Monti*; GHINATO, *I Monti* 7-62; ID., *I Francescani* 95-160; 204-289; 379-440; MAJARELLI, *Il Monte* 13-47; D'ALATRI, *Francescani* 63-73; MASTROIANNI, *La fondazione* 5-24; FABIANI, *Gli ebrei*; TODESCHINI, *Il problema* 284-309; MUZZARELLI, *Un bilancio* 165-183; 3-19; RUSCONI, *Escatologia* 213-249). I Monti di Pietà sono di diverso tipo a seconda delle zone in cui vengono istituiti. Non si conoscono con certezza né la data né la regione di origine (cf MOLLAT, *I poveri* 296).

⁵⁰ MOLLAT, *I poveri* 307; cf GEREMEK, *I salari* 368-386.

rità politica che finalizza il suo intervento alla stabilità dello stato.⁵¹ In questo senso vengono selezionati i poveri e rinnovate le istituzioni caritative. La Riforma tridentina accentua questa prospettiva, perché vede nelle opere di misericordia un segno significativo della differenza tra la Chiesa cattolica e i protestanti. Infatti, a partire dal Concilio, il soccorso al povero diventa la visibilizzazione della fede operosa del cattolico in contrapposizione alla sola fede del protestante; manifesta la Chiesa che, per la sua concretezza storica, incide nel tessuto della vita dell'uomo, offrendo una risposta ai suoi problemi, non ultimo quello della povertà.⁵²

L'impegno cattolico così caratterizzato appare con estrema evidenza negli ospizi e negli ospedali, le due espressioni emblematiche del soccorso moderno, le due scelte in cui si realizza in modo esplicito il superamento della dialettica tra alcuni schemi mentali tradizionali e quelli moderni nati dall'umanesimo. Fondamentalmente il tradizionale soccorso ai poveri è espresso nella carità che non discrimina, che in modo libero e gratuito serve Cristo nei bisognosi, che si traduce generalmente nell'elemosina spicciola, silenziosa, individuale, che non si prefigge di eliminare la povertà ritenuta un fatto di natura. La mentalità che sorge dall'umanesimo, nelle opere assistenziali, assume, come si è detto, i nuovi criteri dell'efficienza, della razionalità, della specializzazione, della centralizzazione, della selezione o censimento meticoloso dei soggetti da soccorrere.⁵³ Par-

⁵¹ Cf FIORANI, *Religione* 46-48, 85s, 130; FATICA, *La reclusione* 139, 144-148; MONTICONE, *I poveri* 20-24.

⁵² Cf FIORANI, *Religione* 45-49, 85-105; FATICA, *La reclusione* 135-162.

⁵³ Cf GUTTON, *La società* 77-88; MOLLAT, *I poveri* 221-330; FATICA, *La reclusione* 162-179; GASCON, *Économie* 757-760. Gli ospedali generali non eliminano gli ospedali minori fondati generalmente da associazioni caritative parrocchiali o da laici devoti. Nella specializzazione «i progressi sono lenti sul piano strettamente terapeutico: si scorge tuttavia un orientamento verso la trasformazione degli ospedali in istituti di cura. Il regime alimentare dei malati rivela mediocri conoscenze dietetiche [... Gli ospedali] furono dotati molto lentamente di un personale medico o paramedico» (MOLLAT, *I poveri* 325s). La specializzazione dei medici, a giudizio di Vauchez, è parallela all'eliminazione dagli ospizi di vagabondi, mendicanti e pellegrini che, inizialmente, costituivano gran parte della popolazione ospedaliera (cf BALDELLI CELOZZI, *Gli ospizi* 83-95; MOLLAT, *I poveri* 326). A Roma si perfezionano e si amplificano gli ospedali già esistenti, se ne fondano dei nuovi quali palestra in cui grandi uomini, santi e devoti, aristocratici, borghesi e popolani, principesse e dame svolgono la loro carità. Tra i poveri ammalati da prendere in considerazione vi sono anche i forestieri e i pellegrini. Non mancano i preti di cui il Piazza dice: «In Roma principalmente, Madre di tutti i Meschini, si veggono molti sacerdoti così poveri e laceri e bisognosi, che verso di essi pure si è stesa la cristiana pietà per compassionarli» (in: DA VILLAPADIerna, *Età moderna* 209; cf DE CHANEY, *Giudizi* 77-102).

tendo da istanze filantropiche, attraverso il soccorso, vorrebbe eliminare la povertà e non solo alleviare il dramma dei miseri.

Tale mentalità emerge ad esempio da questo testo significativo tratto dal quarto rapporto *La Rochefoucault-Liancourt* al Comitato di Mendicizia: «Noi non vi parleremo dei diritti della povertà; essi non sono misconosciuti da nessuno di coloro che, portando nel cuore qualche sentimento di umanità, hanno pure dato qualche attenzione alla formazione della società e all'immensa differenza delle fortune. Noi tutti sappiamo che se il dovere sacro delle leggi è di prestarvi religioso culto e di assicurare il mantenimento, più sacro ancora è il culto dell'umanità; e che là dove esiste una classe di uomini senza sussistenza là esiste una violazione dei diritti dell'umanità; là l'equilibrio sociale è rotto».⁵⁴

Vuole eliminare la povertà perché le ripugna, la rifiuta, le fa paura, anzi la spaventa con il suo aspetto di morte. Come si può notare, questa mentalità fissa l'attenzione sulla povertà, non sui poveri. La reazione non è del tutto nuova, percorre in modo più o meno palese la storia. Così paradossalmente si elude proprio l'esigenza antropologica che si vuol attuare e si fa emergere la preoccupazione di eliminare la povertà, o almeno di nasconderla, specie col divieto di mendicazione e con l'istituzione delle case di lavoro.

2.3.2. *L'ospizio e la reclusione del povero*

L'ospizio, la grande scelta del Seicento, è contemporaneamente il ricovero degli anziani e la casa di lavoro per i mendicanti validi. Accanto vi è l'ospedale che accoglie il malato, l'altro povero per eccellenza. Le due istituzioni s'incrementano e risultano il luogo in cui si vuol rinserare la miseria perché non mostri pubblicamente il suo volto avvilito.

Altre proposte vengono fatte per realizzare il piano di guerra alla povertà. Alcune si presentano come utopie di natura fisiocratica e mercantilistica, altre risultano un aggiornamento delle tradizionali opere di misericordia, altre ancora sono le tipiche attività assistenziali moderne che, in concreto, più che abbattere il pauperismo, emarginano il povero.

Il mezzo fondamentale per eliminare la povertà per i moderni è senz'altro il lavoro e quindi l'istituzione di case di lavoro. «Ovunque nell'occidente europeo la storia degli ospizi si confonde con la preistoria della manifattura centralizzata e della fabbrica; e non è paradossale affermare che più rigorosa è la repressione dei poveri e in maggior e miglior misura

⁵⁴ In: FERRETTI, *La povertà* 17.

si produce materiale umano adatto a sopportare la disciplina di fabbrica». ⁵⁵ Così si cerca «forza di lavoro a basso costo [...], un fenomeno che viene in questi anni affrontato con maggior durezza». ⁵⁶

Tuttavia alcuni si rendono conto che molti bisognosi validi, pur volendo lavorare, non possono, perché a motivo del latifondismo o della recinzione agraria non hanno terreni. Pertanto si ritiene necessaria l'utopica redistribuzione dei beni, in particolare della terra, in modo che gli uomini che non hanno altra risorsa per vivere oltre il loro lavoro, lo possano svolgere.

Lo spirito fisiocratico poi fa concentrare l'attenzione sul mondo rurale. Menziono al riguardo un testo tra i moltissimi del XVIII secolo. Il pararo costituzionale Clary, collocandosi all'interno dei piani fisiocratici statali, così si esprime: «Se la Francia fosse convenientemente coltivata non vi sarebbe disoccupazione nella città e altrove, ma mancanza di manodopera [...]. Ricchi che non vivete che per voi! Fate lavorare il povero e soprattutto guardatevi dall'umiliarlo. Sappiate che è vostro fratello [...]. I principi della carità evangelica, così dolci e così propri ad infiammare i cuori, coniugandosi con i diversi sistemi politici, hanno fatto nascere nello spirito degli uomini di secoli differenti e specialmente nello spirito di certi filosofi il desiderio di accendere l'universo col fuoco dell'amicizia. Questo amore fraterno ha generato in parecchi popoli l'idea della divisione delle terre». ⁵⁷

Mi pare però che non emerga ancora la coscienza che la disoccupazione è un fatto ingovernabile, perché collegato a molti e complessi fattori congiunturali.

Parallela all'insistenza sul lavoro è la proibizione della mendicazione,

⁵⁵ GUTTON, *La società* 126.

⁵⁶ *Ivi* 128.

⁵⁷ In: MENOZZI, *Chiesa* 175s. Il piano fisiocratico di riforma agraria è proposto da Quesnay ed ha avuto un'accoglienza generalizzata nell'Europa del tempo. La soluzione della povertà è quindi individuata nella giusta redistribuzione e lavorazione delle terre, superando la piaga della recinzione e costringendo i poveri al lavoro. Tommaso Moro lo aveva già proposto in Inghilterra per risolvere il problema del pauperismo ivi dilagante. Lo slogan: «L'ozio è padre dei vizi», in tale piano, permane insieme alla preoccupazione dell'ordine pubblico. Il rapporto ozio-povertà sarà messo in crisi molto più tardi della reclusione, in quanto la disoccupazione, legata a fattori congiunturali molto diversi, si è presentata come un fenomeno meno controllabile dello scontento dei reclusi. In modo ancora più esplicito Giovanni Pirani tenta la conciliazione tra l'essere cattolico e l'essere democratico proprio nell'ambito del soccorso ai poveri (cf MENOZZI, *Chiesa* 25s, 112-120, 128-130, 164-179; GUTTON, *La società* 32s, 100-109, 116-125, 127-156, in particolare 132s; FIORANI, *Religione* 74-76).

poiché questa non solo è contro il profitto comune, ma lede la dignità dell'uomo ed è occasione di indisciplina, di disordine morale, di evasione dalla pratica religiosa.⁵⁸

Tuttavia il povero preferisce la mendicazione alla reclusione nelle case di lavoro, per non perdere la libertà e per non essere costretto al lavoro.⁵⁹ Ai trasgressori di questa legge proibitiva sono minacciate pene severe con esiti però negativi, perché alcuni poveri non vi badano, altri impauriti preferiscono lasciarsi morire di fame piuttosto che essere soccorsi nelle case di reclusione.

L'elemosina non è del tutto squalificata; viene piuttosto biasimata o almeno ritenuta inefficace, inutile, dispersiva. L'elemosina privata, poi, in quanto non è stabile, favorisce l'ozio, devia le offerte dalla cassa o dalla elemosineria generale finalizzata all'assistenza pubblica, non permette di organizzare un piano di azione contro il pauperismo dilagante. Così l'elemosina sia ecclesiale che civile viene centralizzata e tutti devono contribuirvi costantemente. Questo contributo tende a diventare progressivamente una tassa pubblica più che un'opera caritativa nel senso evangelico.

2.3.3. Le reazioni

Le reazioni alternative e il rifiuto di queste prospettive non si sono fatte attendere. Ad esse si risponde con un accumulo di ragioni che dovrebbero legittimare la bontà dell'impresa. Non solo a Roma, la capitale della fede cattolica, ma anche in Francia bisogna giustificare queste iniziative e mostrarne la coerenza con i principi cristiani.

Ad esempio, nella riforma assistenziale che entra in vigore a Ypres nel 1525, il Magistrato deve prendere le sue difese e giustificarsi di fronte all'opinione pubblica, soprattutto di fronte alle critiche dei Mendicanti, per il fatto che proibisce la questua. Egli sottopone il suo programma alla Sor-

⁵⁸ La critica alla povertà, compresa la povertà volontaria, risale al XIV secolo. Tra coloro che svalORIZZANO la mendicazione vi sono persino Domenicani ed ecclesiastici che praticano la povertà volontaria. Si pensi al Domenicano Giovanni Mulberg, al canonico Felice Hemmerlin, a Tommaso Murner, a Sebastiano Bruant, a Giovanni Geiler di Kaisersberg (cf MOLLAT, *I poveri* 284-290; DEL GROSSO, *Povertà* 146-193). In una recita del 1541, indicativa della mentalità del tempo, intitolata: *Église, Noblesse et Pauvreté qui font la lessive*, si afferma: «Io sono la povertà felice e fragile; in me si confondono carestia, lutto, angustia, lavoro e desolazione» (in: MOLLAT, *I poveri* 292).

⁵⁹ Anche «il povero pellegrino, commisurando la fatica del guadagnarsi da vivere con il sudore della fronte e la facilità di procurarsi elemosinando, sceglieva di restare in Roma a far l'accattone di professione» (FIORANI, *Religione* 136; cf FATICA, *La reclusione* 162-165, 169-179).

bona la quale emette la sentenza a lui favorevole il 16.1.1531. Il dato è indice di una *mens* diffusa che tuttavia non ha ancora trovato credibilità e ragioni per affermarsi. A Roma la risonanza è ancora più forte.⁶⁰

Le opposizioni e le polemiche contro simili iniziative giungono fino a diventare vere e proprie resistenze contro la polizia che tenta di arrestare i mendicanti. Una *Memoria* anonima annota: «numeroso persone senza giudizio né discernimento, come paggi, lacché, palafrenieri, garzoni di cucina, poveri manovali e operai che picchiano e oltraggiano i sergenti incaricati di eseguire i detti provvedimenti, e dicono che scacciare i poveri equivale a offendere Dio».⁶¹

⁶⁰ La risposta della Sorbona è espressa in questi termini indicativi: «Questa forma di assistenza dei poveri ci pare cosa difficile, ma utile, pia e salutare che non è in contrasto né con le scritture evangeliche ed apostoliche, né con gli esempi dei nostri antenati, se si osserva quanto segue: prima di tutto questo metodo deve essere applicato con tanto zelo e così grande sollecitudine che tutti i poveri della città siano sufficientemente e decentemente soccorsi, e che nessun indigente forestiero o no sia ridotto, per l'inosservanza dell'ordinanza, all'estrema necessità o a uno stato prossimo alla più nera miseria. Se la cassa comune non basta, la questua pubblica non potrà essere proibita» (in: GUTTON, *La società* 87). In Roma le giustificazioni di fede sono ancora più esplicite, orientate a dimostrare che l'iniziativa è conforme alla lettera e allo spirito della Sacra Scrittura, ai sacri canoni e decreti conciliari, al pensiero dei Santi Padri, alle leggi civili degli imperatori e dei re (cf FATICA, *La reclusione* 156, specie le note 53-57).

⁶¹ *Mémoire concernant les pauvres qu'on appelle enfermés*, Paris, 1612, in: GUTTON, *La società* 112. Molto più indicativa una pagina di un *Memoriale* anonimo di Roma: «Il palazzo [del Laterano che Innocenzo XII ha fatto allestire per internare i mendicanti] ancorché ampio, non basta al numero di poveri, che alla giornata si moltiplicano. Roma giustamente si duole che le siano mancate tante elemosine, e la confusione, che si pretende tolta, si augmenta. Quelli intanto, che stanno rinchiusi, bestemmiano la provvidenza del papa, rivolendo tutti i loro voti alla libertà, e agli altri, che dopo un'è carcerazione hanno lo sfratto dalla patria comune, non è empietà che non vomitino contro la pietà del pontefice. Oh se mi fosse lecito compendiar qui le ragioni più ponderate, per le quali mi pare assolutamente necessario che finisca ben presto quest'ospizio, che non ha nulla in sé di glorioso oltre che il strepito, farei ben comprendere al chiaro lume della ragione il tradimento specioso fatto alla beneficenza papale! [...]. Mi dispenso volentieri dal riferirne hora le particolarità più intime e radicali, unite a più fini de' ministri, che in sé non hanno di pietoso che la mendicata ventura. Dirò bene essere incredibile il danno cagionato a numerose famiglie che ricevevano ristoro segreto di quelle elemosine che al presente sono destinate all'ospizio, essendo tale e tanto l'inconveniente proceduto da questo deviamiento della carità, che è lagrimevole impresa volerne esagerare gl'effetti. Moltissime zitelle si sono prostitute; gli uomini honorati si sono trovati costretti a lasciar le proprie mogli in braccia alla disperazione; numerose vedove hanno principiato, per poter vivere, a battere la via della perdizione; e non senza scandalo si è visto cadere morto di puro stento per le strade più di un povero che, per timore della carcere, astenendosi dal questuare, ha finalmente ceduto al delirio d'acerba morte [...].

Questa dialettica ha spinto verso l'abbandono e il superamento di alcune espressioni della carità tipiche dell'epoca; in particolare ha condotto i poteri ad eliminare il bando contro i mendicanti e la reclusione negli ospizi. È sintomatico l'esempio di Roma nella quale la popolazione «non applaudiva, non volendosi accomodare che lo sbirro leghi per andare ad accattare».⁶² Così dopo breve tempo dall'emissione del bando contro la questua, si è ritornati progressivamente a misure che ne sfumano il rigore e finalmente lo eliminano del tutto. Infatti il 13.2.1696 si è giunti a questa decisione: «Doppo molte riflessioni [...], havendo l'esperienza dimostrato per impossibile l'impedire la questuatione [... si è deciso] che si revocasse la carceratione dei questuanti, che più non si ricevessero li convalescenti e che le elemosine de' coniugati si continuassero per due domeniche solamente e a fine che si levassero, quando era per Roma cresciuta la questuatione; che a poveri rinserati, se havessero fatta istanza di uscire, si desse libertà, toltone i ragazzi e ragazze, e che pareva necessario, per cooperare in qualche parte alla prima intentione, che Nostro Signore incaricasse al Governo di provvedere più rigorosamente contro li vagabondi et al sig. cardinal Vicario d'impedire la questuatione per le chiese».⁶³

Ma che diremo del decoro del Laterano, anzi della Chiesa universale? Si da pure essere quello il luogo destinato per trono pontificio, custodito gelosamente per tanti secoli da tanti papi, et hora, senza minimo riflesso a quel decoro, che è pur l'anima della S. Sede, si è convertito in alloggio di birbi, in ricovero di vagabondi, in ricetto di scioperati, cadendo in opprobrio la chiesa medesima lateranense, in derisione la carità et in abominazione il nome venerabilissimo del papa» (in: FATICA, *La reclusione* 163). Molti poveri reclusi cercano di evadere dall'ospizio con la fuga o con il pagamento del riscatto corrispondente al vantaggio che l'istituzione avrebbe avuto dal suo lavoro.

⁶² In: FATICA, *La reclusione* 166. La reazione negativa è diffusa in tutta l'Europa. Riporto ancora un articolo del *Regolamento* dell'ufficio dei poveri fatto dalla municipalità di Amiens con l'appoggio del Parlamento di Parigi, il quale «proibisce a tutti i suddetti abitanti di mormorare, protestare, o altrimenti opporsi con ingiurie o minacce contro i detti commissari preposti alla riscossione delle dette tasse e contribuzioni» (in: GUTTON, *La società* 89).

⁶³ In: FATICA, *La reclusione* 166. Il divieto di questuare nelle chiese non è legato principalmente al progetto di eliminare e nascondere la miseria, quanto piuttosto al programma devozionale riformista posttridentino promosso da Innocenzo XII nel quale «fu costante l'ossessione di restituire al culto e al raccoglimento le chiese, non solo proibendo l'accattonaggio, ma eliminandovi con la forza ogni pretesto che potesse costituire una tentazione per la carne e una distrazione per la preghiera» (ivi 143, nota 26). Il cardinal Vicario di Roma Gasparre Carpegna in coerenza con il programma riformista devozionale del pontefice moltiplica le proibizioni di questua nelle chiese e nei pressi delle chiese durante le sacre funzioni, attribuendo a questa «profanazione» dei luoghi sacri i disastri che affliggono la popolazione romana nel 1690. Egli dichiara: «Sua Divina Maestà si va irritando per la poca reverenza a' sacri tempj, che devono essere casa d'o-

Anche i poteri politici hanno dovuto costatare l'insuccesso già preannunciato nell'insoddisfazione e protesta dell'opinione pubblica,⁶⁴ benché la si volesse suggestionare con la distinzione dei «poveri di Cristo» dai «poveri del diavolo» che maledicono l'ospizio. Gli *Avvisi* Marescotti nel loro ripetersi devono ammettere che, nonostante «siino stati rinchiusi li birbanti nell'accennato ospitio, esiliati 3000 vagabondi e mandati in galera 400 ladri, oltre la terribile bravata fatta agli sbirri»,⁶⁵ la malavita continua, anzi pare accrescersi sotto i colpi di simili proibizioni. Quindi queste misure di sicurezza pubblica, civile e religiosa, sono inefficaci, non raggiungono il loro scopo.

I pellegrini, gli emigranti, quanti sono espulsi dalla città e quindi i non ammessi alla pubblica elemosina vivacchiano alle periferie oppure si uniscono in confraternite, chiedono il permesso di questuare e mettono il segno distintivo. Anche singoli possono essere muniti di questo visto; vi sono ad esempio studenti che hanno tale licenza dal rettore dell'università e fedeli con il permesso del loro curato.⁶⁶ Tra questi soggetti non rara-

ratione e non di radunanza di cicaleggi [...]; la devozione dei fedeli viene spesse volte disturbata dall'importunità de' mendicanti che vanno questuando per le chiese [...]. Che nessuno de' mendicanti ardisca di accostarsi per dieci canne d'architetto di distanza tanto alle chiese, ove saranno le Quarant'ore ordinarie, quanto alle altre, ove per qualsivoglia occasione stesse esposto il Santissimo, di frammettersi fra quelli che intervengono alle processioni, che per dette occasioni si fanno per raccogliere la cera che cade dalle torce, né di mandare a detto effetto tanto nelle chiese, come nelle processioni, i loro figli, parenti o altri dependenti piccoli et incapaci di castigo» (in: *ivi* 141). Due editti sono emanati anche nel 1694, rispettivamente il 6.1 e il 22.1. Nel primo s'impone a tutti i responsabili d'impedire la mendicazione: «Tutti li superiori e sagrestani delle chiese secolari di Roma, patriarcali, basiliche, collegiate, oratorii et altre, veruna ecceutata [sono obbligati] di far discacciare e di discacciare rispettivamente dalle loro chiese, scale e portici, tutti li questuanti, sotto pena di venticinque scudi, che per ciascheduna volta contraverranno, si faranno da loro irremissibilmente pagare, per la metà all'Ospedale de' poveri di S. Giovanni, e per l'altra metà all'essecutore e relatore» (in: *ivi* 161). Il secondo, dopo aver ricordato tutte le industrie messe in atto dal pontefice per eliminare la mendicazione, sottolinea che queste vengono vanificate dal fatto che sotto finto pretesto di povertà alcuni continuano a elemosinare per le chiese, per le strade e per le case, mentre il papa «quanto desidera abbracciare, soccorrere e sostenere i veri poveri, altrettanto abborrisce gli otiosi, infingardi e vagabondi, stante l'esperienza che si ha della vita che menano, ripiena per lo più d'ogni vitio, senza istrutione de' divini misteri e senza frequenza de' sacramenti» (in: FATICA, *La reclusione* 161; cf FIORANI, *Religione* 98; RUSSO BONADONNA, *I problemi* 258s, 260, 279s; CAJANI, *Gli statuti* 285s).

⁶⁴ Cf FATICA, *La reclusione* 144s, 157-171.

⁶⁵ In: *ivi* 158.

⁶⁶ Cf GUTTON, *La società* 86s, 90-95; MOLLAT, *I poveri* 250-263, 324, 326, 328s; CAJANI, *Gli statuti* 281-313; FIORANI, *Religione* 43; FATICA, *La reclusione* 133-179.

mente s'infiltrano anche mendicanti finti, aggravando ovviamente la condizione degli altri, perché rinforzano in tal modo la diffidenza nei confronti del povero.⁶⁷

La tendenziale identificazione dei poveri validi con gli oziosi, i vagabondi, gli irregolari, i non praticanti, la prospettiva etico-religiosa con cui vengono accostati, la preoccupazione di ricondurli all'ordine e alla disciplina, di riconvertirli alla pratica religiosa e alla vita devota, la ripugnanza umanistica per una vita senza decoro e con privazioni di vario genere, il moltiplicarsi dei vagabondi, soprattutto nel Seicento, sono stati tutti fattori che hanno condotto gli uomini del tempo a giudizi svalorizzanti e ad atteggiamenti di diffidenza nei confronti degli indigenti, come emerge dai titoli loro dati: birbanti, birbi, canaglie, furfanti, vagabondi ecc.⁶⁸

Le generalizzazioni moraleggianti non fanno che rafforzare la remora nella ricerca delle cause strutturali della povertà.⁶⁹

Questo limite di precomprensione ha influito in modo rilevante nella ricerca dei mezzi di soccorso.

La ricerca vera inizierà quando l'attenzione si sposterà dal censimento dei poveri degni dell'elemosina allo studio delle cause strutturali di natura sociale e politica della povertà.

Visto il fallimento delle case di reclusione per abituare il povero valido al lavoro, si pensa di risolvere il problema educando al lavoro il bisognoso fin dalla tenera età portandolo nelle case di addestramento professionale. Sorgono così le scuole per educare i fanciulli a divenire buoni lavoratori; non si bada alla loro promozione culturale. Ancora nel clima del proclama di uguaglianza, fraternità e libertà Voltaire dichiara duramente: «Coloro che sono intenti a guadagnarsi da vivere non possono dedicarsi a illuminare il proprio spirito». Nella stessa direzione La Chalotais nel suo *Saggio d'istruzione nazionale* dichiara: «Il bene della società richiede che le conoscenze del popolo non vadano più in là delle sue occupazioni».⁷⁰

⁶⁷ Lo stesso pontefice Sisto V cade in queste generalizzazioni (cf GUTTON, *La società* 40).

⁶⁸ Cf FATICA, *La reclusione* 136-171.

⁶⁹ «La nuova sensibilità religiosa comporta anche in alcuni ambienti, ecclesiastici e non, una più severa vigilanza ed un più rigido controllo su tutte le forme irregolari di comportamento sotto il profilo dell'etica non solo cattolica, ma cristiana. Di qui la presa d'atto, d'altra parte non nuova, che il mendicante vive al di fuori di qualsiasi "regola" cristiana, senza timor di Dio, senza conoscere i rudimenti della fede e senza curare di farli conoscere ai figli, senza consacrare le sue unioni, senza dedicare un pensiero a Dio in una parte della giornata, aduso a frequentare le chiese solo per spillare quattrini da sperperare nella crapula e nel vino» (*Ivi* 138, cf 135-147).

⁷⁰ In: GUTTON, *La società* 133.

Nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* che fa da preambolo alla *Costituzione Francese* del 24.6.1793 all'art. 21 si legge: «I soccorsi pubblici sono un debito sacro. La società deve la sussistenza ai cittadini infelici sia procurando loro un lavoro sia assicurando i mezzi di sussistenza a coloro che non sono in grado di lavorare». ⁷¹

Lo stato illuminista non può vedersi sconfitto; vuol risolvere anche il problema della povertà possedendolo intellettualmente, ossia conoscendo più puntualmente il fenomeno pauperistico. Così, senza mettere in discussione i suoi canoni fondamentali, già espressi sopra, sottolinea con insistenza che, a motivo della sicurezza pubblica, i vagabondi vanno reclusi in case di lavoro. Bisogna poi vedere con quali criteri s'individuano i vagabondi tra i poveri, come alcuni poveri, perseguitati dai bandi, diventano di fatto vagabondi proprio a motivo della legge.

Interventi originali invece sono posti per risolvere la piaga dell'usura. Nasce verso la fine del Seicento un processo di assicurazioni che si traduce in istituzioni di previdenza e casse di risparmio. A differenza dei Monti di Pietà, sorti nello spirito umanistico del XIV secolo sotto la spinta determinante della carità evangelica, queste attuazioni maturano fondamentalmente sulla radice filantropica illuminista la quale si divaricherà sempre più esplicitamente dalla logica evangelica, operando il passaggio dalla provvidenza alla previdenza. ⁷²

3. Gli agenti del soccorso ai poveri

3.1. Premessa

Come nell'epoca patristica, anche nell'epoca medievale e moderna i primi responsabili dell'assistenza che la Chiesa offre ai poveri sono il clero, in particolare i vescovi, e i poveri volontari, in particolare i monaci. Nel Medio Evo però anche i laici incominciano a prendere l'iniziativa e molti di loro sono coinvolti persino nell'ideale di povertà volontaria radi-

⁷¹ In: FERRETTI, *La povertà* 17.

⁷² «All'epoca dei lumi i progressi delle matematiche, che permettono il calcolo delle probabilità, favoriscono i piani per istituire sistemi di assicurazione [...]. Il concetto di assicurazione, il bisogno di sicurezza, si sviluppano allorché si indebolisce il sentimento di rassegnata fiducia nella Provvidenza e quando si afferma l'idea che la società e l'economia spieghino il fenomeno del pauperismo» (GUTTON, *La società* 135). Nel *Saggio sui progetti* di Defoe del 1697 si afferma che istituzioni simili hanno lo scopo di permettere che «ogni creatura, per quanto miserabile e povera sia, possa rivendicare la sua assistenza come un diritto, anziché come un'elemosina» (GUTTON, *La società* 135; cf 134-136, 155s).

cale. Dapprima cooperano con il clero e con i monaci, soprattutto con i canonici riformati e con i Mendicanti. Successivamente creano istituzioni proprie in armonia con i principi evangelici tradotti nelle opere di misericordia. Mi pare che solo a partire dalla fine del XVIII secolo sorgono opere assistenziali laiche alternative e a volte contrapposte a quelle ecclesiali. Così si passa dalla laicizzazione alla secolarizzazione del concetto di povertà e di soccorso.

I re e l'*élite* politica dapprima intervengono appoggiando l'opera assistenziale della Chiesa, come nell'epoca costantiniana; dopo creeranno istituzioni proprie. Con l'epoca moderna la situazione non ha rilevanti cambiamenti, anche se la crisi del rapporto tra la Chiesa e lo Stato allenta la collaborazione al comune progetto di soccorso e dà il via al divaricarsi delle due forme d'intervento.

3.2. *Il clero nel soccorso ai poveri*

Nella letteratura da me recensita, il discorso sul clero, come responsabile delle opere assistenziali, è messo in secondo ordine dal prevalente discorso sui monaci e sui poveri volontari.

Ci si potrebbe chiedere se ciò sia dovuto a mancanza di studi e quindi al disimpegno nella ricerca oppure al fatto che il clero dell'epoca non dà un apporto originale e significativo.

Forse è preoccupato da altri problemi più urgenti e scottanti, quali ad esempio la libertà e l'autonomia della Chiesa dal potere laico, la difficoltà di esprimere l'originalità della propria missione pastorale attraverso la struttura carolingia e la difficoltà posteriore di liberarsene.

Infatti nel Medio Evo diversi vescovi e membri dell'alto clero hanno più l'aspetto di signori feudali che di pastori del gregge di Dio. Continuano ad osservare le legislazioni canoniche riguardanti l'amministrazione del *patrimonium pauperum* e ad offrire elemosine attingendo in modo più o meno generoso ai propri beni personali, senza apportare, sembra, una vera novità nel loro intervento.

A partire dal secolo VIII assistono alla larga secolarizzazione del patrimonio ecclesiastico e successivamente alla fondazione delle chiese proprie, fenomeni che hanno inciso sulle opere di soccorso da loro dirette. La pretesa dei sovrani e l'arbitrio di alcuni vescovi non fanno che aggravare ulteriormente la situazione.

Questi fatti certamente non vanno generalizzati e universalizzati perché, ad esempio, anche il pontefice, il personaggio più coinvolto nei suddetti problemi, continua a favorire le opere caritative e promuove la carica

del *nomenclator*, il quale tra gli altri uffici ha pure il compito di pensare alla beneficenza. Ugualmente i vescovi incrementano il servizio di carità mediante l'arcidiacono.⁷³

Mollat definisce «età dei vescovi» l'epoca del soccorso ai poveri dai primi due secoli del Medio Evo fino al consolidamento dell'attività benedettina.⁷⁴

Il punto di riferimento fisso restano gli antichi canoni, in particolare una decretale di papa Simplicio la quale prescrive ai vescovi di destinare un quarto dei loro redditi ai bisogni dei poveri. È pure tenuta presente la prescrizione del Concilio di Orleans del 511 riguardante le parrocchie rurali le quali devono destinare allo stesso scopo la terza parte delle offerte. Il vescovo continua ad essere chiamato *padre dei poveri* e la sua casa la loro casa. In particolare la sua presenza è determinante nei processi giudiziari mediante l'*audientia* dei poveri e la *monitio* dei ricchi. Se segue la via virtuosa dei Padri, suoi predecessori, offre generosamente ai bisognosi anche i suoi beni personali, istituisce collette, case di ospitalità per vecchi e malati. Non a caso nell'epoca carolingia, e in particolare nei secoli VIII e IX, la proposta di Pomerio è presa in considerazione nel cammino ascetico del clero, benché non se ne traggano tutte le conseguenze.⁷⁵

Durante l'epoca moderna i vescovi e il clero in genere non sono stati meno vivaci nello sforzo di rispondere alle istanze poste dalla nuova situazione. Si pensi ad esempio al cardinal Giulio dei Medici che nel 1520 fonda a Roma la Compagnia di S. Gerolamo della Carità composta di eminenti prelati e di cittadini di ogni ceto. La loro attività caritativa assume proporzioni e motivazioni nuove soprattutto dopo il Concilio di Trento.

Carlo Borromeo è un'altra figura esemplare tra le tante che si potrebbero menzionare. Egli interpreta ed attua le prescrizioni tridentine coniugando in modo originale e geniale il servizio ai poveri con la povertà volontaria. Con le stesse prospettive vigila sulle opere di carità, spogliandosi persino dei beni personali per soccorrere i miseri e aiutare le istituzioni caritative. Organizza e promuove confraternite laicali con fini assistenziali, istituisce nella sua diocesi i Monti di Pietà, l'assistenza ai mendicanti e ai carcerati, combatte coraggiosamente la piaga dilagante dell'usura. Nelle visite pastorali personalmente controlla non solo l'attuazione delle prescrizioni dottrinali e disciplinari tridentine, ma pure l'attività caritativa. Que-

⁷³ Cf JEDIN, *Storia* IV, 339, 347; V, 1, 44, 260s.

⁷⁴ Cf MOLLAT, *I poveri* 44-52.

⁷⁵ Cf DEVISSE, *L'influence* 285-295; VENTURI, *I beni* 577-581.

ste realizzazioni hanno esplicitamente le caratteristiche della riforma cattolica: il fine principale è la santificazione personale, il secondo è quello caritativo assistenziale.

Un grande contributo alla sua opera di riforma è dato da un'associazione di sacerdoti da lui radunati a partire dal 1578, detti Oblati, e da Angela Merici che con la Compagnia delle dimesse di S. Orsola s'interessa soprattutto dell'educazione morale e religiosa delle fanciulle e delle giovanette.⁷⁶

Insieme a Carlo Borromeo potrebbero essere ricordati numerosi altri vescovi e pastori che si sono distinti nell'attività caritativa secondo le indicazioni e le caratteristiche della spiritualità postridentina fatta di devozione, ortodossia e opere di soccorso.⁷⁷

Già nel secolo IX però s'incrementano pure gli ospizi monastici o città di Dio parallelamente al tramonto della *Matricula*.

Sarebbe interessante, attraverso gli archivi parrocchiali, diocesani o pontifici, vedere nelle spese quale e quanto posto è riservato alla beneficenza.

Meglio informati siamo invece sui canonici, soprattutto quelli rinnovati, e sui pontefici della Roma moderna. Su questi punti quindi mi fermerò in particolare.

Sull'identità dei canonici rifletterò in seguito considerando i poveri volontari; qui mi limito a segnalare il loro posto nelle opere di soccorso.

Tra gli ecclesiastici, i canonici regolari riformati si distinguono per la concretezza e il realismo nelle attività caritative; contemporaneamente, secondo la dinamica che costantemente emerge nella storia della Chiesa, mostrano anche una nuova consapevolezza ed esprimono in una nuova forma la pratica della povertà volontaria. Quelli che restano nel mondo urbano, inserendosi nella mobilità sociale tipica dell'ambiente cittadino, vedono con più acutezza i settori più urgenti dell'attività caritativa e vi rispondono coinvolgendo anche i laici. Non si limitano pertanto alle tradizionali opere di soccorso, quali l'assistenza agli indigenti, agli ammalati, agli anziani e ai pellegrini, ma intensificano, vivificano e rinnovano le istituzioni degli *ξενοδοχεῖα* e degli *πτωχεῖα*. In particolare, incrementano le fondazioni ospedaliere a favore dei lebbrosi mediante un servizio medico

⁷⁶ Cf MENOZZI, *Chiesa* 31-35; DE ROO, *San Carlo* 128-471; MARCOCCHI, *Vita* 63-73; JEDIN, *Storia* VI, 581-612, in particolare 589, 606s.

⁷⁷ Si pensi a S. Francesco di Sales, S. Roberto Bellarmino, S. Filippo Neri e tanti altri ecclesiastici santi che hanno animato il servizio di carità specie in Roma. Su questo punto tanto interessante bisognerebbe condurre ulteriori studi.

più specializzato sia nelle città che lungo le grandi vie di pellegrinaggio e di commercio. Queste istituzioni non sono nuove ed originali nella storia della carità cristiana, ma si distinguono dalle altre analoghe perché sono messe sotto il patrocinio dei santi (ricorrono con frequenza S. Cristoforo, S. Egidio, S. Giacomo, S. Giovanni, S. Giuliano, S. Maria Maddalena, S. Nicola); perché nell'organizzazione dipendono dal preposito o dall'arciprete; perché hanno consuetudini tipiche delle congregazioni ospedaliere.

Incrementano in quantità e in qualità gli ospedali. Con la collaborazione dei laici giungono a fondare persino congregazioni ospedaliere, ad esempio quella di Guido di Montpellier nel 1160 ispirata alla regola di S. Agostino. Questa si diffonde presto anche a Roma; qui s'interesserà pure dell'accoglienza dei bimbi abbandonati lungo il Tevere. Altre congregazioni sono quella degli Antonini, del S. Spirito, di S. Giovanni in Gerusalemme, del S. Sepolcro.

Gerhoh di Reichersberg è uno dei promotori degli *ξενοδοχεῖα* nelle città vescovili e degli *πρωχέια* nelle parrocchie rurali. I canonici inoltre normalizzano e rinnovano il servizio liturgico e pastorale considerati forme privilegiate di servizio ai poveri. Con la loro vita povera danno valore esemplare alla loro predicazione, alla loro opera di rigenerazione sacramentale, alla loro attività caritativa.

L'attenzione alla specializzazione degli ospedali, l'apertura intellettuale, la preparazione culturale, la sensibilità ai bisogni dei contemporanei possono essere favorite in loro dalla residenza in città. Essi contemporaneamente esercitano un influsso considerevole sullo svolgimento della vita urbana, sulla cultura, specie sulla medicina. Molti manoscritti di medicina infatti vengono da biblioteche di capitoli canonicali.

Nel XVI secolo sorgono pure scuole parrocchiali di catechismo, a cui si aggiunge anche l'insegnamento dei primi rudimenti del leggere e dello scrivere, per il collegamento esistente tra analfabetismo e povertà: si pensi ad esempio a Francesco da Villanova a Milano nel 1536 con la Compagnia della dottrina cristiana.

Un discorso a parte va fatto per i pontefici e in genere per Roma che anche in questo periodo è considerata il luogo di accoglienza dei poveri oltre che dei pellegrini.⁷⁸

⁷⁸ Roma è anche il luogo rappresentativo in cui si riflettono «gli echi di un dibattito ferventissimo che attraversa si può dire tutta l'Europa, vi si dispiega una rinnovata presenza di uomini e di istituzioni impegnati a combattere gli effetti di un'indigenza senza fine, e soprattutto si dà vita a iniziative e proposte che rimarranno poi sempre presenti nella storia successiva e in qualche caso si costituiranno come un punto di riferimento

Roma assomma aspetti contraddittori non solo nella gente del popolo ma anche e soprattutto nell'*élite* degli ecclesiastici. Il periodo più esplicito di queste contraddizioni è senz'altro il Rinascimento, perché con il fasto delle costruzioni, della corte papale e delle abitazioni lussuose della nobiltà romana e di alcuni ecclesiastici evidenzia il netto contrasto con i tuguri e le abitazioni dei poveri. Eppure queste contraddizioni sono risolte nell'elemosina, nella quale ancora si uniscono ricchi e poveri.⁷⁹

Proprio la Roma che accoglie un Alessandro Farnese con lo sfarzo della sua corte è la Roma affascinata dalla vita di Francesca Romana e di Ludovica Albertoni che si son fatte povere per servire eroicamente i poveri. È sempre la città papale e la città della carità. Anche nel Settecento è ritenuta «la capitale della carità, della carità elevata a principio di governo, oltre che a motivazione religiosa. Così è riguardata non solo dai Romani e dagli abitanti dello stato, ma anche da quelli degli altri stati. Ne fa fede la fiducia dei pellegrini e soprattutto di quanti vi accorrono negli anni della fame, siccità, carestia [...], o delle guerre di successione, che giungono a lambire le mura aureliane e provocano la fuga dalle campagne circostanti».⁸⁰ Abbonda d'iniziative caritative, tanto che Da Villapadierna, enfaticamente, afferma: «Questa splendida azione caritativa, che accomunava papi, prelati e laici, restituì la ricchezza della Roma cristiana e papale al suo vero scopo, facendone il patrimonio dei poveri».⁸¹

Il caso più eloquente della Roma moderna è senz'altro lo sforzo di coniugare nell'assistenza ai bisognosi i criteri della spiritualità della riforma cattolica con quelli della specializzazione, efficacia e centralizzazione. Essa

obbligato» (FIORANI, *Religione* 43, cf 69; MOLLAT, *I poveri* 23s, 46-48, 130s, 139, 144-148). Il concetto evangelico di povero permane, nonostante l'utilizzazione dei criteri moderni discriminanti il vero dal falso povero e nonostante la svalorizzazione umanistica della povertà. «Il mito del vagabondo appartenente al mondo delle pratiche magiche, delle orge, dell'eresia, in una parola del regno di Satana, trovano scarissima eco in Roma, ove il povero è quasi sempre il vicino di casa, il disoccupato, il vecchio o lo storpio del quartiere, e dove l'oscillazione della soglia di povertà, pur senza fortissimi sbalzi, è però costante e coinvolge numerosissime persone» (MONTICONE, *I poveri* 22s). Così anche quando si vuol realizzare il programma di Guérarre la segregazione del falso dal vero povero è costantemente mitigata in teoria e in pratica. Ne fa fede la coesistenza non dialettica della duplice città: la patria dell'umanesimo barocco e la patria dell'accattonaggio con la duplice mentalità che le fa da *humus* non sempre incontrastato.

⁷⁹ Cf FIORANI, *Religione* 43-131; FATICA, *La reclusione* 133-179; STELLA, *I poveri* 31-41.

⁸⁰ GIUNTELLA, *Motivazioni* 25; cf MONTICONE, *I poveri* 22-24; STELLA, *I poveri* 33s, 38-41.

⁸¹ DA VILLAPADIERNA, *Età moderna* 214; cf FIORANI, *Religione* 104-109.

infatti deve porsi in prima fila, come capitale della cattolicità, nel dare la risposta alternativa ai riformatori, mostrando la dinamicità della fede nell'ampia politica assistenziale di fine Cinquecento e del Seicento. Tale attività si caratterizza per due elementi fondamentali: «il primo è il processo di assestamento delle confraternite che, se subiscono un moderato accrescimento del numero [...], incrementano le finalità caritative e affinano le tecniche di intervento; il secondo è l'esperienza dell'ospizio per mendicanti unico per la città».⁸² In entrambi i fenomeni collaborano i laici animati dai vescovi, dal clero e dai membri degli ordini religiosi.

La preoccupazione fondamentale anche nelle opere caritative è certamente la difesa dell'ortodossia e quindi la formazione religiosa dei fedeli, l'insegnamento della dottrina; secondariamente il soccorso. Così negli ospizi e negli ospedali la dottrina e le pratiche devozionali hanno un posto rilevante, scandiscono le ore lavorative della giornata al modo di un convento.

Il papa, come i sovrani di altre città d'avanguardia (Lione, Parigi, Bologna, Firenze, Venezia, Ginevra),⁸³ promuove l'istituzione dell'ospizio secondo le indicazioni di Guévarre. Gregorio XIII l'aveva in programma nel 1581, ma non l'aveva potuto realizzare. Lo farà nel 1586-87 Sisto V, il quale con la bolla *Quamvis infirma* prescrive la reclusione nell'unico ospizio, che costituisce un punto di riferimento per iniziative analoghe in altri paesi. La sua iniziativa avrà un successo parziale, poiché dopo la sua morte l'esperienza non viene continuata.⁸⁴

⁸² FIORANI, *Religione* 97. Con l'ospizio si apre una nuova pagina nella politica antipauperistica, «una pagina che certamente non si pone in rottura con il passato né con quanto sembrava ormai pacificamente acquisito [...] ma che introduce nuove categorie di giudizio e sembra mossa da una sensibilità più inquieta, in base alla quale la figura tradizionale trova qualche aggiustamento e insieme qualche nuova accentuazione» (*ivi* 114). L'impresa consiste nel «restringere i poveri mendicanti in un solo luogo» (*ivi* 115, nota 154). Anche il papa vuol attuare un efficace programma di lotta al pauperismo seguendo gli orientamenti proposti da André Guévarre.

⁸³ Cf ROSA, *Il pauperismo* 12s; FIORANI, *Religione* 45; GUTTON, *La società* 32, 48, 57, 59, 63, 65, 80-83; DA VILLAPADIerna, *Età moderna* 191-277; FATICA, *La reclusione* 145-147; MENOZZI, *Chiesa* 145-151, il quale cita un'interessante opera del Piazzia: *La mendicizia provvoluta a Roma con l'ospizio pubblico fondato dalla pietà e beneficenza di nostro signore Innocenzo XII*, Roma, 1696. Cf ancora D'ADDARIO, *Aspetti* 57-105; GASCONE, *Une crise* 371-404.

⁸⁴ Nell'epoca moderna i papi vogliono attuare il programma per il tempo geniale e originale degli ospizi per i poveri. La stessa ideologia che svalORIZZA l'elemosina privata come spreco di carità motiva il disciplinamento e la reclusione del povero visto tendenzialmente come un pericolo sociale. Certo a Roma questa ideologia avrà poco terreno; tuttavia si accoglie l'osservazione di Guévarre: «imperocché chi non sa che la maggior

Vi riprova Innocenzo XII con più successo, tuttavia con prospettive un po' diverse da quelle dei suoi predecessori. Egli cerca di trasferire a Roma la realizzazione francese di Luigi XIV. Il gesuita Giovanni Maria Baldigiani, che ha il pensiero principale di organizzarla, è stato infatti ammaestrato dai tre gesuiti consiglieri di Luigi XIV: Chaurand, Dunad, e soprattutto Guévarre. I criteri sono più ampi di quelli di Gregorio XIII e di Sisto V, poiché l'opera è estesa a tutto lo stato pontificio, non solo a Roma, a più categorie di poveri invalidi, ai bisognosi di ambo i sessi a partire dall'età di sette anni per i maschi e di dodici per le donne; la beneficenza non è lasciata all'iniziativa privata; le inadempienze a questo programma sono punite come reato dalla polizia. L'estensione ai ragazzi e alle ragazze si motiva dal fatto che in quel luogo vengono ricevuti, provveduti, educati e alimentati.⁸⁵ L'opera così estesa e generalizzata ha prospettive di successo perché organizzata, largamente appoggiata dalla pubblica autorità, sostenuta economicamente con munificenza e generosità dal pontefice e da altri benefattori.

L'iniziativa però deve gradualmente restringere il suo raggio di azione per poi tramontare per sempre sia per mancanza di finanziamenti, sia per l'esistenza di strutture ecclesiastiche non adeguate, sia soprattutto per l'opinione pubblica che la considera «una carità senza carità». ⁸⁶ Infatti la sua diagnostica sui falsi e veri poveri è ritenuta antievangelica. Forse la ragione più profonda e inavvertita è il modo di risolvere problemi economici con prospettive etico-religiose, socialmente ingiustificate, perché non mettono l'attenzione sulle cause prossime del pauperismo né vanno alla ricerca dei rimedi adeguati.

In quest'orizzonte culturale non si avverte lo stridore e l'incompatibilità di una munificenza senza giustizia né il pericolo che questa possa fun-

parte di essi [i poveri] vivono senza religione e senza fede, almeno non ne danno segno manifesto?» (in: FIORANI, *Religione* 117; cf GUTTON, *La società* 78-93; FATICA, *La reclusione* 138-142; MENOZZI, *Chiesa* 145-152). Gregorio XIII, bolognese d'origine, è l'iniziatore anche se senza successo. È significativo che sia bolognese perché Bologna è la prima città italiana che attua il programma della reclusione già nel 1563. L'opera non ha successo. Così, ancora nel 1601 Fanucci scriverà: «L'opera tanto santa non è stata interamente seguitata, ma per Roma non si vede altro che poveri mendicanti, et in tanto numero che non si può stare né andare per le strade che continuamente l'huomo non sia attorniato da questi con molta mala satisfactione del popolo e d'essi poveri mendicanti, e in detto spedale ne sono molto pochi, et per quanto ho avuto informatione, fra poveri, ministri e serventi per l'ordinario non passa quantità di centocinquanta persone, ma il più del tempo molto meno» (in: FATICA, *La reclusione* 139, nota 16).

⁸⁵ Cf FATICA, *La reclusione* 144s; FIORANI, *Religione* 119.

⁸⁶ In: FIORANI, *Religione* 120, nota 171.

gere da narcotico all'inquietudine della coscienza; piuttosto si cerca di rimediare il rimediabile, di tamponare gli aspetti più odiosi delle disuguaglianze sociali.⁸⁷ Al riguardo, Monticone osserva che «l'aiuto al povero non può essere [visto e giudicato come ...] scarico di coscienza o l'altra faccia della ricchezza, bensì passo indispensabile per essere partecipe a pieno titolo della vita religiosa delle parrocchie, delle confraternite, delle attività dei nuovi ordini religiosi».⁸⁸

Esiste però una differenza rilevante tra gli ospizi politici e quelli ecclesiastici. I primi hanno come interesse centrale l'ordine sociale e quindi vi prevale la dimensione "carcere"; nei secondi invece prevale la preoccupazione dell'educazione religiosa e morale, quindi hanno emergente la dimensione conventuale.⁸⁹ Si tratta di prevalenza, non di esclusione, perché le tre idee-forza degli ospizi sono presenti in entrambi i casi come tre pietre miliari dell'ideologia della reclusione. Lo si vede bene nella politica antipauperistica francese, toscana e romana.

A Roma sembra prevalere l'aspetto conventuale perché la lotta contro la mendicazione, finalizzata all'espurgo dei poveri dalla città, è motivata dalla preoccupazione dottrinale, dalla pietà e dalla devozione, ed è collegata coerentemente con lo spirito controriformista post-bellarminiano caratterizzato da rigidismo moralistico. Il regolamento dell'ospizio S. Sisto lo testimonia già nella formulazione del suo scopo: «tenerli [i poveri] occupati tutte le hore del giorno in esercizi spirituali o corporali».⁹⁰ Lo sottolineano ulteriormente il modo di scandire la giornata trasponendo gli articoli della regola di una società religiosa su un raggruppamento laico piuttosto forzato, il modo di vestire, la separazione dei due sessi, il rapporto instaurato tra clausura e castità, la vigilanza scrupolosa, quasi ossessiva, per impedire «disordini morali».⁹¹ Lo testimonia la reazione dei poveri a volte con rivolte, violenze e maledizioni.⁹²

Per tutta questa attività assistenziale viene investito un patrimonio considerevole e una parte rilevante del bilancio pontificio. Innocenzo XII non solo abbonda nelle sue elargizioni finalizzate al soccorso dei poveri, ma spende a questo scopo gran parte del patrimonio del Vaticano, consacrandosi a ciò anche il Palazzo Laterano.

⁸⁷ In: *ivi* 64, cf nota 35.

⁸⁸ MONTICONE, *I poveri* 23.

⁸⁹ FATICA, *La reclusione* 139s, cf 155-179.

⁹⁰ *Ivi* 173.

⁹¹ Cf FIORANI, *Religione* 45-49; FATICA, *La reclusione* 169-179.

⁹² Cf FATICA, *La reclusione* 157, 162-165.

Questa vivacità di opere, proprio per la mentalità del tempo, spesso ha svolto il ruolo di strumento per la stabilità sociale e quindi ha fatto persistere lo *statu quo*.

Roma comunque conserva ancora il primato nelle opere di misericordia tradizionali. «Dalla metà del '500 alla fine del '700 il pauperismo è una voce di rilievo nella politica economica dell'amministrazione pontificia: finanziamenti per la panificazione a basso prezzo, soccorsi straordinari per calamità o solennità, stanziamenti per opere di assistenza, elemosine a vario titolo, dal pontefice sino alle più piccole confraternite, rappresentano un *corpus* economico assai considerevole [al di là del suo valore economico, emerge ...] una vera e propria scelta di politica economica, complementare e parallela alla stabilità ed al paternalismo».⁹³

Inoltre il nuovo clima culturale, con le prospettive fisiocratiche e mercantilistiche, ha fatto intendere ad alcuni il rapporto tra il ricco e il povero realizzato nell'elemosina come un patteggiamento economico trasferito nelle realtà celesti. La vigilanza e il controllo in campo di pratica religiosa hanno generato un certo conformismo nel comportamento e in alcuni casi anche un piegarsi all'osservanza delle prescrizioni religiose unicamente come mezzo per acquistare un beneficio materiale. Quando il controllo precede la possibilità di ottenere il soccorso il problema diventa ancora più complesso, perché procrastina l'intervento assistenziale col rischio di arrivare troppo tardi. Si pensi all'assistenza ospedaliera.

Tuttavia, pur con i limiti che si possono riscontrare, un fatto è certo e costante: la Chiesa di Roma, in particolare il papa, non ha mai ritenuto le spese sostenute per il servizio ai poveri un peso morto, a differenza degli stati e sovrani illuministi; né i suoi membri sono intervenuti a soccorrere unicamente per scarico di coscienza; molto spesso sono mossi dallo slancio della carità.

Quindi, nonostante il rigidismo e il disciplinamento postridentino, la ricerca dell'efficacia, della specializzazione, della centralizzazione nelle opere assistenziali, il senso evangelico del povero e del soccorso permane: «e attraverso un gran numero di "opere" si manifesta il desiderio di apostolato lontano dai rigori dell'internamento. Gli sforzi per organizzare un'istruzione popolare erano anche una forma di apostolato in favore dei poveri, ma una forma che già preannunciava le iniziative e la filantropia del XVIII secolo».⁹⁴

⁹³ MONTICONE, *I poveri* 20s; DE CHANEY, *Giudizi* 77-102; SIMONCELLI, *Note* 137-156.

⁹⁴ GUTTON, *La società* 125; cf le molte indicazioni offerte dai saggi proposti in: AA.VV., *Timore e carità*.

Proprio sull'istanza filantropica la carità cristiana di Roma viene a misurarsi con gli stati illuminati acquisendo una nuova consapevolezza della sua responsabilità verso i poveri anche in campo sociale, superando la tradizionale prospettiva statica. Ma non basta aggiornare i metodi pedagogici, gli ospizi e le tecniche ospedaliere; bisogna anche operare sulle strutture eliminando le cause del pauperismo. Il tempo però non è ancora maturo per tali prospettive.

Gli ospedali, accanto all'ospizio, sono l'altra opera caratteristica della lotta antipauperistica in epoca moderna. Per questo contesto storico e religioso il malato resta la figura emblematica del povero per la dipendenza dagli altri e soprattutto perché è privato dell'ultimo grande bene, quello della vita. L'ospedale è l'ultima spiaggia del povero.⁹⁵

A Roma, l'assistenza ai malati negli ospedali è tra le più attive ed attrezzate di Europa per il confluire del servizio di numerosi uomini santi, fondatori di nuove istituzioni di soccorso. La prospettiva è sempre religiosa: fine fondamentale è assicurare i conforti della religione, perché l'ospedale, almeno fino agli inizi dell'epoca moderna, è più il luogo ove finire la vita che il luogo per guarire. L'attenzione alla salvezza dell'anima è la prospettiva che determina tutto il resto, anche se con disagi e reazioni da parte di personalità di spicco nel servizio ai poveri. Questa infatti è come un'ideologia che determina l'intervento ecclesiastico.⁹⁶

Un altro campo in cui il povero sperimenta la propria inferiorità, come già nell'età patristica, è il diritto. Specie a partire dal Quattrocento, la curia romana istituisce l'ufficio dell'avvocato dei poveri. Inizialmente è formato di 12 avvocati. Con papa Paolo V il numero sale a 24. Ma anche altri avvocati privatamente si pongono a servizio dei poveri. Essi hanno come patrono S. Ivo, il celeste avvocato difensore degli orfani, dei pupilli e delle vedove.⁹⁷

La Chiesa è sempre presente anche nell'epoca illuministica, ma paradossalmente è sempre più criticata come istituzione statica e sorpassata.⁹⁸

3.3. I monaci e il servizio ai poveri

L'invito di Gesù al ricco di abbandonare i propri beni, darli ai poveri e porsi alla sua sequela, i suoi ammonimenti sui pericoli delle ricchezze e

⁹⁵ Cf FIORANI, *Religione* 82.

⁹⁶ Cf *ivi* 86-89.

⁹⁷ Cf DA VILLAPADIerna, *Età moderna* 224-226.

⁹⁸ Cf JEDIN, *Storia* VIII,1,3-8; VII,347-357, 399s, 572-595, 656s.

su come utilizzarle saggiamente, il suo insegnamento proposto nel discorso della montagna, il richiamo alla vita e alla dottrina degli apostoli, specie di Paolo, sono stati sempre presenti nella Chiesa e hanno trovato concrete attuazioni lungo i secoli. Tali concretizzazioni, convergenti nella medesima esigenza di povertà evangelica, assumono svariate forme storiche secondo le situazioni economiche, sociali, politiche ed ecclesiali, e secondo le esigenze spirituali caratteristiche e peculiari dei vari contesti spazio-temporali. Costante è il riferimento a Cristo, alla tradizione di fede, all'ecclesialità; costante è pure il rapporto tra povertà volontaria e servizio ai poveri.⁹⁹

Questo spirito è presente anche nel *contemptus mundi* praticato nella vita monastica. Al riguardo Lazzari ha fatto dei rilievi interessanti evidenziando che il significato peculiare di esso si manifesta soprattutto nel sentimento di solidarietà e nella comunione con Dio.¹⁰⁰

In queste brevi annotazioni, utilizzando gli apporti delle ricerche storiche, vorrei fermarmi a considerare gli aspetti fondamentali del servizio che i poveri volontari hanno offerto ai poveri involontari nei diversi periodi.

Gli agenti principali del soccorso fino al XII secolo sono praticamente i monaci e il clero. I monaci in particolare restano i gestori delle "elemosine" realizzate secondo le forme tradizionali. Nei monasteri vengono distribuiti cibo, vestiti, calzature; quando incomincia a circolare il danaro viene offerto anche questo in segno di discrezione verso i poveri i quali così possono provvedere liberamente ai loro bisogni. Tra gli assistiti vanno distinti coloro che entrano e permangono nei monasteri, impiegati nei lavori dei campi e in varie incombenze domestiche. Questi in tal modo hanno il loro avvenire assicurato, anche se con la perdita parziale della libertà. Alcuni monaci vengono designati pure per assistere a domicilio gli indigenti invalidi o i *pauperes verecundi*.

Una particolare sacralità danno al dovere dell'ospitalità, praticato so-

⁹⁹ «En terre chrétienne, la pauvreté pas plus que le jeûne, ne saurait se réduire à une ascèse personnelle; pauvreté et service du pauvre sont des attitudes indissociables» (COUVREUR, *Pauvreté* 20, cf 13-36).

¹⁰⁰ «La signification caractéristique du *contemptus* est surtout manifeste dans le sentiment de la solidarité humaine, dans le souci de distribuer à ses compagnons sur la route du salut une part du bien que l'on s'est acquis. La communauté spirituelle des créatures réunis dans la misère et sous la menace du péché s'achève idéalement en Dieu, vers lui tend chaque personne singulière et, en elle, toute l'humanité. Le mépris du monde est donc cheminement vers la communion, vers l'accomplissement de l'amour humain dans l'amour divin» (LAZZARI, *Le contemptus* 303s).

prattutto dai benedettini i quali, in fedeltà a S. Benedetto, accolgono tutti soccorrendoli come si farebbe con Cristo.¹⁰¹

A giudizio di Mollat, il servizio offerto dai monaci manifesta un certo disadattamento e disattenzione alle esigenze economiche e sociali dei bisognosi, limiti comuni del resto anche ad altri agenti delle opere caritative. Tra i motivi che possono giustificare questi esiti che rischiano di smorzare lo slancio della carità si possono ricordare i seguenti: la vita monastica che, con la serenità procurata dalla *fuga mundi*, porta il monaco ad avere pochi contatti con la vita reale, l'eccessiva ritualizzazione del soccorso, il fissismo delle pratiche istituzionalizzate, il *deficit* economico che fa diminuire le disponibilità finanziarie, il bisogno di ripensare il servizio in forme nuove corrispondenti alle nuove forme d'indigenza. La crisi del sistema carolingio si avverte anche in questo campo. Nonostante questi limiti, bisogna riconoscere che le negligenze in occasione di gravi calamità e miserie sono rare; molti di più sono i meriti di questi poveri volontari i quali continuano ad essere un punto di riferimento per quanti vogliono offrire elemosine e per quanti hanno bisogno di soccorso.¹⁰² Infatti molte agiografie di abati, i primi responsabili delle opere caritative monastiche, sottolineano con forza la munificenza di costoro nell'elargire elemosine proprio nei tempi di grandi calamità e carestie, in particolare tra il 1095 e il 1145. Spesso cercano i poveri e vanno incontro anche alla miseria morale, soccorrendo le prostitute e i ricercati, procurando così la salvezza fisica e spirituale; escludono gli eretici per non essere coinvolti nel loro tradimento della fede e qualche volta escludono alcuni ricercati vagabondi per quella tendenziale identificazione di questi con i criminali.¹⁰³

Così, anche in questo periodo di crisi, le istituzioni caritative monastiche restano il modello per le nuove forme d'intervento offerte dai nuovi ordini o fondazioni.¹⁰⁴ Mi pare eccessivo pertanto il giudizio critico di Little e Bligny che parlano di crisi di prosperità e d'ipocrisia di povertà.¹⁰⁵

Tra i documenti cluniacensi ad esempio, contrariamente a quanto af-

¹⁰¹ Cf WITTERS, *Pauvre* 177-215; MOLLAT, *Les moines* 188-213; ID., *Pauvres* 95-97; VOGUE, *Honoré* 129-138; PACAUT, *La notion* 623-633.

¹⁰² Cf MOLLAT, *I poveri* 102s; ID., *Les moines* 206s.

¹⁰³ Cf MOLLAT., *Les moines* 206-215; DUFERMONT, *Pauvres* 189-201; LE JEAN HENEBIQUE, *Pauvre* 167-187; PEAUDECERF, *La pauvreté* 217-228; LECLERCQ, *Culte* 33-50;

¹⁰⁴ Cf MOLLAT, *I poveri* 102-105. Esprime tale prospettiva anche negli altri suoi numerosi scritti. Cf pure JEDIN, *Storia* IV, 414-430; V, 242, 226-230; FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 183-194, 205-215, 227-230; MACCARRONE, *Studi* 223-228, 255-262.

¹⁰⁵ LITTLE, *L'utile* 447-459; BLIGNY, *Monachisme* 99-147; MANTEUFFEL, *Naissance*; GOMEZ, *Diversi* 105; LECLERCQ, *La povertà* 70, 78, 81.

ferma Bligny, emerge che i periodi di grande prosperità e di maggiori entrate economiche corrispondono a periodi d'intenso intervento nelle opere di soccorso e di più forte impegno ascetico. Si pensi al periodo della riforma gregoriana, alla saggia amministrazione di Pietro il Venerabile.¹⁰⁶

Nei secoli XI e XII le nuove forme d'incontro con i poveri influiscono sul modo di concepire e attuare le opere assistenziali: il soccorso materiale diventa il punto di partenza e lo strumento per il riscatto umano e morale degli indigenti nei quali non rare volte il *deficit* economico si accompagna a quello morale.

Gli studi storici e i dibattiti nei convegni anche su questo punto evidenziano sempre più l'esito positivo dell'incontro del monaco col povero, la sollecitudine del primo verso il secondo, l'ispirazione profondamente evangelica e valorizzante dell'intervento caritativo. I monaci non operano mai unicamente o primariamente per motivi filantropici; a fondamento del loro servizio pongono il principio cristologico, sottolineato soprattutto nella liturgia a partire dal X secolo. Infatti da questo periodo il soccorso viene ritmato dai tempi liturgici: i tempi forti di digiuno e di penitenza, come le ricorrenze festive, sono caratterizzati da una più grande munificenza nelle elargizioni di elemosine.¹⁰⁷

Il giovedì santo offre il cerimoniale liturgico più ricco e completo, includendo insieme alla lavanda dei piedi il mandato per il soccorso. Nella celebrazione è espressa la duplice identificazione di Cristo con il povero e con il monaco; si richiama pure la scena di Maria di Betania che lava e asciuga i piedi del Signore. In tal modo si offre una delle più alte valorizzazioni del povero come *vicarius Christi*; nello stesso tempo viene relativizzata la povertà come condizione socio-economica. Quindi il povero, sotto questo profilo, è sublimato e anche dimenticato, è onorato e onerato.¹⁰⁸

Il soccorso ai poveri nei secoli XI e XII si caratterizza anche per la *conversatio inter pauperes*. In tal modo l'indigente viene riscattato ed evangelizzato proprio a partire dalla sua dura e drammatica situazione. Il nuovo movimento eremitico, che inizia in Occidente verso la fine del X secolo, ripopolando e coltivando le zone abbandonate, non solo svolge

¹⁰⁶ Cf PEAUDE CERF, *La pauvreté* 217-228; LECLERCQ, *Culte* 33-50; ID., *Spiritualité* 101-151; MORGHEN, *Riforma* 32-55; VIOLANTE, *Il monachesimo* 3-67.

¹⁰⁷ Cf MOLLAT, *En guise* 25-27; GRÉGOIRE, *La place* 173-192; SIGAL, *Pauvreté* 142-162.

¹⁰⁸ Cf MOLLAT, *Les moines* 199s, 198-213; ID., *Pauvres* 95-97; WITTERS, *Pauvre* 177-217.

un'opera sociale e politica, ma soprattutto intende lavorare per recuperare e liberare tanti uomini senza lavoro che si danno al vagabondaggio, tante donne di cattiva fama spinte sulla via del vizio a causa della povertà economica, tanti ragazzi abbandonati dalle loro famiglie per il medesimo motivo.¹⁰⁹

Le istanze innovative umanitarie che incominciano ad emergere in epoca moderna trovano attuazione anche in nuove istituzioni di poveri volontari, i quali offrono il loro servizio ai poveri involontari condividendo la nuova sensibilità di una povertà che non è valore in se stessa, ma è finalizzata in senso apostolico e caritativo. Emergono movimenti religiosi totalmente dedicati al servizio dei diseredati. Possiamo ricordare gli Olivetani, le fondazioni di S. Francesca Romana, i Gesuati fondati da Giovanni Colombini, i Fratelli della vita comune, le Compagnie del Divino Amore. Tutti ricercano la povertà materiale come strumento evangelico di vicinanza ai poveri per riscattarli e promuoverli umanamente e cristianamente.

Il servizio ai poveri nella Chiesa appare così sempre più radicato nel concreto contesto sociale, vivificato dalla volontà di fedeltà al Signore, attento alle esigenze della dignità umana. Lo sforzo di rinnovare la pratica della povertà è come la visibilizzazione più eloquente di queste istanze e di questa volontà.

L'aspirazione dell'evangelismo cinquecentesco è orientato chiaramente a rinnovare i modi e gli strumenti della carità, mirando all'integrazione sociale del povero di ogni età e condizione. Così «la povertà volontaria si accompagna al servizio materiale e spirituale nei confronti di una popolazione che le guerre, le carestie e le pestilenze di quegli anni avevano ridotto in condizioni indicibili di miseria [...]. La nuova età che si va schiudendo nella chiesa cattolica comporta un mutamento del rapporto cristianesimo/povertà».¹¹⁰

Le Compagnie del Divino Amore, ad esempio, si prefiggono esplicitamente la duplice finalità dell'intensa vita spirituale e del soccorso alle forme più ripugnanti di povertà: cura degli appestati, dei lebbrosi, dei colpiti da sifilide; cura delle fanciulle e dei fanciulli abbandonati o pericolanti e travati; cura degli orfani.

La logica che anima le loro iniziative caritative scaturisce dalla fede tradizionale assunta con una maggior attenzione alla presente condizione

¹⁰⁹ Cf MOLLAT, *Pauperes* 323; ID., *I poveri* 87-95, 103s; GENICOT, *L'érémisme* 45-70.

¹¹⁰ MENOZZI, *Chiesa* 21.

storica, per divenire poveri come Cristo, servire i poveri con la carità di Cristo. «Umiliando se stessi fino al limite di servire i reietti, i membri delle Compagnie del Divino Amore ritenevano di poter concretamente imitare Cristo che si era voluto fare più povero dei poveri per riscattare tutta l'umanità».¹¹¹

Nonostante tutte le iniziative, gli sforzi e i tentativi di vincere la piaga sociale della povertà, questa persiste come una sfida e rende più urgente il bisogno di rinnovare, rendere più efficienti e razionali gli interventi di soccorso. La Riforma cattolica non fa che rinforzare questi intenti, per cui oltre che nel Cinquecento per tutto il Seicento fioriscono confraternite, compagnie, oratori e ordini religiosi sia rinnovati che di nuova istituzione, dediti alla vita apostolica nell'intento di soccorrere ogni forma di miseria umana, materiale e spirituale. Il campo geografico privilegiato è quello rurale abbandonato; è una preferenza non assoluta perché anche le città accolgono larghe sacche di indigenza. Gli ospedali, gli ospizi per anziani, per l'educazione o la rieducazione delle fanciulle e dei fanciulli sia orfani che abbandonati sono le opere caritative più diffuse, gestite soprattutto da istituzioni religiose. Ricordo, senza pretesa di fare un elenco esaustivo, i Teatini, i Barnabiti, i Somaschi, l'Ordine dei Fatebenefratelli, la Compagnia della Dottrina Cristiana, gli Scolopi, la Confraternita dei Dodici Apostoli, la Compagnia di Gesù. Nella sola Roma tra il 1519 e il 1599 sorgono ben 74 confraternite finalizzate alla beneficenza, specie alla cura degli infermi; cosicché essa diventa la città in cui l'assistenza ospedaliera può vantare di essere la più completa ed efficace d'Europa.¹¹²

Tra le persone consacrate al servizio degli infermi, S. Camillo de Lellis emerge come figura vigorosa nella cui esperienza spirituale si può leggere il dramma dei poveri emarginati e reietti in torbide zone della città, reclusi negli ospedali nei quali spesso vige la cruda disciplina controriformista tipica di fine '500 e inizio '600. Proprio tra le mura di un ospedale, quello di S. Giacomo, gli nasce la vocazione di servire quei poveri, alleviandone le sofferenze e sostituendo ai mercenari «una compagnia di "huomini pii" e da bene che non per mercede ma volontariamente e per amore d'Iddio

¹¹¹ MENOZZI, *Chiesa* 15; cf PASCHINI, *La beneficenza*; CALORI, *Un'iniziativa*. Secondo Isidoro da Villapadierna la Compagnia del Divino Amore segna nella storia il passaggio della carità romana dalle opere caritative medievali a quelle moderne (cf *Età moderna* 191-197). Non è l'unica; vi sono numerosi movimenti che coinvolgono forze laicali e clericali le quali si consacrano totalmente al servizio degli indigenti.

¹¹² Cf DA VILLAPADIERNA, *Età moderna* 191-310; JEDIN, *Storia* V, 2, 357-360; VI, 518-535, 688-697; GRANERO, *Pobreza* 149-174; MENOZZI, *Chiesa* 104-111.

servissero con quella *charità* et amorevolezza che sogliono fare le madri verso i loro figliuoli infermi». ¹¹³

Conosce concretamente, per contatto diretto e profonda compassione, la paurosa miseria della città prima ancora che essa confluisca nell'ospedale. «Di fatto le sue giornate sono consumate nelle trincee della miseria più squallida, anche a costo di lasciare in secondo piano o di delimitare certi impegni connessi strettamente con il ministero sacerdotale». ¹¹⁴ Questo è un tratto originale che lo stacca dallo stile di alcune istituzioni ospedaliere della Controriforma. È testimone dei morbi che si annidano nelle catapecchie della città, conosce la povertà di coloro che scappano dagli ospizi cittadini per amore di libertà, dei vagabondi, dei ricercati dalla giustizia, dei carcerati o imbarcati e costretti al lavoro. A tutti vuol essere presente per ricuperarli, superando i criteri selettivi moderni. «Qui si innesta precisamente uno dei caratteri della sua azione antipauperistica, il ricupero della gente messa al bando dalla società o dalle leggi che regolano la mendicità». ¹¹⁵

La Compagnia da lui fondata segue le sue orme, per cui molti suoi figli spirituali perderanno la vita nell'assistenza ai malati di S. Sisto e di S. Spirito, tra i piagati di S. Giacomo, facendo la loro concreta orazione con il servire Cristo in questi "re" e "principi". Così infatti li esorta: «Padri e fratelli miei, a me non piace quella pietà che s'arrampica nella contemplazione e nell'estasi, per le cime degli alberi, ignorando e dimenticando i doveri fondamentali della nostra vocazione alla carità dei malati». ¹¹⁶

Egli considera l'ospedale come la grande concentrazione dei mali, degli egoismi, delle sopraffazioni, non solo come il punto di arrivo di disastri atmosferici, di epidemie e crisi naturali varie che sono indipendenti dalla responsabilità umana. Vede l'organismo sociale come spaccato in due nella divisione tra ricchi e poveri, facendo gravare su quest'ultimi le sciagure di un'esistenza travagliata che attende l'ora della morte come liberazione. ¹¹⁷

¹¹³ In: FIORANI, *Religione* 88; cf 87-91; DA VILLAPADIerna, *Età moderna* 195s, 201s.

¹¹⁴ FIORANI, *Religione* 89.

¹¹⁵ *Ivi* 89. «La povertà di cui Camillo è testimone assume connotati allucinanti. I suoi poveri gli vengono incontro dalle soffitte, dalle cantine, dalle grotte del Colosseo o dalle Terme di Caracalla, dalle capanne erette ai margini di grandi piazze e dai tanti malfamati tuguri che la città nascondeva dietro la sua splendida facciata» (*ivi* 90).

¹¹⁶ In: *ivi* 89, nota 95; cf 88.

¹¹⁷ Egli si prende cura di «poveri e reietti, in cui la malattia faceva corpo strettis-

Certo la sua azione è poco più di una goccia d'acqua nell'oceano, ma è una testimonianza eloquente dell'universalismo della carità che vuol soccorrere tutti e in concreto, spendendosi «senza riserva, dando fondo alle istanze divoranti del suo amore per Cristo e per i miseri uomini in cui si imbatteva».¹¹⁸ Egli è l'espressione di una carità che si va organizzando per rendersi più efficiente, ma che in gran parte è ancora affidata alla buona volontà dei privati; è occasionale, necessariamente approssimativa; pur cogliendo l'ingiustizia di alcune strutture sociali, non mira a trasformarle, ma a porvi rimedio con la prontezza vivificata dalla carità di Cristo.

In epoca moderna sorgono anche molte associazioni e confraternite che allo scopo religioso devozionale aggiungono, come elemento determinante, l'impegno caritativo, privilegiando l'ambito educativo. L'obiettivo è in realtà molto circoscritto: l'apprendimento di un mestiere, l'istruzione religiosa e la formazione ad un comportamento morale coerente con l'etica controriformista. Questa preoccupazione emerge ad esempio dai regolamenti che disciplinano tali istituzioni.¹¹⁹ Le istituzioni femminili per le ragazze abbandonate si moltiplicano per opera di confraternite e congregazioni religiose, cosicché sono quasi esclusivamente loro ad attuare l'istruzione e la formazione di esse fino al Settecento.¹²⁰

Giuseppe Calasanzio matura a Roma la sua vocazione di maestro degli umili, perché consapevole che la povertà e la rovina di molti ragazzi è causata dall'ignoranza. Supera i maestri rurali e le scuole tenute da religiosi, in quanto riesce veramente ad accogliere i figli dei poveri. Così nel 1597 apre la prima scuola popolare gratuita dando il via alle Scuole Pie. Fonderà una congregazione con lo scopo dell'istruzione elementare di questi

simo con la miseria, espressioni estreme di una lunga serie di privazioni che una storia assurda aveva inflitto loro» (*ivi* 91).

¹¹⁸ *Ivi* 91.

¹¹⁹ «L'istruzione elementare e gratuita dei poveri è una grande preoccupazione del XVII secolo. Numerosi sono gli istituti che accolgono bambini abbandonati o orfani e danno loro un'istruzione. Ma tali istituti sono ancora molto vicini a quelli che prevedono la segregazione [...]. Sorgono allora due grandi problemi relativi all'educazione popolare: come sottrarre i bambini poveri ai pericoli dell'ozio, del libertinaggio, della perdizione? Come trovare dei maestri capaci di insegnare ai poveri? Alla prima domanda il tardo Seicento risponde volentieri che le scuole dei poveri sono necessarie per assicurare l'ordine pubblico, perché insegnano a compiere i propri doveri verso Dio, la famiglia e il paese. Saper leggere, scrivere e far di conto è necessario per poter esercitare un mestiere. Inoltre le scuole gratuite abitano i poveri all'obbedienza e alla sottomissione, e possono svolgere la funzione di uffici di collocamento» (GUTTON, *La società* 121, 124, cf 123-125).

¹²⁰ Cf DA VILLAPADIerna, *Età moderna* 233-254; JEDIN, *Storia* VI,695; VII,655s.

bisognosi, a differenza dei Gesuiti che si dedicheranno alle scuole superiori. Nella sua esperienza possiamo individuare il passaggio da una carità espressa nell'elemosina, nelle visite a domicilio, sul tipo di quella esercitata dalla Confraternita dei Dodici Apostoli, a una carità che cerca di cogliere i bisogni di fondo del povero. Il passaggio non avviene in lui in seguito a riflessioni teoriche, ma a partire dall'esperienza.¹²¹ È la stessa traiettoria che percorrono le opere caritative nel passaggio dal Cinquecento al Seicento prima di giungere agli illuminati del Settecento i quali s'interrogano esplicitamente sulle cause strutturali della povertà.

Con intenti educativi parte anche Vincenzo de' Paoli, rivolgendosi soprattutto al clero, per poi farsi carico di ogni forma di povertà, cosicché il suo nome diviene il simbolo della carità: «si può dire che non vi sia stata in realtà forma di miseria che sia sfuggita alla sua sollecitudine».¹²² Egli ha conosciuto per esperienza diretta la povertà con i suoi rischi. Diventato sacerdote nel 1608, entra nell'oratorio istituito da Bérulle scoprendo progressivamente la via della santità e la sua missione. Prima si dedica alle missioni rurali, tipica espressione di soccorso all'indigenza, perché in quel periodo tali zone sono abbandonate. Nel 1618 si consacra anche all'assistenza dei galeotti e vuol lenire le due piaghe che lacerano il secolo XVII: la mendicizia e il pauperismo. A partire dal 1617 inizia in varie regioni francesi le confraternite della carità con lo scopo di soccorrere i poveri ammalati, benché siano meno specializzate delle opere ospedaliere. Nel 1621 istituisce a Mâcon una *Charité* destinata a soccorrere e sollevare tutti i poveri, non solo i malati.

¹²¹ Cf JEDIN, *Storia* VI, 678, 689. Un suo compagno racconta la sua vocazione: «Spinto — come egli mi disse — da questa sì estrema necessità delli poveri, e visto anche che nelli rioni o quartieri li maestri non ne tenevano gratis più di sei o otto per uno, scusandosi che dal senato e dal popolo romano non avevano paga per mantener maggior numero; e provato anche che li PP. della Compagnia di Gesù non li ammettevano nelle loro scuole se prima non sapevano assai bene l'impersonali [...] e visto che in Roma fra tante opere di carità non vi era strada di aggiustare li poveri figliuoli e con l'esca della carità ammaestrarli nella pietà cristiana, e però si deliberò di aprir le scuole, come fece di licenza del sommo pontefice Clemente VIII nel 1597, in Transtevere nelle proprie stanze della parrocchia di Santa Dorotea, aiutandolo due sacerdoti secolari, operai della dottrina cristiana, in San Martino in Monte di Pietà [...], affittando anche una casa vicina a quelle stanze per 30 scudi l'anno, che a tale prezzo in quelle parti era assai comoda, incominciò in quel rione come in più povero di Roma, intitolando scuole pie, come niuna sorte di emolumento ne pretendesse fuorché la gloria di Dio e la salute delle anime» (In: FIORANI, *Religione* 129s, nota 190).

¹²² JEDIN, *Storia* VII, 93, cf 24-27, 93-96, 655s; IBÁÑEZ, *Vicente*; DE SPENS, *Saint Vincent*; MARCOCCHI, *Vita* 70-73.

Élite e membri della compagnia del S. Sacramento lo sostengono, ma soprattutto la valida collaborazione e condivisione di M. Luise de Marillac che lo coadiuva fin dal 1624. Questa nel 1628 istituisce la *Charité* in varie regioni della Francia e nel 1629, con l'appoggio di dame dell'aristocrazia, può fondarne anche a Parigi. Alcune di esse condivideranno la sua vita di totale consacrazione all'opera. Così nel 1630 incominciano a radunarsi le «vere serve dei poveri»¹²³ che nel 1633 saranno dette *Figlie della carità* e saranno destinate alle più svariate opere di apostolato e di soccorso.

Inizialmente il loro stile assistenziale è postridentino sia nel porre la devozione prima della carità che nell'esigere dagli assistiti la pratica religiosa e morale. Loro scopo infatti, secondo quanto emerge da una conferenza di S. Vincenzo, «consiste nell'onorare Nostro Signore Gesù Cristo, servendolo nei poveri, nei bambini. Per onorare la sua infanzia nei poveri bisognosi [...] bisogna che siate pronte a servire i poveri dovunque vi si invierà: presso gli eserciti [...], presso i poveri criminali, e più in generale in tutti i luoghi in cui potrete assistere i poveri: questo è il vostro scopo».¹²⁴

Così, «nate col precipuo scopo di aiutare i poveri malati, esse intervengono pian piano in tutte le situazioni in cui si manifestino condizioni di povertà, prestano la loro attività caritatevole presso i criminali ed i forzati, presso i manicomi e presso gli istituti per bambini abbandonati. L'assistenza ai bisognosi, prodigata in occasione delle tremende miserie dovute alle guerre civili in cui fu impegnata la Francia del Seicento, fu all'origine del grande prestigio che circondò per lungo tempo l'istituto. L'idea che lo scopo di questa comunità religiosa fosse il "servire Dio nei poveri" è alla base della progressiva dilatazione della sua sfera di attività verso tutti i casi di indigenza e di miseria».¹²⁵

La novità e originalità di questa risposta sta nel fatto che tale associazione, dedicata interamente al servizio dei bisognosi, non è propriamente un ordine religioso secondo i canoni tradizionali, in quanto è sciolta dagli obblighi della clausura e i suoi membri vivono come "religiose secolari", con voti annuali. La diffusione delle Figlie della carità è un segno dello slancio apostolico che le spinge ovunque ci sia indigenza da soccorrere.

Con loro Vincenzo de' Paoli potrà fondare nel 1638 un'opera destinata ai numerosi fanciulli abbandonati di Parigi.

¹²³ JEDIN, *Storia* VII,93; cf FIORANI, *Religione* 91-97; GUTTON, *La società* 120; VERNASCHI, *Una istituzione*.

¹²⁴ In: MENOZZI, *Chiesa* 133.

¹²⁵ *Ivi* 36, cf 35-38, 131-134.

Egli si apre universalisticamente a ogni forma d'indigenza e così vuole i suoi figli e le sue figlie; questo è a svantaggio della specializzazione e quindi dell'intervento efficace secondo le esigenze che emergono già a partire dalla fine del Medio Evo.

Nel periodo seguente i poveri volontari, spinti anche dal bisogno di specializzazione, efficacia e centralizzazione presente nelle iniziative civili, offriranno servizi sempre più aderenti alle necessità dei poveri involontari, sebbene a partire dalla Rivoluzione francese e soprattutto dalla critica marxista e nietzschiana siano sempre più accusati di dimenticare la causa del povero.

3.4. *Gli Ordini Mendicanti*

L'ardore apostolico che spinge a vivere come poveri tra i poveri al fine di evangelizzarli è espresso in modo particolarmente significativo da S. Francesco e S. Domenico, due personaggi i quali prolungano la loro ispirazione in due movimenti che da loro prendono vita.

Per Francesco l'evangelizzazione/predicazione a servizio dei poveri è la conseguenza e il frutto della testimonianza di povertà assoluta cristiforme, più che il punto di partenza della sua vocazione e lo scopo principale del movimento che da lui prende vita. Per Domenico invece l'insegnamento e la predicazione finalizzate a liberare il popolo cristiano dall'errore e dall'eresia sono al centro della sua vocazione e a fondamento della missione del suo Ordine. Egli assume la povertà radicale come Francesco, ma la vede in funzione dell'azione apostolica, come un mezzo per riscattare coloro che attratti dall'ascetismo, dalle buone maniere e dalla povertà degli eretici cadono nella loro rete. L'esperienza di Montpellier con quanto segue lo conferma in questa scelta.¹²⁶ Insieme al suo vescovo Diego, con l'approvazione e il sostegno di Innocenzo III, dà vita a quell'associazione di predicatori itineranti che annunciano la Parola di Dio, la *sancta prædicatio*, con profondità di dottrina e fedeltà alla Chiesa, con radicale povertà e intenso ardore religioso. Con la fondazione di Prouille ai piedi dei Pirenei (1207), con quella di Tolosa (1215), soprattutto con l'istituzione dei Predicatori (1216) e la sua progressiva trasformazione da associazione diocesana ad associazione a servizio della Chiesa universale

¹²⁶ Cf VICAIRE, *S. Dominique et ses Prêcheurs*, ID., *S. Dominique*; ID., *Les origines dominicaines* 195-206. L'originalità di Domenico rispetto a Francesco consiste proprio in questa attenzione all'istruzione popolare e al riscatto di quanti per ignoranza cadono nell'eresia.

(1217), dichiara il tipico soccorso e aiuto che intende offrire ai poveri, operando sull'intera comunità cristiana.¹²⁷

Innocenzo III con sguardo lungimirante ha colto il potenziale dinamico presente non solo in Domenico e nei Predicatori, ma in molti gruppi ecclesiali del tempo attratti dall'ideale pauperistico. Ha convogliato, utilizzando apostolicamente, queste forze che, separate tra loro, rischiavano di svigorirsi inutilmente e di smarrirsi nell'eresia. Anzi ha cercato di recuperare anche coloro che avevano aderito a movimenti ereticali, permettendo loro di continuare a vivere secondo il loro *propositum*, integrandone il credo e la loro testimonianza di povertà, perché offrano un autentico servizio di evangelizzazione ai poveri.¹²⁸

Sulla sua scia si sono posti gli altri pontefici i quali hanno appoggiato sempre più apertamente i Mendicanti, impegnandoli in missioni e compiti delicati e difficili, proprio a motivo della loro povertà, ortodossia e umile obbedienza alla gerarchia.

Nell'esplicare queste mansioni avevano bisogno di competenza teologica e preparazione culturale, formazione pastorale e scientifica, esigenze previste da Domenico, ma non da Francesco. Così Domenicani e Francescani hanno intrapreso gli studi persino nelle università. Dalle loro fila sono uscite persone chiamate a posti di governo nella Chiesa esercitando il loro influsso sull'intera società. In quanto consiglieri di re, di principi, di nobili, di ricchi borghesi, dell'*élite* politica comunale, influiscono formando le loro coscienze e aiutando nella formulazione e revisione di leggi e statuti comunali, rendendoli favorevoli verso i poveri. È il caso degli statuti comunali di Vicenza, Modena, Verona, Parma. Nelle università, come studenti e come docenti, con il loro fervore ed entusiasmo sono fermento nella ricerca scientifica, approntando strumenti per gli studi biblici, storici, filosofici, letterari e per le scienze naturali. Parigi, Bologna, Padova, Oxford ne sono testimoni.

Con genialità ed efficacia apostolica, soprattutto nel periodo aureo del XII e XIII secolo, hanno incrementato le opere caritative, la promozione, l'elevazione culturale e religiosa dell'Occidente, specie dei poveri.

È significativo e paradossale il fatto che, per le mansioni loro affidate da parte della Chiesa, sono educatori e formatori direttamente e propriamente più dell'*élite* che dei poveri. Svolgendo questi compiti incontrano

¹²⁷ Cf ID., *S. Dominique*, pp. XXXIX, 5-431; CARRO, *Domingo* 280-492; LIPPINI, *S. Domenico*.

¹²⁸ Cf MACCARRONE, *Studi* 223-228, 255-327; JEDIN, *Storia* IV, 226-230, 242, 414-430; FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 216-226, 235s, 251s.

indirettamente i poveri, ma li aiutano più efficacemente.¹²⁹ Infatti non solo conducono queste classi superiori a collaborare nelle opere di soccorso, ma propongono loro lo stile di vita povero in confraternite o nel Terz'Ordine, soccorrendo generosamente i bisognosi. Così con la loro presenza suscitano il duplice slancio pauperistico e caritativo.¹³⁰

La loro zelante attività, iniziata già al tempo di Domenico e Francesco, s'intensifica sempre più nei secoli successivi per la simpatia che incontrano nell'opinione pubblica. Ciò permette loro di diffondersi in breve in tutto l'Occidente e successivamente nelle terre di missione.

Tra i movimenti pauperistici, sono i più vicini al nuovo contesto culturale orientato verso il mondo urbano. Infatti non migrano verso le foreste, come invece è di attualità alla fine del X secolo e inizio dell'XI. A differenza degli eremiti, soprattutto a partire dalla fine del XIII secolo, si dirigono verso i centri urbani e commerciali che hanno un certo livello di sviluppo ove pure frequenti sono i poveri. In questo senso mi sembra importante sottolineare che inizialmente i Mendicanti si stabiliscono prevalentemente alle periferie delle città e di qui svolgono la loro attività nelle città, nelle campagne e nelle periferie. Questa netta preferenza per l'ambiente cittadino evidenzia la loro rottura con la struttura burocratica carolingia ancora operante nelle abbazie monastiche.¹³¹

La loro organizzazione è più vicina all'organizzazione economica e politica urbana per la sostituzione della forma di governo piramidale con quella di fraternità; essa li manifesta sempre più figli del loro tempo nel quale sono fermento per la crescita umana e cristiana degli uomini. Questa fraternità, analoga alla solidarietà orizzontale dell'ambiente cittadino, li pone a contatto con i diversi strati sociali, specie quelli più bassi, e con i diversi popoli. Sono così rigeneratori della vita urbana e degli interessi

¹²⁹ Cf MARTIN, *Les Ordres* 50-52, 102-105; AA.VV., *Les Ordres*; LE GOFF, *Apostolat* 335-352; ID., *Ordres* 939; GUIDONI, *Città* 69-106; FONTETTE, *Villes* 390-407; PELLEGRINI, *Gli insediamenti* 195-237; ID., *Mendicanti* 129-167; VAUCHEZ, *La sainteté*.

¹³⁰ Cf MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis* 355-1004; MOLLAT, *I poveri* 137-147; BERTAGNA, *Sul Terz'Ordine* 263-277; CHENU, *Povertà* 66-68. Numerose indicazioni si trovano pure nei saggi proposti in: AA.VV., *Francescanesimo e vita religiosa*; AA.VV., *Les Mendicants en pays d'Occ*; AA.VV., *Espansione del francescanesimo*.

¹³¹ La vita dinamica fuori degli schemi e dei fasti burocratici del tempo, il senso della mobilità sociale li rendono simpatici e vicini ai poveri, costituiscono ottime occasioni di propaganda della fede e del loro ideale pauperistico. L'itineranza, espressione della loro povertà, è anche il luogo della loro formazione universalistica e dell'esperienza della povertà radicale. In questo senso sono in netto vantaggio sulle "isole monastiche". Molti degli studi segnalati sottolineano questi elementi.

internazionali come uomini di pace e di civiltà. Pongono in tal modo le premesse della loro intensa attività caritativa che diventa egemonica, come era stata in passato quella dei monaci.¹³²

Martin, studiando la distribuzione geografica dei Mendicanti dal XIII al XVI secolo in Bretagna, ci offre dei dati significativi per individuare il tipo e la consistenza del servizio che questi hanno offerto ai poveri.¹³³ I dati da lui rilevati possono essere in certo senso universalizzati in quanto convergono con indagini attuate su altre aree geografiche.

L'Autore, dopo aver mostrato la progressiva e netta predilezione dei Mendicanti per i centri urbani (le principali città vantano almeno tre fondazioni), s'interroga sui motivi di questa loro preferenza e sulla portata della loro azione pastorale e civile.

Il motivo più immediato e appariscente sembra essere l'obbligo di vivere di elemosina, senza rendite fisse. La simpatia di cui godono nella reputazione dei papi, dei nobili, dei ricchi e della gente appartenente agli strati inferiori della società è radicata nella stima, si può dire generale, che in questo contesto storico si ha della povertà unita all'ortodossia, alla cultura, alla pastorale. A volte l'apprezzamento che ricevono da parte dell'opinione pubblica risulta a svantaggio della loro povertà ed umiltà, provoca le critiche e le invidie degli avversari.¹³⁴

¹³² Le caratteristiche della fraternità, della minorità, della povertà, della pace, della gioia diffusiva sono tratti costitutivi degli Ordini Mendicanti, soprattutto dei Frati Minori. Francesco le sottolinea con una forza tutta particolare fino ad optare per il titolo di *Frati Minori* preferito a *Poveri Minori*, perché lo spirito fraterno e umile compendia bene l'ideale evangelico che egli propone ai suoi (cf IRLARTE, *Storia* 55-81). La fraternità dei Mendicanti insieme alla povertà radicale è uno degli elementi più attraenti soprattutto negli ambienti popolari. Essa ha favorito la fusione degli spiriti nelle zone cittadine e nel contesto internazionale. Dai documenti comunali infatti emerge l'influsso dei Mendicanti nella riformulazione degli statuti cittadini ove vengono inseriti elementi legislativi a favore dei poveri. In questo senso è importante ricordare anche il gruppo *Alleluja*, sorto nel 1233-1234, proprio per la rigenerazione della vita cittadina. Esso rappresenta un'ondata di entusiasmo popolare che si diffonde di città in città, analogamente ai movimenti della pace di due secoli prima (cf AA.VV., *La pace*; CHENU, *La povertà* 66s; GOMEZ, *Diversi* 117, 125s; MOLLAT, *I poveri* 143-154; GUIDONI, *Città* 69-106; PELLEGRINI, *Gli insediamenti* 195-237).

¹³³ Cf MARTIN, *Les Ordres*. Molti elementi sono evidenziati anche dagli studi già ricordati.

¹³⁴ Cf DUFEUIL, *Guillaume* 2-83, 91-100; MARTIN, *Les Ordres* 223-238; KLOCZOWSKI, *Les hôpitaux* 500-620; MOLLAT, *En guise* 27-30; LE GOFF, *Apostolat* 335-352; VINCENT-CASSY, *Quelques* 486-503; COINCE, *Le cartulaire* 60-62; PELLEGRINI, *Mendicanti* 129-167; DAMIATA, *Guglielmo* 47-92; DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 49-58; BARTOLOMEI, *San Tommaso* 9-14; GRAND, *Gérard* 389-409; MATANIĆ, *Il pensiero* 193-207;

La loro povertà assoluta, anche se da alcuni avversari viene definita ipocrita e farisaica, resta la loro caratteristica, pure quando per le ricche offerte, per i compiti ecclesiastici e civili che svolgono, per la preparazione al loro ministero assumono uno stile di vita da benestanti, moltiplicano le loro opere, ricostruiscono gli edifici distrutti dalla guerra o deteriorati dal tempo senza tener presenti le esigenze e la testimonianza della povertà.

Un altro motivo che giustifica la loro distribuzione geografica è il bisogno pastorale della zona. Generalmente s'insediano nelle regioni ove scarseggia il servizio liturgico; tuttavia specie nelle città non sempre sono al di sopra della concorrenzialità con il clero secolare, con i monaci, con i parroci e persino con i vescovi, sia per quanto concerne la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti, che per i consigli sui testamenti e sui lasciti per i poveri.

La disputa parigina ha alla radice questi elementi che costituiscono le cause remote del dibattito tra Mendicanti e secolari, tra Mendicanti e vescovi. A mio giudizio, tale episodio è significativo proprio sotto questo profilo, prima ancora che sotto l'aspetto di riflessione critica sul rapporto tra povertà mendicante e perfezione cristiana.¹³⁵ È ancora il motivo pastorale quello che li spinge ad insediarsi nei luoghi in cui circolano le eresie, specie quelle pauperistiche. Con la loro vita e con la loro obbedienza alla gerarchia ecclesiastica, con la loro diligenza nel conservarsi nella perfetta ortodossia e con il loro ardore nel conquistare alla Chiesa i membri dei movimenti pauperistici ereticali, i Mendicanti testimoniano agli uomini del loro tempo e anche a noi che la scelta della radicale povertà in tanto è evangelica in quanto è pienamente coerente con la fede integrale della comunità cristiana, è pienamente ecclesiale, ossia inserita in tale comunità in modo umile, pacifico, senza indebite assolutizzazioni e atteggiamenti elitari.¹³⁶

Quando la qualifica di "consiglieri" per antonomasia diventa un riconoscimento generale, allora ricercarli come guide spirituali, formatori di coscienze, elementi di fermento e di progresso culturale e sociale, diventa anche una moda.

SCHMITT, *San Bonaventura* 99-119; BOUGEROL, *Saint Bonaventure* 109-129; GY, *Le statut* 79-88.

¹³⁵ Cf MARTIN, *Les Ordres* 192-205, 259, 265s, 275-310; KLOCZOWSKI, *Les hôpitaux* 629-633; IRIARTE, *Storia* 85-95; AA.VV., *Les Mendiants en pays d'Oc*, in particolare il saggio di DOSSAT, *Opposition* 263-306.

¹³⁶ Cf MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis* 355-1004; BERTAGNA, *Sul Terz'Ordine* 263-277; MOLLAT, *I poveri* 145-147; CHENU, *La povertà* 66-68.

Nei centri in cui essi sono presenti prende consistenza un duplice slancio, pauperistico e caritativo, nel quale vengono coinvolti in numero crescente i laici.¹³⁷

Oggi è possibile solo indirettamente intravedere la portata del loro soccorso, perché a motivo del loro ideale pauperistico non hanno conservato la contabilità e quindi non hanno lasciato documenti sull'amministrazione delle loro elemosine e sulla loro azione caritativa. Restano tuttavia le costruzioni di opere e di case di carità, le documentazioni indirette provenienti da altre fonti le quali testimoniano la loro attività assistenziale a vantaggio dei bisognosi.

Essi pertanto hanno incontrato e aiutato il povero ponendosi al centro del mondo culturale e socio-politico; l'hanno valorizzato innalzandone il livello umano e la coscienza della dignità di uomo e di salvato. La mistica della povertà li ha così condotti a vivere tra l'*élite*, inculcando a questa non solo il dovere dell'elemosina, ma anche l'ideale pauperistico, guidando molti alla santità secondo il loro ideale di perfezione. Valorizzano così il povero fino ad elevarlo agli onori degli altari. Esercitano in tal modo un influsso notevole anche sui processi e sulle cause di canonizzazione.¹³⁸

Questo mi pare sia paradossalmente il contributo più originale e geniale dei Mendicanti nel soccorso agli indigenti. Infatti l'assistenza concreta e diretta ai poveri è assunta e svolta secondo i criteri e le modalità delle opere di misericordia tradizionali. In questa direzione si pone il loro servizio ospedaliero, anche quando cercano di specializzarlo e renderlo più efficiente.

Questa loro presenza, che caratterizza soprattutto l'età aurea del XII e XIII secolo, verso la metà del XIV secolo subisce una flessione a motivo della crisi provocata dalle controversie pauperistiche e dalla nuova gerarchia di valori promossa dall'umanesimo che svalorza ogni forma di povertà.

¹³⁷ L'azione determinante dei Mendicanti sulla cultura è da tutti riconosciuta; tuttavia nella loro predicazione propongono la dottrina tradizionale anche nel campo del soccorso ai poveri (cf MOLLAT, *I poveri* 120-133, 147-154; MARTIN, *Les Ordres* 109s, 265s, 402-436; LONGÈRE, *Pauvreté* 255-273; PAUL, *Mouvements* 44-46; DE LA RONCIÈRE, *L'Église* 47-66; COINCE, *Le cartulaire* 60; VAUCHEZ, *Sainteté laïque* 11-53; ID., *La sainteté* 38-67, 131-147, 204-214, 243-254, 288-407, 449-455; ID., *La place* 127-143).

¹³⁸ In questo nuovo contesto la povertà e persino i poveri volontari vengono svalorizzati, «fatta eccezione per le case dedicatesi a un'azione caritatevole effettiva» (MOLLAT, *I poveri* 287, cf 286-290). Pertanto i Mendicanti sottolineeranno di più anche nella predicazione, oltre che nelle opere assistenziali, il soccorso dei poveri per liberarli dalla povertà.

I Mendicanti in questo nuovo contesto sociale, politico e religioso dovranno reinventare il modo di vivere la povertà radicale e il servizio ai bisognosi.¹³⁹ Anche in questa occasione accettano la sfida storica e sono all'avanguardia nel sovvenire alle necessità dei poveri. Si pensi ad esempio alla già ricordata azione dei Predicatori, in particolare di Taddeo Dini a Firenze. Le due colonne dell'Osservanza, Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano, due efficaci predicatori e due benefattori singolari degli indigenti, come pure la fondazione dei Minimi di Francesco da Paola, orientano sempre più esplicitamente e direttamente la scelta radicale della povertà al soccorso dei poveri, privilegiando l'ambito dell'educazione popolare e degli ospedali.

I Cappuccini in particolare emergono come un'istituzione benemerita. È iniziata da Matteo da Bascio e Luigi di Fossombrone nel 1528 con la duplice finalità: l'ardente desiderio di ritorno al primitivo fervore francescano e l'ardente zelo apostolico nel servizio materiale e spirituale ai poveri moltiplicati dalla guerra, dalla peste e dalla carestia. Essi si distinguono soprattutto per la predicazione popolare e per l'assistenza materiale e spirituale dei malati negli ospedali. «Sovente più poveri di una poverissima popolazione, questi religiosi manifestano la loro istanza di vivere il vangelo sovvenendo ai bisogni che si presentano ai loro occhi».¹⁴⁰ Questa povertà che si fa servizio dei miserabili, specie di quelli rifiutati dalla società, diventa l'oggetto specifico della maggior parte dei nuovi Ordini, anche di quelli che s'ispirano all'ideale mendicante. Essa diventa il punto di riferimento ineludibile anche di quelle istituzioni ecclesiastiche che vogliono intraprendere coraggiosamente la riforma.

¹³⁹ Cf CAPITANI, *Introduzione* XXVII; MOLLAT, *I poveri* 163-167, 205, 209, 230-238; DE LA RONCIÈRE, *L'influence* 23-103; LE GOFF, *Les Ordres* 939s; VAUCHEZ, *Une campagne* 71-123.

¹⁴⁰ MENOZZI, *Chiesa* 21. I malati e i vecchi sono i poveri che in questo contesto storico suscitano più interesse e stimolano la creatività della carità cristiana. Ciò emerge dal moltiplicarsi degli ospedali e degli ospizi (cf FIORANI, *Religione* 44-60, 81-97; GUTTON, *La società* 9; HILLEBRAND, *Mysterium paupertatis* 281-335; MOLLAT, *Complexité* 3-12; DE CHANEY, *Giudizi* 77-102; DUBINI, «Padroni di niente» 103-136; BALDELLI CELOZZI, *Gli ospizi* 83-152). In corrispondenza con la sensibilità umanistica, soprattutto i Cappuccini soccorreranno i poveri promuovendo con zelo i Monti di Pietà, un'opera che mira a promuovere la dignità dell'uomo e a favorire la fiducia nella sua possibilità di costruirsi un futuro migliore senza dipendere dalla elemosina.

3.5. *I laici e i pubblici poteri nel soccorso ai poveri*

Fino al XII secolo nessun laico, eccetto Roberto il Pio, ha ospitato i poveri in casa sua. Generalmente i laici si limitano ad offrire elemosine, collaborando con il clero e i monaci nel sostenere mediante i loro beni le opere caritative. Durante l'ondata eremitica del secolo XI alcuni di loro seguono gli eremiti, specie Roberto d'Arbrissel il quale, al di là delle forme eccessive in cui si è espresso e ha vissuto la povertà itinerante, ha saputo dare indicazioni equilibrate a quanti, restando nel mondo, vogliono vivere in povertà e carità. Alla contessa Ermengarda di Bretagna, di cui era padre spirituale, scrive: «Il vostro desiderio sarebbe di abbandonare il mondo [...]; tuttavia siete legata ed il vostro legame è indissolubile [...]. Siate misericordiosa verso i poveri e in maniera particolare verso i più poveri [...]. Osservate la giusta misura in tutto».¹⁴¹

Nei movimenti pauperistici che sorgono in questo periodo i laici incominciano a condividere la scelta di povertà e intervengono nelle opere caritative in modo più diretto. Alimentano questo duplice impulso di povertà e carità grazie anche al ministero dei canonici riformati e soprattutto dei Mendicanti. Non sempre nelle loro iniziative sono ispirati da motivi evangelici o filantropici. Spesso sono mossi da interessi meno nobili, da egoismo, oppure dalla paura e dalla ricerca ansiosa della propria salvezza. Attraverso un'elemosina "proporzionata" alla quantità e gravità dei propri peccati pensano di soddisfare alle esigenze della propria coscienza. Hanno un'idea sacrale dell'elemosina, ritenendola un mezzo piuttosto magico per ottenere il perdono dei peccati e assicurarsi la salvezza. Aristocratici e ricchi, angustati dal problema del loro futuro eterno, fanno testamento a favore dei poveri o di opere caritative. Per la loro concezione piuttosto quantistica del perdono cercano di moltiplicare le persone beneficate dividendo in modo eccessivo i beni, cosicché l'offerta diventa poco vantaggiosa specie per le istituzioni assistenziali. Non mancano coloro che legano l'efficacia del rito funerario alla grandiosità del cerimoniale e al numero dei poveri che vi intervengono. Fanno elemosine *post-mortem* agli indigenti, i quali si moltiplicano e si affollano alle funzioni funebri per beneficiare delle distribuzioni di beni.

Emerge ancora una volta la funzionalizzazione del povero alla salvezza del ricco e quindi l'attenzione fondamentale sul ricco e il ruolo strumentale e secondario del povero. Nonostante i limiti obiettivi dei loro interventi caritativi, non mi pare si possa condividere l'interpretazione di Bols,

¹⁴¹ In: MOLLAT, *I poveri* 95.

il quale nei movimenti pauperistici dei secoli XI, XII e XIII vede gli antichi *potentes* e i numerosi *divites* che vogliono divenire *pauperes Christi* per motivi religiosi o per la conversione, in modo che, caduta la grandezza economica, possano presentarsi come avanguardie e guide etico-religiose, continuando a conservare il loro prestigio sociale.¹⁴²

A partire dal XIII secolo, s'inaugura una spiritualità tipicamente laicale la quale si esprime in modo immediato nelle opere di misericordia non solo con l'elargizione delle elemosine, ma anche con la partecipazione sempre più diretta alle fondazioni degli ospedali, delle elemosinerie, alla gestione di ospizi e di mense per i poveri, alla costituzione di nuove confraternite finalizzate alla beneficenza, al rinnovamento di quelle già esistenti. Si ristrutturano pure le organizzazioni funerarie impegnate a pagare le spese per i funerali e la sepoltura dei poveri.

Successivamente si moltiplicano ulteriormente queste iniziative assistenziali animate dal clero e accettate in qualità di confraternite dalla Chiesa gerarchica. Esse hanno il riconoscimento canonico, mentre *prima facie* non sono opera diretta della Chiesa, cioè della gerarchia, anche se questa continua ad essere ritenuta la maestra in campo caritativo.

La borghesia urbana e i poteri municipali con i fondi economici provenienti dalle nascenti rudimentali industrie, dal mercato e dalla campagna sostengono tali iniziative gareggiando con i nobili e i principi.

La presente laicizzazione delle opere assistenziali non è ancora la loro secolarizzazione. Tuttavia dove è deficiente l'animazione del clero e degli Ordini religiosi incomincia a manifestarsi un impoverimento di motivazioni evangeliche ed una trascuratezza nell'amministrazione dei fondi economici.¹⁴³

¹⁴² Cf BOLS, «*Potens*» 149-151; BIENVENU, *Fondations* 563-569; II^e, *P. uvreté* (1966) 386-414; (1967) 5-34, 186-216; MOLLAT, *I poveri* 101-120, 163s, 172s, 290-307; ID., *Complexité* 11s; AVRIL, *Clercs* 571-588; ARIES, *Richesse* 519-534; soprattutto MAGNOU-NORTIER, *La société laïque*; AA.VV., *I laici nella "societas christiana"*; AA.VV., *La coscienza cittadina*; AA.VV., *Assistance et charité*.

¹⁴³ «La Chiesa, non potendo fronteggiare da sola le occorrenze in molte regioni, affidò ai *poteri civili* una parte dell'assistenza oppure fu sostituita da questi. Le istituzioni di beneficenza ed opere di carità rimasero nondimeno sotto il controllo dei vescovi: la laicizzazione della carità non deve essere dunque intesa in un senso moderno. Le nuove maniere di pensare orientarono tuttavia le iniziative verso la ricerca di un'efficacia più grande e di un adeguamento più concreto alle forme della povertà. Simultaneamente le autorità cittadine e i poteri dello Stato in crescita hanno preso parte a questo sforzo, imponendo la loro tutela o aggiungendo le loro iniziative alle loro opere private o alle istituzioni ecclesiastiche anteriori. L'evoluzione si è svolta quasi sempre senza tensioni» (MOLLAT, *I poveri* 307; cf GUTTON, *La società* 104, 106; VAUCHEZ, *Charité* 52-59;

Il fattore economico risulta sovente l'elemento che condiziona il fallimento o il tramonto di alcune istituzioni e la creazione di altre con entrate più sicure. Non poche volte si nota un senso di stanchezza e un allentamento nel fervore caritativo, per cui opere fondate con entusiasmo e con offerte volontarie cadono perché vengono meno le elemosine. Queste difficoltà amministrative, a volte collegate alla trascuratezza e alla poca onestà, hanno uno stretto rapporto con la laicizzazione e il controllo civile sui fondi economici. L'esigenza della razionalizzazione, dell'efficienza, della centralizzazione e specializzazione spinge spesso i gestori delle istituzioni laiche e civili a cercare il profitto economico. Per questi elementi vengono eliminate iniziative e se ne inventano delle nuove.

Le autorità civili con la mediazione delle confraternite laicali collaborano ancora in certo senso con la Chiesa per risanare la piaga sociale del pauperismo.

Tuttavia, sebbene abbiano l'ispirazione cristiana, incominciano a porre una certa divaricazione tra ideali religiosi caritativi ed esigenze di giustizia e di ordine pubblico, tra ideali filantropici e bisogno di razionalizzazione. Tale divaricazione porterà in seguito alla progressiva esclusione del personale ecclesiastico dalla gestione delle istituzioni assistenziali pubbliche. Significativa, per quanto strana, è la motivazione ad esempio che si porta per allontanare gli ecclesiastici dall'amministrazione dell'ospedale di Saint-Nicolas di Metz: «L'ospedale non è una casa di Dio».¹⁴⁴ Questo passaggio amministrativo, unito al controllo delle autorità politiche sia regali che municipali e alla selezione delle persone beneficate, trasforma in modo considerevole le «opere di misericordia». Lo si vede nell'istituzione ospedaliera che è la prevalente. La ricerca di un finanziamento più sicuro

ID., *La place* 127-143; ID., *Sainteté laïque* 11-53; ID., *Sainteté* 204-214, 449-455: l'Autore in numerosi suoi studi sviluppa questa tematica). Uomini eminenti dal punto di vista culturale e religioso spingono le autorità civili sempre più apertamente verso interventi concreti finalizzati ad alleviare la miseria delle popolazioni. Si pensi ad esempio a Giovanni Mülberg, Felice Hemmerlin, Tommaso Murner, Sebastiano Bruant e soprattutto a Giovanni Geiler (cf MOLLAT, *I poveri* 163s, 172-179, 296-300; VICAIRE, *La place* 33-44; CHIFFOLEAU, *Charité* 68-85; GRAMAIN, *Les institutions* 111-130; ROBERTS, *Les consulats* 131-146; RAMIÈRE DE FORTANIER, *Hospitalité* 147-167; DE LA RONCIÈRE, *La place* 633-671; ID., *L'influence* 27-103; DE NUCE DE LAMOTHE, *Les diverses* 169-185).

¹⁴⁴ MOLLAT, *I poveri* 320, cf 154, 163s, 167-175, 205, 304-307; FAVREAU, *La pauvreté* 589-620; BONENFANT, *Hôpitaux* 1-194. Progressivamente l'assistenza laica, emancipata dalla guida della Chiesa, tende a secolarizzarsi sostituendo ai motivi evangelici motivi di filantropia, di sicurezza sociale e politica, di vigilanza, di emarginazione del povero.

rispetto a quello che viene dalla generosità delle elemosine, dei lasciti testamentari e delle donazioni spinge a selezionare e preferire tra le persone da assistere e soccorrere non i veri poveri ma coloro che in qualche modo sostengono economicamente l'ospedale, gli abitanti del luogo e quindi le persone note e fidate. Così l'opera, sorta e ritenuta dalla tradizione cristiana come la "signoria dei poveri", è sottoposta progressivamente a un processo di tassazione e di pagamento. Lo stesso fenomeno può notarsi, anche se in misura inferiore, nelle elemosinerie, l'accesso alle quali è condizionato da un riconoscimento pubblico del bisogno.¹⁴⁵

Una spinta verso la laicizzazione secolarizzante viene senza dubbio dalla Riforma.¹⁴⁶ I cattolici, ancora prima della contestazione di Lutero, avevano intrapreso in diversi aspetti della vita ecclesiale il cammino di riforma; le opere caritative ne erano un punto di riferimento significativo. Nel promuovere la riforma del clero il Concilio richiama il dovere di questi, specie del vescovo, nel vigilare sulle opere caritative e sull'amministrazione dei beni ad esse finalizzate.¹⁴⁷ Dopo Trento queste diventeranno il banco di prova della rinnovata vitalità cattolica.

Il Concilio infatti segna un rifiorire di iniziative ed istituzioni i cui membri sono impegnati nel proprio rinnovamento spirituale attraverso la formazione religiosa, la pratica devozionale e sacramentale, mentre mani-

¹⁴⁵ Cf MOLLAT, *I poveri* 167-175, 209, 302-305, 312, 322-326; MARTIN, *Les Ordres* 430-434; VAUCHEZ, *Assistance* 61-66; LECLÈRE, *Recherches* 137-154; LORCIN, *Les clauses* 287-323.

¹⁴⁶ La Chiesa cattolica reagisce alla laicizzazione attribuendo al vescovo un preciso dovere di assistenza nei confronti dei bisognosi, di controllo sul rendiconto amministrativo delle opere pie. Questo controllo, benché appaia un passo indietro rispetto alla sensibilità moderna, blocca almeno provvisoriamente il processo di secolarizzazione e quindi di espropriazione dei beni ecclesiastici operato dai poteri politici. La stessa Riforma dovrà constatare che la secolarizzazione dei beni ecclesiastici e la laicizzazione dell'assistenza posta nelle mani delle autorità politiche non favorisce il soccorso dei bisognosi, anzi questi saranno sempre più dimenticati. La preoccupazione dei governi infatti è quella di consolidare la loro autorità sfruttando in questa direzione anche i beni ecclesiastici, monastici e i beni delle opere pie incamerati. Se ne ha un esempio in Inghilterra con Enrico VIII, ma non è il solo (cf FIORANI, *Religione* 45-49; GUTTON, *La società* 91-93; MENOZZI, *Chiesa* 22-30, 111-120; STAUFFENEGGER, *Réforme* 47-58; JEDIN, *Storia* VI, 170s, 185-211, 270-286, 437-448, 455-464, 776-779; GRENDI, *Ideologia* 59-77; DUBINI, «Padroni di niente» 103-120; NAVARRINI - BELFANTI, *Il problema* 121-136; POLVERINI FOSI, *Pauperismo* 157-164; MUTO, *Forme* 237-258; MUSI, *Pauperismo* 259-275; SIMONCELLI, *Note* 137-156; DE CHANEY, *Giudizi* 77-102; LOMBARDI, *Poveri* 165-184; CAJANI, *L'assistenza* 185-210; ERBA, *Pauperismo* 211-225).

¹⁴⁷ Cf FIORANI, *Religione* 45-49; MONTICONE, *I poveri* 22-24; GIUNTELLA, *Motivazioni* 25s; STELLA, *I poveri* 38-40; MANSI, XXXIII, 55-58, 102-107, 133-136, 181-192.

festano la dinamica e l'ortodossia della fede nelle attività assistenziali. Questi elementi caratteristici emergono soprattutto nelle realizzazioni caritative tipiche del tempo: le confraternite, gli ospizi e gli ospedali. La riforma personale realizzata secondo le direttive conciliari è così concretizzata nel soccorso ai poveri.¹⁴⁸

L'umanesimo ha reso gli uomini più sensibili alla dignità del povero. Questa sensibilità si esprime anche nei prestiti, ossia nell'offerta di aiuto che non deve umiliare ma aiutare l'altro a risollevarsi dall'indigenza.

Tuttavia progressivamente emerge un'antitesi tra assistenza civile e politica e quella caritativa cristiana anche nei rispettivi motivi ispiratori che inizialmente sono comuni e condivisi e sono di estrazione evangelica.

Nell'epoca moderna il distacco non si opera ancora esplicitamente, perché il soccorso esige la collaborazione delle forze politiche con quelle ecclesiali, sia laicali che clericali e religiose.

Il problema del rapporto però si fa sempre più acuto con la progressiva laicizzazione degli stati moderni e con il passaggio dalle opere di misericordia come provvidenza alle opere di assistenza come previdenza, dalla carità alla vigilanza politica e all'ordine sociale.

I poteri pubblici moderni, in linea con la concezione ancora paternalistica di stato, assumono alcuni atteggiamenti filantropici, dato che la filantropia è di moda. Pensano che sia loro dovere assicurare il benessere dei loro sudditi e quindi centralizzano ulteriormente l'assistenza pubblica. L'esito tuttavia è mediocre. Gutton annota: «Il contributo del dispotismo illuminato alla lotta secolare contro il pauperismo è dunque nel complesso assai mediocre. L'istruzione tanto esaltata è in pratica riservata a una *élite* poco numerosa; la beneficenza secolarizzata consiste, la maggior parte delle volte, più nel predisporre i piani per la costruzione di ospedali, talvolta realizzati, che nel combattere il pauperismo alle radici [...]. La ragione principale è che i monarchi raramente intendevano mettere in discussione l'organizzazione sociale dei loro stati».¹⁴⁹

¹⁴⁸ Cf RUSSO BONADONNA, *I problemi* 254-280; FIORANI, *Religione* 82-85, 93-97. Nel Cinquecento si moltiplicano le confraternite, compagnie, oratori e ordini religiosi aventi come finalità il rinnovamento spirituale con un più avvertito bisogno di povertà evangelica e le opere caritative per i poveri. La vita di povertà è vista in funzione della carità: i membri di queste istituzioni vogliono soccorrere ogni forma di miseria con un'apertura universalistica.

¹⁴⁹ GUTTON, *La società* 154, cf 145-150. La Chiesa fin dai primi secoli ha richiamato le pubbliche autorità alla giustizia, al compito di difendere il debole e il povero, di soccorrere l'indigente liberandolo dalla miseria. Si pensi ad esempio a Basilio Magno, Crisostomo, Ambrogio; si pensi all'azione svolta dalla Chiesa come educatrice delle co-

La ricerca sulle cause della povertà caratterizza in epoca moderna il passaggio delle ricerche dal censimento dei poveri fatto secondo criteri etico-religiosi alla scoperta dei fattori economici e sociali che generano la povertà. Ma se appassionata è la ricerca non altrettanto efficaci sono i rimedi che si portano, perché le cause, anche quando vengono individuate chiaramente, non sono ugualmente con efficacia combattute. Infatti il pauperismo spesso è connesso a strutture economiche e sociali che l'*élite* non vuol far cambiare. Il dispotismo illuminato non mette in questione la struttura della società; così i ricercatori continuano a proporre i rimedi precedenti, ossia i piani fisiocratici e mercantilistici, dando vita all'utopismo sociale che non provoca alcuna trasformazione sociale.¹⁵⁰

Anche i poteri rivoluzionari francesi, nonostante il proclama di uguaglianza, libertà e fraternità, fanno ben poco in questo senso. Le autorità pubbliche restano ancora nell'atteggiamento paternalistico che fa considerare il povero un minore, incapace di organizzarsi e promuoversi, per cui non solo non gli offrono il danaro, ma nemmeno lo aiutano ad acquisire la coscienza della sua dignità, anzi cercano di lasciarlo ignorante e sottomesso, perché sia più disponibile a qualunque prestazione.

A partire dai Riformatori, gli stati illuminati continueranno a criticare la Chiesa per le opere di misericordia e per l'amministrazione dei beni ad esse finalizzati. Essa risponde incrementando ulteriormente la sua attività caritativa, potendo disporre anche di un crescente numero di confraternite di laici. Lo stato poi si manifesta in modo sempre più esplicito incapace di portare avanti l'impresa assistenziale. Questa consapevolezza è presente pure nel popolo, si radica nelle sue delusioni seguite alla rivoluzione francese e alle diverse rivolte finalizzate alla riforma dell'organizzazione sociale. Si costata infatti che i nuovi governi sono sordi alla voce dei poveri. Matura così a un altro livello di profondità la consapevolezza che i poveri sono stati affidati dal Signore alla Chiesa. Essa ha la possibilità di aiutarli e di fatto li aiuta nella misura in cui abbandona i suoi privilegi e prende a cuore il problema della povertà.¹⁵¹

«Si nota, nel maturare di questa prospettiva, una duplice valenza. Da un lato la Chiesa riafferma l'esigenza di mantenersi fedele ad un Vangelo che riserva spazio particolare ai poveri; dall'altro essa cerca di premunirsi

scienze, all'elaborazione progressiva dei diritti dei poveri. Non sono mancati fin dal Medio Evo coloro che hanno richiamato le istituzioni politiche al loro dovere di combattere il pauperismo. Ricordo, per esemplificare, Gerhoch di Reichersberg.

¹⁵⁰ Cf GUTTON, *La società* 127-156, in particolare 132s.

¹⁵¹ Cf MENOZZI, *Chiesa* 48-58; MONTICONE, *I poveri* 22.

da un mondo che vuole sbarazzarsi dalla sua tutela. Infatti la proclamazione che la fedeltà al Vangelo implica l'adempimento della funzione sociale dell'assistenza si risolve anche in un insediamento nella società civile, che fa della Chiesa una delle indiscutibili forze con cui ogni governo dovrà fare i conti. Insomma, dal confronto con la cultura moderna, ampi settori della Chiesa traggono la conclusione che un suo radicamento nel sociale, per mezzo della gestione della beneficenza, costituisce la risposta consona al messaggio evangelico, ad un mondo che va verso la secolarizzazione. Si tratta, in questo momento storico, di processi e tendenze appena delineati e abbozzati ma già indicano l'emergere di attitudini destinate poi a diventare assai corpose e consistenti nella Chiesa».¹⁵²

La divaricazione e quindi l'alternativa tra assistenza laica e carità cristiana emerge a partire dalla Riforma e si sviluppa così con il dispotismo dello stato illuminato che tende a concentrare tutto nelle sue mani. Esplode nella rivoluzione francese che prende occasione dalle critiche rivolte alla Chiesa per espropriare e incamerare i beni di cui le sue istituzioni clericali, religiose e laicali (confraternite e opere pie) dispongono per l'attività caritativa. Il suo esempio sarà seguito pure da altri stati. Si accusa la Chiesa perché si arricchisce a scapito dei poveri; perché con le sue elemosine favorisce la poltroneria, l'ozio, la passività, il parassitismo sociale; perché le sue confraternite e opere pie risultano oscurantiste e fanatiche; perché in questo modo lascia l'uomo nella minorità senza promuoverlo.

La dialettica tra le iniziative assistenziali della Chiesa e quelle dello stato è di fatto sempre più esplicita e tesa. La prospettiva illuminista assunta dagli stati cerca nella ragione la possibilità di risolvere ogni problema, anche quello del pauperismo; la Chiesa invece cerca tale possibilità nella carità. Qui forse è la radice della lotta endemica e dell'opposizione tra provvidenza ecclesiale e previdenza statale. Da questa divaricazione partono anche le critiche surriportate, non sempre meritate, nelle quali viene contestato il principio della carità per esaltare la filantropia secolarizzata.

La Chiesa ripensa le modalità del suo intervento e, come dice Menozzi, «si ha l'impressione che la coscienza cristiana volta a cercare proprio sul problema dei poveri la via di un aggiornamento culturale ed ecclesiale si trovi ormai di fronte a strade diverse, che essa tende a percorrere, prefigurando le rotture e le divisioni dell'età contemporanea».¹⁵³

¹⁵² MENOZZI, *Chiesa* 49s.

¹⁵³ *Ivi* 58.

I MOTIVI ISPIRATORI DEL SERVIZIO AI POVERI

1. Premessa

Lo svolgimento adeguato di questo discorso è un'impresa ardua e quasi inattuizzabile, almeno nel presente stato delle ricerche storico-teologiche. La difficoltà si accentua se si pretende di ricostruire una "teologia" dei motivi che animano il servizio che la Chiesa offre ai poveri. Dall'itinerario storico emerge, a livello di consapevolezza generale, una visione religiosa comune, prevalente, persistente; ma a livello più specifico, quando si cerca di precisare ulteriormente il discorso, sembra di trovarsi di fronte ad un agglomerato di dottrine, alcune condivise, altre avanzate come alternative o contrapposte. Specie a partire dall'epoca moderna, si può assistere ad una dialettica di motivazione e successivamente ad un'esplícita divaricazione tra ispirazione evangelica ed ecclesiale e ispirazione filantropica e secolarizzante.

Spesso accade di trovarsi di fronte ad un complesso di considerazioni eclettiche che fanno contemporaneamente riferimento alla Scrittura, alla tradizione patristica, ai canoni conciliari e a riflessioni giuridiche, ascetiche e spirituali.

In questo periodo si assiste al lento passaggio dalle motivazioni di origine evangelica a quelle antropologiche che tendono progressivamente a secolarizzarsi. Il retaggio lasciato dal Medio Evo include la valorizzazione cristologica del povero e il rifiuto di lui quale spia della radicale contingenza dell'uomo, quale pericolo per l'ordine pubblico e per l'ortodossia. In modo contraddittorio coesistono atteggiamenti che nascono dalla consapevolezza che il povero è vicario di Cristo e atteggiamenti che lasciano trasparire la paura della società nei confronti di lui. Il secolo XVI può considerarsi il momento in cui, per situazioni storiche e fattori congiunturali, si rende necessaria una scelta di atteggiamenti, di decisioni e dibattiti che saranno i germi dello sviluppo dei tre secoli successivi.

In queste riflessioni vorrei richiamare i motivi evangelici che vivificano l'azione caritativa, i quali in concreto sono prevalenti nel periodo medievale, specie nell'età aurea dei Mendicanti; mi soffermerò successivamente

sulle “ideologie” moderne, le quali sono state operanti non solo nelle istituzioni gestite dai poteri pubblici ma anche nella Chiesa. Esse si dispongono su due punti di riferimento: quelle che richiamano le istanze tradizionali e quindi le motivazioni cristologiche, e quelle che si radicano sulla filantropia e sulla lotta contro il pauperismo condotta secondo criteri di razionalità, centralizzazione, specializzazione.

Entrambe convergono nel non ritenere la povertà un male in sé e per sé. Tuttavia, solo a partire dall'epoca moderna, con l'emergere della visione dinamica della società, s'incomincia a considerare la povertà come un male derivante dalle strutture e come tale eliminabile. S'inizia così lo studio delle cause che provocano il dilagare del pauperismo al fine di combatterle.

Resta pure costante il relativizzare la condizione del ricco e del povero nel piano salvifico. Il povero non è valorizzato mai economicamente né sociologicamente, ma cristologicamente. La sua figura «è proiettata in Cristo, perché permette di esprimersi, in modo efficace e in termini che sono una parafrasi biblica, uno dei messaggi della soteriologia cristiana: non sono le ricchezze materiali che danno la giustizia e la salvezza eterna».¹

Non potendo costruire una linea sintetica della riflessione ecclesiale sul nostro tema, mi limito a recensire e a valutare il pensiero di alcuni autori di particolare rilievo, i quali sono stati oggetto di studio nelle ricerche storico-patristiche da me accostate. Tale registrazione “antologica” è utile in quanto permette di cogliere, anche se a grandi linee, il movimento di idee operante nella comunità cristiana.

2. Il soccorso ai poveri come opera di misericordia

Il servizio ai poveri nel mondo occidentale medievale e moderno non risulta un prodotto spontaneo; sembra piuttosto un'istanza introiettata con costanza e fatica dall'azione educatrice della Chiesa, anche quando si esalta la filantropia. Questo dimostra come sia poco naturale la *conversatio inter pauperes*.

L'ispirazione del soccorso non deriva pertanto immediatamente da prospettive umanistiche e filantropiche o da sentimenti umanitari, né è il frutto della sensibilità culturale, anche se questi elementi possono aver operato come fattori congiunturali di sostegno. Il povero nel Medio Evo,

¹ MOLLAT, *I poveri* 23s, cf 46-48, 85, 130s, 139, 144-148.

specie nel periodo aureo dei movimenti pauperistici, è sublimato come vicario di Cristo, quindi è soccorso per ragioni cristologiche.² Per influsso del cristianesimo è emersa a livello socio-culturale anche la sottolineatura della dignità del povero in quanto uomo. Le radici di questa proposta antropologica sono prevalentemente bibliche e patristiche. I Padri, nel richiamare al dovere di soccorrere e rispettare il povero, hanno attinto non solo alle fonti della fede ma anche all'autocomprensione antropologica del loro contesto culturale. Sulla loro scia i medievali, nel formulare il diritto del povero, attingono, oltre che alla Scrittura e alla tradizione cristiana, anche al diritto romano e ad alcune istanze filosofiche.

La ragione fondamentale delle opere assistenziali gestite dalla Chiesa, inclusiva di altri motivi di derivazione antropologica, resta quella religiosa e più precisamente quella evangelico-cristologica, analogamente a quanto avviene nella scelta della povertà volontaria. Andare al povero non è semplicemente imitare Dio provvidenza e obbedire ai precetti evangelici della carità; è farsi incontro al povero e trovare il Cristo, perché il povero è suo vicario.³

Il principio cristologico ispira l'elaborazione di una tipologia degli interventi caritativi sintetizzati nelle sette opere di misericordia.⁴ L'essere

² Cf MOLLAT, *I poveri* 147-154; VAUCHEZ, *La sainteté* 38-67, 131-147, 243-254, 388-407, 450-455; ID., *La place* 132.

³ Cf MOLLAT, *Pauvres* 322; cf VICAIRE, *La place* 23-39.

⁴ Lo schema settenario delle opere di misericordia spirituali e corporali si fissa verso la fine del XII secolo. Corrisponde al gusto del tempo che predilige il settenario e la schematizzazione della pratica religiosa. Si pensi ad esempio allo schema dei sette peccati capitali, delle sette virtù principali, dei sette doni dello Spirito Santo, delle sette domande del *Pater*, del duplice settenario negli articoli del simbolo di fede niceno. Nella stessa direzione si può porre lo schema dei dieci comandamenti. Il settenario delle opere di misericordia è un'esplicitazione dell'*agape* cristiana improntata a Mt 25,31-46 e ad alcuni testi dell'A.T., in particolare a Gb 29,12-17; 31,16-20; Tob 1,3.19s; 4,17s. I primi tentativi di elencare le opere di carità risalgono all'epoca patristica. Così in Agostino troviamo una specie di settenario non fisso ma che doveva essere conosciuto dalla comunità cristiana. La prima fissazione avviene verso l'XI secolo col numero sei nelle opere di Giona di Orleans, di Rabano Mauro e di Onorio di Autun. È fatta in parallelismo con le sei settimane di digiuno quaresimale e con le sei età dell'uomo. Giovanni Beleth tra il 1160 e il 1165, spiegando il senso della Sexagesima, richiama le opere delle vergini sagge e il giudizio escatologico di Matteo, formula un settenario delle opere di misericordia aggiungendo alle sei opere prese da Mt 25,31-46 l'opera di seppellire i morti presa da Tobia. Il settenario si fissa progressivamente e percorre con successo tutto il Medio Evo e l'inizio dell'epoca moderna. La specializzazione del soccorso e i criteri della razionalità e dell'efficacia lo mettono in crisi; tuttavia persiste lungo tutta la tradizione cristiana (cf VICAIRE, *La place* 21-44).

povero tra i poveri è pertanto imitare il Cristo che si è fatto povero per arricchirci della sua povertà, è stabilire una relazione esistenziale tra il povero e Cristo e quindi tra il povero e la Chiesa.⁵ 2Cor 8,9; Mt 25,31-46 e 19,21 sono i testi fondamentali, non gli unici, chiamati in causa per giustificare la carità cristiana offerta ai poveri secondo una tipologia d'interventi che s'ispirano al giudizio escatologico matteo. Tutto un repertorio di *Auctoritates* costituito da citazioni bibliche antico e neotestamentarie, da espressioni patristiche e canoni conciliari viene chiamato in causa per alimentare questo spirito cristocentrico. È un repertorio destinato ad accrescersi sempre più, affiancato da un'altra serie di documenti tipicamente canonistici e giuridici. In questa direzione hanno lavorato molti membri della Chiesa: ricordo in particolare Adalberone vescovo di Laon, Ugo di S Vittore, Ivo di Chartres, Giovanni di Salisburgo, Giacomo di Vitry, Stefano di Fougeres, Ilduino cancelliere di Parigi, Pietro Blois, Pietro Cantor, Pietro Comestor, Rodolfo l'Ardente, Alano di Lille, Uguccione di Bologna ed altri che, tra il IX e il XIII secolo, formuleranno il diritto del povero, attingendo alle fonti della fede e dell'esperienza umana.⁶

Dall'ispirazione cristologica e antropologica scaturisce quella ecclesio-logica: la Chiesa, rappresentata soprattutto dai poveri volontari e dal clero, è ritenuta comunemente la casa dei poveri e persino il luogo in cui questi possono rivendicare i loro diritti contro le varie forme di sopraffazione.

A questi motivi si aggiunge la preoccupazione pastorale.

Come già avevo notato per l'epoca patristica, la povertà materiale spesso è vista associata alla miseria morale, per cui strappare uno dall'indigenza coincide in molti casi con il salvaguardarlo dalla degradazione morale, dal vizio e in certi contesti dall'eresia. Contemporaneamente, spingere il ricco all'elemosina s'identifica con il liberarlo dall'orgoglio e dall'avarizia, quindi operare in vista della sua salvezza eterna. In tal modo si crea una specie di equilibrio sociale tra ricchezza e povertà, unendo in solidarietà cristiana il ricco e il povero.⁷

Chierici e monaci sono convinti di questi contenuti evangelici; i laici invece, almeno fino al XII secolo, pur facendo delle generose elemosine,

⁵ Cf MOLLAT, *Les moines* 196; DUFERMONT, *Les pauvres* 194-196; LE JEAN HENNEBIQUE, *Pauperes* 185-187; BATANY, *Les pauvres* 469s; SIGAL, *Pauvreté* 161s.

⁶ Cf PELLISTRANDI, *La pauvreté* 275-291; SCHMITT, *Les citations* 547-560; CONGAR, *Les biens* 242-256.

⁷ Cf DUFERMONT, *Les pauvres* 194s; LANDOUSY - CHARLEMAGNE, *La pauvreté* 70-73; FAVREAU, *Pauvreté* 589-620; MISRAKI, *Criminalité* 535-546.

non sempre manifestano tale apprezzamento e valutazione. Sono in gran parte sensibili e recettivi all'azione pastorale degli evangelizzatori, dei predicatori e dei confessori, ma faticano molto ad entrare nella prospettiva di una povertà volontaria finalizzata all'aiuto del bisognoso.

Gli evangelizzatori, i predicatori e i confessori hanno a disposizione diversi mezzi per formare cristianamente le coscienze degli uomini del loro tempo, a volte cristiani di fresca data che hanno assunto in modo rudimentale e superficiale la fede. Tra i mezzi, un posto di rilievo occupano l'esortazione, la predicazione, le penitenze tariffate, le agiografie, i pellegrinaggi, la richiesta di preghiera attraverso le offerte fatte ai monaci e ai poveri perché intercedano presso Dio per la salvezza eterna del benefattore, il quale non rare volte è preso dalla paura della perdizione eterna. Il pensiero che l'elemosina copre la moltitudine dei peccati è al sottofondo di queste elargizioni. Le penitenze tariffate e le agiografie sono i mezzi risultati più efficaci ed influenti. Anche il re per il buon governo e per il suo successo politico spesso s'inserisce in questa prospettiva e chiede orazioni, offrendo elemosine abbondanti ai poveri volontari e involontari.⁸

Altri motivi più o meno disinteressati e consapevoli si mescolano alla esplicita e fondamentale ispirazione cristiana. Sono interessi individuali e collettivi che, nei loro concretissimi contenuti, variano da contesto a contesto e secondo il tipo degli agenti ecclesiali.

La motivazione cristologica emerge nella sua profondità mistica e liturgica nelle elemosine monastiche, soprattutto nel rituale del giovedì santo, nel ciclo temporale dei digiuni e delle feste. Il monaco mediante le opere di misericordia cerca di servire Cristo.⁹

Per i Mendicanti e per quanti, clero e laici, condividono il loro stile di vita, la carità è un modo più radicale d'imitare Cristo che si fa povero per soccorrere i poveri. Per Domenico e i Predicatori la povertà assoluta è esplicitamente in funzione della predicazione, per liberare le anime dall'eresia; quindi la motivazione appare più direttamente pastorale. Una serie di rapporti tra povertà e zelo pastorale, povertà e testimonianza cristocentrica, povertà e ortodossia e quindi povertà ed efficacia nell'istruzione religiosa si fa strada soprattutto con i movimenti pauperistici.

Il povero è sublimato e onorato come immagine e vicario di Cristo, ma è anche dimenticato e onerato sotto il carico dell'onore.

Tuttavia nell'epoca della grande filantropia ha una sorte ancora più

⁸ Cf DUFERMONT, *Les pauvres* 198-201; MOLLAT, *Les moines* 193-199.

⁹ Cf MOLLAT, *Les moines* 199.

drammatica, perché non solo è dimenticato, ma è anche emarginato come una piaga e pericolo pubblico, è disprezzato come pigro e ozioso, è temuto come un deviante sociale e religioso.

Anche in questo periodo, il motivo antropologico della dignità del povero, il nuovo povero del XIV secolo, ossia il lavoratore, è portato avanti da Predicatori, Francescani e poveri volontari anche laici. La stessa Elisabetta d'Ungheria, che è animata dall'ideale della povertà mendicante, non teme di sindacare l'ingiustizia dell'*élite* feudale del suo tempo, riconoscendo la dignità del povero.¹⁰ Ho già menzionato l'azione dei Predicatori, in particolare di Taddeo Dini a Firenze. Egli con la sua predica suscita ed alimenta una carica esplosiva escatologico-messianica, richiamando l'annuncio biblico: Dio si china sul povero, lo esaudisce quando grida a lui e lo salva.¹¹ Rilegge le opere di misericordia alla luce della nuova situazione nella quale sorgono le rivolte che hanno alla base la consapevolezza umanistica, la svalorizzazione della povertà, la ricerca di una felicità e benessere anche terreno.¹²

Contemporaneamente e parallelamente continuano schemi di predica e prospettive di fede tradizionali, per cui nell'epoca moderna assistiamo ad un processo faticoso di rielaborazione del messaggio evangelico sui motivi del soccorso ai poveri in dialogo con la nuova autocoscienza antropologica.¹³

In modo esemplificativo riporto un testo di un poema del XIV secolo inciso nel portico meridionale della cattedrale di Bourges, il quale riassume in sei strofe la teologia morale dell'elemosina, ossia le motivazioni cristiane del soccorso ai bisognosi:

«Saranno sempre felici
Coloro che piangono,
Perché rideranno,
E i poveri di spirito,
I poveri che sopporteranno

¹⁰ Cf VAUCHEZ, *Charité* 163-173.

¹¹ Cf DE LA RONCIÈRE, *Pauvres* 662-745; MOLLAT, *I poveri* 155, 163s, 171s, 178, 202-205, 208-211, 257-263, 285-287, 293, 295.

¹² Cf MOLLAT, *I poveri* 261, 288-290; DE LA RONCIÈRE, *Pauvres* 662; MANSELLI, *De Dante* 638-659; KLOCZOWSKI, *Les hôpitaux* 589-620.

¹³ Cf MOLLAT, *I poveri* 200-210, 257, 292-295, 315s; THEREL, "Charitas" 295-318; LABANDE - MAILFERT, *Pauvreté* 319-343; DUMONT, *Les pauvres* 21-34; AVRIL, *Clercs* 57-88; MARTIN, *L'iconographie* 14-16; FRANCASTEL, *La pauvreté* 75s; DE LA RONCIÈRE, *Église* 52-66; COUVREUR, *Pauvreté* 14-34; RAPP, *L'Église* 39-46.

Alla fine avranno il Paradiso,
Mentre il ricco spesso perisce.
Felici quelli che mendicano
E quelli che non fanno il male,
E chiedono per l'amore di Dio
E per aver l'elemosina gridano,
Se pregano per coloro che danno loro
E per colui che ha costruito questo luogo.

I poveri che hanno pazienza
E vivono secondo coscienza
E seguono amore e concordia,
Se sopportano la loro indigenza
E la considerano come bastante,
Ottterranno misericordia.

Perciò, povera gente, sopportate
E tutti i mali che soffrite
Prendete di buona grazia con pazienza,
Perché così facendo avrete
Beatitudine e così guadagnerete
Il paradiso per sempre.

Date tutti per Dio con larghezza
Ai poveri, perché al Giudizio
Nostro Signore ce lo renderà.
Fare molto spesso l'elemosina
Non impoverirà nessun vivente
Che la farà di buon cuore.

Date, voi che passate di qui,
L'elemosina per i trapassati
Per farli uscire dal Purgatorio.
Grazie al bene e all'elemosina
Che ciascuno per essi fa e dona,
Essi hanno la gloria del Paradiso».¹⁴

Il processo dialettico delle motivazioni evangeliche e antropologiche prima della divaricazione secolarizzante di esse ha il momento più espressivo ed esplicito nel XVI secolo.

¹⁴ In: MOLLAT, *I poveri* 298.

3. L'emergere di una dialettica

«Osservate in prospettiva, le politiche assistenziali dei grandi stati europei nei tre secoli dell'età moderna sembrano spesso contenute in germe nelle decisioni, o quanto meno nei dibattiti, del XVI secolo. Mutamenti economici e sociali, Riforma religiosa e Umanesimo cospirano per porre in termini nuovi il problema della povertà. È vero però che il retaggio lasciato dal Medioevo, in cui coesistevano atteggiamenti contraddittori, rendeva necessaria la scelta dell'atteggiamento da tenere nei confronti dei poveri e del pauperismo».¹⁵

La maturazione dell'atteggiamento da prendere è favorita da una certa mentalità, da una certa "ideologia" del povero e del pauperismo, che, pur avendo le sue radici nell'epoca precedente, ora si diffonde come una visione largamente condivisa. Fattori storici congiunturali di natura atmosferica, politica, sociale e religiosa entrano come coefficienti in questo cambiamento che si ripercuote anche sui motivi che giustificano il soccorso. La fenomenologia del povero che appare sempre più complessa, in quanto si distende dalla mendicizia alla criminalità, condiziona la reazione di diffidenza e sospetto della società, orienta verso una discriminazione tra povero degno e indegno e spinge progressivamente allo studio delle cause che producono il pauperismo. Si fa strada così la lotta contro le varie forme d'indigenza ricercandone le cause. Anche se questo compito non è svolto sempre con coerenza e lealtà, dà senz'altro il via ad un atteggiamento diverso da quello precedente, che in genere si limitava a soccorrere gli aspetti più brutali della miseria. Esso presuppone la rilettura dei motivi ispiratori tradizionali; in diversi casi implica una nuova visione del soccorso con nuove giustificazioni.

In modo antologico vorrei riportare come esemplificazione alcune riletture della *mens evangelica* nel nuovo contesto.

3.1. La proposta di Ludovico Vivès

Il personaggio comunemente menzionato come colui che inizia il superamento della concezione medievale di povero e povertà è Ludovico Vivès con il *De Subventionem Pauperum* (1526). Egli teorizza alcuni tentativi di riforma presenti nella Chiesa pretridentina e manifesta una *mens* tendenzialmente svalorizzante la povertà e il povero. In questo senso invita a distinguere povero da povero, ossia il vero dal falso povero; esorta

¹⁵ GUTTON, *La società* 77.

le autorità civili ed ecclesiastiche a combattere la mendicizia, internando i poveri, costringendo i validi al lavoro e soccorrendo gli invalidi con la beneficenza pubblica.

A suo giudizio i falsi poveri non possono denominarsi propriamente con tale nome, perché non hanno nulla da condividere con quelli che si identificano con Cristo, il quale non riconosce come suoi «dei poveri così lontani dalle sue abitudini e dalla santità di vita che ci ha insegnato».¹⁶ Biasima non meno decisamente i ricchi che accumulano per sé, senza condividere mediante l'elemosina. Svalorizza però l'elemosina privata a sostegno di quella pubblica, condividendo l'intento di centralizzazione, razionalizzazione ed efficienza del soccorso tipico del XVI secolo.

Elabora una proposta ecclesiale di carità e di povertà nella quale indica alla comunità cristiana l'abbandono degli ideali e degli atteggiamenti medievali, l'avvicinamento agli interessi e alle prospettive della borghesia, la sostituzione del lavoro all'ideale di povertà volontaria.

Contemporaneamente abbozza un programma di carità col quale vuol tradurre nel sociale la comunione dei beni praticata dalla Chiesa apostolica. In questo tentativo, senza secolarizzare l'assistenza, assume insieme alle indicazioni della tradizione di fede le istanze giuridiche sul diritto del povero, emerse fin dal secolo XII, e le tendenze moderne appena incipienti.

Afferma infatti che secondo il diritto naturale tutte le cose sono comuni. Questo ideale però per la tiepidezza dei cristiani è attualmente impossibile; bisogna pertanto ripiegare su un programma più praticabile. Questo consiste nel donare con gioia, secondo le necessità del prossimo e non secondo i propri mezzi. Concretamente il prossimo da soccorrere è il povero invalido, impossibilitato a vivere del proprio lavoro; il povero valido della zona sarà costretto al lavoro, il mendicante incorreggibile sarà imprigionato, il forestiero sarà rinvio al luogo di origine con un sussidio.

La proposta di Vivès che cerca di conciliare i motivi cristiani con i criteri moderni non è accolta senza difficoltà. Praticamente a Roma è ignorata fino alla fine del secolo XVII.¹⁷ In questa città, ritenuta la «Madre pietosa», a giudizio di Fanucci, soprattutto in quest'epoca «pietosissima fuor d'ogni misura»,¹⁸ l'ispirazione cristiana è presente non solo nelle confraternite, nelle opere pie e nelle varie istituzioni clericali e monastiche, ma anche nelle autorità dello stato pontificio e s'intensificherà con la Ri-

¹⁶ In: *ivi* 85.

¹⁷ Cf SIMONCELLI, *Note* 137-139.

¹⁸ In: DE CHANEY, *Giudizi* 85 nota 34; cf CAJANI, *L'assistenza* 185-210.

forma. Quindi resta l'aspetto determinante anche nella riflessione.

Infatti la controriforma cattolica con i suoi elementi caratteristici, con le sue istanze, proposte pastorali e preoccupazioni segna anche la riflessione ecclesiale sui poveri e sulla povertà. Roma, proprio per la sua fisionomia di capitale dello stato pontificio e capitale della cattolicità, ossia come capitale di uno stato che cerca stabilità e ordine secondo i criteri di modernità e come centro della carità evangelica vissuta in modo esemplare, si trova alla confluenza dei dibattiti, delle pubblicazioni, delle considerazioni e proposte assistenziali di varia natura.¹⁹ È così anche il luogo in cui si riflettono «gli echi di un dibattito ferventissimo che attraversa si può dire tutta l'Europa, vi si dispiega una rinnovata presenza di uomini e di istituzioni impegnati a combattere gli effetti di un'indigenza senza fine, e soprattutto si dà vita a iniziative e proposte che rimarranno poi sempre presenti nella storia successiva e in qualche caso si costituiranno come punto di riferimento obbligato».²⁰

Essa così deve fare i conti con le provocazioni derivanti dalla fede e contemporaneamente con quelle derivanti dalla cultura del tempo. Più precisamente deve tener presenti le indicazioni evangeliche e le esigenze di razionalità, efficienza e centralizzazione nate con l'umanesimo, con lo spirito filantropico e mercantilistico che s'inaugura a partire dalla fine del Cinquecento e che domina praticamente fino all'Ottocento. Questa coniugazione di esigenze nuove e di fede non sempre è riuscita; tuttavia, nonostante molti limiti, la carità resta a fondamento del rapporto tra ricco e povero, rapporto che viene tematizzato fondamentalmente nel duplice senso: come i ricchi devono fare l'elemosina e come devono accoglierla i poveri.

La prospettiva pertanto è sempre religiosa anche quando si elaborano piani politici per lo stato pontificio. Si comprende allora perché persiste la valorizzazione del povero, nonostante le svalorizzazioni dell'epoca, perché il mito del vagabondo come soggetto carico di ogni colpa e sciagura trova scarsissima eco, perché i criteri selettivi del vero e falso povero, le motivazioni dell'assistenza laica con l'esigenza della centralizzazione ed efficienza, benché presenti, sono costantemente mitigati e criticati in teoria e in pratica.²¹ Ne è segno la coesistenza nella stessa Roma di due città

¹⁹ Cf ROSA - MONTICONE - GIUNTELLA - STELLA, *I poveri* 11-41; FIORANI, *Religione* 65s, 69-89; FATICA, *La reclusione* 143-179; MOLLAT, *I poveri* 23s, 46-48, 130s, 139, 144-148, 298.

²⁰ FIORANI, *Religione* 43.

²¹ Cf MONTICONE, *I poveri* 22s.

con le rispettive mentalità, la barocca umanistica e la misera fatta di catapecchie e baracche. Va pure tenuto presente che la riflessione sui poveri è fatta ancora dai ricchi e dall'*élite* culturale che detengono gran parte del destino del popolo; i suoi destinatari privilegiati sono gente di tale rango, che fa e ascolta volentieri dissertazioni sul pauperismo, sul modo di combatterlo, sull'elemosina, sulla carità, sulla povertà evangelica.²²

3.2. Giulio Folco

Un primo esempio da ricordare in questo senso è l'opera di Giulio Folco *Sull'elemosina* (1574). È in concreto una silloge di testi dell'antichità cristiana, articolata in due parti. La prima, attingendo ai martirologi e alle agiografie, riporta esempi di uomini pii dell'antichità che hanno assunto in modo esemplare la povertà, sopportandone i disagi con pazienza e continuo riferimento a Dio. Propone quindi la tipologia del vero povero. La seconda è composta da testi incisivi dell'A.T., del N.T. e dei Padri nei quali vengono trattati i temi della povertà e dell'elemosina.

Lo scritto è destinato ai protagonisti della Roma aulica ed accademica, più precisamente ai grandi ecclesiastici, letterati, politici quali pubblico devoto che deve essere richiamato sulla misura dell'elemosina, sulla consistenza del superfluo, esortandolo a mettersi in modo più risoluto dalla parte dei poveri.

Il discorso sul superfluo a Roma in questo periodo è così vanificato da questa *élite* da diventare la giustificazione di una carità limitata e persino inesistente, come ad esempio nel caso di Alessandro Farnese.

Francesco Maria d'Arezzo, benché qualche secolo più tardi, ma nella stessa linea, lapidariamente dichiara: «Che se poi mi chiedete qual sia lo stato, e il decoro che accompagna lo stato io qui direi francamente, che non è pompa, non è lusso, non è vanità, e non è punto di ciò che si suol usare tra i principi della terra, e che dà tanto su gli occhi de' vostri emuli, de' satirici, de' politici, e degli eretici; e che serve loro di pretesto di screditare presso i popoli la santità del vostro ordine e di andare divulgando, che taluni de' familiari di Cristo hanno cambiato l'apostolato in principato; e a' poveri dà occasione di querimonia giustissima, che la porzione de' frutti dovuti loro, sia divorata da quell'immensa voragine, che si chiama splendore dello stato. E questo dico, che non è stato ecclesiastico, apostolico, ed evangelico; ma è stato secolare, antiapostolico, e distruttivo della

²² Cf FIORANI, *Religione* 52, 69s, 73, 93s; STELLA, *I poveri* 35; MONTICONE, *I poveri* 23.

moderazione prescritta dall'Evangelo [...]. Tra tante nuvole grvide di saette voi vivete sereni, perché dite: "supposto che solamente il superfluo è per divino precetto dovuto ai poveri, a Noi pare che cessi il precetto; perché al consumare che richiedesi al nostro stato, Noi non abbiamo di superfluo"». ²³

Giulio Folco in questo contesto concreto propone un'elemosina proporzionata alle ragguardevoli entrate dell'*élite* ecclesiastica, un'elemosina che deve superare le misure consuete che fanno di egoismo. Con il suo scritto vuole inoltre incrementare le offerte destinate alle due istituzioni alle quali è legato. ²⁴ Offre esempi e dottrine tradizionali, riporta la tradizione cristiana antica e quindi indirettamente dà l'occasione per un severo esame di coscienza circa le elemosine.

Non si conosce l'efficacia effettiva del testo. Si sa che ebbe successo perché ebbe molte edizioni; si sa pure però che l'*élite* romana ascoltava volentieri questi discorsi anche se nella pratica non prendeva le dovute risoluzioni. Il libro quindi, proprio per la radicalità dei testi proposti, poteva restare un prezioso gioiello da collocare in biblioteca, non un'imprevedibile appello all'elemosina e alle esigenze della carità cristiana. Tuttavia bisogna riconoscere il pregio di questo scritto, sia perché richiama le ricchezze di vita e di pensiero dell'antichità cristiana, sia perché è percorso da sincero sentimento religioso e da viva compassione verso il povero. Con questa vibrazione personale l'Autore testimonia che ha conosciuto il mondo dei poveri non tanto per le dispute erudite, quanto per lo svolgimento di alcuni incarichi ufficiali presso il conservatorio di S. Caterina della Rosa e all'ospedale di S. Giacomo degli incurabili. Attraverso questo scritto vuol appunto contribuire ad incrementare la *pietas* verso il povero, una *pietas* che si radica non solo nella *pietas* verso Dio, ma che prende da Dio l'esempio di magnanimità e di compassione verso gli ultimi della società. ²⁵

Ci offre così «uno spunto teologico certamente consueto, ma sempre fondamentale. Altro è sapere, tuttavia, se e come un devoto della fine del Cinquecento, quando usciva dalla sua confraternita alla ricerca degli emarginati della città, si rendesse conto fino in fondo di queste ragioni e

²³ In: GIUNTELLA, *I poveri* 27s. Bernardino da Siena si esprime in termini analoghi: «Tu non senti il grido dei poveri! E sai perché? Perché, per te, non fa troppo freddo, tu hai la pancia piena, bevi bene, mangi bene, indossi più abiti, e spesso stai vicino al focolare. Tu non pensi più lontano, corpo ben riempito, anima consolata!» (in: *ivi* 28s, cf 26-29).

²⁴ Cf FIORANI, *Religione* 53s; SIMONCELLI, *Note* 153-155.

²⁵ Cf SIMONCELLI, *Note* 153; FIORANI, *Religione* 49-54.

fosse in grado di porsi di fronte alle paurose interpellazioni della miseria con la stessa benevolenza che i testi postulavano. È comunque intrecciato di queste istanze e di questi riferimenti l'orizzonte religioso che informa l'impegno e il dialogo che la Roma delle confraternite e degli spirituali sostiene con i suoi inquieti interlocutori. Altre tematiche per ora sono meno consistenti, e l'irrigidimento di una mentalità comune nei confronti del povero che non rientra negli schemi o nelle regole, sembra ancora lontano». ²⁶

3.3. Giovanni Bellarini

Un altro esempio possiamo prendere dal padre barnabita Giovanni Bellarini, il quale nell'opera *Istruttione per pigliar frutto dalla carestia*²⁷ ci fa intravedere la reazione ecclesiastica, o meglio politica, di fronte alla carestia che colpì Roma intorno al 1590. Egli vuol inoltre frenare le pericolose turbolenze di quei giorni con un manifesto chiaramente interclassista. Infatti propone ai poveri la rassegnazione e la pazienza per accettare come Giobbe quella situazione, ricevendola non dalle mani dei principi e dei ministri, ma dalle mani di Dio; in tal modo il soffrire sarà accompagnato da consolazione.²⁸

Vede nella carestia la grande spada con cui Dio punisce il peccato, condividendo una concezione ambigua e da molti accolta circa l'origine della povertà.²⁹ Con la tradizione propone la carità o l'elemosina, la quale

²⁶ FIORANI, *Religione* 54.

²⁷ L'opera *Istruttione spirituale per pigliar frutto dalla carestia. Nella quale con dieci modi s'insegna come ci si possi patir meno, anzi ricever utile da lei. Opera utilissima e degna di essere da ciascuno in questo tempo letta e praticata* è del 1591.

²⁸ «Il primo [modo di considerare la carestia] il qual porta consolatione in sé e rassegnatione verso Dio a quello che l'usa, è preso da Giobbe, è che si pigli la carestia non dalli cieli o elementi, non dalli Principi o suoi Ministri o da ricchi, ma dalle proprie mani di esso Dio, humiliandosi e rassegnandosi con allegrezza sotto quelle paterne e potentissime mani... Così chi ad imitazione di Giobbe pigliarà la carestia dalla mano di Dio, fuggendo le mormorazioni e querele contra i Principi o Ministri o ricchi, oltre che farà atto di savio e virtuoso, sentirà anco nel patirne la consolatione» (in: SIMONCELLI, *Note* 150s).

²⁹ «Sì che potiamo dire che la Carestia è una spada con la quale Dio adirato si vendica di soi nemici; un fuoco o medicina con cui come medico sapientissimo purga i mali humori de' peccati; una paterna correctione, con cui Dio misericordioso spinge il figliuol prodigo che in sé, ciò è a penitenza, ritorni... Non è pazzo chi sa la carestia essere una grave pena del peccato, e che perciò durerà mentre dura il peccato, anzi crescerà durando esso peccato» (in: SIMONCELLI, *Note* 150). Emerge in queste espressioni la preoccupazione politica di far evitare sommosse e conservare la calma negli indigenti.

pratica «devono hora più che mai adempiere i ricchi, perché crescendo gli bisogni de' poveri, devono multiplicare a loro li aiuti di quelli che hanno; perciò ogni giorno chi è ricco doveria crescere l'elemosina che fa, e darla con mano larga alli poverelli di Christo; il che' se non faranno gli ricordo di quell'altro servo, il qual per non haver misericordia del suo conservo, si rese indegno che Dio di lui havesse misericordia. Così se li ricchi a' poveri saranno scarsi, Dio al suo tempo li darà misura equivalente per questo suo ingiustissimo mancamento. Perciò io a loro ricordo che hora li poveri sono in estrema necessità et essi sotto pena della disgratia di Dio sono tenuti a darli del superfluo che soprabonda a loro».³⁰

Bellarini però sembra accorgersi che la carità intesa in senso tradizionale non è sufficiente alle nuove e gravi forme di indigenza; quindi propone una pratica devozionale ritenuta capace di effetti miracolistici. «È solito Dio con tre modi, quando gli piace, provvedere a chi gli pare. Et primo è che fa multiplicare il grano ne' granai, il pane nel forno e fuori;

Ma molti sono di parere diverso, perché la carestia è una piaga che colpisce i poveri e non semplicemente i peccatori. Ad esempio nell'opera popolare *Speranza de' poveri* di Vincenzo Citaredo da Urbino si legge:

«Se ciò fosse con ragione
Non già mai mi doleria
Dio non è, son le persone
Ch'ogn'hor fan la carestia
San ben trovar la via
Per qual hanno a camminare.

Senza causa gran penuria
Spesso fan, con rabbia molta
Contra i poveri a gran furia
Par ch'il mondo dia la volta
Come il grano e la raccolta
più non habbia a ritornare.

Dunque è pur la mala gente
Sol cagion che i poverelli
Vivan sempre con le stente
Affamati e meschinelli...

Dio ci manda l'abondanza
Ma l'huom fa la carestia
Presa questa mala usanza
Se non è, vuol che la sia
O che il grano manda via
O pur tienlo a infraidare».
(in: SIMONCELLI, *Note* 151).

³⁰ In: SIMONCELLI, *Note*, nota 74.

così moltiplicò il Signore la farina alla vedova d'Elia, l'oglio alla vedova di Eliseo, li sette pani per quelle turbe ch'erano nel deserto... Il secondo è dare a poco pane molta virtù, come fece a quel pane succinerito di Elia che quaranta giorni lo sostentò; come fece a quel mezzo pane ch'ogni giorno a S. Paolo primo romito portava il corvo... Il terzo è fare che li corpi habbiano manco bisogno di cibo come sarebbe mandando tempi secchi o temperati o allegri o tali che inducono minor risoluzione ne' corpi... Per le quali cose mi è parso di ridurre quelli che patiscono gravemente la fame al sperare nel Signore che' già non è impossibile a lui darci pane a bastanza con uno di quelli tre modi; spetialmente con il primo più appropriato al tempo d'hoggi che per mancamento di grano la carestia habbiamo, poi che già tante volte con effetto ha Dio mostrato che pote' e vole' farlo, essendo egli pronto ancora con modi miracolosi a darci quanto ci è necessario al vivere pur che ancor noi facciamo il debito nostro verso di lui. Né mi è parso cosa più appropriata a questo, come la multiplicatione miracolosa che fece Christo di sette pani pigliandoli nelle santissime mani sue, credendomi che forse la novità di questa devotione porterà maggior affetto e darà confidenza non mediocre verso il Christo. Dunque l'essercitio è questo: s'immaginarà di veder Christo circondato da molte turbe, che piglia in mano li sette pani ad uno ad uno e li fa miracolosamente moltiplicare, con la qual memoria e consideratione si diranno sette Pater noster, sette Ave Maria in lode della multiplicatione dei pani. Il primo Pater noster si dirà in memoria del primo pane, il secondo del secondo, così de gl'altri... Sarebbe anco molto a proposito il dir con ogni Pater noster un Gloria Patri per significare che desideriamo questa multiplicatione per la gloria di Dio. Il fine e circostanze di questo essercitio, dalle cose già dette, come anco dalla cosa istessa ogn'un potrà vedere e da sé considerare».³¹

3.4. Roberto Bellarmino

Bellarmino con la sua elaborazione teologica si colloca tra la stagione del fresco fervore riformista tridentino e la fase della polemica e del disciplinamento dei primi decenni del Seicento. È un punto di passaggio obbligato non solo perché ci offre solide considerazioni sul tema dei poveri e della povertà, ma perché «la sua speculazione teologica, il suo impegno controversista e la stessa preoccupazione catechistica hanno efficacemente contribuito a definire quell'orizzonte dogmatico entro il quale si

³¹ In: *ivi* 152.

muoveva il pensiero e la prassi della nuova Chiesa e nel quale la povertà, come problema umano cui essa non poteva restare indifferente, riceveva una lettura e una risposta particolari». ³² Egli non è solo un teorico; conosce i problemi dei poveri che incontra spesso nel suo ministero pastorale soprattutto a Capua, ove da vescovo elargisce loro le elemosine con benevolenza e munificenza.

Nella sua riflessione sui poveri parte dal dato tradizionale mai sconfessato. Afferma infatti che le condizioni di ricchezza e povertà risalgono all'economia divina. Dio vuole che nel mondo vi siano ricchi e poveri, perché tra gli uomini regnino la misericordia e la pazienza e ogni rapporto sia regolato dalla carità fraterna. Se questa è la costituzione sociale ne deriva che quanti vogliono sottrarsi a questa legge cospirano alla disgregazione sociale e in un certo senso attentano all'economia divina. Ai ricchi Bellarmino, richiamando il pensiero dei Padri, specie di Agostino e di Gregorio Magno, propone un programma austero, quasi monacale, interpretando in modo severo e intransigente il principio del superfluo da dare in elemosina. Dichiarò che il ricco è obbligato all'elemosina, utilizzando a tale scopo le sue ricchezze e procurando di vivere del proprio lavoro. Dà così al lavoro un valore sociale, perché lo vede non solo come un mezzo per la sopravvivenza e il disciplinamento dei poveri, ma anche come un compito peculiare dell'attivo uomo borghese.

Come figlio del suo tempo, nonostante la sua riflessione ed esperienza, paga il tributo alla mentalità dell'epoca, quando giudica e discrimina severamente il povero "non devoto", "non pio", l'ozioso, il petulante e pretenzioso, l'insoddisfatto della sua situazione, dal povero che segue Cristo. A suo giudizio, la pretesa di assurgere ad un livello superiore alle proprie possibilità, l'avarizia e soprattutto la dimenticanza di Dio generano la miserabile situazione dell'indigente. All'apparenza sembrerebbe che Dio ha abbandonato i poveri; in realtà sono loro che lo hanno dimenticato. Egli verrebbe senz'altro in loro aiuto se si accontentassero e accettassero la loro condizione.

«Non meraviglia, che hoggi molti povari abbandonati da Dio et si morono di fame, perché essi prima si sono scordati di Dio per amore di se stessi [...]. Non deono i povari sempre stare otiosi, et volere vivere di limosina, ma lavorare et affaticarsi nelle città e nelle campagne; et quando la loro fatica non basta, allora sperare in Dio, che gl'habbia da provvedere

³² FIORANI, *Religione* 54. Il Fiorani nell'elaborare queste note ha attinto alla predicazione e a due scritti di Bellarmino, ossia a *De arte bene moriendi* e a *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana composta per ordine di n.s. papa Clemente VIII*.

miracolosamente [...]. Diede Christo da mangiare alle turbe, ma non gli fece un banchetto come haveria potuto fare essendo esso padrone del mondo, perché solo gli diede pane e pesce; né si fa mentione di vino, potendogli bastare l'acqua. Che vol dire questo? Vol dire che i poveri huomini hanno da vivere da poveri huomini et così vestire secondo il grado suo, et giocare secondo il grado suo. Per questo molti diventano mendici e rovinano le cose loro, perché vogliono spendere più di quello che gli conviene: nel mangiare, nel vestire, nel giocare, nel dare la dote alle figliole. Che se si contentassero dello stato suo, Iddio l'aiutaria più di quello che hora fa».³³

In questo modo la povertà viene ricondotta, come a sua causa, al peccato, o almeno alla deviazione morale fondamentale; pertanto ha rimedio solo nel ritorno del povero alla pietà, alla prospettiva religiosa della vita, abbandonando la vita oziosa e scioperata e assumendo la vita laboriosa e pia. Nonostante questi accenti tradizionali, comuni e negativi, Bellarmino, nella sua riflessione come nella sua prassi, è ritenuto dai suoi contemporanei un innovatore soprattutto per la sua concezione del superfluo e per il modo in cui imposta e risolve il problema dell'elemosina, benché proponga considerazioni attinte largamente alla genuina tradizione cristiana. Per questa sua "novità" è denunciato alle autorità ecclesiastiche romane. Lo si desume dalla dichiarazione di un testimone al suo processo di canonizzazione. Questi afferma: «Circa due anni avanti fu molto maltrattato dal maestro del sacro palazzo per conto della dottrina *de distribuendis superfluis in elemosinam*, qual era ancora stata dipinta al papa, per quanto mi fu detto per nuova e singolare, essendo la più comune dei santi padri e de' dottori, et essortandolo io, che dovendo andare al papa la prima volta dopo la penultima malattia grave, gli desse conto della sodezza della sua dottrina, et quanto a torto era stata censurata; mi rispose non volerlo fare perché questo o haveva da servire contro il maestro del sacro palazzo o per difesa sua».³⁴

La testimonianza riportata è significativa perché esprime la reazione di una certa *élite* nei confronti della sua dottrina del superfluo. Nella Roma barocca, nella città dei mecenati, il superfluo, inteso come ciò che avanza alle spese necessarie per vivere in modo decoroso secondo il proprio stato sociale, vanificava in gran parte l'elemosina. Certo, questi ecclesiastici non sono esenti da crisi di coscienza: il caso di Alessandro Farnese lo testimo-

³³ In: FIORANI, *Religione* 59.

³⁴ In: *ivi* 61, cf 54-61.

nia. La sua storia lascia intravedere una crisi più profonda della sua: la crisi del mondo rinascimentale.³⁵

3.5. *La limosina come profitto e gratuità*

Paolo De Angelis, nel suo trattato *Della limosina* (1611), si rifà, pare, al Folco, ampliandone e arricchendone lo schema con l'assumere le preoccupazioni nuove tipiche dell'epoca controriformista. Nel libro sotto-linea la stretta necessità dell'elemosina con l'intento principale di salvare il ricco dalle paludi dei beni terreni che possono condurlo alla dannazione eterna. Vede nella povertà contemporaneamente un castigo e un'occasione preziosa offerta al ricco per sfuggire alla condanna nel giudizio finale. Vede le ricchezze come realtà ambigue e pericolose, ma fruttuose, se dispensate ai poveri non solo per timore dei castighi eterni, bensì per amore di Dio e sincera carità verso il prossimo.

Il De Angelis stimola i suoi lettori, tra i quali non mancano gli avari e gli egoisti, a essere caritatevoli nell'elargire le elemosine. Assume la logica dell'accumulazione, tipica della mentalità mercantilistica; evita così di urtare la suscettibilità del ricco e dell'*élite* e di non essere da questi ascoltato. Imposta pertanto l'"affare" dell'elemosina in termini di acquisto.

«La limosina ti conserva quel che ti è più caro et colui che più ama di far limosina, questi più fa limosina a se stesso et cotale è il debito della carità, che quanto più l'uomo dà, tanto maggiormente resta creditore; quanto tu dai di limosina qua giù in terra, tanto tu ti riponi nel cielo, et quanto doni al tuo fratello, altrettanto conservi a te stesso, onde con la limosina talmente sollevi l'altrui necessità, che a te ancora acquisti merito et sovvenendo altri fai profitto a te medesimo».³⁶

Quindi accumula veramente solo chi rende gli altri partecipi dei propri beni. Il problema del soccorso è proposto e risolto secondo criteri molto differenti da quelli offerti dalla prospettiva patristica e medievale, nella quale si parla persino del diritto del povero sul superfluo del ricco.³⁷

³⁵ Cf *ivi* 50s; STELLA, *I poveri* 38s.

³⁶ In: FIORANI, *Religione* 63, cf 62-64. Il titolo completo dell'opera è: *Della limosina ovvero opere che assicurano nel giorno del giudizio finale*.

³⁷ «È diffusa la mentalità comune [...], la tranquilla persuasione che un povero non potrà mai pervenire a modificare il suo stato sociale e ad accampare di fronte alla città uno statuto di diritti. Nessuno sospetta, appunto, che in queste zone oscure della città si possa celare qualche preciso diritto — di ordine civile e umano oltre che puramente religioso —, qualche ideale, qualche aspirazione a contare di più nella vita associata. Si temono semmai i morbi di cui i poveri sono facilmente portatori e che la loro vita ran-

Nella medesima logica, anche se con sottolineature differenti, si pone il De Bartoli. Egli ritiene fortunata la condizione del povero, non quella del ricco, perché questi vive in preda a continue inquietudini e timori per il presente (i ladri) e per il futuro (la dannazione eterna). Perciò vuol dargli un correttivo, «un cerusico, il quale non solamente vi sanerà di presente, ma di più in avvenire vi renderà sicuri da ogni colpo di perdita; e il farà con ridurvi a non voler nulla di quello che si può perdere. Anzi v'insegnerà a perdere con guadagno».³⁸ Propone così anche lui l'elemosina come un mezzo di salvezza per il ricco più che un sollievo del povero.

3.6. Sperelli e la carità universale

La povertà, soprattutto a partire dalla seconda metà del Seicento, aumenta, senza che aumentino le entrate per il soccorso; anzi queste diminuiscono provocando la crisi delle istituzioni caritative. Lo Sperelli infatti annota «sì radicato ne' cuori humani l'amore dell'oro, sì disprezzati i poveri di Christo».³⁹

Egli, vescovo di Gubbio, appartiene a quel mondo curiale romano che, pur essendo «sotto una rigida mentalità burocratica e canonistica, [alimenta] una calda passione pastorale e un'apertura diretta ai problemi degli uomini».⁴⁰

Nel suo trattato sull'elemosina, scritto dopo la grande peste, assume

dagia e sregolata poteva diffondere con rapidità tra la gente, si scrutano i malumori, soprattutto i loro rancori o le loro sorde inquietudini che minacciano da un momento all'altro di coagularsi e di affiorare in tutta la loro carica aggressiva» (FIORANI, *Religione* 76). La discriminazione dei poveri mediante criteri etico-religiosi e socio-comportamentali, nonostante tutte le critiche, prevale. In uno scritto di propaganda per l'ospizio di Roma si legge: «Convien qui distinguere due sorti di poveri, di Giesù Cristo e del diavolo. I poveri di Giesù Cristo pazienti, umili, modesti e contenti dello stato in cui si trovano posti dalla Divina Provvidenza, e del sussidio che ricevono dall'ospizio, non si saziano di ringraziare Dio d'una fondazione così santa, e mandano infinite benedizioni a quelli che dall'infinita sua bontà sono stati ispirati a farla e a quelli che s'impegnano a sostenerla. I poveri del diavolo, nemici del buon ordine, infingardi, mentitori, ubbriachi e dishonesti, e che non sanno altro linguaggio che quello del diavolo loro padre, mandano mille maledizioni a' fondatori e amministratori dell'ospizio; anzi queste non fanno alcun male, anzi Iddio le fa ricadere sopra chi le manda, e le muta in benedizioni per quelli ch'egli si degna impiegare in quest'opera di carità, la quale leva l'occasione di tanti delitti e a lui procura tanta gloria» (in: FATICA, *La reclusione* 157, nota 57).

³⁸ In: FIORANI, *Religione* 65. BARTOLI D. ha espresso le sue idee nell'opera del 1650: *La povertà contenta descritta e dedicata ai ricchi non mai contenti*.

³⁹ In: FIORANI, *Religione* 66.

⁴⁰ FIORANI, *Religione* 66.

con predilezione le tematiche bibliche e patristiche; contemporaneamente si mostra sensibile agli atteggiamenti mentali e psicologici dell'uomo del tempo. Mette in luce, più degli altri autori, i vantaggi e gli aspetti positivi dell'elemosina, non solo richiamando i contenuti tradizionali, ma anche rilevando che essa risponde a tre precisi appetiti della natura umana: «Et ecco che Dio d'ogni vero bene autore accomodandosi, per così dire, al nostro genio, e santificando la nostra naturale propensione, ci porge il modo di cercare innocentemente in un solo oggetto, cioè a dire nella limosina, i veri honori, i sinceri dilette e l'utile sicuro e incomparabile».⁴¹

Come si vede, anch'egli fissa l'attenzione sulla salvezza del ricco; i poveri li lascia appena intravedere. Tuttavia egli ha un'esperienza del pauperismo, allora dilagante, molto più ampia del De Angelis e del De Bartoli. Non ripartisce infatti, secondo la concezione imperante del tempo, i poveri in veri e falsi. Dichiara anzi che ogni povero va soccorso, senza previe considerazioni sui suoi meriti o sulle cause della sua indigenza, anche a costo di beneficiare un indegno. Egli sostiene: «Molto mal consigliato è colui che nel far limosine vuol investigare le qualità de' poveri, se siano incorsi in sì fatta miseria per propria colpa, se siano vagabondi, se vadano limosinando per vaghezza di fuggir la fatica, e darsi all'ozio, se si fingono storpi, se di buoni costumi; sofisticarie tutte contrarie all'amorose viscere della misericordia, et alla candidezza e semplicità, di cui la limosina si pregia: troppo gran peso ci havrebbe imposto Dio sopra le spalle, se oltre al comandarci di distribuire a' poveri parte delle facoltà nostre, anche a far sì fatti essami, sì fatte inquisitioni obligati ci havesse».⁴²

Guarda con particolare attenzione i poveri vergognosi, perché su di essi la situazione di povertà grava con più crudezza e dolore, in quanto è percepita più profondamente come fatto umiliante.

Non pone alcun limite e nessuna riserva alla carità. All'interrogativo: «Ma se un bandito, un omicida, un ladro, un bestemmiautore di qualche limosina o d'altro mi facesse istanza, dovrò compiacerlo?», «Si» risponde.⁴³ Non solo! Ma il benefattore diventa debitore di colui che beneficia: «Li poveri di Christo non hanno obbligo alcuno alli benefattori, dai quali

⁴¹ In: *ivi* 67. L'opera è: *Della preziosità della limosina*.

⁴² In: FIORANI, *Religione* 68. Nella medesima linea va Renaudot che in una conferenza afferma: «Non essendo la carità sospettosa, pare che a colui che fa l'elemosina debba interessare poco se chi la riceve ne sia degno o meno, purché la faccia con buona intenzione, nei limiti delle sue possibilità e senza vanità che Nostro Signore biasima tanto» (*Della disciplina dei poveri*, del 19.4.1634, in: GUTTON, *La società* 113).

⁴³ In: FIORANI, *Religione* 69.

ricevono limosina; anzi li benefattori [...], dando la limosina, restano obbligati agli stessi poveri, a' quali la danno». ⁴⁴

Lo Sperelli con il suo atteggiamento positivo e benevolo nei confronti del povero pone le premesse del messaggio col quale esorta a soccorrere l'indigente con amore e infinita pietà, evitando ogni forma di disprezzo e repressione. Così, attraverso il problema dell'elemosina, apre un altro discorso fondamentale: quello riguardante il rapporto da instaurarsi tra il ricco e il povero, tra il benefattore e il beneficiario. Tale questione è di difficile soluzione, in quanto chiama in causa le intenzionalità recondite o manifeste che spingono alla munificenza. A volte infatti il movente principale, realmente dinamico, nell'opera di soccorso non è il sincero sentimento della carità cristiana, ma sono finalità mediocri, contingenti, miranti all'esteriorità. Sono ad esempio il proprio decoro, la buona fama, l'affermazione di sé, il bisogno di pacificare la propria coscienza, la paura della propria dannazione eterna. Sono motivi ispiratori riscontrati anche in altre epoche, quindi non sono esclusivi del periodo moderno, sebbene ora siano più manifesti.

Sperelli nella sua riflessione, pur spingendosi all'analisi delle intenzionalità del benefattore, non s'interroga sulle cause strutturali di natura socio-politica che possono incrementare il pauperismo, né pensa ad un vero ed efficace cambiamento della situazione. Anche qui il limite è storico; si riscontra in molti pensatori fino al XVIII secolo. Tuttavia mi pare esagerato il giudizio del De Luca secondo cui a questi uomini piace più essere generosi che giusti. ⁴⁵ In quest'orizzonte culturale e religioso infatti non si avverte ancora lo stridore e l'incompatibilità di una munificenza senza giustizia, né il pericolo che essa possa fungere da narcotico all'inquietudine della coscienza; piuttosto si cerca di rimediare il rimediabile, di tamponare gli aspetti più odiosi delle disuguaglianze sociali. ⁴⁶

⁴⁴ In: *ivi* 70.

⁴⁵ «Indigenti, orfani, malati, invalidi, dal secolo XVII in qua è stato un daffare sempre crescente per soccorrerli, sino a indurre il sospetto se la carità, tanta mole di carità, non finisse per schiacciare nel cuore degli uomini il concetto di giustizia, che vi ha avuto sempre pochissimo posto. Piace assai più essere generoso che giusto» (in: *ivi* 48).

⁴⁶ Il giudizio di De Luca è esagerato e non tiene presente la concezione statica e sacrale di società ancora imperante in epoca moderna. Tale concezione non permetteva di percepire l'ingiustizia delle strutture. La *mens* cristiana anche in questo periodo ha cercato di operare per l'unione tra i diversi stati sociali, o come dice lo Sperelli, per permettere che «in caduna città [quella del ricco e quella del povero] siano due città insieme» (in: FIORANI, *Religione* 74, cf 48-54).

3.7. *Una carità «statica»*

Il rapporto ricco-povero viene tematizzato anche in un trattatello anonimo della seconda metà del Seicento. In esso viene sottolineata l'esonazione di ogni debito e obbligazione del povero nei confronti del ricco benefattore. Tutto il discorso si snoda come risposta a due questioni fondamentali: l'obbligo dei ricchi a fare l'elemosina e il modo in cui devono riceverla i poveri.

L'interlocutore a cui ci si riferisce è in concreto il ricco, perché a questi s'insegna la via della salvezza e come farsi dei meriti mediante l'elemosina. I temi della povertà e della ricchezza acquistano così una risonanza spirituale, in quanto sono utilizzati nel discorso sulla perfezione cristiana.

L'autore si sofferma a considerare le motivazioni che devono spingere a soccorrere il bisognoso; le sintetizza nella carità: «si ha da muovere solo l'affetto». ⁴⁷ Il ricco infatti è nutrice del povero, quale dispensatore delle ricchezze delle quali Dio è padrone. Il povero da parte sua deve usare onestamente questi beni, non vivere da dissoluto, da egoista, nel peccato; altrimenti su di lui cadrà il castigo divino. Quindi, sebbene l'indigente non ha obblighi nei confronti del ricco, in quanto da questi non può essere strumentalizzato, deve ripagare il benefattore con la moneta dell'amore. ⁴⁸

La prospettiva di questo trattatello è la comune concezione statica della società con le due condizioni di vita che si cerca di conciliare mediante l'elemosina. Questa viene espressa in termini di operazioni finanziarie, come un affare, secondo la mentalità mercantilistica del secolo, sia quando si considera il benefattore che quando si considera il beneficiario. Ha sempre alla sua radice come unico movente la carità: «Averto li poveri mendicanti e benefattori che nel ricevere o dare la santa limosina vi facciano concorrere sempre la gloriosa cedola del divino et santo amore». ⁴⁹

⁴⁷ In: *ivi* 71. Tratta da: *Il semplice trattatello sopra la limosina*, un manoscritto conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, mm. 137 × 100, ff. 1-58^v.

⁴⁸ Riporto dal summenzionato opuscolo anonimo un testo interessante: «Pagando dunque il povero al benefattore il pane con la moneta del santo amore, non vi resta con lui obbligo nisuno, perché avanti che riceva il pane, egli ha di già sborzato la moneta dell'amore, et il benefattore havendo per limosina fatta ricevuto il suo prezzo, che è l'amore, egli non ha da sperare da niun altra persona la sua mercede, salvo che dall'amore, il quale dà la retribuzione in cielo. Questo divino amore riporta nel banco del mondo la cedola, che andando lo huomo al banco per pigliare cento scudi, se vole che li siano dati, gli fa bisogno della cedola; havendo il banchiere la cedola, subito li paga cento scudi, essendo l'amore cedola del banco del cielo» (in: FIORANI, *Religione* 72).

⁴⁹ In: FIORANI, *Religione* 73.

Ancora meno sensibile agli squilibri economici e alle deficienze dell'ordine morale appare padre Orchi, il quale vede all'interno dell'orizzonte cristiano una duplice morale: una più esigente per quanti sono chiamati alla perfezione; una più lassa e condiscendente. Egli si limita a stigmatizzare gli eccessi, le intemperanze e gli abusi del ricco egoista, del mercante spregiudicato che scortica il suo prossimo, a togliere le forme eccessive di sfruttamento. Non richiama la legge esigente della carità che spinge alla condivisione dei beni con i poveri, né propone i richiami incisivi e le invettive del De Angelis, dello Sperelli e del Bellarmino.³⁰

Ho riportato qualche testo esemplificativo tra i tanti che si potrebbero trascrivere dai libri di devozione e di ascetica, dai sermoni e dagli scritti vari offerti ai ricchi perché siano generosi nelle elemosine.

Nei molteplici sforzi di rileggere nel contesto moderno i motivi della carità, permane, anche se a volte sbiadita, la visione del povero come personaggio sacro cui bisogna fare buona accoglienza e, conseguentemente, l'ispirazione evangelica nel soccorrere il bisognoso munificamente, gratuitamente, senza indagare sui suoi meriti o demeriti. Ancora nel XVIII secolo è presente questa *mens*. Ad esempio, Massillon, predicando nel 1705 davanti alla corte di Francia, la cui politica ufficiale era quella della segregazione, esclama: «Vedete se, tra la folla che Gesù Cristo sazia intorno a

³⁰ Alla distanza di quasi mezzo secolo i due personaggi, Bellarmino e Orchi, presentano due concezioni differenti circa la realtà del soccorso ai poveri. Alla radice delle loro proposte vi sono differenti motivi ispiratori, una differenza che non li oppone tra loro, ma evidenzia ancora una volta la complessità della realtà e degli atteggiamenti umani di fronte ad essa. Ancora in questo contesto vivace e problematico vediamo Piazza e Scanarolo, i quali «si affacciano indubbiamente con occhi diversi sulla realtà del pauperismo, che d'altronde conoscono benissimo in tutta la variegata trama dei problemi e delle necessità. Il loro diverso modo di giudicare il grande fenomeno che attanagliava la città e che [...] era quanto mai lontano dall'essere definitivamente debellato, riflette non solo le fluttuazioni di una sensibilità comune, ma raccoglie le preoccupazioni, le incertezze dei rimedi proposti e della confusa politica assistenziale sempre oscillante tra una prospettiva pietistica e il pesante ricorso a metodi propriamente repressivi e polizieschi. Sono comunque due testimoni di quella stessa sensibilità che doveva guidare l'azione delle confraternite romane e ispirare la loro mentalità, quando si accingono a mettere a fuoco chi doveva essere il nuovo povero di Cristo, come riconoscerlo, come curarlo, come scrutarlo e giudicarlo» (FIORANI, *Religione* 109). Non manca nemmeno chi prende le difese dei ricchi. Ad esempio, il prete romano Celso Millini: «Io vo' difendere i ricchi da un'ingiuria continua, che vien loro fatta, et intendo di provare: che anco a' virtuosi, a' christiani è meglio l'esser nato ricco, che povero; haver ricchezza che non haverla [...] perché] havendo tutti bisogno del ricco, è necessario d'esser d'accordo in dirne bene, è restituirgli la fama, che tanti gli levano, e riparar l'ingiurie che gli sono dette» (in: FIORANI, *Religione* 64, nota 35: è tratto dai: *Discorsi quaresimali*).

sé, Egli si sforzi di discernere quelli che solo l'ozio e la speranza di un nutrimento corporale aveva potuto attrarre nel deserto, e che avrebbero avuto ancora abbastanza forza per andare a cercare da mangiare nelle città vicine; nessuno è privato dei suoi benefici divini [...]. Anche se un impostore inganna la vostra carità, cosa importa? Non è sempre Gesù Cristo che la riceve dalle vostre mani? E la ricompensa è legata al cattivo uso che si può fare della vostra elemosina oppure all'intenzione con cui è stata offerta?».⁵¹

4. I motivi della filantropia moderna

«La volontà di segregare i poveri è sostenuta, in quasi tutti i paesi europei, da motivi di fatto e da una corrente di pensiero».⁵²

I motivi di fatto si desumono dall'esperienza e si possono sintetizzare nella constatazione che tutte le istituzioni caritative tradizionali, sebbene sostenute da ricche elemosine private, non sono riuscite ad eliminare il pauperismo; anzi questo è cresciuto. L'insuccesso è dovuto al carattere di questi interventi: sono disorganici, occasionali, fondati sulle libere e perciò incerte elemosine private; inoltre favoriscono lo spirito di poltroneria, come lo definisce il già menzionato Genovesi, il disimpegno e il parassitismo sociale; sono un segno di arretratezza culturale e di oscurantismo; sono mezzo per far vivere la manomorta sociale, come divulgherà la reazione uscita dalla rivoluzione francese. Invece, per far fronte al pauperismo dilagante, bisogna prendere misure più decise secondo i criteri di razionalità, efficienza, centralizzazione e specializzazione.

La presenza ossessiva della miseria conduce la società che crea i suoi poveri a nasconderli mediante il programma della segregazione, il quale programma trova i suoi teorici. Le argomentazioni che gli fanno da sostegno si traducono in piani di riforme economiche e sociali o in considerazioni empiriche. Alla radice però le ragioni addotte sono le stesse; si potrebbe dire che i sostenitori si ricopiano pedissequamente persino nelle espressioni letterarie.

La letteratura s'infittisce nella misura in cui la grande scelta assistenziale del XVI-XVII secolo — la segregazione o reclusione dei poveri — non riscuote unanimi consensi, ma piuttosto aspre critiche persino negli stati che l'hanno adottata ufficialmente.

⁵¹ In: GUTTON, *La società* 115.

⁵² *Ivi* 99, cf 99-125.

Un primo elemento rilevato per giustificare l'internamento dei poveri è il rischio del contagio: evitare che il fenomeno della mendicazione si divulgasse come una scelta di vita più facile. La misura pratica adottata è la proibizione di ogni forma di mendicazione, anche quella volontaria proposta dall'ideale francescano.

Un'altra condizione molto condivisa collega la povertà all'ozio. Di conseguenza questa viene combattuta con la costrizione al lavoro in apposite case, con un sistema uniforme di assistenza che rispecchia le teorie mercantilistiche.

Sono presenti anche motivazioni etico-religiose le quali danno credito al mito del vagabondo da riscattare dalla sua vita errabonda, deviante, pagana, priva d'istruzione e pratiche religiose, lontana dalla vita sacramentale: i vagabondi si uniscono senza matrimonio, né fanno battezzare i loro figli. Si comprende, al sottofondo di questa forma di assistenza, il bisogno di uniformità nel comportamento a sostegno della vita sociale, politica ed ecclesiale controriformista.

Anche qui procedo per esemplificazioni, perché la letteratura, anche se abbondante, è ripetitiva. Infatti la riflessione sulla reclusione, vista come la forma privilegiata, più geniale e riuscita di soccorso pubblico ai poveri, apre una nuova pagina della politica antipauperistica, «una pagina che certamente non si pone in rottura con il passato né con quanto sembrava ormai pacificamente acquisito (il povero come immagine di Cristo, l'elemosina come mezzo principale di salvezza propria e di soccorso al povero, la distinzione tra una falsa e una vera povertà), ma che introduce nuove categorie di giudizio e sembra mossa da una sensibilità più inquieta, in base alle quali la figura tradizionale trova qualche aggiustamento e insieme qualche nuova accentuazione».⁵³

4.1. La proposta di André Guévarre

La reclusione dei poveri è un'impresa o una politica che consiste essenzialmente nel «restringere i poveri mendicanti in un luogo solo».⁵⁴ Il gesuita francese André Guévarre ha sintetizzato ed espresso gli orientamenti di questo metodo antipauperistico nel trattato, prima pubblicato

⁵³ FIORANI, *Religione* 114.

⁵⁴ In: FIORANI, *Religione* 115 nota 154. L'espressione è presa dal *Discorso fatto sopra li poveri di Roma che vanno accattando*, ma è condivisa da tutti i sostenitori della reclusione insieme alla prassi di vigilare severamente sulla vita etico-devozionale, sulla disciplina e sul lavoro.

anonimo, *La mendicizia provveduta nella città di Roma coll'ospizio pubblico fondato dalla pietà e beneficenza di nostro signore Innocenzo XII p.m. con le risposte all'obiezioni contro simili fondazioni* (1693). Egli con Honoré Chaurand e Pierre Joseph Dunod, pure gesuiti, fa parte del trio di esperti di cui il Re Sole si serve nella lotta contro la miseria. Le loro idee e i loro programmi si diffondono un po' in tutta l'Europa, anche se in tempi diversi. Il pensiero di Guévarre rispecchia le esigenze di razionalità, centralizzazione, discriminazione, disciplina, efficienza, le istanze etiche e la pietà riformista tipiche della seconda metà del seicento. È quindi la teorizzazione e l'organizzazione di idee e iniziative circolanti già in precedenza, non accettate pacificamente, pertanto bisognose di avere sostenitori a livello teorico e pratico. La ripubblicazione dello scritto con l'aggiunta delle obiezioni contro simili fondazioni fa emergere come la critica non si sia ancora attenuata.

Guévarre, come aveva già fatto Vivès, critica severamente gli interventi tradizionali di soccorso, in particolare l'elemosina privata, perché non hanno risolto il problema della povertà, anzi hanno fomentato lo spirito di accomodamento e di rinuncia più avvilente della stessa miseria. «Il popolo minuto sicuro di questi sussidi e ricoveri non immita la provvidenza della formica, giusta l'insegnamento del Savio, ma vive senza industriarsi e senza pensare punto all'avvenire». ⁵⁵ Così il povero è diventato un infingardo, che al lavoro industrioso preferisce la facile mendicazione, pretenzioso, ingrato verso i benefattori, privo di pietà e di fiducia verso la provvidenza. «L'esercizio del mendicare in Roma [il giudizio può essere universalizzato secondo questa mentalità] dir si poteva una scuola di furto, d'impurità, di bestemmia, di sfrenatezza e d'ogni sorta d'abominazione». ⁵⁶

Come si vede, prende sempre più corpo la mentalità che il povero è ozioso e va costretto al lavoro mediante la reclusione o l'espurgo dalla città. La paura della società nei confronti del pauperismo si traduce nel rifiuto del povero nascondendolo allo sguardo pubblico. L'internamento, pur assumendo i motivi dalla pietà, dalla devozione, dal conformismo etico, lascia intravedere, come un sentimento rimosso più o meno esplicita-

⁵⁵ In: FIORANI, *Religione* 116.

⁵⁶ FATICA, *La reclusione* 138s, cf 133-179; RUSSO, *I problemi* 255-274; FIORANI, *Religione* 114-121; GUTTON, *La società* 88-125; GRENDI, *Ideologia* 59-75; SIMONCELLI, *Note* 137-156; DUBINI, «Padroni di niente» 103-122; NAVARRINI - BELFANTI, *Il problema* 121-137; POLVERINI FOSI, *Pauperismo* 157-164; LOMBARDI, *Poveri* 165-184; CAJANI, *L'assistenza* 185-210; ERBA, *Pauperismo* 211-224; MUTO, *Forme* 237-258; MUSI, *Pauperismo* 259-273.

mente, l'ossessione della società per l'indigenza. Ancora come il Vivès, Guévarre stimola le autorità politiche ed ecclesiastiche, ossia «chi conosce l'arte e il modo di procedere con metodo e regola in questa impresa»,⁵⁷ a prendere l'iniziativa.

Il trio Guévarre, Chaurand e Dunod a tale scopo sarà impegnato, non solo in Francia, in una specie di guerra psicologica per convincere il popolo su «quanto la carità cristiana amministrata da un pubblico ufficio sia preferibile a quella che s'esercita dalla pietà privata de' particolari».⁵⁸

Essa, tradotta nell'ospizio, porta vantaggi alla società, ai ricchi e ai poveri: alla prima perché vengono rieducate e investite nuove forze di lavoro per la città, ai ricchi perché si dà un obiettivo ben preciso alle loro elemosine, ai poveri perché oltre al soccorso materiale hanno gli aiuti spirituali. Nella politica ecclesiastica forse quest'ultimo vantaggio è il più sottolineato perché risponde bene alle preoccupazioni controriformiste. Così anche a Roma ove, come già si è detto, non s'insiste sul mito del vagabondo acquista incisività l'affermazione: «Imperocché chi non sa, che la maggior parte di essi [poveri] vivono senza religione e senza fede, almeno non ne danno segno manifesto?».⁵⁹

4.2. Roma e l'ospizio

Il padre filippino Mariano Sozzini, noto alla corte pontificia per la sua seria preparazione e per la sua pietà, insieme al suo confratello Francesco Marchesi occupa un posto di primo piano nella maturazione del progetto antipauperistico di tipo moderno. Collaboratore di papa Odescalchi nel progetto di riforma ecclesiale, prima ancora che il piano di Guévarre attraverso Giovanni Maria Baldigiani venisse a Roma, aveva compilato un memoriale sul modo di soccorrere i poveri, ossia «di un ospizio dest nato a ricevere e provvedere delle cose necessarie i poveri invalidi dell'uomo e dell'altro sesso, ad imitazione di quello che si era fatto in Parigi, in Lione ed in altre città d'Europa, non solo cattoliche ma eziandio protestanti».⁶⁰ Sozzini, oltre ad essere un personaggio di particolare rilievo nella beneficenza romana, offre nel suo scritto una «piccola summa del pensiero uff-

⁵⁷ In: FIORANI, *Religione* 116.

⁵⁸ In: FATICA, *La reclusione* 145. Il bisogno di centralizzare le istituzioni caritative per renderle più efficienti è una tendenza dai più condivisa, anche se per motivi diversi viene sostenuta dai poteri politici, dai poveri volontari e dalle confraternite.

⁵⁹ In: FIORANI, *Religione* 117.

⁶⁰ In: FIORANI, *Religione* 118, nota 164; RUSSO BONADONNA, *I problemi* 259-274.

ziale sulle questioni assistenziali». ⁶¹ Egli sintetizza in diciassette punti i motivi che giustificano l'ospizio, tutti convergenti nella possibilità di provvedere accuratamente alla salute spirituale dei poveri, come una possibilità unica di conservarli nella grazia di Dio e farli progredire nella vita cristiana. I diciassette punti traducono nel concreto le istanze che fanno da sostegno alla reclusione e nello stesso tempo sono una risposta alle obiezioni che la screditano. Dichiarò infatti l'autore che «il collocare i poveri in un buon conservatorio non è angustiarli o imprigionarli, ma un ben provvederli, e ben servirli, è avere una paterna e provvida cura di loro, così nell'anima come nel corpo». ⁶² È un beneficio per tutta la società, perché i poveri validi, posti al lavoro, non sono più oziosi e non vivono da parassiti sociali; mentre gli invalidi vengono soccorsi e assistiti e con la loro vita buona e pia sono di vantaggio sia ai ricchi che ai poveri. Tutti i poveri pertanto devono «riconoscere per loro gran felicità e provvidenza di vivere sicuri, di essere provvisti di tutto, di vestito, di casa, di buona regola di vivere, d'assistenza e governo nelle malattie e di ministero de' sacerdoti, di SS. Sacramenti, di suffragi per l'anima loro dopo morte». ⁶³ Nell'ospizio infatti «primariamente si provvede accuratamente alla salute delle anime di tutti i poveri, poi che quivi si vive di continuo sotto l'occhio discreto di direttori spirituali con esercizio di dottrina cristiana, d'orazione, di frequenza de' sacramenti, di conferenze spirituali, etc.; sì che è necessario, o che vivino christianamente, o che si partino di detto luogo; et questa loro utilità spirituale che nel cospetto di Dio è la più nobile opera di carità, non si può conseguire né sperare, se non con tenerli di continuo presenti sotto la vigilanza di caritativi e discreti ministri». ⁶⁴

Se vale tanto questa iniziativa, ha grande merito colui che vi contribuì con generose offerte.

Il disciplinamento e la devozione insieme alla discriminazione sempre più insistente tra vero e falso povero sono elementi che contribuiscono all'elaborazione della tipologia del santo povero ossia del vero povero, del povero come Cristo lo vuole. Il Fiorani riporta due esempi di santi poveri: Angelo Fiorucci e Bartolomeo Tanari. ⁶⁵ I due personaggi hanno trascorso la loro vita nell'ospizio di S. Sisto; quindi hanno tradotto le virtù cristiane negli schemi della pietà controriformista, proposta in questi luoghi di re-

⁶¹ RUSSO BONADONNA, *I problemi* 269.

⁶² In: *ivi* 277, cf 275-279.

⁶³ In: *ivi* 278.

⁶⁴ In: *ivi* 275, cf 279; FATICA, *La reclusione* 154-157.

⁶⁵ Cf FIORANI, *Religione* 122-131.

clusione. Sono pertanto uomini che visibilizzano per il popolo e per i benefattori l'ideale e l'esempio del vero povero. Le loro biografie sottolineano come espressione di vita santa la fedeltà al regolamento, conseguentemente la diligente osservanza di orari, la frequenza a pratiche devozionali e persino l'efficacia apostolica della loro vita esemplare anche mediante il dialogo e l'insegnamento all'*élite* e ai membri del clero.⁶⁶

Nell'epoca moderna l'agiografia continua ad essere lo strumento più efficace di pressione psicologica. Tuttavia, mentre nel medioevo essa proponeva esempi di ricchi benefattori generosi e munifici fino all'eroismo per spingere l'*élite* all'elemosina, ora propone esempi che sono efficaci anche per il povero, per convincerlo della bontà della reclusione. Tanari ad esempio traduce il suo concetto di orazione e di vita mistica in termini corrispondenti alla sua esperienza di mendicante recluso, riecheggiando nello stesso tempo i motivi e gli interessi del mondo secentesco romano.⁶⁷ Così la letteratura devota e la mentalità ricorrente, benché con una certa reazione di rifiuto, divulgano la figura del povero santo, il quale fa «della povertà, delle infinite sofferenze che affliggevano la città, delle malattie, delle varie forme di disoccupazione e di sottoccupazione, della fame vera e propria, che nessuna provvidenza riusciva a sconfiggere, un motivo di

⁶⁶ Nella biografia del Tanari si afferma: «Era talmente amato e riverito che moltissime persone titolate facevano grandissima stima di lui, e spesso lo visitavano; et in particolare le prime principesse di Roma l'ebbero in grandissimo concetto, come la signora principessa Savelli, la signora duchessa d'Acquasparta, la signora principessa Sulmona, la signora donna Costanza Barberini et altre nobilissime signore della corte romana spesso erano a ritrovarlo esponendogli tutto ciò che loro occorreva per ricevere dalla sua bocca qualche utile avviso e conforto» (in: FIORANI, *Religione* 127).

⁶⁷ Lo stesso recluso traduce la preghiera e la comunione con Dio nella sua esperienza mendicante: «L'orazione di quiete si assomiglia al povero pellegrino, che camminando di giorno al sole, stracco si riposa all'ombra di un arbore carico di frondi e frutti e sta come dormisse; ma tiene gli occhi aperti per vedere chi passa per strada, ovvero che tempo faccia. L'anima è il pellegrino, che cammina al sole di mezzogiorno; il sole è l'Amore di Dio, che le dà luce e si rallegra di dentro e di fuori mostrandole la strada diritta e li pericoli, perché non cada [...]. Il mezzogiorno è l'amore del prossimo, chiaro e senza nuvole di parzialità, unito col sole che è Gesù Crocifisso. Stracca è l'anima perché vedendo che cammina nella fragilità di continuo; ma si riposa all'ombra dell'Arbore della vita che è la coscienza pura e la conformità col volere di Dio. Carico di frondi e di frutti è l'Arbore, di frondi che sono i buoni esempi, e le parole sante e l'orazione; li frutti sono le opere giuste e sante tutte conformi al volere di Dio che non vuole altro da lui. E sta come dormisse perché li sensi sono mortificati, e conformi alla ragione in ogni cosa, e tiene gli occhi aperti, ch'è l'orazione e la considerazione per vedere chi passa [...]. Camina, anima mia, non ti fermare ora ch'è giorno chiaro» (in: FIORANI, *Religione* 126).

elevatezza spirituale ed eventualmente di "santità"». ⁶⁸

Mi pare che in quest'ideologia del povero santo, quindi nella proposta di santità fatta al povero, si realizza anche nel Seicento e in modo esemplare nell'ospizio romano la massima valorizzazione del povero, per il riconoscimento della sua dignità di figlio di Dio e membro della Chiesa. Quindi anche nei suoi confronti bisogna avere atteggiamenti di rispetto. Non bisogna dimenticare però la contraddizione soggiacente a queste proposte che nascondono la dialettica tra nobilitazione ed emarginazione del povero, tra sublimazione e condanna, tra povero santo e povero vagabondo. Nel dilemma degli atteggiamenti e delle motivazioni il dramma dell'indigente scompare dietro l'esaltazione idealizzante o dietro il severo e rigido giudizio morale. Di qui, mi pare, le reazioni dei poveri e di gente più vicina al loro mondo.

Le critiche sono aspre nel mondo ecclesiastico e politico. Esse convergono nel sottolineare che queste iniziative sono la morte della carità cristiana, il disprezzo e l'oblio del povero, un fallimento nel concreto piano assistenziale. Il Sozzini non è esente da tali valutazioni negative.

Al fondo di queste reazioni vi è la coscienza cristiana, resa più vivace in alcuni poveri volontari dei quali Roma abbonda. Essi si fanno carico dei poveri involontari cercando una nobilitazione che non è evasione e una concreta assistenza che non è riduzione dell'indigente al piano materiale. ⁶⁹ Riporto qualche esempio di queste reazioni.

Una supplica dei poveri di Genova del 1668 suona così: «Noi altri poveri e infelici uomini e donne trattenuti per forza in questo inferno di Carbonara, strapassati con continui maltrattamenti di carcere ristretta, bastonate, catene, tagliamenti di capelli e fruste peggio che schiavi di galera... gridiamo misericordia a piedi di Gesù Cristo e di V.S. Ill.me essendo in disperazione per buttarci dalle finestre come hanno fatto tanti altri e darci delle coltellate da noi stessi per finire una volta tante miserie». ⁷⁰

Un poeta fiorentino, Orazio Persiani, in versi polemici asserisce:

«Signor, non so se voi sapete il bando
di chiudere tutti dentro a' Mendicanti

⁶⁸ *Ivi* 127s.

⁶⁹ Soprattutto Roma è ricca di queste persone. Gli iniziatori di movimenti religiosi a servizio dei poveri spesso danno origine alle loro esperienze in questa città, o almeno vi portano subito le loro opere. Dagli scritti di Gutton, di Menozzi e dai saggi proposti in: AA.VV., *Ricerche per la storia religiosa di Roma, Timore e carità, La storia dei poveri*, emerge spesso questo dato.

⁷⁰ In: GRENDI, *Ideologia* 74.

mascalzon, vagabondi e malestanti,
che vanno per le strade mendicando.

Io, che sono in arnese tanto male,
mi ritrovo in grandissimo viluppo:
temo esser preso in vece d'un galuppo,
e finir la mia vita allo spedale».⁷¹

4.3. *Un'alternativa alla reclusione: Bossuet*

«Il tentativo della “grande reclusione” dei poveri caratterizza il XVII secolo, ma è tuttavia ben lontano dal compendiare in sé l'atteggiamento del secolo nel campo dell'assistenza. La consultazione dei modesti archivi di cittadine e di borgate modifica l'impressione lasciata dai documenti di grandi archivi nazionali, soprattutto se si tratta di ordinanze e regolamenti. I secondi dimostrano la fermezza dei tentativi, effettuati un po' dappertutto in Europa di rinchiudere i poveri. I primi pongono meglio in evidenza la complessità delle opinioni e anche delle dottrine concernenti i diseredati nel XVII secolo. È incontestabile che nei loro confronti vi sia durezza, talvolta odio. Ma l'aureola sacra del povero non è svanita in tutte le coscienze, e attraverso un gran numero di “opere” si manifesta un desiderio di apostolato lontano dai rigori dell'internamento».⁷²

In questa direzione è significativa la riflessione sulla povertà, in particolare sulla missione della Chiesa verso i poveri, proposta da Bossuet. Egli condivide la mentalità e le prospettive della Chiesa secentesca, accoglie alcune istanze teoriche e pratiche tipiche del tempo, pur prendendo le sue distanze dalla rigida politica antipauperistica degli stati illuminati. Pertanto risulta un testimone privilegiato dell'epoca. Conosce concretamente il dramma della povertà, perché ha incontrato i poveri al di là dei criteri discriminanti il vero e il falso povero. Infatti fin dalla giovinezza è stato membro della Compagnia del SS. Sacramento. Da vescovo nella sua azione pastorale, nella sua attività caritativa, in particolare nel suo servizio ai poveri e nella pratica della povertà si è reso conto che la povertà può condurre al peccato, in quanto può essere collegata all'avarizia del ricco e all'ozio del povero, al peccato personale e sociale; conseguentemente essa diventa anche punizione dei peccati nella duplice dimensione individuale e collettiva. Oltre che frutto può essere causa di peccato, può tro-

⁷¹ In: LOMBARDI, *Poveri* 180.

⁷² GUTTON, *La società* 124s.

varsi cioè all'origine della condizione di indisciplinazione e di vagabondaggio, può spingere l'uomo sulla via del male nella ricerca dei mezzi per sopravvivere. Per questo la Chiesa nella sua missione deve soccorrere gli indigenti animata da una logica differente da quella del mondo, deve esplicitare una politica opposta a quella del secolo, vedendo in essi l'immagine di Cristo e superando la discriminazione tra vero e falso povero.

In un sermone del 1653 sull'eminente dignità del povero evidenzia il capovolgimento dei valori operato dal messaggio evangelico soprattutto nei confronti dei ricchi e dei poveri. Nella Chiesa infatti, al contrario di quanto avviene nelle società umane fondate sull'ordine stabilito dall'orgoglio e dalla politica secolare, sono i poveri i primi, i serviti, i privilegiati, come si può riscontrare almeno in tre direzioni: «Prima di tutto, nel mondo i ricchi hanno ogni vantaggio e sono ai primi posti; nel regno di Gesù Cristo la preminenza appartiene ai poveri, che sono i primogeniti della chiesa e i suoi veri figli. Secondariamente, nel mondo i poveri sono sottomessi ai ricchi e non sembrano nati che per servirli; al contrario nella santa chiesa: i ricchi non vi sono ammessi che a condizione di servire i poveri. In terzo luogo, nel mondo le grazie e i privilegi sono per i potenti e i ricchi; i poveri non vi hanno parte che per mezzo del loro appoggio; mentre che, nella chiesa di Gesù Cristo, le grazie e le benedizioni sono per i poveri e i ricchi non hanno privilegi che per mezzo di loro».⁷³

Davanti a un pubblico in cui non mancano ricchi borghesi ardisce dichiarare con prudenza ed equilibrio e tuttavia con fermezza: «I ricchi, ed io non temo affatto di dirlo, in qualità di ricchi, giacché bisogna correttamente parlare, essendo al seguito del mondo, essendo per così dire, improntati al suo conio, non vi sono [nel regno di Dio] sopportati che per tolleranza; ed è ai poveri e agli indigenti, che portano il segno del Figlio di Dio, che spetta propriamente di essere ricevuti».⁷⁴

Riecheggiano così nella sua predicazione le beatitudini proclamate da Gesù: «O poveri! quanto ricchi voi siete! ma, o ricchi! quanto poveri siete! Se fate assegnamento nei vostri propri beni, voi sarete privati per sempre dei beni del Nuovo Testamento, e non vi resterà per parte che quel terribile *væ* del Vangelo».⁷⁵

Tuttavia vi sono anche ricchi che sono autenticamente membri della Chiesa e lo sono proprio per il servizio che svolgono a vantaggio dei po-

⁷³ In: MENOZZI, *Chiesa* 135s; cf LE BRUN, *Bossuet* 67-79; TRUCHET, *La prédication* 168s.

⁷⁴ In: MENOZZI, *Chiesa* 138.

⁷⁵ In: *ivi* 144.

veri, perché nella comunità cristiana, come esorta l'apostolo, la carità spinge a portare gli uni i pesi degli altri (cf *Gal* 6,2).

I fardelli dei ricchi sono le stesse ricchezze, i fardelli dei poveri sono le pressanti miserie, secondo quanto dice Agostino: *onus paupertatis non habere, divitiarum onus plus quam opus est habere* (PL 38,899). «Ricchi, portate il fardello del povero, aiutate il suo bisogno, aiutatelo a sostenere le affezioni sotto il peso delle quali geme. Ma sappiate che scaricandolo a vostro scarico lavorate; quando voi date a lui, diminuite il suo fardello, ed egli il vostro diminuisce: voi portate il bisogno che l'opprime, e l'abbondanza egli porta che vi sovraccarica. Comunicate tra voi reciprocamente i vostri fardelli, affinché i carichi diventino uguali: *ut fiat æqualitas*, dice San Paolo». ⁷⁶

Aiutare il povero è soccorrere Cristo, il quale si è identificato con loro; è raggiungere la beatitudine di cui parla il *Salmo* 41,2: *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem*. Sono quindi beati coloro che non guardano i poveri con gli occhi del mondo, ma «che aprono su di essi l'occhio interiore, l'intelligenza guidata dalla fede, riconoscono in loro Gesù Cristo». ⁷⁷

Bossuet nei suoi discorsi ritorna con frequenza su questi temi tradizionali, espressi in un linguaggio che rispecchia la *mens* evangelica e la *mens* culturale del XVII secolo. Ma se i contenuti proposti sono tradizionali e culturali, quindi non originali, è originale il modo e l'incisività con cui egli li presenta, per cui la sua predicazione e la sua oratoria avranno un influsso considerevole non solo sul pubblico francese, ma anche sulla cristianità occidentale del tempo.

Ritroviamo pure in Bossuet, come in altri autori animati di amore verso i poveri, il criterio discriminante *le mauvais pauvre* e *le bon pauvre*, il povero del diavolo e il povero di Cristo.

Le *bon pauvre* è l'innocente che accetta con pazienza la sua sorte, il soggetto nel quale si trovano radicate le più autentiche virtù cristiane. Egli assomiglia agli uomini esistiti all'alba dell'umanità, i quali non hanno subito la contaminazione del lusso e la corruzione della civilizzazione. ⁷⁸

Il povero degno di questo nome è simile ai patriarchi, agli uomini saggi di cui ci parla la Scrittura, ai pastori della grotta di Betlemme e finalmente allo stesso Salvatore che da ricco si è fatto povero per noi. Il vero povero è in tutto misurato come l'uomo virtuoso della cultura classica greca e romana. È del tutto differente dal povero ozioso, dal cattivo po-

⁷⁶ In: *ivi* 142.

⁷⁷ In: *ivi* 145.

⁷⁸ Cf *ivi* 48-53, 135-145; LE BRUN, *Bossuet* 67-79.

vero, come pure è distante dal ricco cupido e avaro che vive nell'eccesso delle ricchezze; non si identifica nemmeno con il comune mendicante esaltato e soccorso dalle opere tradizionali. È piuttosto un uomo semplice e frugale.

In effetti per Bossuet la buona povertà si associa alla vita campestre, alla vita semplice e laboriosa dei tempi antichi: «La pauvreté chrétienne est un état d'équilibre, de *mediocritas* entre l'indigence et la richesse, deux états l'un et l'autre "anormaux"». ⁷⁹

Quest'elegia della povertà si accompagna in lui ad una conoscenza concreta della drammatica povertà del tempo, molto lontana dall'*aurea mediocritas* che del resto è molto rara.

Cristo ha voluto che la sua Chiesa fosse il regno dei poveri, il loro luogo di accoglienza e di soccorso secondo la logica della carità. «È per questo, cristiani, che Egli ha creato la chiesa, ove egli riceve i ricchi, ma a condizione di servire i poveri, ov'egli ordina che l'abbondanza supplisca al difetto e dà degli assegni ai bisognosi sul superfluo degli opulenti. Entrate in questo pensiero, fratelli: se non portate il fardello dei poveri, il vostro peso vi opprimerà, il peso delle vostre ricchezze mal dispensate vi farà cadere nell'abisso». ⁸⁰

4.4. *L'epoca degli investigatori sulle cause della povertà*

Nel secolo XVIII vi è la passione per il problema del pauperismo. Già a partire dagli ultimi anni del Seicento si diffonde il gusto delle indagini economiche ponendo in rapporto economia, società, demografia, istanza religiosa. L'indagine verte sulle cause della povertà, in particolare sulle cause strutturali. Si passa così progressivamente dall'attenzione a individuare i veri e i falsi poveri, il numero preciso dei bisognosi da soccorrere con razionalità, all'idea che i fattori responsabili del pauperismo sono le condizioni socio-economiche imperanti. Si passa dalla mentalità dei progettisti del Seicento a quella degli investigatori e utopisti del Settecento. Tale passaggio era impossibile prima perché nella concezione statica e sacrale di società i fattori responsabili del pauperismo sono ricercati mediante un quadro di riferimento etico-religioso individuale. Tolte queste premesse, si è aperta la via alle denunce sulla società; da queste non è esente la Chiesa. ⁸¹ Non a caso è il periodo in cui matura la Rivoluzione

⁷⁹ LE BRUN, Bossuet 70.

⁸⁰ In: MENOZZI, Chiesa 143.

⁸¹ Cf GUTTON, La società 116-154; MENOZZI, Chiesa 48-53.

Francese. Una delle cause che trasforma i pauperizzabili in poveri effettivi è l'analfabetismo e la mancanza di professionalità. Questa *Mens* è all'origine delle istituzioni per l'istruzione popolare, le quali nascono appunto dalla convinzione che «i diversi aspetti del pauperismo possono essere combattuti solo educando i poveri sin dalla più tenera età. Questo è il motivo per cui il Seicento europeo si è tanto preoccupato dell'istruzione popolare, come modo di evitare l'internamento, anche se l'istituzione di scuole faceva parte del programma degli ospedali generali». ⁸²

L'istituzione di scuole popolari comporta la soluzione di due problemi fondamentali: «Come sottrarre i bambini poveri ai pericoli dell'ozio, del libertinaggio, della perdizione? Come trovare dei maestri capaci di insegnare ai poveri? Alla prima domanda il tardo Seicento risponde volentieri che le scuole dei poveri sono necessarie per assicurare l'ordine pubblico, perché insegnano a compiere i propri doveri verso Dio, la famiglia e il paese. Saper leggere, scrivere e far di conto è necessario per poter esercitare un mestiere. Inoltre le scuole gratuite abitano i poveri all'obbedienza e alla sottomissione, e possono svolgere la funzione di uffici di collocamento. La creazione, sotto l'autorità dei vescovi, di comunità religiose o laiche, per insegnare gratuitamente ai bambini poveri, rispondeva al secondo dei problemi posti». ⁸³

Questa istruzione però è limitata solo alla formazione professionale perché «il bene della società richiede che le conoscenze del popolo non vadano più in là delle sue occupazioni», ⁸⁴ «coloro che sono intenti a guadagnarsi da vivere non possono dedicarsi a illuminare il proprio spirito». ⁸⁵

I programmi d'intervento sono ispirati sempre fondamentalmente dalla *mens* fisiocratica, anche quelli che vorrebbero affrontare il problema del pauperismo in modo più radicale e globale.

Anche nel Settecento ecclesiastico non sono mancati uomini illustri dalla pietà illuminata che si sono posti nel vivo del dibattito sulla carità privata e pubblica. Tra questi si può ricordare Antonio Ludovico Muratori. Aperto alle istanze moderne, con spirito illuminato e tuttavia con prospettive per molti aspetti ancora paternaliste, s'interroga sulle cause della povertà e le individua nella struttura sociale.

Nel suo *Trattato sulla carità* (1723) presenta un'istituzione da lui pro-

⁸² GUTTON, *La società* 121, cf 116s.

⁸³ *Ivi* 124.

⁸⁴ LA CHALOTAIS, *Saggio d'istruzione nazionale o piano di studi per la gioventù* in: GUTTON, *La società* 133.

⁸⁵ In: GUTTON, *La società* 133. L'espressione è di Voltaire.

mossa, la *Compagnia della carità*, una confraternita laica che soccorre i bisognosi materialmente e spiritualmente. A suo giudizio il modo migliore per venire incontro al povero involontario non è l'indiscriminata distribuzione di elemosine, ma l'offerta del lavoro al maggior numero di persone. Chiesa e stato dovrebbero collaborare per raggiungere questo obiettivo. Da parte sua la Chiesa può contribuire regolando meglio la devozione dei fedeli e le spese del culto, eliminando le pratiche religiose inutili, incrementando in tal modo l'attività lavorativa e restringendo il numero dei giorni festivi. L'autore propone la creazione di una sola *Compagnia della carità* nella quale riunire le molteplici confraternite esistenti. Mentre questa soccorre i poveri che non possono lavorare, ossia gli infermi, i fanciulli abbandonati, gli incurabili, i carcerati, i pazzi ecc., offre lavoro a quanti sono in condizione di lavorare.⁸⁶

Il Muratori difende la Chiesa dalle accuse illuministe, evidenziando l'immenso complesso di attività da essa promosso a vantaggio dei poveri. Il richiamo alla Chiesa primitiva gli suggerisce la nostalgia di una società di stampo comunitario. Inoltre il bisogno di razionalizzare e unificare il soccorso in qualche circostanza lo spinge a proporre l'alienazione dei beni ecclesiastici.

Queste idee influiranno su Leopoldo di Toscana e Giuseppe II i quali in diverse occasioni seguiranno le indicazioni del Muratori.⁸⁷

Sono temi che ritornano con una certa insistenza negli autori del Settecento. Il Gutton e il Menozzi ne danno una breve segnalazione.⁸⁸ Non mi pare il caso di passarli in rassegna. Mi sembra molto più opportuno richiamare i motivi ispiratori fondamentali.

Prima di tutto emerge la differenza fino all'alternativa tra motivo filantropico e quello caritativo. Il primo sottolinea l'attenzione all'uomo in quanto uomo, ma sovente è mescolato di anticlericalismo; prende come misura l'uomo moderno, più precisamente l'uomo illuminato che disprezza il povero. Non tiene conto dell'uomo nella sua totalità, né dell'umanità nella sua complessa e molteplice composizione storico-sociale. Il secondo sottolinea la dimensione teocentrica del soccorso; quindi amplia la prospettiva antropologica aprendola alla trascendenza, ossia ai bisogni religiosi. Inoltre è attento a non porre alternative tra le diverse categorie di uomini; quindi rispetta di più la composizione storica dell'umanità, an-

⁸⁶ Cf MENOZZI, *Chiesa* 152-158.

⁸⁷ Cf *ivi* 46-48, 152-164; GUTTON, *La società* 150s.

⁸⁸ Cf GUTTON, *La società* 126-156; MENOZZI, *Chiesa* 58-70.

che se a volte dimentica il dramma del povero. In entrambi prevale la prospettiva paternalista e la disattenzione ai fattori strutturali del pauperismo. La prospettiva del rinnovamento è sempre nella direzione mercantilistica fisiocratica che predomina fino alla metà dell'Ottocento, quando Marx divulgnerà un programma espresso in altri termini.⁸⁹

⁸⁹ Cf GUTTON, *La società* 77-156; DOMENACH, *L'aspetto* 54-60.

I POVERI VOLONTARI NELLA CHIESA

1. Premessa

Se nel servizio ai poveri è possibile individuare delle punte, nei movimenti di povertà questo è molto difficile e problematico, in quanto a volte non è possibile fare nemmeno delle distinzioni cronologiche. Infatti il ritmo delle idee, degli ideali, delle mentalità, delle aspirazioni e delle attese umane ha un processo più complesso di quello delle opere. Oltre a questo ritmo bisogna considerare che la povertà come virtù è sempre un valore relativo, oltre che al Vangelo, al contesto storico. Si possono certo delineare delle tipologie, ma queste devono contemporaneamente tener presente anche la peculiare vocazione di ciascuno alla sequela radicale di Cristo povero. «Povertà come consiglio evangelico, povertà come sequela personale di Cristo povero e sofferente, povertà come una parte della visibilità della manifestazione escatologica della grazia, che è la Chiesa, povertà come principio di organizzazione di una comunità, povertà come mezzo di concentrazione delle forze di una comunità in vista dell'adempimento della propria missione all'esterno, non necessariamente conducono allo stesso identico e concreto stile di vita povero. Può essere benissimo che esse si minaccino e si ostacolino a vicenda».¹

Possiamo individuare dei tratti che distinguono o che accomunano proposte diverse di vita evangelica, ma sempre evitando rigide schematizzazioni e rispettando l'originalità di ciascuna. Ad esempio possiamo chiamare in causa due personaggi per distinguere due periodi e due mondi: S. Bernardo e S. Francesco. Il primo è erede di S. Benedetto e rappresenta il povero volontario inserito nel mondo rurale caratterizzato dalla cultura e dalla struttura feudale carolingia. Il secondo inaugura un movimento di poveri nel mondo urbano mercantile e artigianale coinvolgendo anche i laici. In meno di un secolo, dal Cistercense al Frate Minore, la povertà ha cambiato il terreno umano.²

¹ RAHNER, *Teologia* 33s.

² Cf COUVREUR, *Pauvreté* 13, 20; VIOLANTE, *Il monachesimo* 3-67; VAUCHEZ, *Les pauvres* 229-244.

La novità nello stile di vita povera nasce sempre dall'esigenza di tradurre il Vangelo in un determinato contesto storico culturale e spesso risulta un richiamo all'ordine che mette sotto giudizio il lusso della Chiesa e anche dei monasteri. È come «una sfida lanciata alla ricchezza e alla potenza sotto le diverse forme: possesso della terra, della forza delle armi, dei titoli, dell'influenza del danaro, dello stesso sapere».³ Proclama la libertà da ogni forma di mondanità e afferma l'incompatibilità della duplice appartenenza a Cristo e al mondo.

La crisi degli Ordini Mendicanti, specie del movimento francescano, la svalorizzazione della povertà operata dall'umanesimo e la conseguente insistenza sul soccorso che libera dalla povertà pongono altri problemi e orientamenti a quanti vogliono seguire Cristo povero. Nel XV secolo infatti all'elogio della povertà si sostituisce l'elogio della ricchezza. Dalla povertà assoluta si passa all'*aurea mediocritas*.

Sullo sfondo della riflessione già proposta sul soccorso ai poveri vorrei segnalare alcune sintesi evangeliche significative assunte e vissute dai poveri volontari. Tra i movimenti di povertà troviamo diversi gruppi: istituzioni tradizionali monastiche e canonicali, gruppi riformisti di entrambi, movimenti nuovi tra i quali fanno spicco i Mendicanti. Non intendo svolgere il discorso su tali istituzioni, ma solo evidenziare la collocazione della povertà nella loro originale sintesi evangelica.

2. La povertà nelle istituzioni monastiche e canonicali tradizionali

La povertà come scelta evangelica costituisce un elemento caratteristico del mondo medievale, specie dei secoli XI-XII, nel quale si realizza «un autentico "revival" di spiritualità evangelica».⁴ I richiami alla povertà

³ MOLLAT, *Movimenti* 81.

⁴ ID., *I poveri* 66. «Nei secoli XI-XII sembrano scomparire anche nella religiosità popolare tracce dell'Alto Medio Evo, anche se alcuni elementi sopravvivono essi hanno già perso la loro importanza. Il problema centrale diventa la povertà. La povertà monastica non soddisfa più: si vuol una povertà completa e totale non solo da parte dei monaci, ma anche dei monasteri stessi. Sono gli eremiti e i predicatori vaganti che acquistano lentamente sempre maggior importanza. Gli eremiti vivono in una completa solitudine, sopravvivono raccogliendo erbe e radici e quello che offre il bosco. Alcuni lasciano poi l'eremo e percorrono le loro regioni suscitando dappertutto grande impressione e fascino. Con la loro predicazione, ma ancor più con la loro povera vita, attirano l'attenzione della massa. Proprio con il contatto con questo nuovo tipo di povertà e di vita evangelica prenderà forma concreta la religione popolare [...]. Tale posto centrale dato alla povertà nella religione popolare sopravvive e oltrepassa il secolo» (MANSELLI, *La religione* 102s, 110, cf 92s).

evangelica si fanno insistenti anche da parte dei laici, sono rivolti ai monaci, agli ecclesiastici e persino al papa. Ad esempio Bernardo di Chiaravalle, Giovanni di Salisburgo e Gerhoch di Reichersberg si rivolgono ai pontefici con schiettezza e ardore ricordando le esigenze del distacco evangelico.

Mollat definisce atono il periodo che va dall'epoca patristica all'epoca carolingia, perché non presenta particolari movimenti pauperistici. Grazie ai monaci e ad alcuni vescovi l'ideale della povertà evangelica è sopravvissuto in Occidente, benché l'ambiente esaltasse la potenza e la ricchezza. Questi hanno trasmesso e mantenuto viva la tradizione patristica e monastica anche orientale, quando i rapporti con l'Oriente si erano allentati. Tra i vescovi spicca la figura luminosa di Icmaro di Reims (852-881); nella medesima via successivamente s'incamminerà Aimone di Bourges (1038).

Fino al secolo XI i monaci, in Occidente i benedettini, sono ritenuti comunemente i professionisti della povertà volontaria. I vescovi e il clero in genere non si pongono il problema della povertà, ma quello dell'amministrazione dei beni ecclesiastici, *patrimonia pauperum*, in conformità ai canoni conciliari.

Pomerio, con il *De vita contemplativa*, generalmente orienta alla difesa dei *pauperes* dalla prepotenza dei *potentes*, anche se, «non contento di affermare la duplice destinazione dei beni della chiesa, per i chierici e per i poveri, esigea dai chierici un uso moderato ed una gestione rigorosa di questi beni perché non fossero danneggiati i poveri».⁵

Il clero esemplare, soprattutto il vescovo modello del suo gregge, distingue l'amministrazione dei beni della Chiesa da quella dei beni personali. La prima deve rispettare i canoni conciliari, la seconda deve tener presente il dovere dell'elemosina. Così gli ecclesiastici che eccellono per virtù fanno larghe elargizioni e lasciti generosi alla loro morte per i poveri; alcuni lasciano persino tutto ciò che possiedono.⁶

La mentalità germanica con la concezione piuttosto terriera dell'autorità e dei valori, l'organizzazione dell'impero carolingio e la situazione economica della Chiesa non hanno favorito affatto la povertà del clero, dei monaci compresi, anzi hanno reso possibile in ambito ecclesiastico il triste fenomeno delle chiese proprie e delle abbazie laicali.

È noto inoltre l'atteggiamento accaparrativo di Carlo Martello nei confronti dei beni ecclesiastici e monastici: clero e monaci diventano così economicamente poveri per la prepotenza dell'autorità politica.

⁵ MOLLAT, *I poveri* 50.

⁶ Cf MOLLAT, *I poveri* 44-52; CONGAR, *Les biens* 237-239.

Carlo Magno, benché avesse la volontà di collaborare all'azione di civilizzazione e cristianizzazione dell'Europa, non assume un atteggiamento differente. Egli è poco sensibile ai valori del monachesimo, perché considera le tenute monastiche una potenza alternativa alla sua, perciò tende a infeudarle. Ludovico il Pio, educato in monastero, è invece più aperto in questa direzione e quindi promuove lo sviluppo, la diffusione e la riforma delle istituzioni monastiche. Queste, conseguentemente, intensificano la loro attività culturale ed evangelizzatrice divenendo le sedi delle scienze ecclesiastiche, i luoghi di formazione dei futuri missionari e le isole di raccoglimento e di lavoro.

Non pare che i monaci del tempo considerino la povertà un problema o una preoccupazione. Essi assumono la vita monastica come tensione ascetica nella quale la povertà individuale è possibile anche se il monastero è ricco. Certo la rinuncia ai beni materiali per amore di Cristo, per il servizio divino, per il soccorso ai poveri è la condizione preliminare, la prima nota dello stato monastico, ma è vista soprattutto come distacco personale.⁷

Il *vitium proprietatis* è individuato nello spirito di accaparramento individuale, non nel possesso collettivo; la povertà è vista soprattutto nella sua dimensione spirituale che ovviamente include anche la dimensione materiale. Gli scritti monastici, specie le agiografie, testimoniano del resto la presenza di monaci poveri e generosi nelle elemosine anche in monasteri ricchi. Non mancano figure di abati che in tempi di carestia soccorrono gli indigenti a costo di gravosi sacrifici.

Pertanto, i giudizi negativi e generalizzati sulla povertà monastica di questi secoli, proposti in alcuni saggi e pubblicazioni storiche contemporanee, risultano spesso infondati perché partono da considerazioni e criteri di valutazione anacronistici, anzi fraintendono la natura e il senso della povertà monastica. Questa è essenzialmente una realtà cristologica e solo in questa luce può essere compresa, è una tensione verso la vita escatologica, è una volontà di cristianesimo integrale.⁸ Tali caratteristiche resteranno costanti e fondamentali nel monachesimo benedettino, il quale rappresenta praticamente il monachesimo occidentale. La crisi carolingia ne metterà in discussione solo la traduzione pratica, non i contenuti, né i valori. Infatti i riformatori non intendono cambiare il volto della vita mo-

⁷ Montecassino è un esempio paradigmatico, in quanto, pur essendo un monastero ricco, esige la pratica della povertà individuale (cf GRÉGOIRE, *La place* 173-182; MOLLAT, *Les moines* 196-199; VIOLANTE, *Il monachesimo* 2-24).

⁸ Cf GRÉGOIRE, *La place* 173s, 181; MOLLAT, *Les moines* 196-199.

nastica ma riportarla alla sua primitiva radicalità.

I poveri volontari, i monaci, subiscono così una duplice crisi: la crisi della civiltà carolingia nel suo sorgere e nel suo tramonto, con la conseguente critica sia dei poteri politici accaparratori che dei movimenti di riforma ecclesiastica. Leclercq ha parlato in questo senso di crisi di prosperità.⁹

Nell'orizzonte storico-culturale dei secoli XI e XII s'inaugura in forma nuova la ricerca della povertà assoluta. Il fenomeno dilaga parallelamente all'affievolirsi del potere regio e alla conseguente caduta di molte abbazie nelle mani di laici o vescovi feudatari. In questo frangente la S. Sede resta l'unica salvaguardia e garanzia contro le forze sgretolatrici e dominanti dei nuovi *potentes*. Ad essa quindi si appellano i riformatori.

⁹ Cf LECLERCQ, *Aux sources* 181; GOMEZ, *Diversi* 105, 116. «Come reazione a questa crisi di prosperità si ebbe tutta una serie di realizzazioni monastiche, caratterizzate da un ritorno alla *Regola* genuina di S. Benedetto, di cui uno dei pilastri fondamentali — e segno della povertà effettiva — era il lavoro manuale, o dalla fondazione di alcuni Ordini nuovi, tutti contraddistinti da uno spiccato ritorno al deserto. In questa lotta della povertà contro la prosperità materiale, che facilmente degenera in ricchezza, nascono alcune costanti che acquistano un carattere di legge storica nell'evoluzione della vita religiosa o, più concretamente, monastica: o un monastero si trasforma in un centro vivo di riforma attiva, è il caso, per esempio, delle riforme di Benedetto di Aniano e di Cluny, o un fondatore, attraendo intorno a sé anime generose, crea una nuova istituzione magari affiliata a una *Regola* monastica già esistente, ad esempio la *Regola* stessa di S. Benedetto o quella di S. Agostino» (GOMEZ, *Diversi* 105). Al di là di alcune espressioni un po' esagerate, Gomez sottolinea le istanze riformiste che emergono dalla Chiesa dell'XI-XII secolo, le quali includono la povertà evangelica come un elemento fondamentale. Gli studi di costumieri e cartulari monastici documentano che non sempre la ricchezza dei monasteri è legata alla mancata osservanza della povertà. A volte la ricchezza deriva dalla fiducia di laici e benefattori che fanno elargizioni di beni ai monasteri, o è frutto della saggia amministrazione finalizzata al servizio dei poveri (cf WITTEKERS, *Pauvres* 177-215; PEAUDECERF, *La pauvreté* 217-228). Forse per spiegare «la crisi di prosperità» è più corretto chiamare in causa vari fattori congiunturali. Esistono ad esempio fattori socio-politici come gli interventi di secolarizzazione dei beni ecclesiastici da parte dei sovrani, la dissipazione dei beni monastici da parte degli abati laici, la mancanza di sicurezza politica a causa dei re deboli, le invasioni devastatrici di Normanni, Saraceni, Ungari. Violante chiama in causa tutto il sistema sociale, politico e religioso carolingio (cf *Il monachesimo* 2-67; JEDIN, *Storia* IV, 414). Pertanto pare opportuno indicare tutto il complesso dei motivi con l'espressione: «crisi del sistema carolingio». I movimenti riformisti sono caratterizzati da tre costanti: rinuncia ad ogni possesso, condivisione fraterna, lavoro manuale; quindi richiamano l'esigenza della povertà. Non mancano le critiche, specie al clero indegno, anche da parte dei laici (VIOLANTE, *I laici* 148-246).

I pontefici in genere non deludono le attese operando con coraggio per la difesa e la libertà della Chiesa.¹⁰

I movimenti riformisti iniziano verso la fine del IX e principio del X secolo. Cluny ne è l'esemplare più significativo. Nella riforma monastica si accentua la dimensione della rinuncia a ogni possesso personale e la condivisione fraterna. La preoccupazione fondamentale però non è la povertà ma la libertà dal potere laico, è conseguentemente la difesa dei valori fondamentali del monachesimo, la salvaguardia cioè della spiritualità monastica la quale include la ricerca ascetica della povertà e l'abbandono di ogni forma di lusso e di vanità. I riformatori intendono pertanto liberare l'istituzione monastica e la Chiesa dalla giurisdizione laica — anche da quella vescovile, se il vescovo è un feudatario che impedisce la riforma — e porsi sotto la diretta giurisdizione papale. In questa linea va la loro azione fin dal tempo di Gregorio VII.

«I frutti più squisiti di tutto quel grande movimento suscitato dalla riforma gregoriana, furono, nell'ambito monastico: i Certosini, nella più genuina linea del ritorno al deserto; all'interno del movimento canonico, i Premostratensi; all'interno della riforma del monachesimo benedettino, i Cistercensi».¹¹

¹⁰ «Dopo aver subito l'indubbio influsso cluniacense per una maggiore accentuazione dell'accentramento gerarchico, negli ultimi decenni del secolo XI i pontefici tendono a infondere spirito nuovo e nuove funzioni a istituzioni antiche o cercano soluzioni originali al problema di assicurare la cura d'anime, di promuovere la pietà dei fedeli e inquadrarne le manifestazioni, di contrastare l'ingerenza dei laici nella vita periferica della Chiesa. Pertanto l'Ordine cluniacense non costituisce più l'intelaiatura in cui il Papato intende inquadrare la sua opera di riforma e di riorganizzazione capillare della Chiesa, specie nelle zone più pervicacemente "enriciane" e quindi bisognose di una "riconquista gregoriana" [...]. L'opera di Urbano II e degli immediati successori, per la stabilità dei chierici e dei monaci e per il frazionamento delle circoscrizioni ecclesiastiche, non sortì esattamente gli effetti desiderati; ma, ad ogni modo, essa rivela chiaramente l'inizio di un nuovo corso nella politica ecclesiastica romana, non più ispirata fondamentalmente al modello cluniacense, bensì orientata — anche in tal campo — alle esigenze più valide dell'episcopato [...]. Pontefici che, come Gregorio VII, Urbano II, Alessandro III, Innocenzo III, avranno l'eccezionale dono di saper cogliere nei diversi momenti la natura molteplice delle forze in gioco, e di individuare il loro significato e la loro efficienza, quei pontefici sapranno porre la Chiesa Romana realmente al centro della vita politico-religiosa del mondo cristiano» (VIOLANTE, *Il monachesimo* 56, 67, cf 12-67; ILARINO DA MILANO, *Vita evangelica* 21-72; JEDIN, *Storia* V, 1, 242; FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 183-194, 205-234, 251s; MACCARRONE, *Studi* 223-271).

¹¹ GOMEZ, *Diversi* 106. Praticamente la riforma di Cluny è durata solo qualche generazione, in quanto troppo legata a elementi del periodo carolingio ottoniano. Così dopo S. Ugo avrà bisogno di una nuova riforma. Infatti il tipo gregoriano di organiz-

Non saranno però frutti duraturi. Il fatto che, dopo circa una generazione, queste forme di rinnovamento, soprattutto quelle che s'ispirano a Cluny, avranno bisogno di nuove revisioni evidenzia, mi pare, che i limiti e le deficienze hanno la loro radice non principalmente nell'infedeltà dei monaci, la quale del resto non si può documentare. Forse la ragione di fondo, anche se non esclusiva, sta nella stessa struttura carolingia nella quale quelle forme e movimenti s'inseriscono. Se ne ha una conferma nella crisi della Chiesa legata a tale struttura sociale che verso il secolo XI si avvia al declino. Un'altra prova potrebbe essere il fatto che proprio tra il secolo XI e il XII, ossia verso il tramonto della cultura carolingia, «la storia degli ordini religiosi in Occidente [...] segna una svolta determinante»,¹² legata non principalmente all'azione gregoriana e ispirata alla ricerca della povertà assoluta.

Il richiamo alla Chiesa di Gerusalemme, alla vita *vere apostolica*, suscita e alimenta l'aspirazione alla povertà non solo individuale, ma comunitaria; dà il via a forme monastiche nuove che pongono in seconda linea quelle antiche. È difficile discernere in esse il nuovo dall'antico, perché, come in ogni fatto ecclesiale, gli elementi tradizionali si saldano alle istanze recenti nell'assunzione delle medesime esigenze evangeliche.

Tutta la comunità cristiana del secolo XI è impegnata nella lotta contro tre vizi presenti soprattutto nel clero e nei monaci: l'ignoranza, l'avarizia, l'incontinenza. Il primo si combatte con lo studio e l'istruzione religiosa, il secondo con il distacco e la rinuncia, il terzo con la continenza.¹³ I movimenti di povertà volontaria che presentano nuove istanze propongono tra l'altro un tipo di soluzione a queste tre piaghe spirituali.

Ricordiamo in particolare il movimento eremitico e quello canoniale.

zazione nell'esenzione dal vescovo rispecchia l'ideale ecclesiale di tipo ottoniano, mentre la struttura piramidale del governo rispecchia in certo modo il modello del vassallaggio carolingio. Ora la riforma ecclesiastica esige un rapporto tra esenzione e autorità vescovile. È la via che intraprende Urbano II e sarà seguita dai pontefici successivi (cf VIOLANTE, *Il monachesimo* 15-67; PEAUDECERF, *La pauvreté* 217-228).

¹² JEDIN, *Storia* IV, 597, cf 584-599; VIOLANTE, *Il monachesimo* 155-242; MORGHEN, *Riforma* 32-55; LECLERCQ, *Culte* 33-50; ID., *Monachisme* 33s; ID., *Spiritualité* 101-151; MOLLAT, *Les moines* 193-227; ID., *I poveri* 87-96; DUBY, *Le monachisme* 336-350; GRÉGOIRE, *La place* 173-192; CAPITANI, *Imperatori* 423-489; DELARUELLE, *La vie commune* 142-173; MANSELLI, *Motivi* 117-135. Molte indicazioni si possono raccogliere dagli studi proposti in: AA.VV., *L'eremitismo in Occidente, I laici nella "societas christiana", Povertà e ricchezza, Chiesa e riforma, Il monachesimo e la riforma ecclesiastica, Le istituzioni ecclesiastiche, La vita comune del clero, Spiritualità cluniacense*.

¹³ I movimenti riformisti, ai quali spesso aderiscono anche i laici, combattono queste piaghe che affliggono la Chiesa, soprattutto il clero. I laici non ne sono esenti, ma,

Il movimento eremitico, che fiorisce verso la fine del X secolo e si prolunga, assumendo forme varie, fino al XIV, si presenta come una seconda ondata eremitica dopo la grande fioritura occidentale che va dal V all'VIII secolo. Nel secolo IX si presenta come un fenomeno occasionale legato a singoli. Tra questi individui vi sono spesso anche benedettini i quali nella vita eremitica cercano maggior austerità.¹⁴ Tuttavia è falso pensare che la loro scelta sia una reazione al loro mondo monastico imborghesito, perché nell'esperienza benedettina è presente l'aspetto eremitico anche se periodicamente assunto.

L'eremitismo che inizia verso la fine del secolo X è come una seconda ondata, perché presenta dei tratti caratteristici rispetto al primo eremitismo. In questo senso opera una rottura nei confronti dei quadri istituzionali ecclesiastici e sociali dell'epoca; nello stesso tempo esprime l'istanza profonda della società cristiana la quale mostra in modo vario la sua insoddisfazione per l'organizzazione socio-religiosa predominante. La ricerca della povertà assoluta, da vivere oltre che individualmente collettivamente, si pone in questo orizzonte.

Gli eremiti così abbandonano ogni forma di ricchezza e di lusso, si vestono poveramente anche nelle funzioni religiose, praticano digiuni e ve-

a motivo della loro ignoranza religiosa e del loro ruolo di semplici recettori, non sono sottoposti a denunce e critiche.

¹⁴ «La spiritualità eremitica dei secoli XI e XII è l'espressione di una nuova mentalità, più individualistica, aperta verso più libere esperienze personali, rivolta all'acquisizione di una religiosità più intima» (VIOLANTE, *L'eremitismo* 135). In tale contesto «l'esigenza di povertà assoluta, così acuta negli eremiti, è soltanto un aspetto, il più severo e coerente, di tutto il vasto movimento pauperistico che dopo il mille anima gli ambienti riformatori popolari, clericali e monastici, in reazione ai mali morali e disciplinari derivanti dall'inserimento degli enti ecclesiastici nel quadro dell'economia curtense e nelle strutture della società feudale. Nella spiritualità eremitica, il desiderio della povertà individuale si va trasformando in esigenza di povertà assoluta della comunità stessa; al modello della "vita apostolica primitiva" in comunità dei beni, condizione assoluta della socialità di vita, si viene sostituendo l'ideale evangelico della povertà assoluta: "seguire Cristo povero". Ideale, questo, difficilmente e solo temporaneamente realizzabile nelle strutture — sia pur riformate — del cenobismo tradizionale, e pertanto idoneo a favorire lo sviluppo di forme di vita solitaria indipendente. Soltanto con gli Ordini Mendicanti il problema dell'osservanza dell'assoluta povertà evangelica nella vita comunitaria potrà ritrovare un'originale soluzione» (VIOLANTE, *L'eremitismo* 132s). Così queste forme di evangelismo nel XIII secolo apriranno la porta agli Ordini Mendicanti, ai movimenti spirituali popolari fiamminghi dei secoli XIII-XIV e al misticismo inglese del Trecento. La presente ondata di eremitismo non ha la sua ragione fondamentale nella scelta polemica contro la società immersa negli affari secolari, né nel rifiuto della stabilità e sicurezza, ma nella ricerca della povertà collettiva oltre che individuale, espressa nel vestire poveramente, nel digiuno, nelle veglie prolungate, nelle flagellazioni

glie prolungate, flagellazioni ed altre forme rigide di mortificazione corporale, assumono uno stile di vita solo in parte possibile nel cenobismo tradizionale.¹⁵

Innocenzo III ne ha incanalato le forze, ponendole a servizio della Chiesa; ha tolto loro il sospetto di evasione sociale e religiosa; in tal modo li ha resi più accetti ai diversi membri della *societas christiana* medievale. Praticamente però gli eremiti si sono allineati alla vita monastica avvicinandosi ai cenobiti. Formano così gli Ordini dei Camaldolesi, dei Vallombrosani, dei Certosini, dei Gilbertini, dei Grandmontani. A Fontervauld,

e in altre forme di rigida mortificazione (cf DELARUELLE, *Les ermites* 212-247; GRÉGOIRE, *La place* 180; VIOLANTE, *L'eremitismo* 128-143; ILARINO DA MILANO, *La spiritualità* 34-70).

¹⁵ «Verso l'inizio del secondo millennio la rigogliosa fioritura dell'eremitismo indipendente assumeva il carattere di una forza di "rottura" nei riguardi delle istituzioni ecclesiastiche e sociali preesistenti, in quanto era espressione delle nuove esigenze di moralismo estremistico, di spiritualità pauperistico-evangelica, di religiosità più intima, ma rispondeva anche, molto bene, a diffusi atteggiamenti mentali di una società in cui il processo di sviluppo si andava decisamente accelerando, le strutture organizzative si trasformavano, i limiti degli ambiti circoscrizionali tradizionali erano superati e rotti, gli uomini si sradicavano da vecchi legami con le istituzioni locali e si spostavano con maggior frequenza e rapidità, specie dalle terre curtensi ai centri abitati del contado e alle città. L'instabilità degli eremiti indipendenti, il loro scardinamento dai quadri istituzionali dell'organizzazione ecclesiastica e il loro peregrinare sono elementi che ben corrispondono al nuovo aspetto di mobilità che ha la società di quest'epoca, fortemente caratterizzata dalla rinascita cittadina, dallo sviluppo dei traffici commerciali e della circolazione monetaria» (VIOLANTE, *L'eremitismo* 140, cf 128-143). «Il moltiplicarsi delle iniziative di tipo eremitico, il numero crescente di predicatori laici itineranti, l'allontanarsi di monaci e di chierici dal cenobio o dalla chiesa d'origine per cercare una vita più severa (*"ad arcio rem vitam"*) in altre fondazioni monastiche e canonicali di tipo nuovo, mostrano già nel secolo XI una diffusa insofferenza per le istituzioni e per le strutture tradizionali, e suscitano le più vive preoccupazioni in molti ambienti ecclesiastici. Il crescente dinamismo della vita economica e sociale rese poi sempre più difficile conservare il principio della stabilità e dell'incardinamento non solo dei fedeli, ma anche dei monaci e dei chierici, negli organismi in cui era tradizionalmente articolata la chiesa. Era in crisi lo stesso principio della strutturazione territoriale ed era in pericolo dunque l'autorità della gerarchia organizzata secondo tale principio» (Id., *Eresie* 370, cf 350-355, 374). Le varie forme di evasione, di emarginazione sociale, di eccentricità e di vagabondaggio si collocano nel medesimo contesto socio-culturale. La preoccupazione delle autorità ecclesiastiche non è ingiustificata, in quanto non raramente monaci ai quali pesa la disciplina e l'obbedienza, chierici acefali che girovagano scardinati dalle loro diocesi di origine, gente che evade dal proprio contado e carismatici presi dall'ardore evangelico della povertà peregrinano e migrano verso le foreste. Mentre sono segno del dinamismo sociale dell'epoca, rendono più difficile il principio medievale della stabilità sociale e dell'incardinamento negli organismi ecclesiastici tradizionali.

per opera di Roberto d'Arbrissel, nascono i monasteri doppi.¹⁶

Al movimento eremitico, costituito tradizionalmente da monaci e chierici, si aggregano anche i laici, i quali s'inseriscono così nella struttura della vita monastica e clericale. La vita comune di chierici, monaci e laici incrementa un nuovo problema tipico dell'epoca: la predicazione dei laici, proibita dalla Chiesa per motivi di ortodossia.¹⁷

Un'altra espressione del movimento di povertà è il canonicato secondo l'*ordo novus*, anch'esso sorto nel contesto storico culturale della crisi carolingia. Infatti sotto molti aspetti, non ultimo quello della povertà, si pone in reazione e correzione della legislazione elaborata ad Aquisgrana nell'816, la quale permetteva al clero regolare il possesso individuale, pur proponendo la vita comune. La vita comune era praticata già dall'epoca di Carlo Magno secondo la regola di Crodegango vescovo di Metz, la quale non fa obbligo della stretta povertà, dell'ascesi e dell'obbedienza.¹⁸

La legislazione dell'816, come sottolinea Ildebrando e il movimento riformista che aderisce a lui, mette insieme, in modo a volte contraddittorio, citazioni patristiche, canoni conciliari antichi e alcune norme concrete che regolano la vita del clero secolare secondo la mentalità feudale.¹⁹

Tenendo presenti questi elementi, si comprende come, già verso la fine del secolo X, in collegamento all'evoluzione socio-religiosa del tempo, alcuni canonici sentano il bisogno di rinnovare la vita canonica. Puntano soprattutto sulla sensualità e sulla sete di danaro, due limiti e tentazioni

¹⁶ PELLISTRANDI, *La pauvreté* 229-245; ID., *La pauvreté spirituelle* 275-291; CONSTABLE, *Eremitical Forms* 239-264; DELARUELLE, *La vie commune* 142-173; ID., *Les ermites* 212-247; KLOCZOWSKI, *L'érémisme* 330-355; ID., *La vie monastique* 153-172; LECLERCQ, *Monachisme* 3047s; ID., *Monachisme et peregrinatio* 33-79; *L'érémisme* 27-44; ID., *L'érémisme et les cisterciens* 573-581; ID., *L'érémisme du XI siècle* 45-49.

¹⁷ Cf AA.VV., *I laici nella "societas christiana"*; VIOLANTE, *I laici* 148-246; ID., *Eresie* 350-355, 370-374; SELGE, *Discussions* 143-162; BECQUET, *L'érémisme* 182-203; BIENVENU, *Fondations* 563-569.

¹⁸ Cf CRODEGANGO, *Regula canonicorum*, in: MANSI, *Collectio S.S. Conciliorum* XIV,314-331; PAOLINO DA NOLA, *Liber Exhortationis*: PL 99,197-285; CONGAR, *Les biens* 237-239; FONSECA, *La povertà* 147s; ID., *Medio Evo canonica* 3-71; ID., *Monaci* 203-222; ID., *Canoniche ed ospedali* 482-500; PICASSO, *Monachesimo* 133-167; BECQUET, *Les chanoines* 107-110; DICKINSON, *I canonici* 274-303; KLOCZOWSKI, *Les chanoines* 67-71; DUBY, *Les chanoines* 72-83; EGGER, *Le regole* 9-12; LECLERCQ, *La spiritualité* 117-135.

¹⁹ Cf LECLERCQ, *La spiritualité* 119-122; FONSECA, *La povertà* 157-172. Le fonti più menzionate sono le opere di Agostino, Ambrogio, Gerolamo, Giovanni Damasceno, Gregorio Magno, Isidoro, Pomerio, Prospero d'Aquitania, Ildebaldo, Pier Damiani, Bernardo di Chiaravalle.

combattute mediante la vita comune, la povertà individuale e l'obbedienza. Questo movimento di rinnovamento preistituzionale verso il secolo XI incomincia ad organizzarsi e istituzionalizzarsi. Assume una fisionomia piuttosto monastica sia nella corrente di tendenza eremitica che in quella orientata verso l'ambiente urbano.²⁰ Tra il 1070 e il 1125, cioè nel passaggio dalla prima alla seconda età feudale, ai prodromi della civiltà urbana, ha un periodo di più intenso sviluppo. Le zone più sensibili sono quelle di comunicazione, ove la nobiltà abita generalmente nei centri urbani, e quelle in cui è presente la nobiltà cavalleresca, ossia il Nord Italia, la Spagna, l'Aquitania, la Provenza e i paesi alpini.

Le nuove legislazioni che si elaborano, soprattutto le sillogi del XII secolo, manifestano chiaramente la volontà di eliminare le contraddizioni presenti nella legislazione di Aquisgrana riguardanti la vita comune, la povertà, l'obbedienza, il servizio liturgico e l'azione pastorale. Il riferimento all'A.T. e al N.T., il richiamo particolare alla comunità primitiva di Gerusalemme, al magistero di S. Benedetto e soprattutto a quello di S. Agostino ispirano i nuovi tentativi di vita canonica. In essi «l'impegno di povertà diventa l'istanza fondamentale cui fa da supporto la vita comune».²¹ In questa direzione la *Regula Monachorum* di S. Agostino presenta certamente contenuti ricchissimi.

L'impegno pastorale conduce a instaurare un nuovo rapporto tra povertà e lavoro, in quanto la vita povera viene espressa anche nella volontà di vivere del proprio lavoro. L'istanza del lavoro, soprattutto manuale, emerge in particolare nei canonici che tendono verso la vita eremitica, perché rifiutano di vivere di rendite e praticano un più intenso ascetismo. Essi si dirigono verso le zone disabitate, ripopolano e coltivano le terre incolte, liberando dal vagabondaggio e dall'immoralità tanta gente fluttuante.

I canonici che risiedono in città danno invece più rilievo alla vita comune, alla preghiera e all'azione apostolica; incrementano le opere caritative, specie gli ospedali e gli ospizi per indigenti, vecchi e pellegrini, coinvolgendo i laici. Non praticano la povertà nella forma di coloro che nelle foreste vivono da eremiti. Infatti non rinunciano alle rendite e al

²⁰ Cf FONSECA, *Monaci* 203-222; MILIS, *L'évolution* 223-238; CONSTABLE, *Eremitical Forms* 239-264.

²¹ FONSECA, *La povertà* 159, cf 159-167; MOLLAT, *I poveri* 51s, 57, 62, 108s; PICASSO, *Monachesimo* 133-163. Le correzioni emergono soprattutto nelle sillogi che si elaborano tra l'XI e il XII secolo. In particolare in questa occasione canonici e monaci subiscono un reciproco influsso.

possesso comune dei beni, perché nel mondo urbano senza questi sarebbe impossibile la vita, il ministero pastorale e liturgico, l'attività caritativa. Anche in tale condizione la povertà individuale è richiesta per dare valore esemplare alla predicazione e alla celebrazione dei sacramenti con le quali operano la rigenerazione spirituale dei fedeli. Nelle sillogi canonicali si sottolinea questo tratto e si propone una Chiesa povera in strutture povere. Non a caso molti laici che hanno aspirazioni pauperistiche trovano nei canonici rinnovati guida e accoglienza.²²

Alla povertà caratterizzata dall'ecclesialità i canonici uniscono altre virtù cristiane fondamentali: l'obbedienza, il silenzio, la dolcezza, il digiuno, il vestire in modo dimesso, il pentimento, la cura e l'ospitalità dei poveri, la devota celebrazione dell'Eucaristia.

Vivendo in città con il possesso delle rendite, hanno impedito la laicizzazione dei beni ecclesiastici; tuttavia non hanno potuto evitare il rischio di formare progressivamente una nuova signoria collettiva. Questa sussiste anche là dove le sillogi s'ispirano ad ordinamenti monastici. Un altro limite è posto dal fatto che le comunità canonicali urbane sono a numero chiuso in proporzione alle possibilità effettive di vivere con le rendite e le decime. Così in esse entrano prevalentemente persone appartenenti a famiglie di ceto elevato.

Per questi limiti, che fondamentalmente appartengono alla struttura feudale, l'osservanza della povertà, assunta con fervore individualmente, è stata possibile solo nel corso di qualche generazione; cosicché i canonici hanno avuto bisogno in breve tempo di una nuova riforma, come i movimenti monastici riformisti. Il fatto emerge con chiarezza nei secoli XI e XII.²³

I rapporti e le convergenze tra canonici e monaci, esistenti fin dal VII e VIII secolo, hanno condotto erroneamente alcuni studiosi a identificare o a contrapporre i due tipi di vita. In realtà entrambi convergono nell'esigenza di povertà evangelica assunta con maggior radicalità e perfetta ortodossia; tuttavia differiscono, senza contrapporsi, nel modo d'intendere e vivere tale povertà e nella peculiare sintesi di virtù che anima la loro spi-

²² Cf DUBY, *Les chanoines* 72-85; LECLERCQ, *La spiritualité* 117-135; DELARUELLE, *La vie commune* 142-173; ID., *Les ermites* 212-247; FONSECA, *La povertà* 147-177; ID., *I conversi* 262-305; ID., *Canonici ed ospedali* 482-500; DEL GROSSO, *Povertà* 146-193; CATTANEO, *La vita comune* 241-273; BECQUET, *L'érémitisme* 182-212.

²³ Cf DUBY, *Les chanoines* 72-81; METZ, *La pauvreté* 247-255; HUBERT, *La vie* 90-117. Nel Convegno di La Mendola su *La vita comune del clero* viene messo in rilievo l'influsso reciproco dei vari movimenti e gruppi riformisti, i limiti delle proposte riformiste, le istanze avanzate e i condizionamenti del contesto storico.

ritualità e azione pastorale. Differiscono, ad esempio, nel modo di praticare il digiuno, nel vestire, nel lavoro manuale, nella cura dei poveri.

Il *Liber de diversis ordinibus*, composto tra il 1122 e il 1130, mi pare significativo non solo per cogliere la differenza tra il canonicato dell'*ordo antiquus* e quello dell'*ordo novus*, ma anche per cogliere la differenza tra questi e le varie realizzazioni monastiche. L'Autore, al di sopra delle tensioni e delle polemiche che caratterizzano le riforme religiose dei secoli XI e XII, cerca di dare diritto di cittadinanza a sei ordini fondamentali di vita ascetica che prende in esame. Manifesta una netta predilezione per l'antico tipo carolingio (monaci neri, canonici dell'*ordo antiquus* e canonici secolari). Infatti, in alcune sue espressioni, mostra di non comprendere le istanze dei nuovi ordini, ad esempio l'esigenza del lavoro manuale come espressione di povertà per imitare Cristo e gli apostoli.

Il *Liber* cerca in ultima analisi di ricomporre la tensione, giustificando la legittimità dell'esistenza nella Chiesa di eremiti, monaci neri, monaci bianchi, canonici dell'antica legislazione, canonici secolari e canonici rinnovati.²⁴

La sintesi spirituale dell'*ordo novus* ha caratteristiche che la distinguono da quella monastica. Secondo Leclercq si può affermare, senza cadere in eccessive schematizzazioni e assolutizzazioni, che nella vita monastica si accentua il valore della penitenza e della preghiera, mentre nella vita canonica si accentua la finalità pastorale. In questa direzione, la povertà è finalizzata più direttamente all'azione pastorale oltre che alla vita comune. Il rilievo dato all'attività pastorale non è a scapito della personale perfezione ed asceti. Infatti il servizio liturgico e il servizio di carità sono sempre collegati alla vita evangelica, all'umiltà, alla purezza d'intenzione, alla preghiera, all'asceti, alla continenza, alla sobrietà, al distacco dal mondo e alla fuga del lusso e dell'ostentazione, alla carità, al digiuno moderato. Questi elementi emergono nella vita canonica fin dal secolo XI e vengono coordinati con più chiarezza nel XII.²⁵

Potremmo rappresentare la distanza tra monachesimo e canonicato attraverso due personaggi emblematici: Bernardo di Chiaravalle e Gerhoch di Reichersberg.²⁶ La tentazione di monasticizzare il canonicato e di clericizzare il monachesimo risiede implicitamente nel loro influenzarsi reci-

²⁴ Cf METZ, *La pauvreté* 247-254; LECLERCQ, *La spiritualité* 121-124; FONSECA, *La povertà* 151s.

²⁵ Cf FONSECA, *La povertà* 173s; LECLERCQ, *La spiritualité* 122-135.

²⁶ Cf LECLERCQ, *La spiritualité* 133s; DEL GROSSO, *Povertà* 146-193; ILARINO DA MILANO, *Vita evangelica* 31-72; CLASSEN, *Gerhoch* 304-348.

procamente, in quanto convergono in molti elementi, pur differenziandosi. La dialettica, in questo loro rapportarsi, oltre che creare tensioni apre positivamente la via alla varietà degli stati e delle vocazioni nella Chiesa.

In un certo senso, la vita canonica è più vicina a quella dei laici per l'inserimento nel mondo, specie per il servizio apostolico e caritativo; è più vicina a quella dei monaci per l'impegno liturgico e ascetico. La povertà da essi assunta è tra la laicale e la monastica, in quanto il canonico con i monaci condivide l'ideale di povertà individuale, con i laici il compito di amministrare i beni saggiamente, anche se per il servizio divino e per il soccorso ai poveri. Tuttavia, come sottolinea Fonseca, la tensione tra canonicato e monachesimo non è causata dalla povertà, in quanto essi riconoscono reciprocamente la validità e legittimità delle due scelte, ma dagli *ordines*, cioè dal tipo d'intervento pastorale permesso ai monaci per non perdere la loro fisionomia. Questi, a motivo anche delle mansioni ministeriali che la gerarchia spesso affida loro, tendono a prendere il campo dei canonici, i quali di conseguenza rivendicano i loro diritti.²⁷

Il periodo ora considerato dà l'apporto più significativo per il ripensamento della povertà volontaria da parte di monaci e canonici. Alla fine del Medio Evo e nell'epoca moderna, questi poveri volontari, più che ripensare il senso della povertà evangelica, che in quel contesto è svalORIZZATA, ripensano il soccorso ai poveri in termini nuovi. Infatti sono zelanti nel realizzare in modo più efficace e adeguato ai bisogni le opere di misericordia, in particolare gli ospizi e gli ospedali. Così ancora una volta, anzi in modo più esplicito, i poveri volontari testimoniano di essere al servizio dei poveri involontari.

3. Le nuove forme di povertà volontaria

Il Medio Evo (in esso più specificatamente i secoli XI e XII) è certamente tra i momenti storici più interessanti e significativi per cogliere il valore della povertà evangelica nell'autocoscienza cristiana. Tale periodo segna una svolta determinante anche per la storia degli ordini religiosi, ritenuti i luoghi peculiari della professione di povertà.

Il concetto di vita apostolica ed evangelica fa passare in seconda linea le antiche forme monastiche, rompendo il monopolio dei monaci e suscitando accanto ad essi altre forme di esistenza cristiana con forte vitalità

²⁷ Cf la risposta di Fonseca a Francescaglia, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 71s.

e impulso di rinnovamento. Di conseguenza, le nuove istituzioni che si radicano su questo nuovo *humus* hanno un brillante sviluppo. Quando verso la fine del XII secolo il loro slancio diminuirà, la vita evangelica ed apostolica diventerà nuovamente un problema che troverà la sua espressione epocale tanto desiderata negli Ordini Mendicanti.

Mollat, facendo una sintesi degli studi attuali sui movimenti di povertà dei secoli XI e XII, identifica in tale ambito i seguenti tratti religiosi caratteristici: spogliamento eremitico, vita apostolica, esperienza dei canonici rinnovati, condivisione della vita dei poveri che preannuncia il francescanesimo, distacco cistercense, protesta bernardiniana contro il fasto ecclesiastico, riflessione canonica e teologica sulle opere di misericordia, inserimento della povertà nel piano divino come via di santificazione, reazione valdese, nuova proposta della povertà di spirito.²⁸

Non è facile in tutto questo identificare ciò che è nuovo e ciò che è tradizionale, in quanto le prime spinte innovative sorgono proprio dal clero e dai monaci, i quali avvertono l'urgenza di trasformare le vecchie strutture ecclesiastiche carolingie e criticano gli aspetti antievangelici della Chiesa.

La reazione critica, benché accolga le istanze riformiste dei pontefici, sorge proprio dal basso, dall'aspirazione eroica di monaci e canonici a vivere lo spirito evangelico, a imitare la Chiesa primitiva con la pratica della più stretta povertà, con la solitudine e con la predicazione itinerante. Progressivamente, queste istanze si istituzionalizzano.

Gli Ordini che ne derivano, fatti di monaci, canonici ed eremiti, rivendicano la loro radice nella tradizione ecclesiastica. Così i Cistercensi sottolineano il loro legame con lo spirito genuino di S. Benedetto. Nella *Charta charitatis*, lasciando agli esperti il discernere quale delle tre tramandate sia la più arcaica, mettono in rilievo questa volontà di radicarsi nel ceppo autentico benedettino, pur evidenziando l'austera povertà con la rinuncia alle chiese proprie, all'economia basata sui tributi e affitti provenienti dalla locazione delle terre del convento. Richiamano nella stessa direzione l'importanza del lavoro manuale, della povertà nel cibo, nel vestito, nella liturgia e nell'architettura. Rispetto a Cluny cercano più esplicitamente di liberarsi dalle strutture feudali, si distinguono per l'abito bianco, il rigoroso isolamento, la semplicità nella liturgia, l'amministrazione dei beni mediante i fratelli laici. I Premostratensi condividono queste istanze, per cui è possibile individuare un'analogia tra la loro storia e

²⁸ Cf MOLLAT, *Les moines* 196s; ID., *Pauvres* 90-92, 95; ID., *Pauvres et pauvreté* 305-323; ID., *En guise* 11-30; JEDIN, *Storia* IV, 414-427, 584-598.

quella dei Cistercensi. Del resto proprio la storia documenta l'influsso di S. Bernardo sui vari movimenti riformisti del tempo. Nei diversi costumi e cartulari monastici, come nelle varie costituzioni e statuti dei canonici, specie eremiti, esiste un rapporto soprattutto per quanto riguarda le esigenze di rigorosa povertà, pur differenziandosi dal punto di vista organizzativo.

In particolare i canonici regolari che vivono nel mondo urbano nelle iniziative di riforma sono i più immediati e facili collaboratori dei vescovi, perché non esenti e già attivi nella pastorale della diocesi.²⁹

Si è già accennato in precedenza alla dialettica tra monasticizzazione e clericizzazione di questi movimenti.

A partire dal secolo XI e soprattutto nel XII, anche i laici sono attratti dall'ideale della povertà. Conducono vita penitente, si dedicano al lavoro manuale e alla predicazione. Successivamente si raggruppano in confraternite, in seno alle quali la loro predicazione prende un'estensione considerevole. Provenienti da ceti diversi, intervengono specie in città; si organizzano per le opere di soccorso, soprattutto ospedaliere.

Entrano più decisamente nella vita della Chiesa grazie all'esperienza delle Crociate, alla nascita e allo sviluppo della cultura urbana. La vasta risonanza dei predicatori itineranti, specie dei chierici e dei monaci, favorisce e alimenta la loro aspirazione ad una vita ascetica più esigente, ad una povertà che non cerca sicurezze terrene, ad una predicazione fervorosa e zelante come quella della Chiesa primitiva. Inizialmente si aggregano ai predicatori itineranti, che nei loro spostamenti attirano gran parte della gente la quale si sposta dal contado alla città o in vario modo emigra. Successivamente ne condividono la vita di povertà radicale. Tuttavia solo con i Mendicanti assumeranno la povertà come tratto fondamentale della loro spiritualità.

Il rinnovamento del soccorso ai poveri è un altro fattore e contemporaneamente una conseguenza di questo risveglio spirituale che avvolge

²⁹ Cf JEDIN, *Storia* V,1, 15-27. In tutti i movimenti riformisti la povertà si coniuga sempre con la povertà di spirito, l'umiltà, la pazienza, la bontà, la rinuncia a se stessi e alla propria volontà (cf PELLISTRANDI, *La pauvreté spirituelle* 290s; ID., *La pauvreté* 232s; VIOLANTE, *L'eremitismo* 128-143; MONGELLI, *Lo spirito* 245-270). Anche nell'epoca del revival della povertà evangelica, nonostante la sua valorizzazione, si distingue povertà da povertà. Ad esempio Gerhoch, prevosto dei canonici di Reichersberg († 1169), distingue i *pauperes cum Petro* e i *pauperes cum Lazaro*. Riconosce nei pontefici gli autori della riforma, non teme perciò di esortarli perché nella Chiesa risplenda il distacco evangelico e lo zelo apostolico. Nelle sue richieste è forse estremista (cf ILARINO DA MILANO, *Vita evangelica* 50-54; MOLLAT, *Pauvreté* 650-653).

tutta la Chiesa, in particolare i laici, perché modificano non tanto le opere caritative quanto l'atteggiamento verso i bisognosi.

Già nei secoli precedenti vi erano stati dei laici che vivevano con i monaci come servi o contadini e persino vassalli che rinunciavano a parte della loro proprietà e conducevano vita mezzo monastica, pur non professando la vita di castità, povertà e disciplina. Nel secolo XI però cambia il rapporto tra monaci e laici. Infatti si dà inizio a istituti di fratelli laici per opera di eremiti che s'ispirano a S. Romualdo e ai Vallombrosani. Questo movimento è assai fiorente nel XII secolo, perché i laici, animati da viva tendenza ascetica, abbracciano la vita monastica con l'osservanza della castità, povertà e disciplina.

Esistono così laici che condividono la vita eremitica o itinerante, laici che vivono nei monasteri assumendone le esigenze, laici che vivono e operano nella città. Sono tutti in rapporto o con i chierici o con i monaci. Spesso sono diretti e accolgono gli ideali ascetici degli eremiti, dei canonici rinnovati sia eremiti che urbani, dei monaci riformati.

Condividono le istanze dei pontefici e degli ecclesiastici riformatori che lottano per la libertà della Chiesa con la volontà di portarla alla vita evangelica della comunità primitiva. Per lo più insorgono contro i preti e contro la gerarchia mondanizzata.³⁰ Nella lotta per la riforma della Chiesa alcuni si distinguono dal clero e dai monaci perché utilizzano anche le armi, come ad esempio la Pataria. Essa è il prototipo di movimento pauperistico pienamente ecclesiale, che tuttavia può perdere la sua autenticità, come quelli che, partendo dalle stesse istanze, divulgano tradizioni affrettate del Vangelo in lingue nazionali, guadagnano numerosi discepoli,

³⁰ Cf CHELIN, *Les laïcs* 23-50; PROSDOCIMI, *Lo stato* 57-77; CONGAR, *Les laïcs* 83-117; TELLENBACH, *Il monachesimo* 118-142; LECLERCQ, *Comment vivaient les frères convers* 152-176; DUBOIS, *L'institution* 183-261; FONSECA, *I conversi* 262-305; MEERSSEMAN, *I penitenti* 306-339; HUYGHEBAERT, *Les femmes* 346-389; FLICHE - MARTIN, *Storia* IX, 2, 843; ILARINO DA MILANO, *Vita evangelica* 23, 22-72; ID., *La spiritualità dei laici* 139s; JEDIN, *Storia* IV, 584-596. Numerosi saggi sono proposti anche nel congresso internazionale su *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio*, svoltosi a Perugia dal 25 al 28 agosto del 1960; nel settimo convegno internazionale su *Francescanesimo e vita religiosa dei laici del Duecento*, svoltosi ad Assisi dal 15 al 17 ottobre 1979; nell'ottavo convegno internazionale su *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel XIII secolo*, svoltosi pure ad Assisi dal 13 al 16 ottobre 1980; nel primo convegno di studi francescani su *L'ordine della penitenza di S. Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, svoltosi ad Assisi dal 3 al 5 luglio 1973; nel secondo su *I frati penitenti di San Francesco d'Assisi nella società del Due - Trecento*, svoltosi a Roma dal 12 al 14 ottobre 1976; nel terzo su *Il movimento della penitenza nella società medievale*, svoltosi a Padova dal 25 al 27 settembre 1979.

rivendicano l'universalità del sacerdozio e il diritto di predicare.³¹

La Pataria non è costituita esclusivamente da laici, ma anche da chierici. I suoi adepti assumono la povertà come uno degli elementi della sua spiritualità cristocentrica, benché la pongano in secondo piano come scelta radicale. In stretto rapporto con il papa lottano contro la simonia e la mondanità del clero, disposti anche al martirio per la difesa della verità. Non pretendono da loro la povertà assoluta, ma la vita evangelica.

Innocenzo III ha convogliato nella Chiesa, insieme ai Patarini, altre forze laiche, mostrandosi più sensibile di Pasquale II alle istanze nuove. Questi, per la difesa della libertà ecclesiale dal potere dei laici, aveva messo la Chiesa al riparo dei laici *simpliciter*, anche di quelli che nutrivano aspirazioni profondamente evangeliche. Ora invece vengono accolti, benché tendenzialmente clericizzati o monasticizzati. Hanno diritto di cittadinanza quali forze attive della riforma, preparano così la via ai Terzi Ordini che successivamente si affiancheranno ai Mendicanti, condividendone le aspirazioni e gli ideali pauperistici.³²

A livello canonico, dal decreto di Graziano sono limitati nei loro diritti, per un certo senso di diffidenza nei loro confronti; in realtà essi hanno operato attivamente per riportare la Chiesa alla sua dimensione autentica.

Francesco è il personaggio che concretizza in modo eminente le istanze dei movimenti laicali, specie quella della povertà. Gli si contrappone Valdo. È sintomatico il caso di questi due laici che hanno assunto la povertà radicale.

Il primo concretizza le esigenze della povertà assoluta in piena coerenza con la fede, spinto dall'appello a identificarsi con Cristo povero e perseguitato; diventa così, come *alter Christus*, il paradigma o il simbolo della povertà evangelicamente vissuta. L'altro perde la vera direzione e diventa l'occasione per illustrare che «nessun movimento di povertà è riuscito senza l'avallo del vescovo e senza l'umiltà».³³

Un'altra espressione tipicamente laicale, collegata all'epidemia della povertà, sono i movimenti per la pace che vogliono difendere il povero o

³¹ Cf VIOLANTE, *I laici* 148-246; ID., *Eresie* 350-355, 370, 375. Della Pataria parlerò in seguito, quando accosterò il problema del rapporto tra ortodossia e povertà.

³² Cf MACCARRONE, *I papi* 351-363; ID., *Studi* 223-262, 270-272, 277-327; ZERBI, *Pasquale II* 207-229; VIOLANTE, *Il monachesimo* 34, 56, 67; ILARINO DA MILANO, *Vita evangelica* 31-72; FONSECA, *Discorso di apertura*, in: AA.VV., *I laici nella "societas christiana"* 3-19.

³³ MOLLAT, *Movimenti* 86; cf JEDIN, *Storia* V,1,150-155.

l'indifeso dal ricco o potente *miles*. È anche questo il senso dell'istituzione della cavalleria.³⁴

A partire dal XIII secolo, la povertà volontaria non viene considerata semplicemente una virtù tra le altre, come appare nell'ideale ascetico monastico, ma è ritenuta la virtù per eccellenza, fondamento e sintesi dell'esperienza evangelica integrale, perché espressione della perfetta conformazione a Cristo povero. In tale prospettiva viene proposta anche ai laici.

Lo spirito evangelico, caratterizzato dalla ricerca della radicale povertà da parte dei laici, è documentato fin dal X secolo in Occidente anche dalla significativa diffusione di alcune agiografie. Hanno successo ad esempio l'agiografia di S. Alessio, di S. Zotico di Costantinopoli, di Eimrad. Sono tutti laici. I primi due sono ricchi. In particolare S. Alessio s'incammina verso il rigido ascetismo, lasciando tutto; quindi rappresenta una vivente apologia dell'ascetismo e della povertà. Il secondo si fa ugualmente povero e si dedica con cura ai lebbrosi, i malati più temuti in quel tempo. Eimrad vive povero e pellegrino ai margini della società clericale e monastica, veste poveramente, a volte in modo lurido, vive di elemosina e di lavoro. La sua spiritualità è chiaramente cristocentrica, la sua vita è un evangelismo pratico.

Un'altra personalità significativa è S. Elisabetta d'Ungheria che, povera, va incontro ai poveri. Contrariata da Corrado in materia di mendicità, non ha potuto esprimere la sua aspirazione alla povertà e umiltà nella scelta di uno stato di vita. Alla morte del marito, consigliatasi con il confessore sul suo futuro, è orientata a non farsi monaca, né reclusa o conversa in un monastero o in un ospedale, ma a vivere da monaca nel mondo. Veste pertanto nel 1228 l'abito delle Penitenti. Con la sua esperienza, e forse per influsso francescano, anticipa il Terz'Ordine e indica la possibilità di vivere la povertà assoluta anche nel mondo. Ella coniuga meravigliosamente l'ardente amore alla povertà con l'ardente amore per i poveri, condividendone, pur restando nel secolo, la sorte nel lavoro e nella mendicità.³⁵ A questo ideale pauperistico si avvicinano anche altri nobili, principi e persino re, ad esempio il re S. Luigi IX e il papa S. Celestino. Nel secolo XIII questi esempi si moltiplicano ed emergono anche nelle cause di canonizzazione.

³⁴ Cf MOLLAT, *I poveri* 59-62, 88-95; CHELIN, *Les laïcs* 23-50; ROUSSET, *Les laïcs* 428-443; DUBY, *Les laïcs* 448-461; JEDIN, *Storia* IV, 596-598; V, 1, 150-152. Anche se non ne condivido del tutto l'ermeneutica, segnalo il saggio di LITTLE, *L'utile* 447-469.

³⁵ Cf GIEYSZTOR, *La légende* 125-139; AUBINEAU, *Zoticos* 67-108; SIGAL, *Pauvreté* 141-162; VAUCHEZ, *La place* 127-143; ID., *Charité* 163-173; ID., *Pauvreté* 1-4; LAHAYE, *Les charités* 52-59.

Con la crisi degli Spirituali, pur continuando questo fervore pauperistico, la povertà assoluta non viene valorizzata ufficialmente, per cui anche le cause di canonizzazione segnano una flessione. È indicativo il caso di S. Chiara di Montefalco, di S. Delfina, di S. Eleazaro e di S. Giovanni Colombini.³⁶

I laici, nel nuovo contesto culturale che prelude all'epoca moderna, esprimeranno la loro vocazione alla povertà più nella linea del soccorso ai poveri che nella mendicizia. S'impegneranno attivamente negli ospizi e negli ospedali. Successivamente e progressivamente incominceranno ad operare anche nelle scuole, le quali inizialmente conserveranno la caratteristica clericale e monastica.

I pontefici, fin da Gregorio VII, hanno lavorato per la riforma ecclesiale. L'opera di questi si è identificata con la lotta delle investiture. Pasquale II è più radicale nel ricercare la libertà della Chiesa nella linea della povertà. Infatti egli l'intende come difesa dai laici. In tal modo, generalizza la diffidenza verso il laicato e non accoglie le forze vitali animate da autentico radicalismo evangelico. In concreto egli ha separato il clero dai laici: «il clero per non macchiarsi, gli uomini del secolo per non macchiare».³⁷ Nel concordato di Sutri, un accordo il «più terribilmente rivoluzionario nella sua sobria e tranquilla linearità»,³⁸ colpisce le prepotenze della feudalità laica e propone l'ascetismo pastorale del servizio episcopale secondo il dettato evangelico. Certo Enrico V ha approfittato dell'inesperienza politica di lui per ottenere i vantaggi che desiderava, senza prenderne seriamente gli oneri. Il pontefice inserisce il suo ideale di povertà nel quadro globale della riforma intesa come purificazione della Chiesa, del clero, da ogni contaminazione profana, perché ha avvertito il pericolo insito nel contatto con i beni terreni e negli impegni temporali. Con il patto rinuncia alle investiture e fa diventare la Chiesa povera, ma opera anche una rottura all'ossatura dell'impero.

«In ogni caso la [sua] esperienza ha alto significato nella storia del Medio Evo, e non del Medio Evo soltanto, come uno di quei momenti in cui certe forze ideali che costituiscono la stessa sostanza del messaggio

³⁶ Cf VAUCHEZ, *La place* 132-143. L'autore ha sviluppato queste idee con ampia documentazione nella sua opera classica *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*.

³⁷ ZERBI, *Pasquale II* 202, cf 207-229. All'azione riformatrice dei pontefici collaborano efficacemente monaci, canonici e laici. Sono noti gli interventi di Bernardo di Chiaravalle su Eugenio III, di Gerhoch di Reichersberg, di Giovanni di Salisburgo (cf ILARINO DA MILANO, *Vita evangelica* 29-41, 50-54, 56-71).

³⁸ ZERBI, *Pasquale II* 215.

cristiano, inappagate e compresse dalle forme concrete, erompono e si affermano con un'intima forza e non si piegano a esigenze pratiche e politiche». ³⁹

4. Gli Ordini Mendicanti

La risposta più significativa alle istanze sociali e religiose aventi per oggetto la povertà è data certamente da Francesco e Domenico e dai movimenti che fanno riferimento al loro messaggio spirituale. Al medesimo ideale s'ispirano altri gruppi ecclesiali, quali ad esempio gli Eremiti, gli Agostiniani, i Carmelitani, i Fratelli della penitenza di Gesù Cristo o Sacchetti, i Serviti. ⁴⁰

Francesco con la sua vita fa l'ermeneutica cristologica più radicale della povertà, in quanto *alter Christus pauper et crucifixus* fino alla stigmatizzazione. Pertanto nei secoli emerge come il punto di riferimento critico di tutti i movimenti cristiani che vogliono vivere poveramente come Gesù, Maria e la Chiesa primitiva. Nello stesso tempo, ponendosi nella situazione-limite, non può essere imitato nella sua assoluta povertà; questa quindi non può essere del tutto istituzionalizzata e universalizzata.

Nella presente riflessione considero la proposta di Francesco, di Chiara e di Domenico, evidenziandone la peculiarità, le convergenze e le differenze. Non mi fermo a descrivere la storia delle loro rispettive famiglie spirituali. Per essa rimando alle indicazioni bibliografiche offerte nelle note. Accennerò brevemente all'evoluzione degli Ordini Mendicanti nell'epoca moderna, quando l'esaltazione della povertà assoluta viene sostituita dall'esaltazione dell'*aurea mediocritas*.

4.1. Francesco d'Assisi

Francesco, il Poverello per antonomasia, «divenuto celebre suo malgrado», ⁴¹ è circondato ben presto da un'aureola di aneddoti edificanti e di poesia, di entusiasmo popolare e di simpatia nel mondo ecclesiastico e politico. La sua figura, ben presto idealizzata, ha suscitato e suscita negli storici anche più qualificati controversie interpretative, le quali, pur ponendo la necessità di verificare criticamente le fonti, non mettono in forse

³⁹ *Ivi* 227.

⁴⁰ Cf ILARINO DA MILANO, *La spiritualità* 34-70; ID., *La spiritualità dei laici* 139s; FONTETTE, *Les Mendicants* 193-216; IRIARTE, *Storia* 120-140, 522-526.

⁴¹ MANSELLI, *La povertà* 279.

l'originalità e il fascino di santità e di umanità che da essa emana.⁴²

Gli studiosi, in particolare Manselli, sottolineano che la conoscenza di lui pone gli stessi problemi di critica storico-esegetica che pone la ricostruzione della vita e dell'insegnamento di Gesù.⁴³

Un primo elemento da tener presente nell'accostare questo personaggio è il fatto che la sua proposta evangelica s'identifica con la sua stessa vita e quindi con l'*iter* della sua maturazione spirituale. È unanimemente affermato che il punto centrale, contemporaneamente il punto di partenza e la sintesi della sua esperienza spirituale, è la povertà, cosicché «esiste tra l'ideale religioso di S. Francesco e la povertà un legame essenziale, indissolubile. Nella sua vita religiosa la povertà ha sostenuto una parte unica, non si riuscirebbe ad esagerare l'importanza che essa ebbe per lui».⁴⁴ La ricerca dell'evento determinante la sua consapevolezza esistenziale di Poverello di Cristo porta gli storici a sottolineare l'incontro con il lebbroso, o l'esperienza nella Chiesa di S. Damiano, o la consultazione evangelica, o ancora la spogliazione davanti al padre Pietro Bernardone e al vescovo Guido.⁴⁵

⁴² La bibliografia su S. Francesco è sterminata, segnalo solamente le opere che ho direttamente utilizzato in queste pagine, privilegiando le ricerche proposte nei congressi e convegni di studi internazionali. Cf i saggi in: AA.VV., *S. Francesco e la ricerca storica*; AA.VV., *S. Francesco d'Assisi nella storia*; AA.VV., *Francesco d'Assisi e il francescanesimo dal 1216 al 1226*; AA.VV., *Povertà e ricchezza nella spiritualità del secolo XI*; AA.VV., *La povertà del XII secolo e Francesco d'Assisi*; MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*; ID., *San Francesco*; MATANIĆ, *Biografie sanfrancescane* 85-90; ID., *Saggio bibliografico* 67-76; ESSER, *Origini* 13-23; BARTOLI LANCELLI, *Francesco* 338-360. Queste opere tracciano una significativa panoramica delle varie interpretazioni della figura di Francesco proposte lungo i secoli. La varietà evidenzia la ricchezza e la complessità del profilo di questo personaggio che è «uno in talune sue manifestazioni per tutti; molteplice in altre; superiore sempre, se è possibile, ad ogni formula che tenti di imprigionarlo» (MANSELLI, *Discorso conclusivo* in: AA.VV., *S. Francesco d'Assisi nella storia* 359, cf 349-359).

⁴³ Cf DA CAMPAGNOLA, *Le origini*; MANSELLI, *La povertà* 255-282.

⁴⁴ LECLERCQ, *La povertà* 68. S. Francesco ha un senso religioso del povero *simpliciter*.

⁴⁵ Cf LECLERCQ, *La povertà* 71s; MANSELLI, *La povertà* 262-269; MOLLAT, *Les pauvres* 320-323; ZERBI, *Mentalità* 78-88. È difficile identificare l'evento centrale che divide la sua vita in due, in prima e dopo, come avviene nei profeti; come pure è difficile individuare il punto dal quale parte il suo nuovo cammino, anche per le difficoltà interpretative che presentano le fonti. Le fonti più consultate a questo scopo sono, oltre le due biografie di S. Bonaventura e di Tommaso da Celano, la *Legenda dei tre compagni* e soprattutto il *Testamento* (cf MICCOLI, *S. Francesco* 119-197). I fatti indicati sono salienti sia per il loro significato che per la loro incidenza storica. Alcuni richiamano l'abbraccio del lebbroso, il povero malato più ributtante in quel contesto storico. Il fatto

Leclercq, ad esempio, partendo dalle biografie di Celano e di Bonaventura, lega la scoperta della povertà evangelica all'atteggiamento che appare costante nella vita di Francesco: al suo amore compassionevole per i poveri. S. Bonaventura annota: «Il Signore gli aveva messo in cuore il senso della pietà che lo rendeva generoso per i poveri, e questo sentimento, crescendo nel suo cuore di fanciullo, aveva finito per empirlo di tanta bontà che aveva deciso di dare a chiunque gli chiedesse "per amore di Dio" [...]. E questo gli meritò sempre di più la grazia e l'amore del Signore». ⁴⁶

La ricerca comunque è tuttora aperta sulle piste individuate dagli storici, per cui persiste la difficoltà di ricostruire il profilo biografico-spirituale di Francesco. Tutti accolgono come indiscutibili i dati fondamentali della sua vita ritenuta il luogo storico più pertinente per comprendere il suo messaggio spirituale. ⁴⁷

Egli percorre un itinerario spirituale tale che, come annota Piat, «celui qui portait le titre de "roi de la jeunesse d'Assise" est devenu, selon le mot de Lacordaire, le sublime amoureux de Jésus Christ». ⁴⁸ Fin dall'origine scandisce il suo cammino evangelico con la presenza di Cristo e di Cristo crocifisso: «La vision du Calvaire présente dès origines, et qui n'a cessé

sottolinea il superamento della ripugnanza naturale e l'acquisizione della mentalità evangelica che Francesco esprimerà sempre più decisamente nella povertà cristiforme e nella solidarietà radicale con gli ultimi, ponendosi tra i "minimi". Egli nel *Testamento* dichiara: «Il Signore concedette a me, frate Francesco, la grazia di cominciare a far penitenza: infatti, quando ero ancora nei peccati mi pareva troppo amaro il solo vedere i lebbrosi; ma il Signore stesso mi condusse fra loro e ad essi usai misericordia. E quando me ne allontanai, ciò che prima mi pareva amaro, mi si mutò in dolcezza d'animo e di corpo» (in: FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 246). Altri segnalano la spogliazione davanti al padre e al vescovo di Assisi come un gesto visivo profetico che, nella sua crudezza, indica l'esperienza cristocentrica della povertà. Bonaventura infatti nei suoi scritti l'interpreta con la felice formula di Gerolamo: *Christum nudum nudus sequere* (cf CHÂTILLON, *Nudum Christum nudus sequere* 719-772). Altri fanno riferimento alla lettura di Mt 10,7-12, il 24.2.1209, nella chiesa di S. Damiano. Altri danno rilievo alla consultazione evangelica riportata dal *Testamento* e dalla *Legenda dei tre compagni*. Secondo la tradizione francescana i testi estratti nel sorteggio sarebbero Mt 19,21; Lc 9,3.13; Mt 16,24 (cf DE BEER, *La conversione*; MANSELLI, *La povertà* 265-270; ID., *San Francesco* 37-334; IRIARTE, *Storia* 60-87; MICCOLI, *La conversione* 775-792; cf inoltre i dibattiti in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 20s, 56-58, 62, 67).

⁴⁶ In: LECLERCQ, *La povertà* 72.

⁴⁷ Cf MANSELLI, *La povertà* 257-282; DA CAMPAGNOLA, *La povertà* 219s; ID., *Le origini* 523-545; PAUL, *Les Franciscains* 33-37.

⁴⁸ PIAT, *Saint François* 10. Lo Schamphellet identifica nell'iter spirituale di S. Francesco tre periodi di maturazione che si caratterizzano tutti per la determinazione cristologica della povertà assoluta: 1209-1215, 1216-1223, 1224-1224 (cf *La pauvreté* 173-186).

d'orienter l'ascension surnaturelle, est devenue, au terme, participation, adhésion expérimentale, communion existentielle au Maître Crucifié». ⁴⁹ Vive «nell'umiliazione, nella pena del Cristo crocifisso [...], non vuol essere soltanto povero ma cristiforme». ⁵⁰ Pertanto assume la povertà non semplicemente come un esercizio ascetico, ma come la via privilegiata per essere vicino a Cristo e porsi al livello dei poveri. La vive quindi come un valore altamente mistico, espresso nella concreta condizione storica, economica, sociale nell'indigenza e umiliazione.

Proprio nella comunione radicale con Cristo matura l'esperienza della fraternità di povero tra e con i poveri. ⁵¹ In questa direzione assume evan-

⁴⁹ PIAT, *Saint François* 10.

⁵⁰ MANSELLI, *La povertà* 270, 272. Per comprendere la povertà di S. Francesco giova forse tener presente anche che nei suoi scritti vi sono 107 passi particolarmente interessanti sulla povertà. Di essi 9 si riferiscono alla povertà in genere senza precisare se si tratta di povertà spirituale o materiale, 25 riguardano la povertà materiale e 73 quella spirituale. Emerge con chiarezza che S. Francesco, pur assumendo la povertà assoluta nella sua dura e concretissima dimensione socio-economica, vive questa radicale disappropriazione dei beni come un'esperienza evangelica integrale (cf SCHAMPELET, *La pauvreté* 182; VAUCHEZ, *La place* 128s; GOMEZ, *Diversi* 116-125; LECLERCQ, *La povertà* 69-82; MOLLAT, *I poveri* 140-143; ESSER, *Origine* 284-306; MANSELLI, *Evangelismo* 10-41; ID., *La povertà* 261s, 269-272; ID., *San Francesco* 71-92; DA CAMPAGNOLA, *La povertà* 221-223).

⁵¹ «La povertà di Francesco se è inserita nel mondo religioso è però sensibile alla realtà sociale [...]. Si allarga a un concetto cosmico, alla condizione del bisogno che è della natura e a cui per quanto è possibile bisogna provvedere [...]. Proprio perché si inserisce profondamente in un tessuto sociale concreto è un messaggio contro la povertà in nome di una vittoria sulla povertà. Il vero povero è chi sa rinunciare, chi sa rifiutare la ricchezza per soccorrere la povertà [...]. Meta di questo superamento e nello stesso tempo l'esempio è Cristo crocifisso umiliato e dolente [...]: è il paradosso cristiano del rovesciamento dei valori che dalla pietà per il lebbroso diventa misericordia per ciò che nel mondo vi è di dolore e povertà. Per questo volle essere povero e volle una fraternità di poveri» (MANSELLI, *La povertà* 282). Mi pare significativo che proprio dopo il gesto della spoliazione davanti al padre e al vescovo Francesco ottenga dal Signore, quali fratelli, Bernardo di Quintavalle e Pietro Cattani. I fratelli in seguito si moltiplicheranno. «Ciò che in realtà differenzia S. Francesco d'Assisi dagli asceti italiani che l'hanno preceduto, è che egli vuol associarsi nell'ideale il maggior numero possibile di contemporanei. S. Pier Damiani cercò di attirare nella solitudine alcune anime elette, ma non ebbe alcun influsso sulle masse. S. Francesco invece proprio queste masse vorrà mettere a contatto, in un modo più immediato e intimo, con l'umanità del Salvatore, rendere loro più accessibile il cristianesimo. Sotto questo punto di vista, trasformerà la pietà medievale rendendola più sensibile o, se si preferisce, più vicina al presepio e al calvario» (FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 248; cf ZERBI, *Mentalità* 80-88; MANSELLI, *San Francesco* 308-334; DELARUELLE, *Saint François* 125-155). Dall'esperienza evangelica integrale, visibilizzata nella povertà cristiforme, deriva la letizia. Sia nella *Regula non bullata* che

gelicamente, in modo originale e paradigmatico, la connotazione religiosa fondamentale del suo tempo che si caratterizza in cristologia per l'accento posto sulla dimensione esistenziale e sofferente dell'impoverimento di Gesù, inteso dai Padri in modo prevalentemente ontologico.⁵²

Figlio della società e della Chiesa del tempo, apre un cammino storico nuovo e singolare proprio con la sua proposta di radicalità evangelica e di povertà assoluta nell'espropriazione personale e comunitaria dei beni.⁵³ Vivifica la rottura economica, scelta per sé e proposta ai discepoli, con la rottura spirituale escatologica da ogni cosa creata non per disprezzo ma per un nuovo modo di porsi in comunione con la realtà, fatto di pace e di ordine.⁵⁴

Figlio del suo tempo, è anche un innovatore che esce dalle sicurezze del mondo carolingio e si avvicina al mondo urbano dinamico, vivace ed incerto, senza capovolgere la sua esperienza profondamente religiosa e cristocentrica. Così, proprio con la fedeltà umile e obbediente alla sua vocazione profetico-anticipatrice, opera la più radicale critica della situazione sociale ed ecclesiale senza fare polemiche, critiche o condanne al suo tempo e alla Chiesa del suo tempo. Quindi con la sua vita propone a tutti l'ideale della pace e della fraternità.

nella *Regula bullata* S. Francesco sottolinea con calore e lirismo questa caratteristica dei frati che nella estrema povertà, poveri tra i poveri, «devono essere lieti quando vivono tra persone di poco conto e disprezzate, tra i poveri e deboli, tra infermi e lebbrosi e tra i mendicanti lungo la strada» (in: *Fonti* I, 108, cf 126s). Egli non si limita a valorizzare il povero, come hanno fatto canonisti e teologi, quali ad esempio Rodolfo Ardens, Pietro Cantor, Pietro Comestor, Alano di Lilla, Guglielmo d'Auxerre (cf MOLLAT, *I poveri* 120-133). Ritiene invece che «fraternità e minorità compendiano bene l'ideale evangelico» (IRIARTE, *Storia* 73; cf MATURA, *Il progetto* 58-79, 103-123; BREZZI, *Francesco* 161-191). Secondo Bligny S. Francesco non si fa monaco, né canonico, perché la povertà di costoro è finta. Questa sua interpretazione è stata vivacemente discussa (cf BLIGNY, *Monachisme* 98-147; dibattito in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 20, 23-25, 39, 40-43, 68, 77).

⁵² Cf LECLERCQ, *Les controverses* 51-54.

⁵³ È la novità propria di Francesco che lo caratterizza rispetto alle istituzioni monastiche precedenti e contemporanee. Egli propone una povertà *sine proprio et commune*. È una novità anche rispetto a Domenico il quale, pur assumendo in modo radicale la povertà, la finalizza alla predicazione (cf ASPURZ, *Appropriatio* 8-35; MANSELLI, *San Francesco* 71-92, 145s, 157-175, 259-309; IRIARTE, *Storia* 60-68; SELGE, *Franz von Assisi* 209-239).

⁵⁴ Molti fioretti francescani illustrano questo rapporto armonico con tutti gli uomini, con tutto il creato, con la storia. Manselli al riguardo evidenzia che il Cantico delle creature non è tanto e solo una composizione, ma la sintesi della vita e l'espressione genuina dell'animo di Francesco (cf MANSELLI, *San Francesco* 309-327).

«Nel caso di Francesco non si dà, in modo riflesso, nessuna finalità di questo tipo, semplicemente perché egli non conosce alcun genere di "contro": non insorge né contro la Chiesa ricca e ben insediata, né contro l'imperatore in guerra aperta contro la Chiesa, né contro i Valdesi, né contro i Catari; la sua unica preoccupazione è seguire nel modo più perfetto Cristo. Ma, d'altra parte, non c'è dubbio che [...] soprattutto il francescanesimo divenne un argine poderoso contro tutti quei movimenti con tendenza all'eresia, perché poté offrire loro nel suo seno un alveo approvato dalla Chiesa e in essa sorsero libere e tranquille tutte quelle aspirazioni di un ritorno alla Chiesa povera. Nel movimento francescano l'ortodossia e la sicurezza sociale non sono compromesse o ipotecate, ma pienamente salvaguardate anche se né la Gerarchia ecclesiastica né la società civile sfrutteranno tutte le immense possibilità di attuazione racchiuse nell'ideale di pace e di fraternità predicato dal poverello d'Assisi».⁵⁵

Francesco non si è preso la briga di analizzare le strutture sociali ed ecclesiali per poi riformarle, nonostante la sua attualità storica e la sua efficacia pastorale; egli scopre e matura il suo ideale non come risposta alle necessità storiche, culturali e religiose del suo tempo. Nonostante la sua popolarità e la simpatia che gode presso tutti i ceti sociali, resta un personaggio singolare, incompreso dal suo tempo e in un certo senso dai suoi stessi figli.⁵⁶

Anche in questo senso come *alter Christus*, pur condividendo le istanze profonde del mondo socio-ecclesiale a lui contemporaneo, appare una novità e una rottura col suo tempo e con la storia in genere, un'affermazione del trascendente significato della povertà evangelica vissuta nella concreta e drammatica situazione di nullatenente. Rispettoso verso tutti i movimenti di rinnovamento religioso, si pone suo malgrado al di sopra di tutti collocandosi tra i minimi. Parallelamente, i minimi in lui e mediante lui vengono al massimo valorizzati come *pauperes Christi*. Si stabilisce così un movimento biunivoco dalla compassione dei poveri all'imitazione di Cristo, dall'imitazione di Cristo all'agape e alla fraternità di po-

⁵⁵ GOMEZ, *Diversi* 117. Insieme ai suoi discepoli Francesco è l'uomo pacifico persino nei confronti degli eretici. Al centro della sua predicazione pone appunto il tema della pace espresso anche nel saluto: *Pax huic domui* (cf DEL CORNO, *Origini* 125-160; MOLLAT, *Pauvres et pauvreté* 323; ID., *La notion* 13s; DELARUELLE, *Saint François* 125-155; D'ALATRI, *I Francescani* 243-270). È un atteggiamento di Francesco sottolineato in tutti gli studi da me accostati.

⁵⁶ Cf LECLERCQ, *La povertà* 70; MANSELLI, *La povertà* 258s, 261s, 272; MOLLAT, *Pauvres* 82-84, 87s. Il movimento degli Spirituali di cui parlerò in seguito ne è una testimonianza storica.

vero con i poveri. I poveri, alla luce di Cristo povero, vilipeso, umiliato e crocifisso, da oggetto di rifiuto diventano oggetto di predilezione. L'esperienza concreta dell'essere povero, umiliato e disprezzato apre la via alla penetrazione della sofferenza umana di Gesù Cristo, il Figlio dell'Uomo.

Questa dimensione tipica della povertà di Francesco è vissuta da lui in pieno contesto ecclesiale; egli professa e lascia in eredità ai suoi la povertà e l'ecclesialità o cattolicità, per cui, pur nella vicinanza fenomenologica con Valdo in alcune espressioni radicali della povertà, si distacca decisamente da lui proprio per la sua profonda e sentita docilità alla Chiesa e ai suoi ministri.

«Il distacco del suo atteggiamento pauperistico da quello dei movimenti eterodossi è in partenza nettissimo sia per l'assenza di qualsiasi palese carica polemica sia per la profonda venerazione di Francesco per la gerarchia ecclesiastica che rivela forse un inconscio ma chiaro proposito di distinguersi da quanti proprio su questo punto decisivo erano entrati in conflitto con la Chiesa fino a trovarsi sospinti su posizioni ereticali».⁵⁷ In lui arriva a perfetta chiarezza la coscienza che la povertà è un elemento essenziale della *imitatio Christi*. Tale coscienza esistenziale al di là di ogni dottrina teologica e di ogni impostazione canonistica viene a legittimare la funzione storica del Poverello «come membro della Chiesa ricca, in un contesto perfettamente ortodosso, concorrendo a sdrammatizzare, ma senza contrasti, i fermenti di opposizione e di critica religiosa e sociale».⁵⁸

Proprio per l'assunzione globale della fede, che nella sua sintesi esistenziale si articola attorno a Cristo povero e crocifisso alla cui sequela si pone in compagnia degli apostoli e di Maria, Francesco gode la beatitudine dei poveri, per cui la sua povertà non è «una povertà penitenziale, ma gioiosa e sponsale».⁵⁹

La ricchezza dei simboli e delle immagini, che utilizza per esprimere questa rottura gioiosa col mondo e questo nuovo rapporto con esso, in-

⁵⁷ DA CAMPAGNOLA, *La povertà* 220, 233s. Francesco nello stesso elenco dei consigli evangelici segue l'ordine tradizionale: «i frati vadano in obbedienza, senza nulla di proprio e in castità» (in: *Fonti* I,99).

⁵⁸ DA CAMPAGNOLA, *La povertà* 122; cf ZERBI, *Mentalità* 75-110; MANSELLI, *La religiosità* 111-122; ID., *Intervento*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 291s, 285-306; ESSER, *Franz von Assisi* 159-223; GATTUCCI, *Per una rilettura* 76-189.

⁵⁹ BALDELLI, *Intervento*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 17s; cf altri interventi in: *ivi* 56, 62, 66-68, 74-76; GAGNAN, *Typologie* 469-522; LECLERCQ, *La povertà* 78, 81s; VAUCHEZ, *La place* 129s; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 12-14, 40-43; HELBLING, *Vom Mythos der Armut* 723-730. Nella *Regula non bullata* Francesco dichiara:

dica in modo suggestivo la valorizzazione della povertà e il bisogno di esprimerla letterariamente con il duplice registro biblico e culturale. Infatti i simboli letterari della sposa, della signora, della madre richiamano contemporaneamente la Scrittura o, più precisamente, Cristo povero e la letteratura cortese francese.⁶⁰

L'immagine della sposa-signora esprime la ricchezza e la grande gioia con cui va assunta la povertà; contemporaneamente esprime la ricchezza e la profonda gioia che questa dona in quanto beatitudine cristiana. Se il simbolo della sposa-signora sottolinea i sentimenti di delicatezza, di rispetto, di tenerezza, di umiltà e di slancio dell'amore, il tema-simbolo della madre indica l'efficacia salvifica e apostolica della scelta di povertà e il tema sapienziale della madre educatrice dei suoi figli.⁶¹

Francesco, per dirla con Manselli, vive questa povertà con l'atteggiamento dell'*homo ludens*.⁶²

La ricchezza simbolica e la radicalità con cui assume la povertà evangelica, imitando Cristo, la Madre sua e la Chiesa primitiva, rendono difficoltosa l'istituzionalizzazione della sua sintesi cristiana, ossia la redazione di norme di vita valide per la comunità fraterna che si raccoglie attorno a lui.

Gli studiosi non sono concordi nel giudicare se il Poverello di Assisi fosse consapevole della necessità di una *Regola*. Infatti, secondo alcuni, egli con la redazione della *Regola* aderisce ad una richiesta della Chiesa,

«E quando sarà necessario vadano per l'elemosina. E non si vergognino, ma ancor più si ricordino che il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio vivo onnipotente, rese la sua faccia come pietra durissima, né si vergognò, e fu povero e ospite, e visse di elemosina, lui, la Vergine e i suoi discepoli» (in: *Fonti* I,108).

⁶⁰ Cf MANSELLI, *Intervento*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 74-76, 264s; GAGNAN, *Typologie* 470-522; ESSER, *Origini* 23-40, 195-254.

⁶¹ L'efficacia apostolica e la potenza formativa di tale povertà scaturiscono dal fatto che essa non è semplicemente indigenza economica, ma è la povertà di Cristo condivisa dalla Madre sua e dai discepoli. È assunta in modo originale e carismatico da Francesco nel suo ardore di condividere la sorte di Cristo povero e umiliato. «Parce que choisie du Verbe pour sauver le monde, la pauvreté du Christ engendre la Vérité, la Vie et la Lumière. Dans la foi ecclésiale, dans et par la prière du juste la Pauvreté croiciforme enfante au coeur de l'homme la conformité au salut; elle enfante au royaume éternel; elle configure ses fils à la royauté sans fin; et hors de sa maternité les béatitudes demeurent rêve fou. Avec la logique propre du symbolisme qu'il a adopté, François décrit le dynamisme de ce pouvoir maternel par l'image de dot, de fief et d'héritage [...]. La pauvreté ne possède une efficacité réelle que par la puissance salvifique du Christ pauvre» (GAGNAN, *Typologie* 498, 500). La bolla di canonizzazione di S. Francesco sottolinea la sua efficacia apostolica nella Chiesa e nel mondo (cf *Fonti* II,2190-2195).

⁶² Cf MANSELLI, *La povertà* 264s; ID., *San Francesco* 145-153.

la quale pensa in tal modo di evitare al movimento francescano di smarrirsi nell'eresia e nella divisione. Secondo altri, Francesco stesso si rende conto della necessità di dare delle norme. Sta di fatto che il santo, cosciente di non avere il talento organizzativo e per grande umiltà, non solo cede il governo a Pietro Cattani, ma chiede alla Chiesa l'aiuto per redigere un ordinamento più concreto e pratico. L'estensione numerica dei fratelli non rende possibile vivere radicalmente la povertà con il semplice riferimento ai tre versetti evangelici riportati dalla *Legenda trium sociorum*.⁶³

L'esigenza di un ordinamento è quindi obiettiva ed è avvertita da varie parti. Tuttavia la difficoltà di esprimere, interpretare e attualizzare il messaggio evangelico di Francesco permarrà anche dopo la redazione della *Regola* e sarà motivo di controversie e di divisioni.

A questa difficoltà si aggiunge anche il limite di Francesco, uomo a cavallo tra il XII e il XIII secolo. Egli, pur avvertendo progressivamente i problemi concreti posti dal suo messaggio di povertà radicale,⁶⁴ è più legato al mondo rurale che a quello urbano. Pertanto non riesce ad intravedere che il nuovo contesto, caratterizzato dalla crescente urbanizzazione, rende sempre più problematica l'osservanza della povertà assoluta sia individuale che collettiva. La predicazione itinerante non potrà più essere svolta all'insegna dell'entusiasmo evangelico, ma richiederà una preparazione dottrinale più solida. Pure di più solide fondamenta teologiche hanno bisogno i suoi figli ai quali la Chiesa affida compiti particolari nella difesa della fede di fronte agli eretici, nella predicazione, nell'insegnamento e nella direzione spirituale dei fedeli. La comunità, composta di numerosi frati, di varia estrazione sociale ed ecclesiastica, richiede nuove strutture anche materiali. L'ingresso di chierici e di persone che possono sostenersi col proprio lavoro, la svalorizzazione sempre più condivisa della mendicizia e la sua proibizione da parte delle autorità politiche rendono problematico un atto che per Francesco era un luogo significativo di *agape* e umiltà.⁶⁵ La proibizione di ricevere in elemosina del danaro o di accettare quanto non è immediatamente necessario per mantenersi in vita non può essere rispettata del tutto, anzi diventa sempre più inattuale nel nuovo contesto urbano che si avvia alle istanze moderne.

⁶³ Cf DA CAMPAGNOLA, *La povertà* 219-253; MANSELLI, *La povertà* 266-269; ID., *San Francesco* 259-289; ID., *La clericizzazione* 181-208; IRIARTE, *Storia* 75-80, 85-95.

⁶⁴ Questi elementi emergono dalla vita di S. Francesco, dalla differenza che si riscontra in materia di povertà tra *Regula non bullata* e *Regula bullata* e dalla dialettica interpretativa che sorgerà fin dalla generazione francescana a lui contemporanea.

⁶⁵ Cf JEMOLO, *Il "Liber minoritarum"* 1-54; IRIARTE, *Storia* 78-114; DAMIATA, *Gu-*

Bonaventura lo sperimenterà e cercherà di reinterpretare in modo fedele e fecondo il messaggio di Francesco, guardando con apertura ed equilibrio alle istanze poste dalla storia.⁶⁶

Dopo di lui la conventualità attraverserà una crisi profonda, costantemente tentata di monasticizzarsi o di allinearsi ai Predicatori.⁶⁷

Queste tensioni segnano l'affievolirsi di una caratteristica di Francesco, l'uomo che non ha "contro", che ha rispettato tutte le espressioni della povertà volontaria presenti nella comunità cristiana, vivendo in armonia con tutti, pur collocandosi all'orizzonte/limite della storia, assumendo con radicalità il valore escatologico della disappropriazione evangelica.⁶⁸

«Nella povertà san Francesco vede non solo la perfezione cristiana, ma anche grande ricchezza e grande gioia. Non per niente egli parla di nozze, di spotalizio con la povertà, ne parla in termini di gioia profonda. In san Francesco c'è un trasporto verso i minimi della società, cioè amore cristiano che si dirige verso i soggetti umili, tanto minimi da arrivare al di là o al di sotto dei confini umani fino ad abbracciare tutte le creature; ma per abbracciare tutte le creature è necessario spogliarsi di ogni possesso e divenire effettivamente, completamente, assolutamente povero: quindi non è una povertà negativa, ma una povertà positiva».⁶⁹

glielmo d'Ockham 49-93, 108-122; DA CAMPAGNOLA, *Il primo secolo francescano*; MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*; ID., *San Francesco* 319-309.

⁶⁶ Cf MANSELLI, *San Francesco* 106-120; MICCOLI, *Bonaventura* 47-74; BROOKE, *Saint Bonaventure* 75-106; IRIARTE, *Storia* 95-116; ODOARDI, *L'evoluzione* 137-185; ROGEN, *Saint Bonaventure* 259-271; DANIEL, *St. Bonaventure* 170-187; PASZTOR, *S. Bonaventura* 83-107.

⁶⁷ Cf MANSELLI, *La clericizzazione* 181-208; MICCOLI, *Bonaventura* 47-74; ODOARDI, *L'evoluzione* 137-185; TARELLO, *Profili giuridici* 338-348; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 49-93, 108-122. Negli studi francescani già menzionati spesso è stata rilevata questa tendenza che nasce da motivi ecclesiali e storici generali, quali le eresie pauperistiche; gli Spirituali, la svalorizzazione della povertà e della mendicizia che si incrementa soprattutto a partire dalla fine del Medioevo.

⁶⁸ Ne è un segno storico la dialettica presente nell'Ordine dei Frati Minori, la quale provocherà tensioni e divisioni. Le varie forme di osservanza sorte un po' in tutti gli Ordini Mendicanti, il ritorno di alcuni gruppi alla vita eremitica ed itinerante, la costituzione dell'Ordine dei Cappuccini sono espressioni d'indebolimento del fervore originario, ma anche segno dell'interna capacità di rinnovamento con costanti richiami alle esigenze radicali dell'assoluta povertà.

⁶⁹ BALDELLI, *Intervento*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo*, 17s. Per Francesco «la povertà, togliendo all'uomo la fiducia che egli può avere nei suoi beni, lo impegna in un'esperienza di fede e di fiducia totale in Dio; essa porta l'uomo a considerarsi come il mendicante di Dio, a volgersi verso Dio come l'unico che lo possa soccorrere [...]. È

In questa proposta di "beatitudine", oltre ai contenuti evangelici accoglie anche elementi socio-culturali di primaria importanza; così dichiara esistenzialmente che è possibile coniugare armonicamente storia ed escatologia. «Tutta la cultura pre-comunale aveva un'anima da "maggiori", aulica, cortigiana, ecc. In nome di "Cristo povero e crocifisso", san Francesco proclama la minorità come nuovo modello civile e religioso. È stato taciuto tutto sulle rappresentazioni letterarie ed artistiche della povertà prima e dopo Francesco. L'ideale pauperistico di san Francesco ha mosso e ha fatto evolvere immagini e modelli, strumenti culturali. La povertà, prima di san Francesco, era addirittura rappresentata come vizio. Ma, dopo il santo, la povertà viene rappresentata non solo come virtù, ma addirittura come "sposa", "signora", "madre", secondo le stupende e nuove immagini suggerite dal Poverello». ⁷⁰

in funzione di questa povertà essenziale che egli dà alla povertà materiale tutto il suo valore religioso, tutto il suo significato evangelico. Il merito di S. Francesco è quello di aver dato vita a un dialogo fra la condizione materiale del povero e la nostra povertà essenziale, rivelando così il vero senso della povertà evangelica. Questa non si riduce ad una prestazione ascetica; essa non è un semplice mezzo per assicurare la libertà dello spirito. Vedendo questo solo aspetto si resta sul piano dell'umanità. Essa è il Sacramento della condizione cristiana: essa esprime in maniera sensibile ed efficace l'atteggiamento profondo dell'uomo che, essendosi riconosciuto povero di ogni bene davanti a Dio, da lui solo aspetta la salvezza nella fede e gli restituisce ogni bene nell'azione di grazie e nell'adorazione. Invocando un'espropriazione assoluta, la povertà materiale diviene veramente la base e l'espressione dell'esperienza cristiana della salvezza mediante la fede [...]. Poiché ha portato fino in fondo l'esperienza della povertà, Francesco scopre il senso dell'*Agape*: per colui che si riconosce totalmente povero, Dio è veramente una pura generosità, una liberalità assoluta [...]. Questo movimento di gratitudine è la via più sicura per giungere all'adorazione. Se consideriamo Dio la Sorgente e la Pienezza di tutto il bene, la nostra preghiera diventa quella di un cuore puro unicamente occupato ad adorarlo. Il frutto più saporoso della povertà, quello che ne fa una Sapienza, è proprio questa purezza di cuore che ci fa trovare tutto il nostro piacere nello scoprire che Dio è Dio, che Egli è "tutta la nostra ricchezza e la nostra sufficienza"» (LECLERCQ, *La povertà* 78, 81s).

⁷⁰ MAGRO, *Intervento*, in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 67s. Il problema della povertà tormenta profondamente la sua epoca, «colpendo vari livelli della società cristiana, obbligandola ad un profondo e preciso esame di coscienza e a numerose, quanto mai varie, proposte di soluzione. Da un punto di vista storico-sociale, il problema della povertà del secolo XII si può sintetizzare nel mutamento di giudizio che la condizione del povero ha subito, sotto l'angolazione cristiana, in una società in rapida evoluzione economica. Alla concezione della ricchezza, risultato di una colpevole bramosia — o, come allora si diceva, di avarizia — si va, infatti, lentamente sostituendo un'altra di manifestazione di un'attività solerte che può essere non colpevole, se conforme alle prescrizioni morali della Chiesa. Ma i poveri c'erano e ponevano la loro condizione come un problema inevitabile, com'era appunto inevitabile la loro esistenza e presenza nel corpo

4.2. Chiara d'Assisi

Francesco non ha avuto un seguito femminile come Roberto d'Arbrissel. Egli è stato chiamato ad un genere di vita che comportava il cambiamento dallo stato di ricco a quello di emarginato e povero tra i più poveri. Si è collocato tra i nullatenenti che non hanno alcuna sicurezza, uno stile di esistenza che sembra impossibile ad una donna anche per motivi morali. Inoltre ad Assisi ha incontrato disprezzo, ostilità, derisione che forse si sarebbero moltiplicate se avesse accolto tra i discepoli delle donne. Quest'ultimo motivo ha potuto influire su di lui, non però in maniera determinante, dato che anche quando ha l'approvazione papale la situazione permane.⁷¹

Francesco incomincia a pensare alla possibile traduzione al femminile del suo carisma dopo che Frate Ruffino nel 1210 gli fa sapere che una sua nobile cugina, Chiara di Favarone di Offreduccio, vuol vivere in radicale povertà.⁷² Dopo accordi, Chiara attua il suo proposito la notte tra il 18 e 19 marzo 1212. Con la sua fuga ha sconvolto profondamente i suoi dai quali era stimata ed amata per la sua virtù, ma poco dopo è seguita dalla sorella Agnese con la serva e persino dalla madre. Dopo la consacrazione alla Porziuncola nel 1212, trascorre un certo tempo presso le Benedettine di S. Paolo di Bastia e successivamente a S. Angelo di Panzo. Finalmente si stabilisce a S. Damiano seguita da numerose e distinte giovani di Assisi e dintorni. Vivono nella radicale povertà, in semplicità, ma inizialmente senza una *Regola*; in seguito adotteranno la *Regola* di S. Benedetto, perché il Concilio Lateranense ha vietato la fondazione di nuove istituzioni monastiche. Tuttavia Chiara ottiene da Innocenzo III il *Privilegium paupertatis*, ossia la possibilità di vivere nella povertà assoluta personale e comunitaria, secondo la peculiare vocazione francescana.

Il card. Ugolino, ammiratore di Francesco, soprattutto in una sua legazione in Umbria e Toscana scorge nella nuova fraternità energie e fecondità per sanare le stesse istituzioni monastiche. Vuol darle stabilità e redige nel 1219 per essa la *Regola*, la quale risente più dell'influsso cistercense che dello spirito francescano. Infatti è molto rigida in materia di digiuno, di astinenza e di clausura; parla poco della povertà assoluta e ha

sociale dell'epoca. In questo senso san Francesco avverte la povertà» (MANSELLI, *La povertà* 261s.

⁷¹ MANSELLI, *San Francesco* 153-175; ROGGEN, *L'esprit* 13-86; DHONT, *Chiara*; SCHMUCKI, *S. Francesco*; IRIARTE, *La regola* 8-22; ID., *Storia* 515-522; GRAU, *Das Privilegium* 17-25.

⁷² Cf MANSELLI, *San Francesco* 158-175.

poco afflato evangelico. Ad eccezione delle fraternità di S. Damiano, di Perugia, di Monticelli, è adottata da tutti i monasteri di ispirazione francescana.

Il card. Ugolino, divenuto Gregorio IX, continua a proteggere queste fraternità e vuole arricchirle di privilegi. Nel 1228, in occasione della canonizzazione di Francesco, per dare stabilità e sicurezza a queste nuove fondazioni, cerca di convincere Chiara ad accettare alcuni beni in dote, mitigando così la povertà assoluta. Chiara riesce invece a ottenere da lui nel 1229 la conferma del *Privilegium* concesso da Innocenzo III, ma si rende conto della necessità di avere una base legislativa che difenda l'originalità della loro vocazione. Il bisogno si fa ancora più urgente con l'estendersi delle fraternità fuori di S. Damiano e fuori d'Italia. Un primo passo verso la *Regola* è fatto da Innocenzo IV che ne offre una nel 1247 la quale sostituisce la primitiva *Regola* benedettina, tuttavia ha la clausola che la comunità può avere beni. Per questo elemento dispiace a Chiara, anzi incontra resistenza in molti monasteri, per cui il papa il 6 giugno 1250 la ritira, dichiarando di non aver intenzione di renderla obbligatoria.

Chiara allora, benché ammalata, per timore di lasciare le sorelle senza regole sicure, fa il *Testamento* nel quale sottolinea la fedeltà a Francesco, l'altissima povertà e l'unione fraterna. Si mette all'opera per elaborare la *Regola*, la quale sarà approvata il 16 settembre 1252 e confermata definitivamente con la bolla del 9 agosto 1253. Alla morte di Chiara, l'11 settembre 1253, pochi giorni dopo la conferma, le monache alla sua sepoltura depongono il manoscritto nella sua tonaca; questo è stato ritrovato nel 1893.⁷³

Dal *Testamento*, dalla *Regola* e dalle quattro *Lettere* di Chiara pervenuteci si può cogliere la peculiare vocazione sua e delle fraternità francescane. Pure utili in questo senso sono la bolla che apre il suo processo di canonizzazione e la bolla che la proclama santa.⁷⁴

Tommaso da Celano nella biografia di Chiara definisce il capitolo sulla povertà *La santa e autentica povertà*,⁷⁵ sottolineandone i motivi ispiratori.⁷⁶ Appare subito una caratteristica: mentre Francesco propone la trilogia tradizionale secondo la successione obbedienza, castità, senza nulla di proprio,⁷⁷ Chiara resta sempre nella povertà, spirito di umiltà profonda,

⁷³ Cf IRIARTE, *Storia* 515-522; ROGGEN, *L'esprit* 13-86; DHONT, *Chiara* 43-236; GARRIDO, *La forma* 6-349.

⁷⁴ Cf *Fonti* II, 2245-2298; HARDICK, *La spiritualità*; LAINATI, *S. Chiara* 21-103.

⁷⁵ Cf *Legenda*, in: *Fonti* II, 2391-2433; ROGGEN, *L'esprit* 13.

⁷⁶ Cf ROGGEN, *L'esprit* 16-22.

⁷⁷ Cf *Regula non bullata*, in: *Fonti* I, 99; *Regula bullata*, in: *Fonti* I, 123.

ardente carità, santa semplicità.⁷⁸ Dai suoi scritti, in particolare dalle sue *Lettere*, evidenzia con grande afflato evangelico che essere povera è vivere al seguito di Cristo povero e umiliato. Sottolinea costantemente due momenti della vita del Signore: il presepio e la croce, proponendo un'immagine di Cristo profondamente evangelica e specificamente paolina.⁷⁹

Nella prima *Lettera* presenta Cristo crocifisso per noi, il quale non ha dove posare il capo, pur essendo il Signore dei cieli. Evidenzia la vanità delle ricchezze rose dal tarlo e rubate dai ladri, contrappone loro la povertà beata che rende possibile il servizio esclusivo di Dio e l'accesso al Regno per la porta stretta e la cruna dell'ago.⁸⁰

Nella seconda esorta alla perseveranza, non lasciandosi sedurre dalle pressioni della stessa Chiesa che vorrebbe ammorbidire il rigore della povertà. Dice alla beata Agnese: «Attaccati, vergine poverella, a Cristo povero. Vedi che Egli per te si è fatto oggetto di disprezzo, e segui il suo esempio rendendoti, per amor suo, spregevole in questo mondo».⁸¹ Egli per noi è flagellato e crocifisso; anche noi per suo amore dobbiamo ritenere nulla tutte le sofferenze.

Nella terza, partendo sempre dall'amore ardente del Cristo e per il Cristo, sottolinea la dimensione mariana e feconda della povertà: «Anche tu seguendo le sue [della Vergine] vestigia, specialmente dell'umiltà e povertà di lei, puoi sempre senza alcun dubbio portarlo spiritualmente nel tuo corpo casto e verginale».⁸² Offre poi una descrizione del digiuno che eccelle in bellezza, discrezione ed equilibrio.⁸³

Nella quarta, evidenzia il motivo cristologico che in tutti i suoi scritti appare sempre centrale; evidenzia che Gesù nasce povero, vive poveramente e muore sulla croce. Con accenti ardenti di amore pone in rilievo la scelta della povertà radicale con il corteo di virtù che l'accompagna, la presenta come risposta sponsale all'amore di Cristo.⁸⁴

In tutti i suoi scritti esplicita con chiarezza il motivo fondamentale della povertà: Cristo nel suo annichilamento dal presepio alla croce. Il rifiuto delle rendite e di ogni possesso è finalizzato alla volontà di rivivere

⁷⁸ Cf *Fonti* II, 2245-2298.

⁷⁹ Cf ROGGEN, *L'esprit* 16-28.

⁸⁰ Cf *Fonti* II, 2283-2287.

⁸¹ *Ivi* 2288, cf 2287-2289.

⁸² *Ivi* 2291, cf 2289-2292.

⁸³ Chiara non vuole austerità nei digiuni; pur vivendo nella rigida povertà, conserva l'aspetto della letizia per cui nelle celebrazioni delle feste del Signore, della Madonna e degli Apostoli elimina il digiuno (cf *ivi* 2291s).

⁸⁴ Cf *ivi* 2293-2296.

l'annichilamento, l'umiliazione, l'abbassamento abissale di Lui. Al motivo cristologico aggancia intimamente quello mariologico ed ecclesiale, i quali attraverso la maternità nel servizio e la fecondità apostolica illustrano il senso profondo della povertà assoluta.⁸⁵

Esaltando la radicale e assoluta povertà, difesa dalle pressioni di monasticizzazione, la bolla di canonizzazione definisce Chiara capofila della nuova fraternità, albero fecondo che Dio ha piantato nella Chiesa, madre di una numerosa famiglia spirituale, esemplare per la comunità cristiana. Con la sua povertà, approvata dalla Chiesa, diventa l'esemplare per i credenti, perché in essa sintetizza armonicamente tutti i valori evangelici assunti nella radicalità della sequela.⁸⁶

4.3. Domenico di Guzman

«La figura del "poverello" ha interessato il mondo contemporaneo e successivo molto più intensamente di Domenico, il quale rimane, per così dire, più nascosto dietro la propria opera. Quando egli morì (6.8.1221) l'ordine dei domenicani era già un'istituzione, mentre anche dopo il 1226 l'ordine francescano continuò a restare un movimento».⁸⁷ Di lui pertanto ci restano poche vestigia letterarie. La *Historia Albigenensis* di Pietro Vaux di Cornay riporta i tratti essenziali della sua vocazione nei pressi di Montpellier l'anno stesso in cui Francesco inizia la vita eremitica.

Gli elementi fondamentali sono noti e si concentrano nella finalità apostolica. Infatti, per superare l'insuccesso dei cistercensi nella lotta contro gli albigesi, insieme al suo vescovo Diego elabora un piano di azione apostolica per combattere l'eresia con le stesse armi con cui questa trova accoglienza presso il popolo. Pertanto entrambi, con la vita povera e semplice, eloquente segno di vita evangelica, rendono credibile la parola che annunciano.⁸⁸ La loro predicazione s'impone subito per l'ortodossia e l'in-

⁸⁵ Cf *Processo*, in: *Fonti* II, 2306-2383; *Legenda*, in: *Fonti* II, 2395-2430; *Bolla di indizione del processo*, in: *Fonti* II, 2303-2306; *Bolla di canonizzazione*, in: *Fonti* II, 2457-2465; ROGGEN, *L'esprit* 28-48, 188-204; GARRIDO, *La forma* 78-100, 330-336.

⁸⁶ Cf *Regola*, in: *Fonti* II, 2245-2266; *Testamento*, in: *Fonti* II, 2267-2277; *Lettere*, in: *Fonti* II, 2283-2298.

⁸⁷ JEDIN, *Storia* V, 1, 249.

⁸⁸ La tradizione narra che mentre attraversava il sud della Francia, infestata dagli eretici contro i quali lottavano i cistercensi, incontrò tre abati che percorrevano la zona in lussuose carrozze e li esortò: «Lasciate le vostre carrozze. A immagine del Signore andate a piedi, senza oro né argento, imitando in tutto la forma di vita degli Apostoli. Datevi alla predicazione del Vangelo» (in: CHENU, *La povertà* 59). In queste parole emerge il rispetto per le forme già costituite di evangelizzazione e la consapevolezza che

tegrità dottrinale, perché non si limita a controbattere polemicamente gli avversari, né a criticare le forme di apostolato del tempo. Infatti il piano di azione elaborato mira a gettare le basi di un'istituzione che non solo libera dall'eresia, ma istruisce ed educa nella fede, accogliendo le istanze e le provocazioni del nuovo contesto culturale e religioso. Nasce così (1215) un'associazione di predicatori che, per la profondità degli studi teologici e per l'integrità della vita evangelica, si dedicano alla salvezza delle anime, conquistandole con la scienza e la virtù.⁸⁹

Domenico, uomo acuto e di senso pratico, teologo esperto e canonista, zelante nell'azione apostolica e ardentemente desideroso di modellarsi a Cristo, compassionevole verso ogni forma di miseria fisica e morale, sensibile e generoso, ha saputo imprimere alla sua istituzione quei tratti costitutivi di disciplina e di equilibrio, di chiarezza nelle finalità apostoliche e di spirito evangelico, che devono caratterizzare i suoi seguaci nella

esse non sono più sufficienti. Tali metodi pastorali ormai non incontrano più il terreno umano che un tempo li aveva suscitati. Domenico, proprio nella coscienza di questa frattura, scopre la sua vocazione di predicatore itinerante nella povertà. Innocenzo III ratifica questo nuovo metodo e chiede a Raoul di Fontfroide di vigilare sulla sua attuazione in questi termini: «Noi vi ingiungiamo di aver cura che per l'assoluzione dei peccati siano scelti uomini provati, che si rivelino capaci di svolgere una tale missione e che, imitando la povertà di Cristo povero, vestiti umilmente, animati da zelo ardente, non temeranno di avvicinare gli umili, affinché, affrettandosi a prendere contatto con gli eretici, li strappino all'errore, con l'aiuto di Dio, con l'esempio della loro condotta e con la scienza della loro parola» (in: FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 339; cf VICAIRE, *S. Dominique et ses Prêcheurs* 3-133, 157-266).

⁸⁹ Domenico così dà vita a una schiera interamente svincolata dalle sicurezze fondamentali e dai legami economici con questi tratti caratteristici: «il dialogo reso possibile con uomini in rotta col feudalesimo ecclesiastico e i suoi apparati; la predicazione diretta di Vangelo e di testimonianza; il passaggio da una città all'altra in luogo dell'antica stabilità monastica con le sue servitù demaniali; una vita canonica in cui le tradizioni culturali sono alleviate e nutrite al tempo stesso dalla contemplazione, dallo studio, dagli appelli apostolici; poco dopo, la formazione dei giovani in seno alle stesse scuole universitarie nelle quali si esprimeva la cultura delle generazioni in ascesa; finalmente, delle comunità che organizzano se stesse a immagine delle nuove strutture sociali, attraverso elezioni frequenti, come espressione giuridica della loro fraternità e mezzo efficace di duttilità apostolica. È nei sotterranei e a servizio di questo edificio spirituale che s'istaura la povertà evangelica, con la rinuncia a quella stessa proprietà collettiva che era rimasta la base economica degli antichi monasteri; si vivrebbe giorno per giorno, senza rendite e senza "benefici", con le risorse spontanee dei fedeli e delle loro associazioni, dove i "fratelli" piantano il Vangelo. Il capitolo generale di Bologna, nel 1220, radificò una volta per sempre, nella loro nuova coerenza, gli elementi della vita apostolica rinnovata a immagine dei primi discepoli del Cristo» (CHENU, *La povertà* 59s; cf VICAIRE, *Les origines* 195-200; CARRO, *Domingo* 183-608; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 40-43; THOUZELLIER, *La pauvreté* 79-92).

sancta prædicatio. Con il primato della predicazione non rende la povertà e la penitenza meno esigenti di quelle francescane. Anzi «per lui la penitenza è la legge dell'azione: non si può predicare la fede, né indurre alla pratica delle virtù cristiane, né tanto meno strappare all'errore e al male se non dopo essersi preparato a tale missione col digiuno e con privazioni di ogni genere, che conferiscono all'anima la forza necessaria e dispongono lo spirito a nutrirsi della scienza».⁹⁰

Sostenuto da Innocenzo III, divulga in modo indomito e sorridente, con ottimismo e confidenza assoluta in Dio, con umiltà, castità e carità la dottrina di Gesù Cristo e il desiderio della *vita vere apostolica*. Indicando questa precisa intenzionalità apostolica, spinge i Domenicani verso gli studi e persino, fin dal 1218, alle università di Parigi e di Bologna. Anche in questo ambiente culturalmente elevato potrà accogliere numerose vocazioni. Infatti «l'austero tenore di vita (povertà, digiuno, astinenza, penitenze personali) guadagnò ai predicatori l'attenzione del popolo cristiano e un numero crescente di vocazioni provenienti soprattutto dall'università e dai ceti più alti della borghesia».⁹¹ Domenico così, fin dall'inizio, ha impresso al suo ordine i lineamenti del suo carattere di uomo evangelico e apostolico che cammina sulle orme del Redentore.⁹²

La sua opera ben presto si diffonde e dà vita ad altre istituzioni. Accanto ai Frati Predicatori, in breve tempo sorge attiva una confraternita di laici detta *Militia Christi*, da cui nel XIII secolo nascerà il Terz'Ordine, che propone in modo laicale il medesimo ideale apostolico ed evangelico.⁹³

⁹⁰ JEDIN, *Storia* V, 1, 240; cf VICAIRE, *S. Dominique et ses Prêcheurs* 157-222; CARRO, *Domingo* 251-356, 535-569; AA.VV., *La spiritualité* 1422-1524.

⁹¹ JEDIN, *Storia* V, 1, 245; cf VICAIRE, *S. Dominique et ses Prêcheurs* 180-307; CARRO, *Domingo* 365-534, 729-758.

⁹² Le deposizioni al processo per la canonizzazione sottolineano con frequenza questi tratti (cf *Monumenta* 127-187; CARRO, *Domingo* 535-608). Anche la bolla di canonizzazione *Fons sapientiæ*, emanata da Gregorio IX il 3.7.1234, pone in rilievo queste caratteristiche (cf *Monumenta* 190-194; VAUCHEZ, *La sainteté* 52-58, 86, 101, 127-139, 141, 157; CARRO, *Domingo* 608-634). Inoltre Domenico conosceva il diritto e quindi poteva svolgere un ruolo legislativo dando al suo gruppo fin dalle origini una struttura solida, conosceva la teologia e quindi capiva l'alto valore e l'importanza dello studio per la predicazione e la missione che Dio affidava a lui e ai suoi figli.

⁹³ Cf AA.VV., *Ordo fraternitatis*; VICAIRE, *S. Dominique et ses Prêcheurs* 307-431; CARRO, *Domingo* 365-377, 468-492, 705-728; MEERSSEMAN, *Études* 5-11; ID., *Les confréries* 51-176; ID., *Les Milices* 275-308; OECHSLIN, *Les origines* 57-65, 83-87.

4.4. *I Minori e i Predicatori*

Gli Ordini Mendicanti «dimostrano da una parte l'ininterrotto slancio del movimento di povertà, ma dall'altra anche l'interdipendenza dalle forme ecclesiali ed ereticali all'interno di questo slancio verso la realizzazione della vita apostolica».⁹⁴ La loro povertà, «soprattutto del francescanesimo originario, non è di tipo ascetico o apostolico in quanto tale [...]; essi neppure pretendono di dare una risposta che suoni contestazione contro la Chiesa ricca e ben insediata del tempo, quantunque in seguito la pratica di questa povertà, che era prima di tutto e soprattutto imitazione del Cristo povero, non poteva fare a meno di avere ripercussione ascetica, apostolica e contestatrice».⁹⁵ Essi hanno influito sulla vita religiosa ed ecclesiale del XIII secolo molto più degli altri movimenti di riforma, grazie al centralismo dell'istituzione mitigato dalla relativa autonomia delle province, alla mobilità dei membri sul piano internazionale, ai diffusi contatti pastorali con tutti gli strati sociali specie nelle città, al favore dei papi che li impegnano in responsabilità sempre più delicate. Professano la rottura radicale con le realtà mondane, traducendo in condizione di vita un'istanza evangelica che è anche un fattore politicamente e civilmente dinamico nella crescita dell'uomo e nella sua maturazione al senso della trascendenza.

Tra gli Ordini Mendicanti senza dubbio emergono i Francescani e i Domenicani, i quali hanno numerosi punti di contatto, ma anche significative differenze nelle loro proposte di sintesi evangelica.

I punti di contatto fondamentali sono la scelta della povertà assoluta, l'obbedienza alla Chiesa, soprattutto al papa, l'organizzazione interna che coniuga unità e varietà, l'apertura all'universalità degli uomini.

Tuttavia le due proposte spirituali articolano diversamente i tre elementi che caratterizzano la religiosità del XII secolo: povertà, predicazione, vita itinerante.

La loro differenza nasce dalla differente vocazione di Francesco e Domenico ed è particolarmente significativa proprio nel modo di concepire e vivere la povertà assoluta e il servizio ai poveri.

Francesco mette al centro della vita evangelica l'assunzione radicale della povertà cristiforme, valorizzata fino a raffigurarla nell'esperienza sponsale. Domenico nella Chiesa vuol servire i poveri liberandoli dall'ignoranza e dal pericolo dell'eresia. Francesco fa precedere, per importan-

⁹⁴ JEDIN, *Storia* V, 1, 243.

⁹⁵ GOMEZ, *Diversi* 125.

za, come valore primario, la povertà assoluta alla predicazione, cosicché la predicazione succede alla povertà come esigenza di mettere alla portata di tutti l'esempio di Cristo povero e crocifisso. Domenico dà un posto primario alla predicazione, all'insegnamento e ai mezzi necessari per lo svolgimento efficace di tali compiti. Finalizza così la povertà assoluta alla predicazione come testimonianza che la rende credibile.

In questa differenza non è di secondaria importanza tener presente che Francesco è un laico più simile ai penitenti eremiti che ai predicatori itineranti. Egli non intende dar vita a un'istituzione o a un ordine monastico, ma vuol vivere, in semplicità e letizia, in una fraternità laicale la disappropriazione assoluta dei beni creati senza una regola particolare, eccetto quella della vita secondo Cristo o secondo il Vangelo. Domenico è un chierico, più propriamente un canonico, orientato a organizzare una comunità stabile ed efficace di predicatori in difesa della fede.

«Due differentissimi tipi di povertà quelli attuati dai Minori e dai Predicatori; diversi nello spirito, — secondo l'indefinita duttilità dell'identico spirito —, diversi di istituzione, poiché gli uni rappresentano, anche nel loro laicato primitivo, la spontaneità più categorica e conquistatrice, mentre negli altri si avvera il paradosso d'attuare in un organismo di religiosi il programma di questo evangelismo rinnovatore».⁹⁶

Tuttavia le due vocazioni, e soprattutto i due movimenti che da loro prendono origine, pur differenti, sono destinati ad influenzarsi reciprocamente, perché «s'incontrano in una cordiale comunione con le generazioni da cui emanano e di cui volgono le iniziative terrene a beneficio d'uno statuto inedito di vita religiosa: essi compongono l'ambiente con-naturale in cui la loro effervescenza sociale, culturale, spirituale troverà ad un tempo, sul piano religioso, soddisfazione ed equilibrio».⁹⁷

Con l'insediarsi sempre più al centro delle grandi città, spostando l'ambiente vitale dei conventi dalle valli solitarie al dinamico ambiente urbano, diventano più che un simbolo di modernità. Utilizzano a beneficio del loro apostolato la mobilità degli uomini d'affari, facendosi contemporaneamente promotori degli interessi internazionali dei popoli e della cristianità.

Sono per antonomasia i consiglieri di principi e di re, ispiratori degli statuti comunali e delle costituzioni delle città libere, guide ricercate delle corporazioni e confraternite, membri attivi delle università nelle quali incrementano la ricerca scientifica, filosofica e teologica.

⁹⁶ CHENU, *La povertà* 66.

⁹⁷ *Ivi* 66.

«Così Predicatori e Minori sono impegnati a fondo nell'ordine nuovo di cui vengono ad essere, come per una spontaneità biologica, gli animatori spirituali. Può sembrare un paradosso, che un ritorno al Vangelo, alla sua rigorosa purezza, al suo integrismo soprannaturale, dia luogo a simili compromessi con la civiltà in continuo progresso».⁹⁸

In questa loro presenza innovatrice nella società e nella Chiesa si influenzano reciprocamente.

I Minori agiscono sui Predicatori con il loro entusiasmo pauperistico, suscitando in essi il fascino per la mistica della povertà. I Predicatori con il loro ardente impegno nello studio suscitano nei Minori il fascino di un organismo efficiente nella maturazione della fede, il senso dell'efficacia nelle opere apostoliche e nell'attenzione all'educazione dell'*élite* sociale e politica. Forse hanno inciso sui Minori in modo più rilevante di quest'ultimi che, dopo la posizione equilibrata di Bonaventura, anche a motivo delle dispute e divisioni interne, si sono in un certo senso allineati alla posizione dei Predicatori. Aimone di Faverbam, Generale Francescano, è ad esempio un perfetto Domenicano. Questo loro allineamento con il conseguente capovolgimento del binomio povertà-predicazione non avviene senza tensioni interne.

I Predicatori al contrario non sono stati sottoposti a tale crisi e non hanno avuto nel loro interno le ermeneutiche dialettiche e le controversie nell'individuare l'identità della loro vocazione. Essi infatti sono fedeli alla loro peculiare chiamata e coerenti con la loro missione apostolica quando svolgono i servizi che la Chiesa domanda loro, influenzando in modo significativo anche sui poteri civili e sull'elaborazione della nuova *mens* culturale.⁹⁹

Questa situazione, mentre evidenzia alcune note caratterizzanti i due Ordini, mostra chiaramente anche il ruolo del carisma francescano nella testimonianza della povertà radicale itinerante vissuta in solidarietà con gli ultimi della società. Infatti ogni rinnovamento nell'incarnazione della po-

⁹⁸ *Ivi* 67.

⁹⁹ Le opere indicate nelle note precedenti documentano questi elementi fondamentali. Rimando in particolare ai saggi in: AA.VV., *La povertà del XII secolo* 17-78, 285-306; AA.VV., *S. Francesco nella ricerca storica*; AA.VV., *S. Francesco d'Assisi*; AA.VV., *Espansione del francescanesimo*; PAUL, *Les Franciscains* 33-37; ID., *Mouvements* 38-46; ZERBI, *Discorso conclusivo*, in: AA.VV., *Povertà e ricchezza* 285-290; MARTIN, *Les Ordres* 175, 180-189, 251, 270-310, 400-428; MOLLAT, *I poveri* 137-154; MANSELLI, *Il punto* 8-25; VAN DIJCK, *Rapports* 129-142; BIENVENU, *Préhistoire* 26-36; VICAIRE, *Les origines* 195-206; DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 17-35; HINNEBUSCH, *Poverty* 436-455; MEERSEMAN, *Études* 5-11.

vertà evangelica lungo i secoli dovrà fare i conti in un certo senso con Francesco e i suoi figli e dovrà essere pronto a superarsi in forme nuove. Pertanto il carisma dell'essere poveri nella radicalità e concretezza della disappropriazione assoluta dei beni può essere espresso più propriamente in un movimento che in un Ordine. Non a caso nella storia non abbiamo l'Ordine Franciscano, ma il movimento francescano che si traduce in una varietà di proposte di vita evangelica, le quali lungo i secoli cercano di realizzare le istanze del Poverello.

La coscienza cristiana tuttavia, come riconosce in Francesco il tipo emblematico della povertà cristiforme, così vede nell'Ordine dei Frati Minori il movimento che, in modo più spiccato dei Predicatori, deve testimoniare la povertà assoluta individuale e comunitaria alla sequela di Cristo e deve rendere ragione in modo teorico della sua legittimità nella Chiesa. La disputa di Parigi e il fenomeno degli Spirituali ne sono una conferma. Una prova certo esterna ma non irrilevante è data anche dal fatto che gli studi storici sulla povertà evangelica danno un netto rilievo a Francesco e ai francescani su Domenico e i domenicani.

Con Francesco sembra che sulla povertà evangelica sia stato detto tutto in modo geniale in una sintesi esistenziale tra storia ed escatologia. Il periodo che segue trascorre così sotto il segno dell'assimilazione del messaggio di lui e potrebbe qualificarsi "ritorno a lui", un ritorno non sempre pacifico.

Si è accennato al problema della fedeltà al suo programma che in diversi momenti diventa una crisi. I vari Generali dei Frati Minori cercano delle soluzioni, i pontefici tentano di equilibrare le tensioni, ammorbidendo i rigori della povertà. Gli esiti però sono sempre piuttosto limitati. Si pensi ancora all'episodio degli Spirituali e all'intervento di Giovanni XXII.

Parlando del servizio ai poveri si è accennato al fatto che verso la fine del Medioevo, a partire dal secolo XIV, l'attenzione e gli appelli della Chiesa al rinnovamento della vita cristiana non hanno come oggetto privilegiato la scelta della povertà, ma piuttosto il soccorso e il servizio ai poveri, attuati secondo i criteri dell'efficienza e della razionalità, della centralizzazione e specializzazione. La lotta contro la miseria, condotta dalle autorità politiche e stimolata dalle idee e dai programmi umanistici, vorrebbe colpire in radice ed eliminare finalmente in modo definitivo la povertà. In tale piano vengono coinvolti anche i poveri volontari, in particolare i Mendicanti e soprattutto i Frati Minori.

Tuttavia, proprio nel movimento francescano sorgono con insistenza le istanze riformiste e i gruppi che vogliono restaurare l'antica disciplina

al di là delle concessioni fatte dalla S. Sede.

Certo, le spinte riformiste sorgono un po' in tutte le istituzioni ecclesiastiche, proprio perché interessa l'esistenza cristiana nella sua identità evangelica; ma il richiamo alla povertà viene generalmente dal cuore del movimento francescano. Così benedettini dei vari rami, canonici regolari, istituzioni monastiche nel loro impegno di rinnovamento rimandano al Vangelo, ma la beatitudine dei poveri devono proclamarla i Mendicanti di diversa denominazione e in primo luogo i Francescani. Essi emergono come coloro che sono puntati a dito nella critica e nell'elogio; pagano quindi le spese più forti della riforma in questo ambito.

I richiami all'ordine nascono soprattutto dal loro interno. Già agli inizi del XIV secolo, in reazione al conventualismo, incominciano a sorgere in Italia, in Francia e in Spagna gruppi che aspirano all'osservanza integrale della *Regola*.

Nel 1334 Giovanni della Valle ottiene il permesso dal Generale di ritirarsi con quattro compagni nell'eremo umbro di Brogliano. Inizia così nel francescanesimo il movimento verso l'eremo, imitando il padre Francesco che cominciò così la sua esperienza. Gentile da Spoleto ottiene da Clemente VI la bolla che l'autorizza all'osservanza della *Regola* alla lettera così come è stata scritta da Francesco, senza dipendere dal Superiore dei Minori e con la possibilità di accettare novizi. Incontra però difficoltà e ostilità, finché nel 1354 nel capitolo generale è accusato di eresia e imprigionato con la revoca delle concessioni avute da Innocenzo VI nel 1355. Tuttavia gli aspiranti alla più rigorosa osservanza si moltiplicano soprattutto in Umbria e in Toscana, poi il fenomeno si estende anche alla Spagna e alla Francia. Generalmente gli osservanti della prima generazione sono frati di scarsa cultura; quelli della seconda generazione sono anche vocazioni qualificate e proprie, ad esempio Bernardino da Siena nel 1402, Giovanni da Capestrano nel 1414, Alberto da Sarteano nel 1415, Giacomo della Marca nel 1416. Nel 1415 ottengono di potersi stabilire alla Porziuncola.

Iniziative simili si moltiplicano, per cui non è facile, dato il carattere frammentario e indipendente del fenomeno, sintetizzare le aspirazioni di questi gruppi. L'attenzione comunque è posta sulla povertà assoluta; ad essa si associa anche il bisogno di vivere in luoghi solitari in piccoli gruppi al fine di scoprire l'intimità fraterna e dedicarsi con maggior libertà alla contemplazione.

Si nota pure un certo influsso della *devotio moderna*.

La reazione nei confronti della conventualità però non ha come oggetto solo l'osservanza più rigorosa della povertà, ma anche la difesa da

una certa monasticizzazione del francescanesimo e la riduzione di esso a ritualismo.

Le tappe fondamentali di questo travagliato *iter* iniziano dopo il Concilio di Costanza nel 1430, quando il papa Martino V per pacificare i diversi gruppi convoca il capitolo generale e dà a Giovanni da Capestrano l'incarico di redigere le nuove *Costituzioni* che avrebbero dovuto ridare unità all'Ordine; esse però non sortiscono quest'effetto. Nel 1434 gli osservanti ottengono l'indipendenza dall'Ordine e propri superiori; nel 1438 Eugenio IV nomina Bernardino da Siena primo vicario generale dell'osservanza di tutta l'Italia; il movimento poi si estende in tutta l'Europa.

Esso ha progressivi riconoscimenti d'indipendenza giuridica dall'Ordine conventuale, finché con la canonizzazione di Bernardino da Siena nel 1450 ha il trionfo decisivo. La separazione giuridica definitiva l'avrà nel 1517 con la bolla di Leone X: *Ite et vos in vineam meam*.¹⁰⁰

Questo breve *iter* del movimento riformista sorto nell'Ordine dei Minori mi è parso molto interessante per sottolineare le caratteristiche che emergono alla fine del Medioevo e agli albori dell'epoca moderna circa la pratica della povertà evangelica.

Un'altra benemerita istituzione che richiama alla povertà radicale è l'Ordine dei Cappuccini. È iniziato nel 1528 per opera di Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone i quali, cresciuti nell'osservanza ma di essa insoddisfatti, ottengono da Clemente VII l'autorizzazione di praticare la *Regola* francescana nel suo primitivo rigore e vestire un saio di ruvida stoffa con lungo cappuccio a punta. Il movimento, inizialmente limitato alla marca d'Ancona e all'Umbria, progressivamente, nonostante le ostilità, si diffonde anche in altri contesti geografici. Si caratterizza per l'ideale eremitico e l'attività di tipo laicale. Solo a partire dal 1536, mediante la redazione delle *Costituzioni* da parte del vicario generale Bernardino di Asti, include la cura d'anime e la predicazione, trasformandosi così da movimento ascetico ad Ordine d'apostolato. Matteo e Ludovico, in seguito a questa trasformazione, si ritirano per continuare nella vita eremitica e itinerante. La nuova istituzione vuol attuare un duplice appello: l'ardente desiderio del ritorno al primitivo rigore francescano e l'ardente zelo apostolico nel servizio materiale e spirituale ai poveri che la guerra, le pesti, la carestia moltiplica. I suoi membri sono sovente più poveri della poverissima gente alla quale vanno incontro con generosità e modernità. Nel

¹⁰⁰ Cf IRIARTE, *Storia* 120-134, 140-356, 527-565; GRATIEN DE PARIS, *Histoire* 120-677; DA CAMPAGNOLA, *L'osservanza* 185-209; RUSCONI, *Escatologia* 213-249; PAUL, *Les Franciscains* 33-37; PENCO, *Storia* 324-361.

secolo XVI, come agli inizi i Mendicanti, costituiscono una parte necessaria nel quadro del rinnovamento cattolico. Dalle loro fila, ad esempio, sorgono i più ardenti predicatori, missionari, studiosi e persino scienziati, i più ardenti e intraprendenti difensori dei poveri, sensibili alle istanze della mentalità umanistica moderna.¹⁰¹ Tra le iniziative caritative hanno particolare rilievo i Monti di Pietà, gli ospedali specializzati, le istituzioni educative per i fanciulli, gli ospizi.¹⁰²

«Nel corso dei secoli il binomio formato dallo spirito di povertà e dal servizio ai poveri non viene mai scomposto, nonostante malintesi più o meno profondi e passeggeri». ¹⁰³ Nei momenti di crisi non sono mancati i movimenti di povertà che svolgono sempre pure il compito di un richiamo all'ordine per un ritorno al Vangelo.

¹⁰¹ Cf FIORANI, *Religione* 44-60, 81-97; GUTTON, *La società* 9; HILLEBRAND, *Mysterium paupertatis* 281-335; MENOZZI, *Chiesa* 21.

¹⁰² Iriarte a proposito di questo impegno sociale dei frati afferma: «Per la sua stessa origine e per i caratteri della sua missione nel mondo l'ordine francescano appare, sin dall'inizio, eminentemente sociale. Il frate minore [l'affermazione si può estendere a quasi tutte le istituzioni che sorgono all'interno del movimento francescano] vive in mezzo al popolo, frammischiato alle sue condizioni di vita, sensibile alle sue necessità spirituali e temporali» (*Storia* 190).

¹⁰³ MOLLAT, *Movimenti* 87. Nell'epoca moderna la polemica di Lutero e dei riformatori in genere contro gli ordini monastici si appunta soprattutto ai voti, in particolare alla povertà. Il Concilio di Trento con Decreto *De regularibus et monialibus* è un ulteriore richiamo all'ordine per rinnovare la fedeltà alla vita evangelica. Infatti proibisce ai membri degli ordini religiosi la proprietà privata, rafforza la vigilanza della Chiesa sia con i visitatori che con l'autorità del vescovo, vieta il conferimento di monasteri in forma di commenda a non religiosi (cf *De regularibus et monialibus*, in: EHSES, *Concilii Tridentini* 1079-1985).

POVERTÀ, ORTODOSSIA E ORTOPRASSI

1. Premessa

Il problema del rapporto tra povertà evangelica e ortodossia si pone in modo esplicito nel Medioevo e in particolare nei periodi in cui i movimenti pauperistici si moltiplicano e s'incrementano. In questo contesto vengono formulati gli interrogativi e le risposte fondamentali sia sul rifiuto che sulla scelta della povertà e si elaborano le "teorie" che giustificano le due posizioni alternative.

Nei secoli precedenti, come in quelli successivi, non si affronta propriamente la questione "teorica" della povertà cristiana, ma, sull'accettazione pacifica della sua legittimità, del suo significato, della sintesi di valori teologici e ascetici che la rendono possibile e che essa promuove, si ricercano urgenti soluzioni a problemi di natura pastorale, i quali, in questo ambito, si concretizzano nell'individuare come la Chiesa, e in particolare i monaci e coloro che scelgono la povertà, devono vivere per renderla credibile *ad intra* e *ad extra*. Pertanto il compito lanciato dal Vaticano II, in quanto ricerca del significato evangelico della povertà, non è nuovo; è nuovo solamente il contesto storico-culturale in cui esso va incarnato come un valore che deve assumere tutta la Chiesa.

Dando uno sguardo al Medioevo, in particolare ai momenti e ai fatti più significativi riguardanti il rapporto della povertà con la fede, mi pare sia opportuno svolgere la riflessione distinguendo quattro aspetti:

- le eresie dei secoli XI-XIII e la povertà;
- il dibattito parigino tra secolari e mendicanti sulla povertà evangelica;
- gli Spirituali e la questione teologico-giuridica della povertà evangelica;
- la santità canonizzata e la povertà evangelica.

2. Le eresie dei secoli XI-XIII e la povertà evangelica

Per non smarrirsi nella vastità della *bibliotheca hæresiologica mediævalis*¹ ed entrare subito in tema, è utile fissare l'attenzione su tre fatti che evidenziano tre passaggi o evoluzioni semantiche dell'espressione *Pauperes Christi*. Il primo è l'acquisizione di un concetto positivo che include i valori della pietà e della cattolicità. Il secondo segna il passaggio a un concetto negativo che suscita diffidenza, sospetto e paura, in quanto può nascondere la rottura con la Chiesa. Il terzo è l'ingresso di un concetto "ricuperato", perché alcuni di questi *Pauperes* eterodossi si riscattano dall'errore, rientrano nella Chiesa ricevendo la denominazione di *Pauperes Catholici*. L'aggiunta *Catholici* diventa necessaria, benché, come sottolinea il Violante, le eresie propriamente pauperistiche in questo periodo siano poche.²

Nel 1180 l'abate cirstercense Enrico in una sua lettera si firma: *Henricus Clarævallensium pauperum servus*. In qualità di cardinale legato, egli ha proposto ai cittadini di Lione una professione di fede con un proposito religioso di vita. Valdo, accettando tale professione per sé e per i suoi fratelli provenienti da strati sociali piuttosto bassi, dichiara di voler essere povero, senza mostrare la sua ecclesialità con altri segni.³

Solo quattro anni dopo, il 4 novembre 1184, Lucio III a Verona con la bolla *Ad abolendam* anatemizza contro *Cataros et Patarinos et eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno, falso nomine, mentiuntur, Passaginos, Josephinos, Arnaldistas*.⁴

Nel 1208 Durando di Huesca e alcuni suoi compagni, rientrati nella Chiesa già nel 1207, sottoscrivono una professione di fede senza per questo abbandonare il loro proposito di povertà; vengono anzi riconosciuti e qualificati da Innocenzo III col nome di *Pauperes Catholici*.⁵

¹ CAPITANI (a cura), *L'eresia* 7. L'Autore ha curato altre due raccolte di saggi su questo tema. Con esse rende accessibili ad un pubblico più vasto diverse ermeneutiche del fenomeno eretico medievale, quali ad esempio quella di Grundmann, Selge, Werner, Manselli, Violante, Bols, Graus.

² Cf VIOLANTE, *La povertà* 69-107.

³ Cf *Epistula* XXVIII: PL 204,234). Dalla corrispondenza e dalla storia emerge l'attività di questo abate nella lotta, anche armata, contro le eresie (cf CONGAR, *Henri de Marcy*; THOUZELLIER, *Albigenses* 281-286). A giudizio di Thouzellier il canone 27 del Concilio Lateranense III risente della sua politica antieretica rigida e senza mezzi termini. Condanna infatti i Catari, i Patarini e gli eretici di diverse denominazioni (cf *Albigenses* 282).

⁴ LUCIUS III, *Ad abolendam*: PL 201,1297.

⁵ Cf PL 216,XII; INNOCENTIUS III, *Epistulae* LXVII-LXIX: PL 216,XII,73s; *Epi-*

Come si vede, nel giro di una generazione si è operata una tale trasformazione del contesto ecclesiale che rende ambigui il concetto e l'appellativo di povero, i quali di per sé non mediano più spontaneamente i valori della ecclesialità e piena ortodossia. Non per nulla Francesco chiamerà i suoi *Fratres Minores*. Egli sarà denominato *il Poverello* solo dalle generazioni successive.

Nell'epoca della riforma gregoriana, sotto l'insegna della vita apostolica, erano sorti predicatori radicali dall'atteggiamento antiecclesiastico e antisacramentale i quali avevano trovato larga risonanza negli strati popolari bassi. Con la loro predicazione, richiamando la vita apostolica, sottolineavano anche il distacco dalle ricchezze; non per questo però erano sospetti. Violante ha mostrato che tra tutti i movimenti ereticali del secolo XI solo due includono esplicitamente nel loro proposito la povertà: l'eresia di Arras e quella di Montfort.

La prima è così denominata dal sinodo che il vescovo Gerardo di Cambrai-Arras indice e celebra ad Arras nel 1025. In quella occasione prende posizione contro alcuni eretici che nella loro dichiarazione preliminare davanti a lui in un solo punto presentano motivi pauperistici: *de laboribus manuum suarum victum parare*. Tale affermazione non viene ripresa nella confutazione, non viene dichiarata eretica e non viene richiamata nella professione di fede loro richiesta; quindi non è oggetto di controversia.

Secondo quanto annota il vescovo, essi affermano di seguire la dottrina evangelica ed apostolica riferendosi in particolare a Paolo e ad Andrea. Ritengono che l'osservanza della loro *lex o disciplina e iustitia* è necessaria alla salvezza ed è costituita dai seguenti precetti: «abbandono del mondo, castità, povertà e lavoro manuale, non violenza, impegno di amore e di aiuto per gli altri della setta».⁶ L'impegno della povertà assoluta risulta così inserito in un quadro molto ampio che non è giustificato cristologicamente.

La condanna però non riguarda la loro proposta di povertà assoluta, ma il falso concetto di giustizia/giustificazione. Il vescovo infatti dice loro: *Falsæ iustitiæ doctrinam introducere tentatis, quam divinæ gratiæ adeo*

stula XCIV: PL 216,XIII,289-293. Sono lettere che il papa scrive rispettivamente agli arcivescovi di Terracona e di Narbona, a Durando di Huesca, ai Valdesi guidati da Bernardo Primo i quali vogliono rientrare nella Chiesa, ad Arnaldo (cf SELGE, *Caractéristiques* 137; ID., *L'aile* 235s).

⁶ VIOLANTE, *La povertà* 79.

præponitis ut omnia propriis meritis adscribatis.⁷ La loro concezione soteriologica, fondata sul rigido ascetismo e sull'esasperato spiritualismo, conduce ad un accentuato disprezzo della materia e soprattutto rende inutile l'economia sacramentale e la mediazione della Chiesa. Pur accettando l'incarnazione di Cristo, negano la sua funzione di Redentore e Salvatore universale. Rendono inutile il battesimo e impossibile la penitenza, perché considerano la colpa irreparabile. Negano l'Eucaristia come presenza reale di Cristo e rifiutano tutti gli altri sacramenti proprio per il disprezzo della materia. Misconoscono l'importanza della gerarchia e la legittimità di venerare le immagini sacre, compresa quella del Salvatore.⁸

Con la loro nozione di *iustitia* propongono una complicata struttura dottrinale nella quale confluiscono in modo eclettico e contraddittorio elementi di varia provenienza, spesso inconciliabili con la fede cristiana, pertanto condannati.

Non tutti gli aderenti alla setta ma solo pochi conoscono questo complesso teorico. Alla massa generalmente presentano l'istanza di vita ascetica e povera, propongono cioè un impegno morale piuttosto rigido e severo al quale essa è particolarmente sensibile. Non le lasciano intravedere in modo esplicito la rottura con la Chiesa istituzionale, perché a questa il popolo, nonostante tutti i lamentati vizi del clero, è molto attaccato.⁹

Contemporanee ed affini al gruppo di Arras circolano altre correnti ereticali nelle zone di Liegi, Châlons-sur-Marne, Aquitania, Orleans, Tolosa.

Un'esplicita professione di povertà appare anche nel gruppo di Montfort, scoperto dall'arcivescovo di Milano Ariberto durante una sua visita pastorale. Essa pure è inserita tra gli aspetti della totale *conversio morum* che include «la castità assoluta anche nel matrimonio, rifiuto di cibi carnei, digiuni continui, preghiera ininterrotta, comunanza di possesi, ricerca della morte violenta».¹⁰

Il supporto dottrinale che regge questo programma è costituito da idee di matrice dualista che allegorizzano l'evento cristiano. Lo rivela al vescovo l'eretico Gerardo. Hanno una falsa concezione trinitaria: credono che il Figlio sia come l'anima dell'uomo amata da Dio e che lo Spirito sia

⁷ In: *Ivi* 79.

⁸ Cf *ivi* 87.

⁹ Cf VIOLANTE, *La povertà* 91s, 102-107; CRACCO, *Riforma* 411-477; SELGE, *Die Armut* 191, 198. È un dato condiviso dalla maggior parte degli studiosi.

¹⁰ VIOLANTE, *La povertà* 74.

come l'intelligenza delle scienze divine. Negano il senso e la validità dei sacramenti.¹¹

Il loro programma ascetico non è concepito «come imitazione dell'esempio della vita reale del Cristo, come partecipazione alla sua funzione espiatrice, dato che la stessa persona del Cristo è interpretata allegoricamente, secondo un modulo intellettualistico».¹²

La povertà individuale e la comunione dei beni, che sembrano alludere alla Chiesa apostolica, sono interpretate secondo la tradizione medievale nella quale sono fusi elementi dell'economia agraria e decretali pseudoisidoriane che ben si conciliano con la struttura chiusa del contado montfortese. Per Ariberto, il programma: *omnes nostram possessionem cum omnibus hominibus communem habemus*,¹³ è l'elemento più appariscente dal quale nascono i suoi sospetti e la conseguente necessità d'instaurare l'interrogatorio.

Diversa è la posizione della Pataria milanese per il diverso rapporto che ha con il papato e il clero in genere e per la peculiare concezione dottrinale spiccatamente cristocentrica.

Essa non nasce dall'esigenza di esperienza religiosa e non si caratterizza per la volontà di perseguire uno stato di vita di superiore perfezione cristiana, ma è stata «all'inizio essenzialmente l'espressione della rivolta morale di pochi chierici e di più vasti ambienti laicali contro la diffusa corruzione del clero».¹⁴ In questo è particolarmente sensibile ai problemi concreti della moralità, al crescente fervore di vita che si dispiega in tutti i campi della vita politica, sociale e religiosa. Il movimento è maturato fino a impegnare i suoi membri a versare il proprio sangue per il grande scopo: «testimoniando la verità che è Cristo, salvare la Chiesa».¹⁵ La spiritualità che lo anima assume come cardini fondamentali Cristo, la Chiesa, i sacramenti, la testimonianza della verità nell'impegno di santità e nella lotta contro la corruzione della Chiesa, specie del clero.

Liberare la Chiesa dalla corruzione in questo contesto significa con-

¹¹ «*Præter nostrum pontificem non est alius pontifex, quamvis sine tonsura sit, nec ministerium*» (in: VIOLANTE, *La povertà* 101). In questa come in espressioni analoghe è presente una concezione di comunità senza sacramenti.

¹² *Ivi* 101.

¹³ In: *ivi* 98.

¹⁴ ID., *I laici* 244, cf 145-246; ID., *La povertà* 106s; ID., *Eresie* 349-379; CAPITANI (a cura), *Medioevo ereticale* 10-18; MICCOLI, *Per la storia* 89-151; CRACCO, *Pataria: "opus" e "nomen"* 153-184; THOUZELLIER, *Patarins* 204-221.

¹⁵ VIOLANTE, *I laici* 246.

cretamente combattere la simonia e il desiderio smodato delle ricchezze, il concubinato e il nicolaismo, senza minimamente misconoscere il ruolo indispensabile del clero in ordine alla salvezza e quindi la necessità dell'economia sacramentale. Nel perseguire tali finalità i Patarini laici hanno lottato anche a mano armata, prendendo di mira soprattutto l'alto clero corrotto, non escluso il vescovo.¹⁶

Gli echi della riforma gregoriana li spingono a combattere il clero indegno e ad allontanare i fedeli dal ricevere da essi i sacramenti. La battaglia a volte non è stata condotta a regola: interessi, rivalità e una certa insofferenza per la struttura carolingia particolarmente cara all'alto clero, hanno portato a violenze e a condanne esagerate.¹⁷ Ciò è avvenuto principalmente nei processi celebrati dai laici contro gli ecclesiastici, uno degli aspetti fondamentali della Pataria. In essi non sempre si sono rispettate le norme giudiziarie ecclesiastiche: «ne sono prova i provvedimenti emanati da sinodi, da papi, da legati pontifici contro tale abuso».¹⁸

Tre chierici: Arialdo, Landolfo e Anselmo, sono il sostegno ideologico e la forza morale del movimento, mentre i laici assumono per lo più il compito della difesa armata, diventando quindi l'espressione emblematica del braccio secolare. La critica contro la Chiesa ricca non mira a proporre come modello la povertà assoluta, ma la libertà dal desiderio smodato di ricchezza e di potenza, la libertà dalla sensualità, dal concubinato e dal matrimonio dei chierici. Quindi nella *pars destruens* la spiritualità patarina non esige la disappropriazione dei beni, mentre nella *pars construens* chiede al clero di essere all'altezza della propria missione. Arialdo lo esprime bene nel suo primo discorso ai milanesi, indicando nella sequela di Cristo il criterio discriminante il clero degno da quello indegno: *Qui mihi ministrat, me sequatur [...]; discite a me quia mitis sum et humilis corde [...]. Beati pauperes spiritu*.¹⁹ Il discorso è tutto un richiamo ardente alla Verità che è Cristo, alla sua sequela, al coraggio e alla prontezza per essere preparati persino al martirio. Essere *martyr Christi*, *rudes martyres Christi*: ecco l'ideale di Arialdo e la meta a cui sono arrivati i due chierici

¹⁶ Cf *ivi* 244.

¹⁷ Cf *ivi* 170-174, 183-193. L'Autore porta una ricca documentazione.

¹⁸ *Ivi* 189. Interessante è la lettera di Alessandro III, il già Anselmo da Lucca, animatore del movimento patarino, che proibisce severissimamente a ecclesiastici e laici, di qualsiasi grado o dignità, «di imprigionare, maltrattare o privare dell'ufficio vescovi, preti e chierici, se prima non fosse stato celebrato un regolare processo canonico» (in: VIOLANTE, *I laici* 190, cf nota 163; *Epistula CXXXVI: PL* 146,1412).

¹⁹ In: VIOLANTE, *I laici* 212.

di Monza.²⁰ In questo fondamentale programma ascetico, spiccatamente cristocentrico, la povertà come scelta di una condizione economica²¹ occupa un posto secondario; viene invece comandato il distacco, la povertà di spirito intesa essenzialmente come umiltà, secondo il binomio tipico del mondo carolingio *pauper/humilis*. Tale povertà resta nei quadri concettuali e operativi della Chiesa istituzionale, come elemento dell'esistenza cristiana e quindi come un'istanza della vita clericale, monastica e laicale.

Il movimento non vuole affatto capovolgere le strutture ecclesiastiche, anzi vuol operare in fedeltà ad esse. Non a caso Anselmo da Lucca, uno dei tre animatori, diventerà papa col nome di Alessandro II (1061-1073) e il movimento con i suoi membri laici, finché vivrà Erlembaldo, si affiancherà nella lotta contro le investiture.

Istanze patarino-evangeliche sono presenti anche nel movimento arnaldista, nei Poveri Lombardi, nei Poveri di Lione, negli Umiliati, i cui membri nel corso della storia o seguiranno la linea patarina ortodossa o si avvicineranno al valdismo.²²

Come per la povertà evangelica è emblematica la figura di Francesco, così mi pare interessante la figura di Valdo per comprendere l'evoluzione delle concezioni pauperistiche verso l'eresia e per distinguere le eresie a lui anteriori e posteriori.

Valdo svolge un ruolo discriminante proprio con la sua storia. Esiste il Valdo che diventa povero per l'impressione spirituale che ha avuto nel conoscere la vita di S. Alessio. Egli, come chiamato da voce divina, lascia tutto e si dà alla predicazione itinerante; tuttavia sente il bisogno dell'approvazione ecclesiastica che sigilli il suo operato; per questo manda a Roma una delegazione al Concilio Lateranense III. Fa la sua professione di fede davanti al cardinale legato Enrico nel 1180 come segno di appartenenza alla comunità cristiana. Ma quando gli è negato il permesso di predicare dà un'altra direzione alla sua esistenza, percorrendo una parabola discendente. Si stacca sempre più dalla dottrina ufficiale della Chiesa per avvicinarsi ad altri gruppi piuttosto "eversivi" assumendone anche alcuni contenuti di fede. Il valdismo anzi si avvicinerà in diversi punti ai Cattari prima fortemente avversati.²³

²⁰ Cf *ivi* 213-219. Nella predicazione di Arialdo la Croce diventa il luogo della sapienza e della verità cristiana.

²¹ VIOLANTE, *La povertà* 106.

²² Cf le opere di: ZANONI, *Gli Umiliati*; MANSELLI, *Studi sulle eresie*; AA.VV., *Le Credo*; AA.VV., *Vaudois*.

²³ Per «l'incertezza dei limiti territoriali delle sue chiese arcivescovili, con il carat-

Selge nel suo saggio evidenzia che nell'ultimo quarto del secolo XII il problema della povertà e dell'eresia cresce d'importanza. Infatti aumentano di numero i Valdesi, gli Umiliati, gli Arnaldisti e i Catari; tuttavia sono i Valdesi che conducono il problema nell'eterodossia, pur essendo partiti esplicitamente con l'ortodossia, la fedeltà e l'obbedienza alla Chiesa.²⁴

Proprio l'esito fallimentare del movimento ha posto e pone diversi interrogativi sui motivi e sui fattori che hanno spinto Valdo dalla riverenza all'opposizione, dalla consapevolezza di dover essere nella Chiesa istituzionale all'abbandono di essa.

La risposta può trovare indicazioni significative se si parte dal confronto con Francesco, un confronto estremamente ricco, ma complesso e difficile.²⁵

Vi è una certa corrispondenza a livello fenomenologico tra Valdo e Francesco e le due forme di vita che inaugurano, perché entrambi avanzano l'istanza della penitenza e della povertà, ripropongono la vita apostolica e la predicazione itinerante; inizialmente entrambi hanno il fondamentale consenso del Pontefice, rispettivamente di Alessandro III nel Lateranense III e di Innocenzo III nel Lateranense IV. Valdo però, a soli cinque anni dall'approvazione, con la bolla di Lucio III *Ad abolendam* è scomunicato insieme al suo movimento e assimilato ai Catari, ai Passaggini, agli Arnaldisti e agli Umiliati. La forte esperienza cristocentrica, che ha condotto il Poverello alla mistica della povertà radicale e all'anticipato dono escatologico della pace, pare sia mancata a Valdo.

Questi assume un atteggiamento diverso anche rispetto alla predica-

tere itinerante dei suoi vescovi e dei suoi "perfetti", il catarismo era particolarmente adatto a una società dinamica come quella delle città italiane del XII e XIII secolo» (VIOLANTE, *Eremitismo* 370; THOUZELLIER, *Cathares* 312-326; MANSELLI, *Una designazione* 233-246; ID., *L'eresia* 121-141; KOCH, *La donna* 245-275). I Catari, assimilati e denominati anche Neomanichei per il loro carattere antiistituzionale, sono anche un punto di riferimento per quanti hanno rotto con la Chiesa.

²⁴ Cf SELGE, *Die Armut* 199-204, 212-216; ID., *L'aile* 226-243; ID., *Discussions* 143-162; ID., *Caractéristiques* 110-142; VIOLANTE, *La povertà* 69-75; THOUZELLIER, *Hérésie et pauvreté* 372-383; CEGNA, *L'idéal* 951-964; PALACIOS - MARTIN, *La circulation* 219-229.

²⁵ «Cas spécial et typique d'apôtre de la pauvreté intensément pénétré des exemples du Christ, le stigmatisé embrasse la crucifixion du Dieu fait homme dans une vie remplie d'élan de charité, de rayonnante ferveur spirituelle et extase. Sans peine, le Poverello parvient à l'union mystique avec Dame Pauvreté en telle irradiation d'amour que Valdès ne pouvait en atteindre la sublimité» (THOUZELLIER, *Hérésie et pauvreté* 387; cf GONNET, *La figure* 87-109; AA.VV., *La figura e l'opera di Valdo*).

zione. Come Enrico di Losanna, egli si scontra con l'autorità ecclesiastica sul principio della libertà di predicazione, mentre Francesco, per la sua profonda esperienza ecclesiologicala, nutrirà sempre una venerazione per il magistero e per il clero in genere. Così Valdo, dopo la confessione di fede del 1180, passa all'eterodossia, violando un punto di estrema delicatezza per l'ecclesialità: quello della predicazione autorizzata.²⁶ Francesco invece nella sua profonda umiltà sa di essere ammaestrato dalla Chiesa e concepisce la sua missione di predicatore itinerante fondamentalmente come irradiazione e testimonianza del Vangelo e della vita evangelica.²⁷

Valdo, come tutti coloro che cadono nell'eterodossia, una volta operata la rottura, deve riformulare il suo credo in modo alternativo a quello ufficiale. Essendo laico e poco istruito in materia dottrinale, attinge a fonti clericali spesso tendenziose e a dottrine eterodosse, soprattutto a quelle catare.²⁸ Così, insieme ai suoi discepoli, da avversario dei Catari ne diventa seguace, assimilandone le idee.²⁹

²⁶ La predicazione itinerante nell'XI e XII secolo è come un'epidemia; dà serie preoccupazioni alle autorità ecclesiastiche e soprattutto al papa che cerca di disciplinarla. Infatti a volte è fatta da gente entusiasta ma ignorante. Tuttavia già nel terzo decennio del XIII secolo la situazione si normalizza. Walter Map narra come il gruppo di Valdo, giunto a Roma per avere il permesso di predicare, sia stato sottoposto ad una commissione esaminatrice della quale fa parte lo stesso Walter. Per la impreparazione dottrinale cade nei tranelli e nei cavilli di essa e viene deriso (cf GONNET, *La figure* 96; SANTINI, *Il Valdismo* 9; ZERBI, «*Humillimo...*» 124-132). Secondo Selge il gruppo fino al 1183 rimane nella Chiesa, poi inizia la sua crisi interna, pur avendo fatto la professione di fede nel 1180. La rottura matura tra il 1200 e il 1210. In seguito al dialogo di Pamiers molti aderenti al valdismo chiarificano il loro Credo e rientrano nella Chiesa, professando la fede e l'obbedienza. Inizia Durando di Huesca nel 1207, ma la catena continua, cosicché «il n'est pas exagéré d'affirmer que la conférence de Pamiers marque la fin de l'histoire du valdisme dans le comté de Toulouse» (DOSSAT, *Les vaudois* 225, c' 205-225; SELGE, *Caractéristiques* 110-142; ID., *L'aile* 226-243; ID., *Discussions* 145-16.; VICAIRE, *Rencontre* 163-194; ID., *Les Vaudois* 244-272; THOUZELLIER, *Profession* 53-78). Quando il Lateranense IV nel 1215 emette l'anatema generale contro il valdismo, le forze più genuine di esso con la predicazione e gli scritti si pongono alla difesa dell'ortodossia. Gli avversari sono i Catari o Neomanichei, mentre gli antichi fratelli nel *propositum* sono i destinatari dei loro tentativi per ricondurli alla fede e all'obbedienza (cf SELGE, *Caractéristiques* 110s, 133, 137; ID., *L'aile* 231s, 235; THOUZELLIER, *Le "Liber antihæresis"* 39-52; DOSSAT, *La répression* 217-251; MANSELLI, *De la «persuasio»* 175-197; BIGET, *Un procès* 273-341).

²⁷ L'obbedienza di Francesco alle autorità ecclesiastiche è encomiabile. Emerge in tutta la sua vita come una nota caratteristica del suo cuore pacifico.

²⁸ Quando elaborano il loro Credo spesso assumono le dottrine clericali che rispecchiano posizioni teologiche già superate dalla Chiesa (cf VIOLANTE, *La povertà* 73s).

²⁹ Cf SELGE, *Die Armut* 211-215; ID., *L'aile* 228-239; ID., *Discussions* 143-162;

Anzi, non avendo all'origine della sua vocazione contenuti dottrinali propri, ma solo la spinta verso l'ascetica, la povertà e la predicazione, è disponibile a ogni proposta dottrinale: a quella ortodossa, se elimina la ribellione; a quella eterodossa, se cerca di giustificare la sua rottura con la Chiesa istituzionale.

Forse per questa ragione Innocenzo III potrà recuperare non pochi cristiani caduti nell'errore.

Non è quindi giusto dire che Valdo «è l'esempio più tipico di un riformatore ortodosso all'inizio, ma che, per mancanza di comprensione da parte della Chiesa, cadde nell'eresia»;³⁰ come pure «prima di Innocenzo III la Chiesa gerarchica era in netto contrasto con tutto il movimento religioso, sotto di lui si inizia la trasformazione degli ordinamenti ecclesiastici. Nel XIII secolo ciò permise al movimento pauperistico organizzato dalla Chiesa negli Ordini Mendicanti di intraprendere la lotta contro l'eresia. Nessun altro esempio [...] avrebbe potuto dimostrare più chiaramente che Innocenzo concesse ai Valdesi "convertiti" proprio ciò per cui essi erano stati scomunicati e perseguitati. In questo caso la vera "convertita" fu la curia».³¹

Innocenzo III, con l'apertura di mente, lo slancio riformatore, la capacità organizzativa e la grandezza morale che lo caratterizzano, ha reso possibile il difficile dialogo con queste forze disgregatrici; tuttavia le situazioni si sono anche evolute. Egli ha riallacciato i contatti con tutti i gruppi pauperistici, incanalando nel giusto alveo energie vitali che potevano smarrirsi. Ad esempio, nei confronti di Durando di Huesca agisce con grande prudenza e zelo pastorale: lo assimila agli Umiliati considerando l'uno e gli altri dei penitenti, non propriamente dei religiosi, perché pos-

MANSSELLI, *L'eresia catara* 121-141; VICAIRE, *Les Vaudois* 244-272; THOUZELLIER, *Tradition* 1-15. Tra i contenuti assimilati dal gruppo valdese eversivo vi sono la concezione di gerarchia ecclesiastica, il rifiuto del lavoro, la concezione sacramentale. Successivamente il divario si approfondisce con le concezioni di salvezza legata alle opere meritorie, di discepolo identificato con povero, analogamente ai Catari che si ritengono gli unici legittimi successori degli Apostoli.

³⁰ GOMEZ, *Diversi* 115. In realtà l'analisi storica mostra come la Chiesa abbia accolto il loro *propositum* e la loro predicazione ascetica e abbia rifiutato ai non preparati la predicazione in materia dottrinale. Lo stesso Durando incoraggia i suoi compagni ad entrare in questo criterio di obbedienza (cf VICAIRE, *Les Vaudois* 248-257).

³¹ GRUNDMANN, *Movimenti* 12, cf 7-12, 15-61, 84. Certo, Innocenzo III ha svolto una grande azione di riconciliazione nei confronti dei movimenti pauperistici, ma è altrettanto evidente la sua posizione antieretica. Egli ha svolto un'opera di discernimento distinguendo nei vari gruppi quelli riconducibili all'ortodossia o già ortodossi (cf DOSSAT, *Les Vaudois* 205-225; VICAIRE, *La prédication* 21-65; ID., *La pastorale* 85-117).

sono accogliere nel loro gruppo uomini, donne, chierici, laici. Dà loro la missione di predicare sotto la sorveglianza del vescovo. Quindi costituiscono delle comunità di penitenti sotto la giurisdizione episcopale che ne garantisce l'ortodossia, mentre all'interno sono organizzati *sub disciplina et visitatione catholicorum pauperum*.

Ugualmente si è comportato con Bernardo Primo e le comunità Lombarde.³² Egli così «in modo tutto particolare cercò di condurre con mano prudente verso la Chiesa la grande forza associativa che si era manifestata nel movimento pauperistico della sua epoca in molte regioni di Francia e dell'Italia».³³

Tuttavia «i valdesi, gli umiliati, i catari, eredità della fine del XII secolo, non erano stati riconquistati all'unità della Chiesa dalla politica conciliativa di Innocenzo III né dai provvedimenti del concilio Lat. IV. Al contrario erano diffusi per tutta l'Europa ad eccezione dell'Inghilterra».³⁴

Ma Innocenzo III non è solo in questa impresa. «La Chiesa riconobbe prontamente la minaccia di queste forze dissoltrici del proprio organismo e si accinse ad affrontarle efficacemente con la riforma interiore, con la crociata vera e propria, con il continuo chiarimento giuridico delle possibili procedure penali contro gli eretici e con un'incipiente legislazione. Il pontificato di Innocenzo III attuò e sviluppò questa grande controffensiva della Chiesa».³⁵

³² Cf MACCARRONE, *Studi* 223-225, 272-277, 284-290, 298-327.

³³ JEDIN, *Storia* V,1,242, cf 223-230; FLICHE - MARTIN, *Storia* X,183-194, 205-234.

³⁴ JEDIN, *Storia* V,1,300, cf 298-307, 347-353; V,2,95s.

³⁵ JEDIN, *Storia* V,1,146, cf 141-146; FLICHE - MARTIN, *Storia* IX,2,859-865. Innocenzo III con prudenza, equilibrio e avvedutezza pastorale ha saputo integrare quelle forze di evangelismo che potevano smarrirsi nell'eresia, mettendole al servizio della Chiesa. A differenza di Lucio III, ha una visione più ampia e obiettiva di questi gruppi; ha una eccezionale capacità di discernere le loro istanze positive, le loro ambiguità e rischi, come emerge da una lettera indirizzata al vescovo di Verona il 7.12.1199, ove mostra rammarico perché l'arciprete di quella città ha scomunicato in blocco, senza distinzione, Catari, Arnaldisti, Poveri di Leone, Umiliati. A suo giudizio gli Umiliati non sono eretici, ma servono Dio nell'umiltà del loro cuore e del loro corpo (cf *Epistula CCXXVIII: PL* 214,II,788s; OLIVER, *Tactica* 197-205). «Non si può negare che, mentre si apre il concilio Lateranense che completerà la riforma intrapresa da Innocenzo III, grandi trasformazioni sono sul punto di realizzarsi. La Chiesa, posta davanti agli assalti dell'eresia, ha scoperto nuovi mezzi di salvezza. Insidiata dalle due piaghe del secolo, e cioè il denaro e la comodità, con S. Domenico e S. Francesco essa s'incammina decisamente sulla via della povertà e della scienza; vuole illuminare con la parola e con l'esempio, combattere l'ignoranza e inculcare la legge della rinuncia che è alla base della sua morale. Tuttavia, qualunque sia l'importanza dell'opera svolta dai fondatori dei Mendicanti, non si deve dimenticare che Innocenzo III aveva concepita, e in parte rea-

Pertanto il problema dell'ortodossia e povertà non si risolve semplicemente con una certa politica ecclesiastica, per quanto avveduta, sia del pontefice che del clero, ma coinvolge il contesto ecclesiale globale e include l'integrità della fede da professare per essere fedeli al Vangelo.

Alcune ermeneutiche fatte sui movimenti pauperistici medievali assottigliano degli elementi secondari e tralasciano quelli fondamentali.

Bisogna riconoscere che a volte nell'istituire gli interrogatori ai membri di questi movimenti, soprattutto di quelli che percorrono il secolo XI e la prima metà del XII, si è proceduto operando delle generalizzazioni, classificandoli secondo schemi anacronistici e riportandoli a eresie già note, ad esempio ai Catari, ai Pelagiani o ai Donatisti. Tuttavia emerge con chiarezza che nessuno di loro è condannato per motivi pauperistici. Tale constatazione trova sempre più larghe conferme storiche e pone in crisi le interpretazioni che invocano come motivi gli interessi economici e politici della Curia o della Chiesa in genere. La ragione dell'esclusione ecclesiale è esplicitamente dottrinale; solo successivamente si aggiunge come motivo la ribellione alla gerarchia e conseguentemente la falsa ecclesiologia.³⁶

Originariamente i movimenti pauperistici sorgono dai movimenti riformisti di ispirazione gregoriana che desiderano un clero puro, libero dalle mondanità, umile, senza pretese di grandezza, semplice, senza cedimenti ai fasti secolareschi. Quindi inizialmente convergono nella comune finalità di liberare la Chiesa dalla corruzione mondana. L'istanza della povertà è ugualmente condivisa da gruppi ortodossi e eterodossi; anzi nei movimenti eterodossi spesso la povertà non appare centrale; ad esempio, nell'eresia di Montfort la castità assoluta è prioritaria rispetto alla povertà.

La discriminante non è pertanto la ricerca della povertà quanto l'integrità dottrinale, alla quale consegue l'atteggiamento nei confronti della Chiesa. Così negli interrogatori si punta sulla dottrina trinitaria e sacramentale, sull'accettazione del potere giurisdizionale del magistero e sulla

lizzata, la riforma della Chiesa prima del loro intervento. Egli inoltre ebbe l'immenso merito di aver visto con chiarezza il vantaggio che si poteva ricavare dal movimento verso la povertà e dalle nuove forme di apostolato, che erano sorti a Tolosa e ad Assisi. Si è potuto scrivere che S. Francesco ha "salvato la Chiesa" e "liberato l'Europa dall'incubo dell'eresia". Egli vi ha indubbiamente contribuito, ma il merito non è pure — e forse maggiore — di Innocenzo III?» (FLICHE - MARTIN, *Storia* X, 251s).

³⁶ Cf THOUZELLIER, *Tradition* 1-15; ID., *Cathares* 312-326; MANSELLI, *Una designazione* 233-246; ID., *L'eresia* 121-141; HIGOUNET, *Le milieu* 15-22; DELARUELLE, *Le problème* 48-63; ID., *L'idéal* 64-84; SELGE, *Caractéristiques* 110-142.

sua autorità in campo dottrinale.³⁷ Che siano motivi di fede e non principalmente di politica ecclesiastica a provocare la loro esclusione lo dimostra anche la professione di fede chiesta a quanti sono riaccolti nella Chiesa. In essa la povertà non viene mai contestata, eccetto nel caso che sia ritenuta una *conditio sine qua non* della salvezza, ossia non un consiglio ma un precetto obbligante tutti i fedeli. La Chiesa infatti professa che tutti i fedeli, pur possedendo, se fanno elemosine e vivono secondo i comandamenti e la fede, si salvano; che i sacramenti conservano l'efficacia al di là dei meriti dei ministri che li celebrano.³⁸ Certo, la rottura dei movimenti allarga il fossato tra Chiesa e povertà.

Inizialmente i movimenti non hanno un credo preciso; se lo costruiscono chiarificando progressivamente le loro posizioni, spesso in seguito alla rottura, attingendo a fonti per lo più avversarie, assolutizzando alcune espressioni bibliche e patristiche. Giustificano la loro rottura appellando alla Chiesa apostolica o a Cristo contro la Chiesa ufficiale. Riporto un testo che mi pare emblematico, perché riecheggia i motivi che si riscontrano costantemente negli eretici di ogni tempo: *Nos hoc sustinemus, quia de mundo non sumus; vos autem mundi amatores, cum mundo pacem habetis, quia de mundo estis. Pseudoapostoli adulterantes verbum Christi, quæ sua sunt, quæsi verunt, vos et patres vestros exorbitare fecerunt – nos et patres nostri, generati apostoli, in gratia Christi permansimus et in finem sæculi permanebimus. Ad distinguendum nos et vos Christus dixit: «A fructibus eorum cognoscetis eos!» – Fructus nostri sunt vestigia Christi!*³⁹

Dopo Valdo, il problema del rapporto eresia-povertà si confonde in un certo senso con il movimento francescano eterodosso che ha la sua espressione più drammatica nell'episodio degli Spirituali.

³⁷ Cf VIOLANTE, *La povertà* 69-107; ID., *Eresie* 349-379; THOUZELLIER, *La profession* 53-78; ID., *Controverses* 81-188; ID., *Catharisme* 11-126; VICAIRE, *Rencontre* 163-194; DOSSAT, *Les Vaudois* 205-225.

³⁸ È quanto avviene per i movimenti e le persone che con Innocenzo III entrano nell'alveo della Chiesa, è quanto viene chiesto nell'interrogatorio di Arras e Montfort. Lo stesso Lucio III nella bolla non condanna i movimenti pauperistici in quanto tali, anzi solo indirettamente accenna alla povertà; anatemizza contro i falsi poveri che pretendono di predicare sotto falsa apparenza di pietà senza autorizzazione ecclesiastica e professano una falsa concezione dei sacramenti. (cf THOUZELLIER, *La profession* 53-78; ID., *Albigenses* 281-286; VIOLANTE, *La povertà* 69-75; CRACCO, *Riforma* 411-477; SELGE, *Die Armut* 192-198; ID., *L'aile* 226-243).

³⁹ In: GRUNDMANN, *Movimenti* 19. Le espressioni sono tratte da una lettera scritta da Eivirvino, abate di Steinfeld, a Bernardo di Chiaravalle; essa dà notizie di certi eretici che intorno al 1143 sono stati sottoposti a interrogatorio a Colonia. I medesimi tratti, anche se compresi meno profondamente, presenta la lettera di Eriberto verso il 1163

3. Il dibattito parigino tra secolari e Mendicanti sulla povertà evangelica

3.1. Premessa

Questo evento, apparentemente limitato agli anni 1252-1259, 1269-1272 e a dispute universitarie del mondo parigino, è il punto di convergenza di una vasta e complessa problematica che include interessi economici, prospettive socio-politiche, preoccupazioni pastorali, istanze religiose e culturali, cosicché trascende i limiti spazio-temporali in cui si realizza. Dà voce alle generazioni passate, perché promuove la ricerca delle *Auctoritates* per giustificare le soluzioni date alle diverse questioni disputate. È il luogo di convergenza delle istanze culturali nuove, del fervore religioso e del risveglio evangelico dei secoli XII e XIII, dei movimenti pauperistici approvati e sostenuti dalla Chiesa. Nello stesso tempo è il luogo in cui la mentalità e le resistenze del mondo carolingio in declino persistono cercando motivi nuovi per legittimare la loro sopravvivenza. Il dibattito quindi mette l'uno di fronte all'altro due mondi culturali con i loro rispettivi valori e disvalori teorici e pratici.⁴⁰

Il primo elemento fondamentale che emerge è il risvolto spiccatamente cristologico del problema. Non si tratta di predicare con echi gregoriani la riforma del clero corrotto e immerso in affari secolareschi, richiamandolo al distacco e alla scelta ascetica della povertà che rendono

che parla di eretici della zona di Périgueux. Secondo Selge si possono individuare nel valdismo tre gruppi: l'ala sinistra che è più intransigente e più critica verso la Chiesa, ma anche meno fedele alle origini del movimento; l'ala destra più conciliante con la Chiesa e quindi più fedele alle origini; il centro, che, anche se non intransigente come la prima, ne condivide la storia. La più intransigente, staccandosi dalla Chiesa, riformula il suo Credo; la destra invece condivide il Credo della Chiesa e lo difende anche con scritti, come ad esempio Durando e altre persone colte (SELGE, *L'aile* 226-243; VICAIRE, *Les Vaudois* 244-272; DOSSAT, *Les Vaudois* 225).

⁴⁰ In esso «si scopre tutto un movimento carico di implicazioni economiche, politiche e dottrinali che può ben definirsi un decisivo "moment de l'histoire de la pensée européenne". Se consideriamo che nella controversia si inseriscono due grandi nomi della letteratura francese ed europea, Jean de Meung con la sua continuazione del *Roman de la Rose* e Rutebeuf, che attaccarono con violenza gli ordini mendicanti in difesa della borghesia del tempo e dei maestri secolari di Parigi, e i nomi di due grandi filosofi della tempra di Bonaventura e Tommaso, possiamo ben affermare che non si trattò di beghe tra frati e chierici» (DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 51, cf 49-58; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 47-92; BARTOLOMEI, *S. Tommaso* 9-14). È fondamentale per questo problema l'opera di DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique parisienne*, punto di riferimento dei saggi successivi di altri Autori. Anch'io nella presente riflessione ho attinto molto da essa.

possibile ed efficace il ministero sacerdotale. Si tratta invece di ricercare e giustificare la legittimità evangelica della povertà assoluta praticata e predicata dai Mendicanti. La questione così impostata include la riflessione sugli *Statuti* di questi Ordini per evidenziarne la coerenza o meno con la fede; esige soprattutto la tematizzazione della perfezione cristiana e il suo rapporto con la povertà assoluta.

La perfezione cristiana rimanda ineludibilmente all'imitazione di Cristo; pertanto porta il dibattito al livello della radicalità. Ci si interroga cioè sulla povertà assoluta del Verbo divino incarnato e sulla sua conciliabilità con la fede nella regalità di Cristo.⁴¹

Nelle polemiche ereticali precedenti il problema cristologico era accanto a quello della povertà vista prevalentemente come una scelta ascetica che implicitamente rimanda a Cristo. Non si discuteva se Gesù fosse stato povero o no, ma sul dato ovvio della sua povertà si giustificavano le critiche al clero e il *propositum* di vivere la povertà assoluta. La Chiesa non vagliava il *propositum*, ma vigilava perché tutti i contenuti della fede fossero tenuti presenti e rispettati; solo in questo globale orizzonte di dottrina legittimava la povertà.

Ora invece ci si interroga su Cristo, sulla sua povertà assoluta, sulla rapportabilità della povertà mendicante a quella di Cristo, sull'autenticità delle espressioni esterne di povertà assunte dai Mendicanti, sulla loro ortodossia e sul loro rispetto per l'ordine ecclesiastico costituito. La chiara ed esplicita emergenza cristologica del dibattito mi pare sia possibile proprio grazie ai Mendicanti e soprattutto a Francesco e ai Frati Minori. Dufeil sottolinea a ragione che «les Mineurs sont en secret le fond de la question».⁴²

È utile sottolineare anche una certa corrispondenza cronologica tra incremento dei Mendicanti ed evoluzione della struttura universitaria parigina. Questi nuovi Ordini vedono aumentare in modo considerevole le loro reclute, riscuotono simpatia presso ogni ceto sociale: popolo, aristocrazia e gran parte della nascente borghesia. Sono stimati dal papa e da molti membri della gerarchia ecclesiastica che affidano loro compiti pastorali di rilievo, specie la predicazione e la lotta contro le eresie.⁴³

⁴¹ Cf LECLERCQ, *Les controverses* 50-55; ID., *L'exemple* 51-67; DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 49-58; BARTOLOMEI, *S. Tommaso* 9-14; SCHMITT, *S. Bonaventura* 99-119; PARRINI, *I maestri* 121-133; BATAILLON, *Les conditions* 417-432.

⁴² DUFEIL, *Guillaume* 158.

⁴³ Cf VICAIRE, *La prédication* 20-64; ID., *La pastorale* 85-117; THOUZELLIER, *La pauvreté* 79-92.

Queste attività esigono competenza e preparazione dottrinale; così i Predicatori giungono a Parigi già nel 1217 e i Frati Minori nel 1219.

Rimandando agli studi specializzati⁴⁴ per la tematizzazione puntuale del *Sitz im Leben* della disputa, propongo qui una sintesi degli avvenimenti che la costituiscono, soffermandomi poi sui contenuti teologici portati per giustificare la legittimità della povertà evangelica, sugli interrogativi più importanti che vengono posti e sulle più significative risposte elaborate.

3.2. La disputa parigina

Quando i Mendicanti giungono a Parigi, nello *Studium generale* della città si sta lavorando per il passaggio dalla giurisdizione vescovile a quella papale e per il riconoscimento della struttura corporativista. Il primo obiettivo viene raggiunto nel 1222 al termine di un travaglio che era cominciato nel 1212, il secondo nel 1231 con la bolla di Gregorio IX *Parens scientiarum*.

I Mendicanti così giungono proprio durante la seconda fase delle lotte che esplodono anche in uno sciopero di 15 mesi. Il vescovo di Parigi in questo periodo d'interruzione delle attività accademiche provvede alla sostituzione dei maestri in sciopero.

Pure in questi anni le *Costituzioni* di Giordano di Sassonia incrementano S. Giacomo, studio teologico parigino dei Predicatori. Tra i Predicatori, Frate Rolando di Cremona nel 1229 riceve la *licentia docendi* da Guglielmo di Auxerre. Egli, dopo essere stato baccelliere sentenziario di Giovanni di Saint Gilles, che nel 1230 si farà Predicatore, insegna teologia a S. Giacomo e nel 1230 passa la cattedra ad un altro Predicatore, Ugo di Saint Cher. Così i Domenicani reggenti in teologia sono presenti con due cattedre e dagli altri maestri al termine dello sciopero sono considerati colleghi.

Nel 1231 Alessandro di Hales si fa Frate Minore e assume il suo ufficio di maestro nel convento francescano di S. Germano: così anche i Francescani hanno una cattedra.

Tra i secolari incominciano a fermentare freddezze e inimicizie che hanno il loro riflesso in ambito pastorale, ove i Mendicanti riscuotono uguale successo; di qui il conflitto passa rapidamente di nuovo all'univer-

⁴⁴ Cf gli studi segnalati nelle note 40-43; cf inoltre GRAND, *Gérard* 389-409; DUVALL-ARNAULD, *Une apologie* 411-430; CONGAR, *Aspects* 35-151.

sità con i più vari pretesti.⁴⁵ Ma il pontefice, la cui autorità è fondamentale per l'autonomia dell'università dalle scuole cattedrali, sostiene e promuove l'incremento e l'attività dei Frati. Di fatto Innocenzo IV prega il cancelliere di dare la *licentia docendi* a tutti gli idonei, specialmente ai membri dei nuovi Ordini, anche se non ne fanno esplicita richiesta. I secolari reagiscono con l'emanare una decisione (*Quoniam in promotione*, febbraio 1252), con la quale intendono bloccare il successo dei Mendicanti. In essa infatti si dichiara che chi non insegna in una scuola pubblica non può far parte del consorzio dei maestri e che gli Ordini nuovi non possono avere più di una cattedra. In tal modo vogliono togliere una cattedra ai Domenicani e impedire ai Francescani l'accesso alla seconda. Questa è l'occasione prossima della disputa parigina sulla povertà evangelica, una disputa che raccoglie le diffidenze e le ostilità dei secolari accumulate da diversi anni sia in ambito ministeriale che accademico.

Nel 1253 questi emanano una nuova decisione universitaria (*Nos universitas*) con la quale, per l'ammissione al *consortium universitatis*, esigono il giuramento di osservare tutti gli *Statuti* di essa. Contemporaneamente dibattono il problema della legittimità delle confessioni ascoltate dai Mendicanti la cui autorizzazione papale è persino troppo palese, toccano gli *Statuti* di questi Ordini discutendo i problemi del lavoro manuale e della mendicazione.

Con il primo problema vogliono sottolineare l'inconciliabilità della vita di studio con la vita dei Mendicanti che hanno l'obbligo del lavoro manuale. Con il secondo affermano l'illegittimità della mendicazione dei poveri validi i quali, nel caso professino la povertà assoluta, fingono una vita povera, vantandosi di non vivere di rendite e vivono a spese dei fedeli.

Con quest'ultimo punto sono colpiti anche i secolari che praticano il cumulo dei benefici, in quanto già nel 1238 gli *Statuti* universitari lo proibivano. Guglielmo di Sant'Amore accumula due canoniche.

Nell'aprile dello stesso anno l'università indice lo sciopero al quale i Mendicanti non partecipano, in quanto sono iscritti ad un altro *Ordo*, *Universitas* o *Corpus*; quindi sono obbligati ad un'altra legislazione. I secolari prendono quest'occasione per squalificarli e mettere in dubbio la loro appartenenza all'università. La situazione così tesa viene portata davanti a Innocenzo IV che con la bolla del 4 febbraio 1254 chiede la rein-

⁴⁵ «Devant l'invasion des Mendians, les Maîtres séculiers invoquèrent les prétextes les plus divers» (BOUGEROL, *Saint Bonaventure* 111; cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 53-92).

tegrazione dei Mendicanti nel *Corpus* magistrale sotto pena di cadere in censura. È il momento culminante della questione iniziata come questione delle due cattedre, perché la bolla esige obbedienza e i secolari cercano di procrastinare l'esecuzione, trasferendo il dibattito dal campo dell'insegnamento alla legittimità del ministero pastorale degli Ordini Mendicanti, mettendo in discussione i principi che normano la loro vita e la verità della loro povertà assoluta. I Frati Minori in questa mossa sono ovviamente i più colpiti.

La disputa si svolge in tre fasi e vede, sul campo dei maestri secolari, Guglielmo di Sant'Amore, Gerardo d'Abbeville, Nicola di Lisieux, in quello dei Mendicanti soprattutto quattro: Tommaso di York, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Giovanni Peckham. La riflessione dei Frati però si estende ulteriormente, continua in uno scritto anonimo *Meditatio pauperis in solitudine* (tra il 1282-1283) nel quale emergono alcuni temi che si ritrovano poi negli Spirituali. Il problema delle due cattedre è così superato nel senso che l'opposizione assume ambiti più vasti, perché pone in dubbio la legittimità di esistenza degli Ordini.

I secolari, per giustificare l'inadempienza della bolla del 4 febbraio 1254, inviano a Roma Guglielmo a difendere i loro diritti. Egli era già stato uno dei principali artefici delle due decisioni universitarie summenzionate. A Roma porta un *dossier* di accuse contro i Mendicanti riguardanti l'ambito universitario, ministeriale e dottrinale. Riscuote un certo successo, anche se la bolla *Etsi animarum* del 28 novembre 1254 affronta solo la questione dei ministeri. La vittoria ha poca durata, perché Innocenzo IV muore e il nuovo pontefice Alessandro IV sostiene i Frati. Con la bolla *Quasi lignum vitæ* del 14 aprile 1255 chiede l'integrazione dei Mendicanti entro i quindici giorni dalla conoscenza della bolla e con la bolla *Nec insolitum* annulla la *Etsi animarum*. Il 2 ottobre 1255 i secolari inviano al pontefice la lettera *Radix amaritudinis* nella quale accusano i Mendicanti di persecuzione e d'ingratitudine e chiedono la revoca della *Quasi lignum vitæ*. A complicare la situazione sopraggiunge il passaggio per Parigi del cappellano del papa. I Frati gli fanno presente che Guglielmo ha diffuso un libello contro il papa (forse l'opuscolo *De Antichristo et eiusdem ministris*, che è un primo abbozzo del *De periculis*). Guglielmo in risposta li accusa di eresia appellando all'*Introductorius ad Evangelium æternum* di Gerardo di Borgo S. Donnino.

Mentre a Roma si esamina l'*Introductorius*, a Parigi s'instaura un dibattito serrato tra Guglielmo e Bonaventura.⁴⁶

⁴⁶ Cf DUFEIL, *Guillaume* 158-176; BOUGEROL, *Saint Bonaventure* 117.

Le lezioni universitarie sono ancora sospese in quanto la bolla *Quasi lignum vitæ* non è stata ancora attuata; nei conventi invece i religiosi continuano i loro corsi. Pare che Guglielmo sia intervenuto a diverse dispute di Bonaventura banalizzando i contenuti e ridicolizzando l'utilizzazione delle *Auctoritates*. Intanto lavora alle diverse redazioni del *De periculis novissorum temporum* che pubblica in quarta edizione nel marzo del 1256.

Bonaventura, grazie alle obiezioni dell'avversario, può precisare ulteriormente la sua proposta che attualmente abbiamo nella rielaborazione delle *Quæstiones disputatæ. De perfectione evangelica*. Un primo scritto *ad hoc* contro il *De periculis* è *Manus quæ contra Omnipotentem tenditur* attribuito al francescano Tommaso di York.

I Domenicani rispondono con Tommaso d'Aquino. Egli pubblica *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* nel settembre del 1256, che però non influisce sulla condanna del *De periculis*, perché arriva dopo. Sembra che sia del 1256 un sermone di Guglielmo a Mâcon nel quale dichiara: *Non credo papam contra apostolum*, uno slogan tipico degli eretici, che qui assume particolare gravità, dato che nessuno può accusare il papa di eresia e di corruzione.

Ormai Guglielmo si pone esplicitamente in opposizione alla gerarchia ecclesiastica, nonostante tutte le sue manovre presso i canonici, l'episcopato e l'autorità politica. Il *De periculis* viene condannato il 5 ottobre 1256 e Guglielmo non può più operare apertamente. La sua azione viene continuata da Gerardo d'Abbeville e da Nicola di Lisieux. Egli in esilio elabora ed amplia le *Collectiones catholicæ et canonicæ Scripturæ*.

Nell'interregno papale alla morte di Gregorio IV, nel 1268, Gerardo pubblica il trattato di ampio respiro intitolato *Contra adversarium perfectionis christianæ*, nel quale raccoglie tutte le accuse contro i Frati in difesa dei secolari. Egli va direttamente contro l'opera di Tommaso di York e contro lo scritto anonimo summenzionato. Come controrisposta Bonaventura e Tommaso d'Aquino compongono due capolavori, rispettivamente l'*Apologia pauperum* e il *De perfectione vitæ spiritualis*. Alla controp replica di Gerardo: *Liber apologeticus auctoris*, risponde Tommaso con *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*.

In questa seconda fase della disputa entra Giovanni Peckham con il *Tractatus pauperis contra insipientem* e con la *Quæstio de paupertate*. Egli, dopo l'elezione di Bonaventura a Generale, gli succede sulla cattedra e avrà spesso occasione di scrivere sulla povertà. In seguito scrive anche contro un Domenicano il *Tractatus contra Rupertum Kilwardby*.

Nello stesso anno entra nel dibattito Nicola di Lisieux con l'opera *De perfectione et excellentia status clericorum* (giugno 1270) e *Liber de ordine*

præceptorum ad consilia. Tommaso ribatte con la già ricordata *Contra pestiferam doctrinam*.

Queste sono le fondamentali repliche e controrepliche della disputa. Ve ne sono altre di portata inferiore presenti in lettere, opuscoli, sermoni, cosicché tutta l'opinione pubblica a diversi livelli è coinvolta in ambito culturale e pastorale.

I Mendicanti hanno portato questa disputa, nata da invidie e rivalità, al piano della riflessione teologica, meditando e giustificando la scelta della povertà assoluta nella perfezione cristiana.

3.3. *Le obiezioni dei secolari*

I secolari entrano in campo con l'opera di Guglielmo *De periculis* che ha alla base la lettera *Radix amaritudinis* e gli scritti *De Antichristo*, *De valido mendicanti*, *De quantitate elemosynæ*. Il tono è polemico, il discorso non procede in modo argomentativo, ma per affastellamento di *Auctoritates* tratte soprattutto da fonti canoniste, mentre quelle biblico-patristiche sono meno presenti e sono selezionate in modo da eliminare tutte le espressioni che si riferiscono alla povertà radicale. Ad esempio, l'espressione geronimiana così cara al mondo monastico non viene mai riportata.

L'opera *Collectiones* da questo punto di vista non segna alcun progresso, per cui Gerardo sarà costretto a precisare le fonti, pur avendo sotto mano l'opera di Guglielmo.⁴⁷

Questi nella sua opera mette in discussione la legittimità cristiana dello *Statuto* mendicante, senza tener presente che non riguarda un qualunque movimento pauperistico, ma Ordini ufficialmente riconosciuti e appoggiati dalla Chiesa. Egli, che si è tanto affannato per far condannare l'*Introductorius*, inizia il discorso proprio in tono apocalittico, annunciando l'arrivo degli ultimi tempi i cui segni premonitori sono l'eresia e la pseudoprofezia (allude ai nuovi Ordini). I prelati e il papa non si danno premura nel combatterle; pertanto interviene lui raccogliendo una serie di accuse sui vizi e i peccati dei Frati, gente sospetta di cui bisogna temere.

Nel capitolo II affronta il problema del ministero nella prospettiva di classi e ordini statici e incomunicanti. In tale visione i monaci, in quanto appartenenti all'*Ordo monachorum*, non possono aver parte all'*Ordo sacerdotalis*, né possono usurparne il *ministerium*.

Nei capitoli III-VII tratta dei nuovi Ordini che con il loro stile di vita

⁴⁷ Cf DUFEIL, *Guillaume* 222-230, 263-277, 328-331, 351-363; CHÂTILLON, *Nudum* 745-747; BARTOLOMEI, *S. Tommaso* 13.

simulano falsa religione (III), i loro membri sono seduttori come i maghi d'Egitto (IV), strappano le anime al sacerdote, come emerge dal tipico caso delle confessioni (V), sono volpi e lupi rapaci (VII). Colui che non li combatte è trasferito nella città del diavolo (VI).

Nel capitolo VIII ritorna ai temi apocalittici della fine del mondo.⁴⁸ È il capitolo più lungo e descrittivo; nel suo contenuto viene ripreso ancora come filo conduttore nei capitoli IX-XI. Il capitolo XII è di natura composita e termina invitando a prendere posizione contro questi falsi uomini.⁴⁹

La posizione di Gerardo potrebbe definirsi: «la prudenza umana contro l'eroismo evangelico».⁵⁰ Egli nel 1269 pubblica il *Contra adversarium* rispondendo al *Manus quæ contra* di Tommaso di York che con le sue argomentazioni aveva risolto la discussione sulla possibilità di esistenza dei Mendicanti. Ormai il discorso dev'essere posto in un'altra direzione: quella della concezione di perfezione cristiana. Difendendo Guglielmo, dichiara che questi non ha mai affermato che lo stato di chi rinuncia a tutto sia riprovevole. Infatti condivide il detto: *Loculos non habentis non condemno, sed laudo; nec tamen non habentibus rationibus sopradictis in perfectione præfero*.⁵¹ È preferibile quindi lo stato dei possidenti, conseguentemente lo stato degli ecclesiastici che hanno beni.

I secolari non combattono la scelta della povertà, ma coloro che pensano di vivere senza sottomettersi al lavoro manuale, che professano a volte vanitosamente una perfezione superiore a quella di Cristo, proponendosi come modello dei cristiani, quasi a dire: *Estote imitatores nostri in quibus non sumus imitatores Christi*.⁵² Cristo infatti non si è proposto come modello di eroismo impossibile, anzi si è abbassato ad atti non lodevoli, quali ad esempio il mangiare, il bere, il fuggire, il nascondersi.⁵³

Questi innovatori invece, dimenticando che il male non è nelle cose

⁴⁸ Cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 53-65; DUFEIL, *Guillaume* XX-XXXIII, 222-230, 263-277.

⁴⁹ Cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 60-65.

⁵⁰ Cf *ivi* 75-87. L'Autore si mette in dialogo critico con Grand che nel suo studio *Gérard*, 389-409, esalta la figura di questo secolare riscattandola dal giudizio storico negativo. In realtà, pur con alcune correzioni, Gerardo resta il discepolo di Guglielmo di Sant'Amore e il critico dei Mendicanti. Certo non può assumere semplicemente i temi del suo maestro ormai squalificato, ma conserva l'opposizione alla povertà assoluta come scelta evangelica.

⁵¹ In: DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 77, nota 111.

⁵² In: *Ivi* 77, nota 113.

⁵³ Cf *ivi* 77-87.

ma in noi, spogliano la Chiesa, come ha fatto un giorno Giuliano l'apostata, dichiarando che i beni ecclesiastici macchiano la sua santità. La perfezione poi non sta nella povertà, ma nel fuggire l'ingiustizia, seguendo le orme del Cristo che ha acconsentito alla nostra debolezza. Dobbiamo pertanto seguirlo da poveri uomini. La perfezione, ancora, non consiste nel condannare le cose temporali, ma nell'essere distaccati da esse, come conferma l'A.T. parlando delle decime dei leviti.

Cristo ha disprezzato le ricchezze solo in quanto possesso individuale, non in quanto bene comune, come sono i beni ecclesiastici. Il clero possidente anzi è come Giuseppe venduto schiavo in Egitto che, spogliato di tutto, divenne provvidenza per i fratelli. Infatti con quanto possiede fa opere di carità.

Gesù poi non chiama ad una povertà temeraria, ma a quella discreta e ordinata che comporta il possesso e le conseguenti preoccupazioni per l'amministrazione di esso; sono preoccupazioni presenti in tutte le opere di carità. Del resto lo stesso Francesco ha proibito il possesso individuale non quello comunitario, perché altrimenti non sarebbe possibile vivere saggiamente, ci si esporrebbe alla temerarietà, alla superbia, all'ipocrisia, al farsi mantenere dai fedeli con l'elemosina, giustificando il proprio ozio con la virtù. Senza senso è la distinzione invocata dai Frati tra uso e proprietà. Il loro accesso al ministero sconvolge le strutture della Chiesa, perché sviscerisce l'autorità dei prelati, toglie loro i compiti e i beni ecclesiastici.⁵⁴

Gerardo risponde queste idee anche nei suoi interventi successivi, come ad esempio nel *Sermo factus apud fratres minores in quo ponuntur responsiones contra aliquas rationes*.

La sua proposta insomma risulta un inno alla ricchezza.⁵⁵ Esalta la superiorità del clero secolare, sottolineando le virtù del *sacerdotium*: castità, fedeltà, forza, franchezza spirituale. Ovviamente parla poco dello spirito di povertà. Imposta il discorso sull'idea di perfezione intesa in senso monistico, cosicché, volendo trovare ad essa il fondamento evangelico, deve presentare una figura di Gesù onorato e benestante, un'immagine chiaramente non evangelica.⁵⁶ Ugualmente presenta gli Apostoli e Paolo come persone che vivono ricevendo la ricompensa del loro lavoro apostolico, non come poveri che vivono della carità pubblica.

Nicola di Lisieux continua nella linea di Gerardo, affermando la su-

⁵⁴ Cf *ivi* 80-83.

⁵⁵ Cf *ivi* 83-87.

⁵⁶ Cf *ivi* 76s.

periorità del clero secolare e sottolineando le blandizie dei Mendicanti.⁵⁷ Ha scritto il *Liber de perfectione* contro il *De perfectione vitæ spiritualis* di Tommaso d'Aquino, una *Responsio ad quæstionem fratris Thomæ Aquinatis*, una *Quæstio* contro Giovanni Peckham e il *De ordine præceptorum*.

Per affermare la superiorità dei secolari argomenta *per absurdum*: se la perfezione fosse legata al non possesso, il Sommo Pontefice sarebbe il più imperfetto di tutti. Del resto la proposta di Francesco e di Domenico non è nuova, ma antica.⁵⁸

I Frati non rispettano l'ordine dei precetti e dei consigli, perché accolgono nei conventi persone in giovane età ancora incapaci di osservare i precetti, propongono loro una professione di povertà, la quale richiede una maturità spirituale che non hanno. Fanno violenza sui giovani perché entrino in convento, dove poi, invertendo ogni buona regola pedagogica, li costringono ad una vita di perfezione, mentre in realtà trovano ancora difficile rispettare le più semplici norme di vita religiosa.⁵⁹

Denifle e Chatelain hanno pubblicato parzialmente uno scambio epistolare tra due maestri secolari dell'università parigina del 1256, indicati con il contrassegno *G* e *T*. Soprattutto la risposta di *T* a *G* è molto interessante, perché costituisce un trattatello sulla povertà volontaria fondato su testi biblici e patristici. Tra i secolari quindi ci sono coloro che simpatizzano per la scelta di povertà.

Non si può individuare per il momento quale influsso questo scambio epistolare abbia esercitato sulla disputa. Si può però con fondata probabilità dire che *T* sostiene il pensiero dei secolari della seconda generazione che si è espressa negli anni 1268-1272. Risulta nemico dei Francescani; tuttavia ha scelto di essere povero e vive da povero, cosa incomprensibile all'amico *G*.⁶⁰

In conclusione, i maestri secolari si caratterizzano nei loro interventi per la forzatura con cui utilizzano le fonti scritturistiche e patristiche, la tradizione ecclesiastica e la normativa canonistica allo scopo di giustificare la loro posizione. Certamente dalla disputa sono stati costretti a ricercare

⁵⁷ Cf *ivi* 87-90.

⁵⁸ È un modo di squalificare l'originalità e la novità degli Ordini Mendicanti, pensando così di renderli meno efficaci e dinamici (cf *ivi* 83, 87s).

⁵⁹ DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 89, cf 87; DUFEIL, *Guillaume* 330.

⁶⁰ «Un Gérard d'Abbeville était fortuné, et l'on pourrait facilement croire dans la querelle qui les opposait aux mendiants, les séculiers défendaient avant tout leur droit d'être riche: Maître T nous montre qu'il en était parmi eux qui ne revendiquaient pas le droit d'être riches» (DUVAL-ARNAULD, *Une apologie* 430, cf 411-430).

Auctoritates, non disponibili nella riflessione teologica del tempo; nella loro ricerca e selezione però sono stati guidati da interessi di parte. Hanno assolutizzato e generalizzato gli eventuali limiti e difetti che i Mendicanti hanno potuto avere nello svolgere il loro ministero e le loro attività accademiche; hanno esagerato le loro inadempienze nell'osservanza della povertà professata, fino a porli in ridicolo, accusandoli di fariseismo, ipocrisia, ozio ecc. Hanno eliminato col passar del tempo i toni apocalittici con cui Guglielmo aveva rivestito le sue accuse, ma hanno avanzato accuse non meno insidiose, quando hanno voluto bloccare le vocazioni che incrementavano i nuovi Ordini a dispetto di tutte le loro polemiche.

Ciò che resta di tutti questi scritti è la testimonianza dell'ostilità vivace dei secolari che ha coinvolto l'ambiente universitario e pastorale. Essa ha una parte di verità; però questa è espressa in modo tanto tendenzioso che, per essere colta, dev'essere discriminata dal contesto della controversia che ha esagerato le proporzioni e falsato alcuni fatti.

3.4. *La risposta dei Mendicanti*

Due personaggi, Bonaventura e Tommaso d'Aquino, emergono come particolarmente significativi dal punto di vista teologico ed esistenziale, in quanto sono stati diretti interlocutori della disputa e hanno tematizzato la sintesi evangelica dei due Ordini Mendicanti nati all'inizio del XIII secolo. Nel 1974, in occasione del VII centenario della loro morte, sono stati condotti convegni e ricerche a livello internazionale; in essi sono stati acquisiti molti elementi che precisano ed evidenziano la loro originalità nell'ambito culturale, religioso e teologico. La riflessione in questo senso può avvantaggiarsi di seri studi.

3.4.1. *Bonaventura il dottor serafico*

Bonaventura è il primo ad intervenire nel conflitto parigino, sia nella questione delle due cattedre che nel problema della povertà evangelica degli Ordini nuovi. Egli ha esercitato un ruolo fondamentale nella difesa della povertà mendicante fino alla morte. Infatti è intervenuto da maestro nella polemica parigina degli anni 1252-1256, come Ministro Generale dell'Ordine dal 1259 al 1273, come cardinale nel preparare la costituzione *Religionum diversitate*.

Appartiene alla seconda generazione francescana; non è quindi un testimone delle origini, ma riceve la spiritualità di Francesco attraverso una mediazione molto vicina alle origini. Riflette sull'ideale della vita france-

scana utilizzando la ricchezza teologica del XII secolo, confrontandosi con le *Auctoritates* che questa riportava. Ne consegue, secondo Bugerol, una certa tradizionalità che fa allineare in qualche modo la proposta minoritica a quella degli altri Ordini.⁶¹

Di temperamento mite ed equilibrato, entusiasta della scelta di povertà radicale e aperto ai tempi nuovi, fedele figlio di Francesco, serve la Chiesa con prontezza, svolgendo i compiti che gli vengono affidati dalle autorità ecclesiastiche, in particolare dal papa.

Anche nella mischia parigina conserva l'equilibrio di chi conosce la fondatezza della propria scelta evangelica, la difende proponendo la verità e accogliendo anche quei piccoli lumi che gli vengono dagli avversari. Da Generale ha il non facile compito di proporre le esigenze della povertà assoluta, liberandola da rigidismi e chiusure, per rinnovarla, tenendo presenti la storia e i compiti ecclesiali.

Sul suo magistero esistono, a livello storiografico, due linee interpretative fondamentali. Una vede nella sua proposta attualizzante l'interpretazione autentica della vita francescana, perché richiama in modo entusiasta e autorevole all'osservanza della povertà senza cedimenti a mollezze e compromessi; pone così la fraternità al riparo dal fanatismo che esploderà con gli Spirituali. L'altra vede in Bonaventura, se non l'artefice, almeno il punto di partenza della monasticizzazione e clericizzazione dell'Ordine, che in tal modo viene allineato al programma e alla spiritualità dei Predicatori.⁶²

Certo nella sua riflessione, meditazione e magistero, ripropone con fedeltà e chiarezza l'eredità di Francesco. Infatti dà rilievo alla centralità di Cristo ricapitolatore che dà significato e valore a tutta la realtà nei vari gradi di essere. Contempla il Verbo eterno nel mistero della sua incarnazione da Maria, nella sua evangelizzazione itinerante con gli Apostoli, nella sua passione redentiva. Di lui sottolinea l'esistenza povera e sofferente, facendo della nudità l'espressione realistica della sua povertà, centro teologico che motiva la sequela.

Intende la sequela di Gesù povero e vilipeso come l'assunzione della nuda croce secondo l'espressione geronimiana a lui molto cara: *andare*

⁶¹ Cf BOUGEROL, *La perfezione* 69-84. La bibliografia su Bonaventura è abbondantissima; mi limito a indicare gli studi utilizzati. Per una prima introduzione e raccolta bibliografica sono significativi i saggi riportati in: AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)* voll. 4; i numeri della rivista *Incontri Bonaventuriani* iniziata nel 1963; la rivista *Proteus* 5 (1974) n. 14-15.

⁶² Cf PANTEGHINI, *Teologia* 11-54; AA.VV., *S. Bonaventura francescano*; AA.VV., *S. Bonaventura*.

*nudo dietro Cristo nudo / nudo dietro la nuda croce.*⁶³ Legge quest'espressione in modo nuovo, proprio alla luce della radicale e assoluta povertà vissuta e proposta da Francesco, la quale è rinuncia a tutto,⁶⁴ umiltà profonda della creatura redenta,⁶⁵ pace e riconciliazione con tutto il reale ricapitolato in Cristo; è quindi fraternità universale,⁶⁶ gioia e beatitudine, realizzazione della perfezione evangelica.⁶⁷

In questa prospettiva pone il credente alla sequela di Gesù con e come Maria, come gli Apostoli, come la Chiesa primitiva. Proprio come il Poverello, non sgancia mai la scelta della povertà radicale dallo spirito di obbedienza alla Chiesa. Esprime quest'ecclesialità nella capacità e prontezza ad accogliere i compiti ai quali le autorità ecclesiastiche lo destinano. Così, aprendosi ai tempi nuovi, ha cercato di preparare i Frati a servire nella Chiesa con competenza e preparazione dottrinale.

Nella disputa parigina è intervenuto in prima persona in un dibattito serrato con Guglielmo di Sant'Amore e in modo più disteso successivamente con Gerardo d'Abbeville. Per il suo carattere mite e la sua apertura non è mai sceso ai bassi toni polemici dei suoi avversari, ma piuttosto ha operato in modo che il problema fosse portato dal piano degli interessi di parte a quello della riflessione teologica e quindi del confronto obiettivo con i fondamenti della fede. Ha proposto la sua risposta e il suo pensiero principalmente nel *De perfectione evangelica* e nella *Epistula ufficiale* del 1257 con le quali risponde soprattutto a Guglielmo accogliendone le giuste critiche. Nell'*Apologia pauperum*, da tutti gli storici ritenuta il suo capolavoro sulla povertà evangelica, risponde invece a Gerardo. Ripropone però il suo pensiero in altri scritti, soprattutto in quelli destinati ai Frati per esortarli all'osservanza e alla pazienza di fronte alle ostilità di questo periodo di prova. Si pensi ad esempio alla seconda *Epistula ufficiale* del

⁶³ Cf CHATILLON, *Nudum* 719-772; GHINATO, *S. Francesco* 19-41; BLASUCCI, *La spiritualità*; MONTEVECCHI, *La conformità* 115-119; BIGI, *Il cristocentrismo* 71-96; GERKEN, *La théologie*; SCHALUCK, *Armut* 673-683; ID., *Les implications* 105-113; BRANDY, *La teologia* 96-115; BOUGEROL, *Solo i poveri*; NIEZGODA, *La théologie* 685-717.

⁶⁴ Cf CHATILLON, *Nudum* 755-772; ZAPPITELLO, *La vanità* 637-654; PYFFEROEN, *Abnegation-renoncement* 97-153.

⁶⁵ Cf VEUNTHEY, *Dio Trinità* 119-129; SZABÓ, *Homo* 329-347; PRINI, *S. Bonaventura* 3-14; MORRA, *Antropologia* 25-49; GERKEN, *La théologie* 189-199; SCHALUCK, *Armut* 674-683.

⁶⁶ Oltre gli studi già citati, cf PANTEGHINI, *Teologia* 11-54; GERKEN, *Das Verhältnis* 283-370.

⁶⁷ Cf GERKEN, *La théologie* 189-199, 277, 360-378, 400; MONTEVECCHI, *La conformità* 115-129.

1266, all'*Epistula de tribus quæstionibus, Determinationes quæstionum circa Regulam fratrum Minorum, Epistula de sandalis apostolorum, Quare fratres Minores prædicent et confessiones audiant*.⁶⁸

Mi pare opportuno, per svolgere un discorso essenziale, proporre il pensiero di Bonaventura attingendo all'*Apologia pauperum*, perché in essa vengono offerti i contenuti fondamentali espressi negli altri scritti, anche se con modalità diverse. Rimando quindi agli studi monografici sul dibattito parigino per la tematizzazione delle repliche e controrepliche tra Bonaventura e i suoi interlocutori.⁶⁹

Quando scrive l'*Apologia*, non è più maestro ma Ministro Generale dell'Ordine. Risponde a Gerardo prendendo le mosse dagli argomenti di lui; ne evidenzia la parzialità e i fraintendimenti; fa una selezione più accurata e precisa delle fonti bibliche e patristiche; giustifica il suo pensiero con i motivi teologici e razionali, scendendo anche a considerazioni di natura ascetica e pastorale o di natura mistico-spirituale. In diciassette anni di dispute molte cose sono cadute e molte sono state chiarite. Nell'*Apologia* può avvantaggiarsi di tutto questo lavoro.

Proprio in risposta a Gerardo, parte dalla precisazione del concetto di perfezione, sottolineandone la dimensione cristologica e quindi delineando l'immagine evangelica di Cristo di fronte all'immagine interessata proposta dal maestro secolare. Alla nozione monistica ed esclusivistica di perfezione ne sostituisce una che include varie forme con vari gradi di partecipazione alla perfezione di Cristo, tutte legittime nella misura in cui la Chiesa le approva. Come aveva espresso già nelle sue prime opere, evidenzia che la perfezione francescana non è una falsità; altrimenti la Chiesa che ne ha approvato gli *Statuti* sarebbe caduta in errore. Anzi, tra i gradi di accostamento alla perfezione di Gesù, appare tra le più vicine, perché *Ipse Magister omnium Christus non ad solatia carnis, sed ad supplicia crucis discipulos suos semper invitat*.⁷⁰

Non tutti sono chiamati ai gradi ultimi di perfezione. Francesco spinge i suoi fino a questa meta. Egli, pienamente conformato a Dio, come mediante sei ali di serafini si eleva dalle cose mondane ed è condotto alle divine, ricevendo il sigillo alla sua proposta di vita. *Digne*

⁶⁸ Cf DUFEIL, *Guillaume* 172-183; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 135-154; BOUGEROL, *Saint Bonaventure* 113-120; SCHMITT, *S. Bonaventura* 99-119.

⁶⁹ Il punto di riferimento fondamentale di queste annotazioni è l'opera di Dufeil.

⁷⁰ *Apologia pauperum* I,2: QUARACCHI VIII,335. D'ora in poi abbrevio con AP, il numero romano corrisponde al capitolo, il primo numero arabo al paragrafo, il secondo alla pagina relativa in QUARACCHI. Per una lettura analitica dell'AP cf FARINA, *La dimensione* 220-264, 413-435.

*proinde huic pauperculo sano qui perfectionem Evangelii perfecte servavit et docuit, in apparitione seraphica stigmata sua tamquam sigillum approbativum Christus impressit.*⁷¹

Un secondo gruppo di questioni riguarda il desiderio di martirio, l'astinenza e il digiuno, tre realtà che Gerardo contesta, partendo dall'idea che è più evangelico misurare le proprie forze e non proporsi in modo temerario e presuntuoso mete impossibili di perfezione.

Bonaventura replica che certamente Cristo nella sua misericordiosa condiscendenza è modello di tutti, di coloro che seguono la via comune e di coloro che sono chiamati alla maggior austerità. Relativizza così queste tre realtà; tuttavia evidenzia che dal Vangelo la sequela della croce emerge come il culmine dell'imitazione del Verbo incarnato.⁷²

Propone il cuore della risposta nei capitoli VII-IX dell'*Apologia* ove affronta la questione fondamentale: lo *Statuto* mendicante della professione di povertà. Tra questi capitoli il VII è un vero e proprio trattato sulla povertà minoritica. L'Autore presenta tre forme fondamentali di praticare la povertà: la rinuncia ai beni come eliminazione del superfluo, la quale è consigliata al clero; la rinuncia come abbandono dei beni propri personali e della propria volontà, tipica degli Ordini monastici tradizionali; la rinuncia ai beni propri e comunitari, via sublime tipica degli Apostoli e degli uomini apostolici.

Nel capitolo VII definisce la povertà come nudità che si fonda sulla vita di Cristo, di Maria e degli Apostoli. Su tre citazioni scritturistiche e tre geronimiane giustifica tutto il discorso: *Mt* 19,9s; 19,21; *1Tm* 6,10; *Epist. ad Rust.* 125,20; *Epist. ad Nepot.* 52,5; *Epist. ad Redib.* 120,1. Alla radice pone l'espressione che gli è molto cara: *Nudum Christum nudus sequere* o, equivalentemente, *nudam crucem nudus sequitur; nudam solamque crucem nuda sequare et sola*.⁷³

Ora la povertà mendicante si avvicina proprio a questa nudità *quia quis expressius et conformius nuditatem crucis amplectitur et nudum Crucifixum imitatur*.⁷⁴

Cristo e gli Apostoli, anche se in alcune circostanze hanno posseduto, non lo hanno fatto per fomentare la cupidigia ma per esempio di pietà, per condiscendenza o più precisamente: *ad consolandum infirmos, ad re-*

⁷¹ AP III,10,247.

⁷² «*Christus omnis exemplar virtutis et pro tempore ieiunavit et pro tempore ieiunia solvit*» (AP VI,2,267, cf IV-VI).

⁷³ AP VII,16,21s,277-280, cf VII-IX.

⁷⁴ AP VII,23,280.

fellendum improbos et ad informandum perfectos.⁷⁵ In tal modo sono di esempio ai prelati che devono dispensare i beni per il sostentamento dei ministri e per sollevare i poveri. Gesù però ha scelto per sé e per i suoi la povertà: *tota ipsius vita caminus paupertatis*.⁷⁶

All'obiezione dell'inconciliabilità tra signoria di Cristo e questa figura di Lui povero, risponde distinguendo ciò che gli compete in quanto Verbo eterno e ciò che gli compete in quanto uomo. Su questo secondo versante colloca la povertà. La signoria poi non va intesa in senso materiale. Poiché il Verbo incarnato domina dalla croce adorno delle vesti splendide e maestose della povertà, la Chiesa deve seguire le sue orme. Distingue inoltre le false ragioni della povertà e quelle autentiche, facendo emergere che i motivi, addotti dagli avversari per biasimarla, sono pretesti. Raggruppa in quattro finalità le ragioni autentiche: l'estinzione dell'iniquità, l'esercizio delle virtù, il godimento dell'interna giocondità, la conferma e autenticazione della predicazione.⁷⁷

I Mendicanti devono difendersi inoltre dalle false accuse, prima di tutto dall'accusa di eresia, un'accusa radicale ma facilmente eliminabile con l'appello all'approvazione pontificia degli *Statuti*. «I Frati sono manichei!», dicono i secolari. «No! — risponde Bonaventura — Anzi sono discepoli di Cristo!». Infine ritorna col discorso sui *loculi* di Cristo, sulla povertà radicale della quale, come in precedenza, fa vedere l'autenticità evangelica e la sua collocazione nella Chiesa non come esclusiva, perché lascia sussistere le altre forme tradizionali.

Nel capitolo XII risponde a una serie di accuse che riguardano il ministero e la vita concreta dei Frati: i Frati usurpano i diritti altrui (il ministero), sono pseudoprofeti, seduttori, girovaghi, invadenti le case altrui, sono falsi poveri, perché non lavorano, si fanno sostenere, rinunciando ai beni propri e in comune mendicano.

Un particolare rilievo dà alla difesa del lavoro e della mendicazione. Afferma che non si può ridurre il lavoro dei Frati al lavoro manuale, perché è lavoro anche lo studio e il ministero. Distingue cinque forme di mendicazione che nelle accuse sono confuse, mettendo insieme la povertà parassita e criminale e quella scelta per Cristo. I poveri volontari, che lasciano tutto per Cristo, rinunciano alla sicurezza dei beni, anche di quelli posseduti in comune, per affidarsi più radicalmente e totalmente a Dio Provvidenza, per imitare la povertà penuriosa di Gesù che da ricco si è

⁷⁵ AP VII,35,284.

⁷⁶ AP VII,40,285.

⁷⁷ Cf AP VIII,20,293, VIII-IX.

fatto povero. Questa povertà è molesta per gli avari, vergognosa per i superbi, ma per i poveri secondo il Vangelo *solatium est penuriam pati, humilibus despici, continentibus castigari, caritativis conciliari beneficio, credentibus configurari Christo, sperantibus sequestrari a mundo et iungi Deo æterno*.⁷⁸

Quindi ogni obiezione è risolta, perché questa povertà è evangelica, fondata sull'esempio e insegnamento di Gesù e degli Apostoli, riconosciuta e insegnata dai Padri e dalla Tradizione. Essa vuol abbattere in radice ogni forma di amore per la ricchezza per aprire il cuore ai beni spirituali. *Quod autem paupertas penuriosa et voluntaria huiusmodi efficaciam habeat, supra declaratum est per Sanctorum auctoritates de laude paupertatis tertiæ responsionis particula postrema, quamquam nullus sane intelligens dubitare queat, quin penuria purget, erubescencia humiliet, parsimonia castificet, gratitudo accipientis beneficium benefactori conciliet, condescensio benignitatis configuret ad Christum, qui, cum dives esset, amore nostræ salutis effici voluit egenus et pauper, celsitudo paupertatis, qua quis omnia calcet et se ipsum cum omnibus, sursum agat in Deum, non solum propter spiritus libertatem, verum etiam propter experientiam incommodorum, quæ pauperes comitantur*.⁷⁹

Bonaventura ha continuato l'apologia della povertà anche come autorità ecclesiastica. È chiamato da Gregorio X insieme a Piero di Tarantasia, Generale dei Predicatori, al suo amico Umberto di Romans e al Francescano Eudes Rigaux, vescovo di Rouen, a lavorare per elaborare la costituzione *Religionum diversitate* sulla riforma della Chiesa, che sarebbe stata discussa nel Concilio di Lione nel 1274. È stata pubblicata dopo la morte di Bonaventura per opera dello stesso Concilio. Il documento risente del suo influsso ed è una risposta a un altro documento *Exterminium Fratrum Minorum* che circolava tra i Padri conciliari e che a partire dalle decisioni del Lateranense IV tentava di eliminare gli Ordini nuovi.

Così il Dottor serafico, nella grande trasformazione della Chiesa che si distacca dallo stile carolingio, appare come uno dei più grandi e autentici riformatori.⁸⁰ «Il avait réussi à maintenir dans l'Église, en pleine mutation urbaine et en pleine crise pastorale et spirituelle, le renouveau évangélique auquel, à la suite de François d'Assise, il avait donné toute sa vie [...], tout à la fois disciple de François, théologien éminent, homme d'action, homme d'Église. La défense de la vie évangélique ne pouvait trouver

⁷⁸ AP XII,28,326, cf X-XII.

⁷⁹ AP XII,28,325s, cf XII,29-41,327-330.

⁸⁰ Cf BOUGEROL, *Saint Bonaventure* 120-126.

meilleur ouvrier. Dans l'immense mutation où l'Église se trouvait engagée, Bonaventure apparaît comme l'un des plus grands et authentiques réformateurs». ⁸¹

3.4.2. Tommaso d'Aquino il dottor angelico

Accanto ai Minori, in difesa della povertà evangelica, sono stati coinvolti anche i Predicatori. Emerge dal capitolo del 1256 nel quale il Generale dell'Ordine esorta i Frati alla costanza nelle tribolazioni. ⁸²

Sembra che Tommaso abbia avuto dai superiori la richiesta di preparare la risposta al *De periculis* di Guglielmo. Con il suo trattato *Contra impugnantes*, sebbene non influisca sulla condanna di Guglielmo a motivo del ritardo, illumina la seconda fase del dibattito, «diventa l'espressione teorica, è cioè il chiarimento teologico di una prassi che ha avuto un lungo corso. Appartenente all'Ordine dei Predicatori, si trova in condizione privilegiata», ⁸³ perché la sua scelta di povertà, pur radicale, è finalizzata all'apostolato.

⁸¹ *Ivi* 125s.

⁸² Cf DUFEIL, *Guillaume* 234s; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 123.

⁸³ BARTOLOMEI, *S. Tommaso* 11; cf DUFEIL, *Guillaume* 231-234, 298-300; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 125-135; DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 49-58; MATANIĆ, *Il pensiero* 193-207. La prima risposta al *De Periculis* di Guglielmo di Sant'Amore è data da Tommaso York con l'opera: *Manus quæ contra Omnipotentem tenditur*, che già nel titolo ha il tono della vittoria certa, in quanto i secolari combattono contro Dio e contro il corso degli eventi storici. Pare che lo scritto sia stato commissionato dallo stesso pontefice e gli sia stato presentato dal Generale dell'Ordine ad Anagni come la risposta ufficiale dell'Ordine. Non per nulla Gerardo nel 1269 la prenderà come bersaglio. Tommaso elenca le obiezioni degli avversari con molta puntualità, tanto che il suo elenco sarà utilizzato dagli altri apologisti della povertà. Parte dalle obiezioni tratte dai testi biblici, ponendo al centro il famoso problema dei *loculi*; poi passa a quelle motivate dai canoni chiedendosi se una congregazione non fondata su rendite o dote sia contro i Padri; infine porta alcune obiezioni di "ragione" e di natura socio-religiosa. Tra queste ultime annota le affermazioni: la povertà di per sé non si può elogiare, in quanto non bisogna lasciare il necessario per poi chiederlo a Dio; tra l'aver tutto e l'aver niente c'è il giusto mezzo che è più virtuoso; il lasciar tutto è tentare Dio, è mancare di prudenza, è esporsi al pericolo di morire, quindi indirettamente è un omicidio; il vivere mendicando è fare offesa ai veri poveri, rubare le elemosine loro dovute; la povertà praticata dai Mendicanti è un vituperio contrario a quanto Cristo ha insegnato. Tommaso risponde proprio partendo dal principio cristologico della povertà: Cristo è stato povero e ha insegnato che «*apicem perfectionis esse in contemptu temporalium*» (in: DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 67, nota 61). Egli, modello di ogni virtù, ha visto nelle ricchezze e nelle preoccupazioni terrene le occasioni che allontanano da Dio, in quanto impediscono all'anima di essere pienamente libera per Lui. Gesù ha proibito ai suoi Apostoli

Ha affrontato il tema negli scritti più disparati: etici, polemici e nelle due *Summæ*. Lo ha meditato a lungo durante la sua feconda attività accademica.

«Non sempre fu guidato da una identica ispirazione, giacché se negli opuscoli contro Guglielmo di Sant'Amore, Gerardo d'Abbeville e Nicola di Lisieux si trova a fianco dei Minori, nella difesa ed esaltazione della povertà assoluta nella *Summa Theologiæ* finirà col distinguersi ed anzi opporsi a questi».⁸⁴ Secondo alcuni critici, nella sua riflessione ha conservato la continuità nella prospettiva, perché ha sempre visto la povertà in senso strumentale, finalizzata alla predicazione. Egli ha un atteggiamento diverso da Bonaventura di fronte al mondo e alla cultura. Nel modo di impostare i problemi, nella riflessione e nel metodo teologico presenta tratti inconfondibili ed originali. Infatti ardisce riportare tra le *Auctoritates*, oltre alle fonti bibliche, patristiche ed ecclesiastiche, anche le argomentazioni dei pensatori antichi e moderni, tra i quali menziona i non cristiani, specie il filosofo, ossia Aristotele.⁸⁵

Come teologo e uomo di cultura, uomo del suo tempo e uomo della

ogni preoccupazione per il cibo, il vestito e i mezzi di sussistenza. Il problema dei *loculi* va visto alla luce della sua condiscendenza, poiché Egli ha voluto lasciare in Se stesso il modello di una perfezione accessibile all'uomo comune. Anzi con essi ha insegnato come utilizzarli a vantaggio dei poveri; ha offerto alla Chiesa un modello nell'amministrare i beni. Ma, oltre a questo modello imperfetto, nella povertà assoluta che praticano i Frati ci ha offerto un modello di perfezione superiore. Non esistono passi del N.T. in cui Cristo proponga agli Apostoli di possedere. Gerolamo, chiamato in causa dai secolari per giustificare la tesi che è più perfetto possedere denaro per far elemosina, proprio a una sua discepola raccomanda: *nudam solamque crucem sequere nuda et sola*. Una volta accertato il principio su cui si fonda la scelta di povertà assoluta, si risolvono facilmente le altre obiezioni; si può mostrare che la povertà assoluta non è tentare Dio, ma affidarsi alla sua provvidenza; il mendicare non è un bene in sé, ma giova per l'umiltà e per vivere di speranza. Con la mendicazione non si toglie nulla ai poveri, anzi si dà tutto ad essi. La virtù in questo campo non sta nel giusto mezzo, poiché la povertà non è una virtù morale, ma teologale; quindi non si misura con questo criterio. Diversamente risulterebbe incomprensibile la vita di Gesù, di Maria e degli Apostoli, né sarebbe comprensibile l'esperienza di Francesco d'Assisi. Passa poi a parlare con enfasi dell'autorità del pontefice. Evidenzia che il papa, dando la *missio canonica* e il diritto dell'apostolato, dà anche il diritto di vivere del Vangelo; pertanto i Frati non usurpano i poteri altrui. Rileva che non esiste solo il lavoro materiale, poiché anche lo studio e il ministero sono lavoro e meritano conseguentemente la remunerazione (cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 66-75).

⁸⁴ *Ivi* 123.

⁸⁵ Cf CARDOLETTI, *Il significato* 59-61; VAN STENBERGHEN, *Thomas* 97-104; DUFIL, *Guillaume* 151, 156, 161, 164, 169, 231s; FLICHE - MARTIN, *Storia* XIII, 343-370; CARDOLETTI, *Il significato* 60s.

tradizione, è ardente nel suo radicalismo evangelico; contemporaneamente è attento a sottolineare la relatività della povertà nell'organismo virtuoso cristiano e nella varietà delle vocazioni nella Chiesa. Affronta «il problema della povertà e della relativa perfezione religiosa [...] non meno intensamente che le questioni della più alta speculazione filosofica».⁸⁶

Fin dall'inizio della sua carriera universitaria, che è stata più lunga di quella di Bonaventura, è consapevole della sua missione scientifica: *ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur*.⁸⁷

I periodi più interessanti della sua attività parigina in rapporto alle polemiche della povertà sono gli anni 1252-1259, 1269-1272; tuttavia anche il soggiorno a Orvieto negli anni 1261-1265 è significativo per la sua riflessione sul nostro tema. Basti ricordare il *Contra Gentes* nel quale sembra trovare la risposta alle *Collectiones* di Guglielmo. Tommaso si colloca in modo nuovo nella polemica, perché imposta il problema in termini generali anziché limitarsi a rispondere alle critiche degli avversari; in questo modo dà al discorso maggior radicalità e universalità. Non si lascia sfuggire però le obiezioni particolari degli interlocutori; anzi affronta persino la questione se sia lecito a un Mendicante difendersi dalle accuse o non sia più perfetto sopportarle con pazienza. Decisamente dichiara che tale difesa è un servizio alla verità contro i suoi detrattori.⁸⁸

Propone il suo primo intervento alla disputa nel *Quodlibetum VII*, ove affronta il problema del lavoro manuale e il suo rapporto con la remunerazione ministeriale. Contro l'accusa d'ipocrisia e parassitismo, fatta dai secolari, evidenzia la varietà delle attività umane tra le quali vi è lo studio e il ministero: identificare il lavoro dei Mendicanti con il lavoro manuale significa ridurli a schiavi.⁸⁹

Le risposte più geniali e sistematiche le offre in tre opere apologetiche: *Contra impugnantes* (1256), *De perfectione spiritualis vitæ* (1269), *Contra doctrinam* (1270), e nella sintesi offerta nella *Summa Theologiæ II-II*, q. 187-189 (1272).

Secondo Weisheipl, Tommaso nel suo trattato *Contra impugnantes* ha

⁸⁶ DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 50.

⁸⁷ *Contra Gentes* I,2,9, ove fa propria l'espressione di Ilario tratta dal *De Trinitate* I,37.

⁸⁸ Cf *Contra impugnantes* 2,442, in: SPIAZZI (a cura), *Opuscula theologica* II,88; cf 2,435-448, in: *ivi* 87s. *Quodlibetalis* V, q. 13, a. 1, in: ID. (a cura), *Quæstiones quodlibetales* 114s.

⁸⁹ Cf *Quodlibetum VII*, q. 7, a. 1s: *De opere manuali*, in: SPIAZZI (a cura), *Quæstiones quodlibetales* 148-156.

subìto l'influsso del *De perfectione evangelica* di Bonaventura. In esso «riprende i temi, quelli del *De periculis* e delle opere anteriori, li situa in un ordine logico e li critica»,⁹⁰ costruendo così un trattato sistematico polemico che servirà «d'arsenal pour la sourde lutte des années suivantes à Paris et retrouvera toute son actualité en 1264 à la préparation des *Collectiones* de Guillaume de Saint Amour. Thomas y passa ses vacances de 1256».⁹¹ Radicalizzando le posizioni avversarie e combattendole con una logica serrata, ne mostra l'inconsistenza. Più preciso e pertinente di Bonaventura, oltre che di Guglielmo, giustifica la vita e la proposta evangelica dei Mendicanti attingendo alle *Auctoritates* bibliche, patristiche, canonistiche e culturali.⁹² Resta superiore nella disputa, non menzionando l'avversario, universalizzando il problema e la risposta. Già nel titolo mostra l'inermità della lotta ingaggiata da Guglielmo, perché è una lotta contro Dio.

Affronta la questione della povertà assoluta in modo diretto nel capitolo VI, la risolve attingendo alla Scrittura, specie al N.T., e ai Padri; evidenzia come sia più perfetto il non possesso individuale e comune.⁹³

⁹⁰ DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 53; cf DUFEIL, *Guillaume* 212-222, 231-235, 258s, 298s, 329s, 351-358; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 130s. Nel *Proemium*, esposta sinteticamente la posizione avversaria, propone l'articolazione della sua risposta: «*Prædictorum igitur malignantium nequitiam comprimere intendentes, hoc ordine procedamus. Primo ostendemus, quid sit religio, et in quo perfectio religionis consistat; quia eorum tota intentio contra religiosos esse videtur. Secundo ostendemus ea quibus religiosos opprimere nituntur, frivola et nulla esse. Tertio monstrabimus quod ea quæ ad religiosorum infamiam proferunt, nequiter proponuntur*» (4, in: *Opuscula* II,6).

⁹¹ DUFEIL, *Guillaume* 254, cf 353-358; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 123-135.

⁹² Cf DUFEIL, *Guillaume* 258s, 329s, 351. «Outre sa sérénité, ce style de pensée est à l'opposé de celui de Guillaume et de tous les traditionalistes, franciscains compris. La science scolastique, selon frère Thomas, n'est pas une affaire d'autorité; on doit même traiter d'être sans référence théologique en se nourrissant exclusivement d'Aristote, de Boèce, d'Avicenne et d'Averroès» (*ivi* 151). Nel 1974, in occasione del VII centenario della morte di Tommaso e Bonaventura, sono stati condotti molti studi che hanno precisato l'originalità dei due dottori della Chiesa sia nel campo filosofico che teologico-spirituale. Cardoletti ne fa un interessante bilancio in *Il significato* 53-65. Rimando in particolare agli Atti dei congressi internazionali rispettivamente per il centenario della morte di Tommaso e di Bonaventura: AA.VV., *Atti del congresso*, voll. 2; AA.VV., *St. Thomas Aquinas*, voll. 2; AA.VV., *S. Bonaventura (1274-1974)*, voll. 4; AA.VV., *S. Bonaventura*.

⁹³ Si chiede: «*Utrum liceat religioso omnia sua relinquere ita quod nihil sibi possidendum remaneat nec in proprio nec in communi*»; e dalla ricerca può rispondere: «*Actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet. ... Maioris perfectionis est paupertas illa sine possessionibus in communi quam illa quæ in communi possessiones habeat*» (204, in: *Opuscula* II,48; 224, in: *ivi* 50; cf 200-259, in: *ivi* 45-55).

Circa il tema dei *loculi*, invocato dai secolari per combattere i Mendicanti, Tommaso mostra che esso non dimostra affatto la tesi di Guglielmo, in quanto questo tipo di possesso è per gli infermi e i poveri. Difende i Mendicanti anche dalle accuse di ostentazione, di ipocrisia e da altre critiche con cui si cerca sbarrare la strada ai Frati sia nella vita che nella missione e nella recluta delle vocazioni.

Smaschera la mentalità pagana che si nasconde dietro la critica alla povertà assoluta, alla mendicazione, alla virtù intesa come eroismo e non come *mediocritas* (giusto mezzo).

Sottolinea come la scelta della povertà assoluta non sia temeraria, né s'identifichi con l'esporsi al pericolo di furto, ma sia espressione della fede illimitata in Dio e nella sua provvidenza. In tal senso non ammette «un giusto mezzo», ma non ha limiti come la fede che conduce al martirio, come la verginità. Pensare poi di esporsi al furto è ragionare astrattamente e non distinguere povertà da povertà. Il povero che sceglie volontariamente e liberamente tale stato non ruba. La mendicazione non è disonore; giudicarla così significa avere una mentalità pagana. Scelta e praticata liberamente per amore di Cristo è invece virtù, espressione della fede e dell'umiltà.

Più delicata e complessa è la risposta sulla questione delle elemosine provenienti dal ministero. I Frati hanno diritto alle offerte come e più di coloro che si dedicano alla filosofia che, secondo il filosofo, devono essere sostenuti, perché si dedicano alla contemplazione. Del resto molti secolari ricevono non elemosine ma molte offerte dai fedeli. Paolo poi dice che si ha diritto di vivere del Vangelo.⁹⁴

Nella seconda fase della disputa Tommaso risponde all'opera di Gerardo: *Contra adversarium perfectionis christianæ*, con il *De perfectione spiritualis vitæ*; a Nicola di Lisieux e all'opera di Gerardo *Liber apologeticus* risponde con *Contra doctrinam pestiferam*, due opere apologetiche che, a giudizio dei critici, sono migliori della precedente per il tono più pacato e il ritmo meno serrato.

La conclusione del *De perfectione* indica la prospettiva in cui Tommaso colloca la povertà: *est prima via perveniendi ad perfectionem, ut aliquis studio sequendi Christum dimissis divitiis paupertatem sectetur*.⁹⁵

⁹⁴ Le tematiche percorrono tutto lo scritto, ma si ritrovano in modo più esplicito in: V-VII, 235-361, in: *Opuscola* II, 50-72; *Pars tertia, Sectio I, A* I-V, in: *Opuscola* II, 73-84; *Sectio II, I-VII*, in: *Opuscola* II, 99-110.

⁹⁵ Cf VII, 576, in: *Opuscola* II, 119; cf 570-576, in: *ivi* 118s. L'opera tratta della perfezione secondo questa articolazione di problematiche: «*Quid sit esse perfectum, qualiter*

La concezione funzionale della povertà in vista della perfezione da alcuni studiosi è vista come un cambiamento e un'evoluzione di pensiero rispetto alla prima fase della disputa, quando Tommaso era più vicino alla posizione francescana. Da altri invece è ritenuta come un tratto costante, perché il dottor angelico come Predicatore ha avuto sempre di essa una concezione funzionale e mai l'ha identificata con la perfezione. Personalmente mi oriento in questa seconda direzione, anche se nelle prime opere esalta maggiormente la povertà assoluta.

Nel *Contra doctrinam pestiferam*, in tono più ardente e vivace, va contro i geraldini che con le loro false questioni e critiche vogliono allontanare i giovani dall'accedere agli Ordini Mendicanti. In questo scritto affronta il problema della povertà in modo diretto ed esplicito nei capitoli XIV-XVI. Ricordando l'affermazione paolina che Cristo per noi si è fatto povero, dichiara: *Qui Christi paupertatem sequuntur magna dignitas accrescit*; quindi è una menzogna dire: *minoris esse perfectionis eius qui communibus possessionibus carent*.⁹⁶

Nella *Summa Theologiae*, più distaccato dalla disputa, Tommaso argomenta con più ampio respiro inserendo il discorso in un contesto ecclesiale più completo, partendo da un concetto di perfezione cristiana più evoluto.⁹⁷ Invece nel *Contra impugnantes* e, anche se in termini più sfu-

perfectio acquiritur, quis sit perfectionis status; et quæ competant assummentibus perfectionis statum» (558, in: *Opuscola* II,115). Interessanti i capitoli VI-XII,569-625, in: *ivi* 117-129. L'eco degli avversari percorre un po' tutta l'opera apologetica; emerge in particolare nei capitoli XX-XXVI,678-733, in: *ivi* 140-153, come pure nella conclusione: «*Hæc respondenda occurrunt his qui perfectionem religionis denigrare nituntur, a contumeliis abstinendo: quia, sicut scriptum est Prov X,18: qui profert contumeliam, insipientes est: et XX,3: omnes stulti miscentur contumeliis. Si quis igitur contra hæc rescribere voluerit mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas et falsitas confutatur [...]. Ipse autem Deus iudicet inter nos et eos, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen*» (734, in: *Opuscola* II,153).

⁹⁶ Cf XIV-XVI,833-859, in: *Opuscola* II,183-190. L'ardore della disputa è presente in tutti i capitoli, perché in ciascuno affronta le diverse accuse e false questioni poste dai secolari. Raggiunge il suo acme nella conclusione: «*Hæc igitur sunt quæ ad præsens scribenda occurrunt contra erroneam et pestiferam doctrinam avertentium homines a religionis ingressu. Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico; ut ab intelligentibus diiudicari possit quid verum sit; et ut quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur*» (859, in: *Opuscola* II,190).

⁹⁷ Cf MATANIĆ, *Il pensiero* 193-207; DI MATTIA SPIRITO, *Il problema* 56s. Egli qui affronta il problema in II-II, q. 183-189, fuori della polemica, nella sezione in cui parla dei carismi e degli stati di perfezione, articolando il discorso in quattro questioni fondamentali: che cosa è la perfezione (q. 184), lo stato episcopale la realizza pienamente (q. 185), lo stato religioso e il suo rapporto con la perfezione (q. 186), la tipologia di

mati, nel *De perfectione*, usa l'espressione «perfezione cristiana», collegandola alla povertà radicale mendicante, senza tuttavia riuscire a darle una giustificazione, per cui risulta quasi una pietra d'inciampo nella riflessione. Nella *Summa Theologiae* completa l'evoluzione presente, in modo incipiente, nel *De perfectione*, poiché abbandona la concezione di perfezione ivi presente e la radica nella carità per la quale i consigli evangelici sono strumenti dispositivi. In questo nuovo orizzonte concettuale dichiara che lo stato di perfezione si addice più propriamente all'episcopato che alla vita religiosa, perché in esso la perfezione dello stato sacerdotale rende più perfetti gli uffici svolti nel servizio di Dio e del prossimo. Lo stato religioso invece di per sé è istituito per accogliere non i perfetti, ma le persone che vogliono tendere alla perfezione mediante pratiche atte ad eliminare gli ostacoli che si oppongono alla carità perfetta. Queste pratiche non appartengono essenzialmente alla perfezione della carità né sono una conseguenza di essa, ma sono gli strumenti dispositivi per raggiungerla come attraverso un tirocinio.⁹⁸

La povertà è una di queste pratiche, la prima non nel senso qualitativo, ma nel senso di momento iniziale, perché distoglie il cuore dell'uomo dalle cose mondane e dalla cupidigia.⁹⁹

Questo modo radicale di rompere i legami con i beni materiali non è quindi imprevidenza, né temerarietà o tentazione di Dio, perché, essendo

ciò che conviene ai religiosi, ossia i loro compiti tipici (q. 187), la presentazione dei vari Ordini e la difesa del diritto di entrare in religione (q. 188s). Le qq. 186 e 188 sono interessantissime per cogliere l'evoluzione, nella continuità di prospettiva, del pensiero di Tommaso circa il rapporto tra perfezione cristiana e povertà. Lo stesso argomento dei *loculi*, che in *Contra impugnantes* serve per fondare la povertà mendicante, qui viene utilizzato per mostrare la legittimità di legare il possesso dei beni in comune con la perfezione religiosa proposta in un determinato Ordine. Per quale motivo modifica l'argomentazione? Pare che il dibattito di Parigi gli sia stato utile per precisare e proporzionare i valori religiosi, tenendo presenti le critiche e i motivi addotti dalla parte avversa. Precisando in modo più tecnico il concetto di povertà, finalizzando questa alla carità, inserendola in un orizzonte ecclesiale più ampio – all'interno dei fini specifici di ogni Ordine e in vista dei particolari compiti affidati loro dalla Chiesa –, non considera a priori la scelta della povertà assoluta come la sintesi evangelica, ma la colloca all'interno dell'organismo virtuoso cristiano come un mezzo per raggiungere la perfezione e per autenticare la predicazione. In tal modo emerge di più la spiritualità tipica dei Predicatori.

⁹⁸ Cf *S.Th.* II-II, q. 184-185; q. 186, a. 1, ad 3 e 4; a. 2.

⁹⁹ «*Inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat: dicente Domino "Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me"*» (q. 186, a. 3 *Respondeo*).

operato liberamente, è rinuncia in partenza a ogni desiderio successivo di possesso per seguire Cristo, affidandosi in tutto alla provvidenza divina. La virtù è certo un giusto mezzo, ma questo limite non va misurato in modo materiale, bensì, come dice Aristotele, secondo retta ragione. È contro retta ragione sperperare i propri beni, ma non il disfarsene per attendere alla contemplazione della sapienza come hanno fatto anche alcuni filosofi. Anzi è molto più secondo retta ragione abbandonare tutto per seguire nudi Cristo nudo, come afferma Gerolamo.¹⁰⁰

Nella gerarchia dei consigli evangelici la povertà appare al primo posto in quanto introduce nello stato religioso, mentre l'obbedienza è al primo posto, in ordine d'importanza, perché in essa si consacra a Dio un bene più grande delle ricchezze materiali o del proprio corpo, ossia la propria libertà.¹⁰¹

Nelle questioni successive Tommaso lascia trasparire più esplicitamente le vive polemiche parigine, anche se il tono è più pacato. Così nella q. 187 affronta il problema delle incombenze lecite ai religiosi ed evidenzia la falsità di coloro che vogliono negare loro il ministero della predicazione e dell'insegnamento per fissarli nel lavoro manuale e nella preghiera. In tal modo fa vedere la limitatezza e la chiusura mentale dei secolari sia nella concezione dei ministeri che nella concezione della vita monastica. Alla loro visione ormai vecchia contrappone la moderna, tipica della fraternità mendicante, la quale trova il suo solido fondamento nella Scrittura e nella tradizione cristiana. Rivela come per principio nessuna incombenza sia loro preclusa, nemmeno il trattare negozi secolari, quando questi vengono svolti per motivi di carità e non per cupidigia.¹⁰² La povertà assoluta in tal caso diventa autenticazione della predicazione e del ministero. Sventa l'accusa fatta ai Frati di vivere come parassiti perché vivono di elemosina e di mendicazione, mostrando che essi lavorano, quindi hanno diritto al sostentamento. Il ministero infatti è un lavoro, pertanto dà il diritto ad avere il necessario per vivere. Del resto proprio i secolari che li accusano, nonché molti del clero, vivono non di elemosine ma di

¹⁰⁰ «Unde multo magis secundum rationem rectam est homo omnia relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in Epistola ad Rusticum Monachum: "Nudum Christum nudus sequere"» (q. 186, a. 3, ad 3; cf ad 4-6).

¹⁰¹ Cf q. 188, a. 7-8.

¹⁰² «Stultum autem est dicere ut per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi» (q. 187, a. 1: Respondeo; cf a. 2-3). Anche la sua concezione di lavoro, non identificato con quello materiale, è apertamente più moderna e nobile di quella dei secolari.

rendite e prebende, mentre i Frati si contentano del pane e dello stretto necessario.

La mendicazione da questi praticata è un mezzo spirituale efficacissimo, non ingiustizia, perché con tale mezzo prendono ciò che è loro dovuto, ma lo prendono in un modo che comporta una certa abiezione, la quale predispone all'umiltà. Non per nulla tale pratica viene a volte proposta come penitenza dei peccati. Nella medesima logica predispositiva all'umiltà vanno posti gli abiti vili che indossano i Frati.¹⁰³

La q. 188 colloca la proposta evangelica dei nuovi Ordini all'interno delle varie forme in cui si realizza la vita religiosa, ponendola in continuità con la tradizione monastica, specificandola però in rapporto al fine, ai mezzi, alle circostanze, ai compiti, alle regole particolari. Così precisa la sua prospettiva spostata in precedenza.

Con queste puntualizzazioni così articolate, mentre distingue i Mendicanti dagli altri Ordini monastici, relativizza anche la pratica della povertà assoluta inserendola tra i mezzi dispositivi alla carità nella sua duplice dimensione di servizio di Dio e del prossimo. Annota che la superiorità di un Ordine non dipende dal rigore e dall'asprezza degli esercizi ascetici, ma dai suoi fini, ossia dal suo fine ultimo e dal suo fine particolare. In tal senso, dal punto di vista dei valori, il primo posto nello stato religioso non spetta agli Ordini che hanno regole più rigorose e aspre, ma a quelli che sono finalizzati ad opere di carità più elevate quali la predicazione e l'insegnamento. Quindi la povertà resta nel suo ruolo strumentale ordinata alla perfezione.¹⁰⁴ Per essere virtuosa deve pertanto essere ordinata e proporzionata ai due fini; se non avesse queste caratteristiche e fosse sproporzionata per eccesso o per difetto non sarebbe né retta né autentica.¹⁰⁵

Nessun Franciscano potrebbe sottoscrivere pacificamente quest'affermazione. Alla radice emerge la diversità delle spiritualità e delle finalità dei Predicatori e dei Francescani radicata sulla diversa sintesi evangelica. Per i Predicatori la predicazione, nel binomio predicazione/povertà, viene

¹⁰³ Cf q. 187, a. 4-6.

¹⁰⁴ «*Perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela [...], paupertas autem sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem*» (q. 188, a. 7: *Respondeo*; cf a. 1 e 6; q. 182, a. 1).

¹⁰⁵ Il punto prospettico della gerarchizzazione degli abiti virtuosi, anzi di tutta la realtà, è comune nel mondo medievale. Sono differenti i criteri per costruire tale gerarchia; ad esempio Bonaventura avrebbe posto al vertice la *sancta paupertas*, intesa come virtù che sintetizza lo spirito evangelico e quindi riassume le esigenze della sequela e dell'imitazione di Cristo.

prima e la povertà, intesa in senso tecnico, è in funzione della predicazione. Il contrario per i Francescani per i quali la povertà è il valore che sintetizza il vangelo, quindi oltrepassa il suo contenuto puramente materiale e diventa una mistica, mentre la predicazione tende a diventare irradiazione della vita evangelica.

Nella q. 189 Tommaso affronta la polemica dei geraldini che con accuse false vogliono distogliere i giovani dall'entrare negli Ordini Mendicanti. In dieci articoli dimostra come siano inani tutte le obiezioni poste e come invece l'ingresso in religione sia vantaggioso per tutti i chiamati, indipendentemente dal loro livello di vita spirituale.

Se al termine di questo dibattito si chiedesse a Francesco che cosa ne pensi, secondo Grand «il aurait disqualifié les antagonistes. Peut-être aurait-il consulté les vrais pauvres».¹⁰⁶

4. Gli Spirituali e la questione teorica della povertà

4.1. Premessa

Precisare chi sono gli Spirituali è un problema ancora oggi sul tappeto e trova gli studiosi schierati su fronti differenti con proposte non convergenti.¹⁰⁷ Infatti sia i soggetti che il loro messaggio restano sotto alcuni aspetti misteriosi e controversi. I motivi di questa situazione sono di varia natura: l'evoluzione presente nella vita e nella dottrina dei protagonisti, le fonti documentarie spesso orientate in modo apologetico o polemico, la questione della loro ortodossia ed eterodossia vaga e imprecisa prima della rottura esplicita con la Chiesa e l'allineamento di alcuni di essi con il potere regio.

Esiste poi un francescanesimo spirituale che coincide con lo sforzo di conservare la fedeltà a Francesco nei molteplici e vari contesti storici. Esso ammette, come legittime e non concorrenti, varie interpretazioni del messaggio del Poverello. Pertanto non si presenta come una corrente

¹⁰⁶ GRAND, *Gérard* 409.

¹⁰⁷ Cf gli studi con i relativi dibattiti proposti in: AA.VV., *Franciscains d'Oc*; AA.VV., *Chi erano gli Spirituali*; SISTO, *Figure*; COHN, *Les fanatiques*; MANSELLI (a cura), *Eretici e ribelli*; ID., *Ricerche* 1-157; ID., *Il caso* 113-129; DA CAMPAGNOLA, *L'angelo*; JEMOLO, *Il «Liber Minoritarum»*; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 96-470; D'ALVERNY, *Un adversaire* 179-219; PASZTOR, *Gli Spirituali* 159-179: qui è proposta una rassegna critica delle fondamentali interpretazioni storiografiche di questi ultimi anni. I dati più interessanti sul tema sono recuperabili nelle relazioni e dibattiti presentati nei primi due volumi suindicati.

unica e univoca, sistematica, coerente, contrapposta ad un'altra costituita da un sistema monolitico assunto dai Frati della Comunità.

A giudizio di Pasztor si possono distinguere tre fasi successive nella storia del francescanesimo spirituale. La prima va dalla seconda metà agli ultimi decenni del Duecento, inclusa l'epoca bonaventuriana. La fraternità fondata da Francesco subisce in questo periodo una notevole trasformazione, ponendo il problema della fedeltà al fondatore. La seconda comprende il tempo del Concilio di Vienne, quando le varie posizioni nell'Ordine dei Minori, prima legittime e più o meno concilianti tra loro, s'irrigidiscono e si contrappongono, senza tuttavia costituire due fronti alternativi formati rispettivamente dagli Spirituali e dai Frati della Comunità. La terza abbraccia il pontificato di Giovanni XXII, quando si realizza la rottura e si pone in modo esplicito la questione teorica della povertà evangelica.¹⁰⁸ Le tre fasi non vanno viste come tappe separate tra loro; la terza pertanto non è indipendente dal processo messo in atto nelle due precedenti.

Con la questione teorica si opera una severa critica al valore evangelico della povertà, sbarrando la strada ai Mendicanti. Si passa dalla discussione sulla possibilità di raggiungere la perfezione cristiana mediante la scelta della povertà assoluta alla discussione radicale che ne giudica la sua fondazione cristologica. Da questa si entra nella questione ecclesiale concentrata sul potere della Chiesa e dello Stato. L'evoluzione del dibattito mi pare attraversarsi queste linee direttive: dalla problematica ascetica a quella cristologica, antropologico-cristiana, ecclesiale.¹⁰⁹

L'episodio degli Spirituali è particolarmente indicativo anche per cogliere il complesso *Sitz im Leben* in cui i problemi vengono affrontati. Non sono sul tappeto unicamente elementi di natura dottrinale; sono implicati pure elementi esistenziali che investono il campo sociale, politico, religioso e culturale. Nell'ambito propriamente religioso interferiscono motivi dogmatici cristologici, ecclesiologici, escatologici; motivi di legislazione canonica appartenenti al diritto comune e particolare; aspirazioni e ideali che strutturano sintesi particolari di vita evangelica collegate alla povertà e ai rischi di monasticizzazione, clericizzazione o d'identificazione con la proposta dei Predicatori.

Rimandando ai numerosi studi per la tematizzazione di questi dati ge-

¹⁰⁸ Cf PASZTOR, *Gli Spirituali* 159-179; ID., *L'immagine* 109-124; BEDOUELLE, *Chronologie* 21-39; FIRPO, *Gli «Spirituali»* 40-111.

¹⁰⁹ Sono le linee fondamentali presenti negli studi da me accostati per questo argomento.

nerali, mi soffermo a considerare più da vicino il problema della povertà evangelica assoluta, sottolineando le caratteristiche che la rendono legittima-approvata o sconfessata dalla Chiesa "ufficiale". Pur delimitato così il campo d'indagine, si può dire, con Damiata, che permane «un'impresa temeraria».¹¹⁰

Svolgo il discorso tenendo presenti le tre fasi.

4.2. *Da Francesco a Bonaventura*

La questione della povertà assoluta inizia già con Francesco; si può dire che è intrinseca al francescanesimo, in quanto Francesco come *alter Christus* è un personaggio tra la storia e l'escatologia. Con la sua vita e la sua proposta evangelica, centrata sulla povertà radicale di Cristo, è in qualche modo sempre oltre le realizzazioni concrete dei suoi figli spirituali.

«Si potrebbe dire che l'ideale di S. Francesco fu tanto ricco e così mal definito da un punto di vista concettuale, che nessun documento lo testimonia adeguatamente ed ogni documento autentico d'altronde ne conserva una traccia».¹¹¹

La difficoltà di codificare la sua forma esistenziale di evangelismo ne è un segno emblematico. Il Poverello stesso ne ha fatto l'esperienza. Egli aveva pensato che, per vivere secondo la vocazione particolare ispiratagli da Dio, bastassero alcuni versetti del Vangelo (Mt 19,21; Lc 9,3; Mt 16,24). Al ritorno dall'Oriente nel 1219, trovando la fraternità tanto diversa da quella da lui inaugurata, forse egli stesso percepì la necessità di una legislazione più esplicita e concreta.¹¹²

¹¹⁰ «Decidersi a ricostruire la storia della controversia sulla povertà evangelica e francescana che per oltre un secolo impegnò clero secolare e Ordini religiosi, impero e Chiesa, filosofi e teologi, può sembrare proposito temerario, tanto più che nella vasta produzione letteraria che provocò, non tutto ancora è stato edito ed anzi non di rado rimane ancora incerto persino il susseguirsi degli interventi nell'intricatissima vicenda. Non diciamo nulla poi delle passioni, non sempre encomiabili, che suscitò, tanto vehementi da travolgere anche a distanza di secoli l'incauto che presuma di avventurarsi nel dibattito con l'intento di valutare la dottrina della povertà evangelica e gli uomini che la difesero o combatterono» (DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 7).

¹¹¹ *Ivi* 13s. «La povertà che egli inculca ai suoi frati ha un significato preminentemente interiore, se come modello di essa viene indicato Cristo che si umilia nell'incarnazione e nell'Eucaristia» (*ivi* 14).

¹¹² Per Francesco era sufficiente definire la povertà assoluta come la povertà di Cristo, di Maria e degli Apostoli. In questa «rinuncia totale e permanente unico limite è la necessità di mantenersi in vita, procurarsi cioè gli alimenti e le vesti indispensabili

La *Regula non bullata* (1221), la *Regula bullata* (1230), il *Testamentum* e il *Sacrum commercium*, scritto pochi anni dopo la sua morte, testimoniano a livello di normativa la difficoltà di codificare il suo ideale.

L'idillio e la nostalgia dei tempi primitivi, la trepidazione e l'incertezza dei tempi nuovi vengono espressi in toni vivaci nel *Sacrum commercium* e suscitano il senso della fedeltà alle origini con un proliferare di scritti che pretendono riportare tradizioni e messaggi di Francesco non presenti nei testi ufficiali.¹¹³

Frate Elia ha sognato la grandezza storica del francescanesimo e resta per gli storici un personaggio di controversa interpretazione in tutto il suo generalato fino alla deposizione nel 1239;¹¹⁴ eppure ha dato all'Ordine una direzione che resterà predominante nel corso delle polemiche degli Spirituali e in un certo senso riceve l'appoggio della S. Sede.

In vario modo i papi, fin da Innocenzo III, hanno preso a cuore la causa dei Mendicanti, specie dei Frati Minori, mitigando i rigori della povertà, precisandone il concetto e la pratica per garantire la loro ortodossia, difenderli dagli attacchi esterni e interni, impegnarli in tutti i campi

[...]. Due punti restano fermi: da un lato l'ideale di una povertà evangelica mai smentito nella sua purezza, almeno come principio; dall'altro che l'Ordine sia per il numero crescente di adepti sia per l'oscillare fra due esigenze non facilmente conciliabili — vita eremitica, apostolato fra il popolo — imboccava vie che a Francesco era impossibile condannare e penoso percorrere» (DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 10, 21, cf 12-45). Con i nuovi compiti pastorali e con l'ingresso dei chierici nella fraternità che aveva caratteristica laicale il rapporto tra povertà e predicazione viene trasformato in modo da favorire l'assimilazione dei Minori ai Predicatori (cf *ivi* 44s). Tuttavia nel cambiamento restano le esigenze fondamentali, specie quelle riguardanti la povertà, la quale «non consente di possedere né ciò che viene considerato necessario né ciò che si ritiene superfluo per vivere. Confida solo in Dio e perciò le è connaturale la mendicizia. Essere mendico sottintende da un lato non poter contare su un reddito fisso, dall'altro limitarsi anche nell'uso di quanto è pur indispensabile per vivere. Fa la sua comparsa in tal modo un altro criterio di condotta — l'*usus pauper* — per il vero frate minore» (*ivi* 95). L'interpretazione di questo *usus pauper* sarà spesso un problema, una questione dura soprattutto con gli Spirituali.

¹¹³ Cf *Fonti* I, 97-122, 123-130, 131-140, con le note introduttive di DA CAMPAGNOLA, in: *Fonti* 60-70; DA CAMPAGNOLA, *S. Francesco d'Assisi*; ID., *Il primo secolo*; ID., *Le origini*; ESSER, *Il Testamento*; MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*; ID., *San Francesco* 19-21, 103-105, 219-240, 259-309; PASZTOR, *S. Francesco* 209-239; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 169-173. Un altro scritto significativo è l'anonima *Meditatio pauperibus in solitudine*.

¹¹⁴ Nelle fonti frate Elia viene presentato sotto tinte diverse secondo se sono a lui favorevoli o avverse (cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 35-46; MANSELLI, *San Francesco* 219-248; IRIARTE, *Storia* 85-87).

dell'attività pastorale, soprattutto in quelli più delicati.¹¹⁵ Tale processo ha condotto su una linea moderata che in qualche modo ha sfumato e sfocato l'originalità francescana portandola verso espressioni più vicine alla vita dei Predicatori, sia nella pratica della povertà assoluta che nella dimensione laicale.

Bonaventura, che sostituisce Giovanni di Parma (1247-1257), con la sua forte personalità e grandezza spirituale, senza cedere in materia d'osservanza, è riuscito durante il suo generalato (1257-1274) a tener unite le forze dell'Ordine. Alla sua morte i problemi da lui risolti con equilibrio e ardore riemergono in modo ancor più violento.

¹¹⁵ Ricordo solo i più importanti interventi ufficiali dei pontefici mediante bolle o costituzioni che interpretano e orientano la pratica della povertà. Onorio III nel 1223 approva la *Regola*. Gregorio IX nella bolla *Quo elongati* del 28.9.1230 dice che è diritto del papa decidere sulla pratica della povertà minoritica e religiosa in genere. In essa cerca di riconciliare l'ideale di Francesco con le esigenze storiche e pastorali dell'epoca. Distingue tra *Vangelo* e *Regola* e dichiara che non tutte le norme evangeliche sono obbligatorie per i frati, ma solo quelle relative ai voti. Riconosce che la loro povertà è individuale e collettiva. Istituisce il nunzio e amico spirituale presso cui essi possono collocare i beni da utilizzare per le loro necessità. Apre così una breccia destinata successivamente ad allargarsi. Nega la forza cogente del *Testamentum* e risolve alcuni dubbi in materia di povertà. Il 21.8.1231 con la bolla *Nimis iniqua* dà ai Minori la possibilità di celebrare il servizio divino e dà l'esenzione dal giuramento al vescovo. Inaugura così una nuova prassi pastorale che suscita le gelosie dei secolari. Innocenzo IV si rende conto dei pericoli a cui possono dare adito queste concessioni; tuttavia, in cambio dei servizi che i Francescani rendono alla Chiesa, ne fa molte altre, instaurando un nuovo rapporto tra loro, la povertà e la S. Sede. Francesco invece voleva che i suoi non avessero alcun privilegio. Con la bolla *Ordinem vestrum* del 14.11.1245 il papa fa un passo avanti rispetto alla *Quo elongati* in fatto di privilegi. Affronta il problema del possesso dei beni, riconoscendo come possesso della S. Sede le elargizioni di possedimenti fatte ai frati, a meno che i benefattori non se ne riservino il possesso. Elimina così l'aspetto d'insicurezza economica e di marginalità sociale; mentre il nunzio tende a largheggiare nel concedere l'uso dei beni, divenendo in pratica il tesoriere dell'Ordine. Un altro colpo alla povertà è inferto dalla bolla del 19.8.1247 *Quanta studiosius* che concede ad ogni provincia il procuratore o legato della S. Sede per i beni. In pratica dà il permesso ai frati di scegliere in ogni provincia una persona di fiducia, idonea, timorata di Dio, che possa liberamente chiedere, vendere, commutare, alienare ecc. I chiamati alle cariche e alla prelatura aprono poi un altro varco e suscitano l'antagonismo del clero secolare. Gli stessi Francescani percepiscono la problematicità di questa situazione, per cui nel capitolo generale del 1249 a Metz stabiliscono di non far uso del procuratore. Misure restrittive prendono anche nei capitoli del 1277 a Padova, del 1279 ad Assisi, del 1280 a Narbona. Tuttavia i ripari non sono sufficienti per impedire il rilassamento. Le bolle emanate durante le dispute parigine risultano praticamente una mitigazione degli *Statuti*, specie nell'osservanza della povertà. Niccolò III con la bolla *Exiit qui seminat* del 14.8.1279, emanata su richiesta di Bonograzia, dissipa i dubbi nell'interpretazione

La volontà di fedeltà nel cambiamento è esplicita già nel capitolo generale del 1241 durante il quale si è deliberato di affidare a quattro maestri dell'Ordine, con a capo Alessandro di Hales, una *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*. Questa forse è il più autorevole commento della *Regola*, esplicitata alla luce delle indicazioni date da Gregorio IX nella bolla *Quo elongati*.¹¹⁶

Sempre nell'intento di difendere i Francescani da divisioni interne, i

della *Regola* e tesse un'apologia del francescanesimo. Egli, che in precedenza era stato cardinale protettore dell'Ordine, con la sua bolla praticamente propone la sintesi bonaventuriana. Distingue tra uso di diritto e uso di fatto, dichiarando che solo quest'ultimo è concesso ai frati e deve essere un uso povero. Affronta soprattutto il dubbio riguardante il valore obbligante delle norme contenute nelle *Regole*, sottolineando che il non possesso è individuale e comunitario, che la povertà assoluta si fonda su Cristo e conduce alla perfezione. Nelle cose temporali distingue proprietà, possesso, usufrutto, uso di diritto e uso di fatto. Quest'ultimo è indispensabile ai frati. Nel 1283 nella bolla *Exultantes in Domino* Martino IV parla della istituzione dei sindaci apostolici o procuratori secolari; questa viene confermata dalla bolla di Niccolò IV *Quia nonnulli* del 30.4.1288. Martino IV favorisce molto i frati nella prassi pastorale, li difende dagli attacchi dei secolari e persino dai vescovi francesi; questo risulterà un danno per gli stessi difesi. Con la bolla *Ad fructus ubere* del 13.12.1281 dà loro il permesso di predicare e confessare ovunque, provocando la reazione dei vescovi che esigono dai fedeli, a norma del Lateranense IV, la confessione, almeno annuale, dai loro pastori e l'obbligo di ripetere anche le confessioni fatte ai Mendicanti. Pure Onorio IV li favorisce, per cui i vescovi francesi si associano nella loro protesta. Approfittando della sede pontificia vacante, mandano a Roma un documento contro la bolla di Onorio; ma il papa eletto è Girolamo d'Ascoli, un Franciscano, che prende il nome di Niccolò IV. Bonifacio VIII con la bolla *Super cathedram* cerca di stabilire con più saggezza i rapporti tra clero secolare e frati, riducendo i privilegi di questi; inoltre egli non favorisce gli Spirituali. Con Benedetto XI si alternano gelosie e rivalità. Clemente IV, più favorevole agli Spirituali, con la bolla *Exivi de Paradiso* del 6.5.1312 riprende la *Exiit* di Niccolò III con delusione degli Spirituali. In questo scritto afferma ed enumera quali precetti riguardanti la povertà obbligano sotto pena di peccato; tra essi pone l'uso povero dei beni; scioglie inoltre alcuni dubbi sull'osservanza della *Regola*. Queste precisazioni e mitigazioni nella pratica rigorosa della povertà insieme ad altre circostanze creano all'interno dell'Ordine tensioni che giungono alla formazione di due fazioni: quelli che sono favorevoli per il rigore primitivo e quelli che accolgono la nuova situazione. Le distanze tra loro si acuiscono sotto Clemente V ed esplodono con Giovanni XXII, che nella bolla *Quorundam exigit* del 1317 dice che l'uso povero non è materia di voto (cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 44s, 49-93, 108-122; JEMOLO, *Il «Liber Minoritarum»* 1-54; IRIARTE, *Storia* 78-114).

¹¹⁶ L'*expositio* è presentata a Bologna nel 1242 e indica i criteri per l'uso veramente povero dei beni. Accanto a questa esposizione autorevole ve n'è un'altra privata di Ugo di Digne, il quale ha scritto molto sulla povertà, lasciando emergere dai suoi scritti la nostalgia per i tempi primitivi in confronto all'epoca attuale che giudica decadente. Vede due schiere di frati: quelli rilassati e gli spirituali (cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 91-108; SISTO, *Le figure* 373s; PAUL, *Hugues de Digne* 66-97).

pontefici emanano una serie di bolle che tentano d'interpretare l'ideale del Poverello, conciliandolo con i nuovi bisogni e i compiti storici dell'Ordine. Tuttavia esse a volte hanno aperto il varco verso l'evasione e l'allineamento dei Minori ad altre forme monastiche. Le questioni che sorgono sono però ancora di natura pratica. Solo più tardi, nelle dispute parigine e successivamente durante il pontificato di Giovanni XXII, assumeranno portata dottrinale. In questo periodo si ricerca la fedeltà al messaggio spirituale di Francesco coniugandolo con i nuovi contesti ecclesiali e storico-culturali.

4.3. Verso la rottura

In questa seconda fase mi pare di poter individuare un significativo inizio della controversia negli antagonismi presenti all'interno del francescanesimo. Essi si sostengono e si giustificano con accuse reciproche di eresia e d'infedeltà. I punti vulnerabili sono l'escatologismo/gioacchinismo e l'ideale del ritorno nostalgico ai tempi primitivi. Quest'ultimo si esprime anche in certi scritti non ufficiali nei quali si pretende di riportare le confidenze, le rivelazioni e le profezie di Francesco sugli ultimi tempi.

Già i maestri parigini avevano ottenuto un passeggero trionfo proprio attaccando il gioacchinismo presente nel *Liber Introductorius ad Evangelium æternum* di Gerardo di Borgo S. Donnino, condannato da Alessandro IV il 23 ottobre 1245. In quella occasione Bonaventura, pur professando una dottrina escatologica vicina all'Olivi, aveva colto l'ambiguità di certe affermazioni di Gerardo, le quali potevano prestare il fianco alle accuse dei secolari. Ad esempio la periodizzazione della storia in tre o sei fasi e la collocazione di Francesco, quindi dei Minori, nell'ultima fase. Con gli Spirituali questi dibattiti si trasferiscono all'interno dell'Ordine e tra questo e la S. Sede.¹¹⁷

¹¹⁷ Cf DA CAMPAGNOLA, *L'angelo*; MANSELLI, *La lectura*; ID., *Accettazione* 125-139; ID., *L'attesa* 145s; ILARINO DA MILANO, *L'incentivo* 319-337; SIMONI BALIS CREMA, *Gli Spirituali* 145-179. Per Gioacchino da Fiore il 1260 è l'anno cruciale della lotta escatologica. Gli Spirituali dicono di essere agli ultimi tempi perché sono in tempo di persecuzione. Assumono, attraverso la lettura dell'Olivi, il gioacchinismo, già condannato nella disputa parigina con Gerardo di Borgo S. Donnino. Le affermazioni dell'Olivi vengono estrapolate dal loro contesto per giustificare le posizioni opposte. Non è facile precisare quale sia il pensiero di Pietro Olivi anche perché è riportato da fonti tendenziose (cf MANSELLI, *Pietro* 183-204; PAUL *Les spirituels* 231-235). Va pure precisato il termine *Spirituali*. Con tale termine indico il gruppo di Francescani riformisti che, nelle dispute durante il pontificato di Giovanni XXII, si staccano o si pongono in atteggiamento critico verso la Chiesa e soprattutto verso il papato. Il termine di per sé, prima di questa

L'occasione è data dalla rinuncia di Celestino V (1294) al pontificato. Egli, durante il suo breve governo papale, aveva cercato di pacificare gli spiriti allontanando dalla Comunità alcuni fanatici della povertà e li aveva accolti nell'Ordine dei Celestini da lui fondato. Le prime tensioni si manifestano nella discussione sulla legittimità dell'elezione di Bonifacio VIII, poco favorevole agli Spirituali. Si contestano pure le dichiarazioni pontificie che mitigano l'austerità della vita mendicante, specie la pratica della povertà assoluta. Antagonismi e passioni non sempre encomiabili complicano la situazione di per sé già complessa. Bonifacio VIII nel 1295 destituisce il Generale dei Minori Raimondo Gaufrid, amico degli Spirituali. Lo sostituisce Giovanni di Morrovalle che nel capitolo del 1299, per estirpare gli Spirituali di Provenza, condanna la dottrina di Pietro Olivi morto l'anno precedente e minaccia di condanna chiunque ne custodisca i libri. Il suo successore Gonzalvo di Valboa (1304-1313) continua questa politica severa di persecuzione.¹¹⁸

Alla testa degli Spirituali, morto Olivi, si succedono uomini che non hanno la sua capacità intellettuale e la sua forza morale, soprattutto Ubertino di Casale, molto diverso anche da Angelo Clareno e da Pietro di Macerata. La situazione peggiora con la nomina di Giovanni di Morrovalle, cardinale protettore dell'Ordine, perché questi, ostile agli Spirituali, in Avignone blocca le loro cause, per cui vengono trattati sempre più duramente dai Generali. Le posizioni così tendono a diventare due fazioni opposte e s'irrigidiscono sempre più.

I membri della Comunità hanno dalla loro parte la Curia, gli Spirituali hanno protettori e simpatizzanti un po' dovunque anche presso il potere regio, come ad esempio presso Filippo il Bello e successivamente presso Ludovico il Bavaro.

Clemente V nel 1309 pensa di risolvere i contrasti convocando a Groseau (Valchiusa) i rappresentanti delle due parti. Egli è favorevole all'Ordine e vuol evitare rotture. Non potendo però seguire personalmente la questione nomina una commissione con a capo un cardinale. Questa concentra praticamente e significativamente il dibattito su due problemi: la pratica/osservanza delle *Regole* e l'ortodossia dell'Olivi.

fase critica, ha un'accezione vaga; comprende tutti i Francescani che vogliono osservare con rigore la povertà.

¹¹⁸ Cf PEANO, *Ministres* 41-65; MANSELLI, *Spirituali* 81-178; IRIARTE, *Storia* 103-130; MANSELLI, *L'idéal* 99-126; FLOOD, *Pierre* 139-154; CONGAR, *Les positions* 155-165; VAN DIJK, *La représentation* 203-230; SCALISI, *L'idea* 9-98. Con Pietro Olivi l'*usus pauper* dei beni diventa il tema della controversia, in quanto ci si interroga se esso costituisca materia di voto; egli alla domanda dà risposta affermativa.

Si apre così la *disceptatio* (1309-1312) nella quale gli Spirituali insistono sulla povertà radicale e sull'obbligo di osservare le *Regole*, compreso l'*usus pauper* dei beni, mentre i membri della Comunità mettono in discussione l'ortodossia dell'Olivi. Gli Spirituali possono puntare con diritto su inadempienze nella pratica della povertà da parte dei membri della Comunità e fare l'apologia dell'Olivi; i membri della Comunità possono legittimamente puntare sull'osservanza delle *Regole* interpretate alla luce dei documenti papali e riprendere come eterodosse alcune affermazioni ambigue dell'Olivi.

La discussione così impostata non ha prospettive di soluzione. Comunque il papa è in un certo senso favorevole agli Spirituali e la *disceptatio* si chiude con la loro vittoria. Infatti con la bolla *Dudum ad apostolatus nostri* del 1310 concede loro l'esonero dall'obbedienza al Generale, la sottomissione e l'obbedienza alla commissione e rimanda le questioni dogmatiche all'imminente concilio di Lione (1311-1312).

Il concilio condanna, senza dire il nome, alcune tesi dell'Olivi (quindi non lo condanna direttamente ed esplicitamente), mentre si dichiara in modo esplicito per la pratica della povertà a favore degli Spirituali. Clemente V con la bolla *Exivi de Paradiso* nel 1312 enumera quali comandi della *Regola* obbligano sotto pena di peccato grave; tra questi annovera l'uso povero dei beni. Il Generale Gonzalvo invia la bolla a tutto l'Ordine, dichiarando pubblicamente che la *Regola* contiene 27 precetti gravi, 12 esortazioni al bene, 6 consigli per evitare il male e 12 condizioni per l'ammissione dei novizi.

Si è certo molto lontani dall'idillio della povertà del Poverello; tuttavia le precisazioni del Generale servono a risolvere molti dubbi di coscienza. Si pensa così di poter sciogliere pure la questione mediante la vigilanza sull'osservanza della povertà e la durezza verso gli Spirituali, riducendoli all'obbedienza. In realtà la rottura si approfondisce soprattutto in Provenza e in Toscana ove questi non cedono.

Le autorità ecclesiastiche intendono proteggere quanti vogliono vivere radicalmente la povertà e nello stesso tempo intendono condurre all'equilibrio le due parti per conciliarle. Gli Spirituali in questo periodo non assolutizzano ancora la povertà. Insieme a questa apprezzano il corteo delle virtù che l'accompagnano, ossia l'umiltà, la mitezza d'animo, la semplicità, il raccoglimento, la preghiera, la testimonianza di vita evangelica. Ritengono che la povertà non può congiungersi ai litigi e alle contese, perché, mentre comporta la penuria avvertita nella propria carne, è anche povertà di spirito. Tuttavia non sempre hanno conservato questo atteggiamento, così come i loro simpatizzanti, sia laici che ecclesiastici, non sem-

pre li affiancano per amore e fedeltà a Francesco; spesso sono mossi da interessi politici, rivalità, egoismi, gelosie e ambizioni varie. Si pensi ad esempio ai cardinali Giacomo e Pietro Colonna.

4.4. *Giovanni XXII e gli Spirituali*

La tragedia degli Spirituali esplode con Giovanni XXII. Egli all'inizio li protegge; successivamente per motivi sia politici che dottrinali, caratteristici della situazione storico-culturale, sociale ed ecclesiale del tempo, sarà spinto ad osteggiarli. A livello politico, vi sono pesanti tensioni tra la Chiesa e l'Impero; esse si aggravano soprattutto con Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro, ai quali si uniscono oltre che laici anche ecclesiastici che cercano di usurpare alcuni poteri al papato. A livello ecclesiale, i rapporti tra pontefice e Spirituali si allentano fino a trasformarsi in diffidenza reciproca. La diffidenza, che ha le sue remote radici nelle rivalità tra clero e Frati, esplode nella disputa parigina; in seguito, prima del concilio di Lione, prenderà voce nel vescovo di Olmutz.

I motivi dottrinali sono collegati per lo più all'assolutizzazione unilaterale della povertà quale elemento costitutivo della Chiesa e alle modalità con cui questa è stata sostenuta dagli Spirituali. Gli elementi dottrinali, espressi a volte in modo ambiguo, sono stati favoriti dai limiti e dalle incertezze della teologia del tempo, specie in campo ecclesiologico, escatologico e cristologico. Essi hanno trovato un fattore di rinforzo che ha condotto allo scontro: l'autoritarismo di Giovanni XXII, persona molto diversa dal dolce Clemente V.¹¹⁹

Al di là di questi limiti e ambiguità si può cogliere una sostanziale convergenza tra la S. Sede e gli esponenti più qualificati degli Spirituali e della Comunità nell'esigenza della povertà assoluta, anche se alla fine Giovanni XXII la squalifica, incontrando la reazione della stessa Comunità.

«L'amore per Francesco povero e stigmatizzato, vale a dire portante l'autenticazione di Cristo nella sua carne, la persuasione che la *Regola* sia veramente evangelica e quindi intoccabile, la coscienza che l'Ordine ha nella povertà la sua caratteristica, la convinzione che la povertà sia molto più di una delle tante virtù, ma l'espressione stessa della perfezione che Cristo ha insegnato e vissuto»,¹²⁰ sono elementi che strutturano le prospettive e gli ideali dei membri delle due parti francescane.

Le autorità ecclesiastiche non hanno avversato la povertà assoluta

¹¹⁹ Cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 225-295; DAVIES, *Le pape* 263-283.

¹²⁰ DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 274.

nemmeno nella forma radicale proposta dagli Spirituali, come emerge sia nella *magna disceptatio* che nel Concilio di Lione e nelle *responsiones* al *referendum* aperto da Giovanni XXII. Anche lui in sostanza non va contro la povertà, ma non ammette l'insubordinazione e il disordine che scorge nelle controversie tra i Minori. Il suo carattere autoritario e impetuoso, la coscienza dell'alta sua carica e il suo disegno teocratico hanno fatto il resto.¹²¹

Nel giro di due anni (1316-1318) liquida gli Spirituali condannando quanti non si sottomettono. Prende una posizione drastica e senza sfumature, compiendo in certo modo anche un desiderio dei Frati della Comunità dei quali ha più fiducia, perché li vede fedeli ai valori che apprezza: l'obbedienza, la disciplina e la misura. All'inizio dà delle semplici misure disciplinari, poi trasforma la questione in dibattito teorico, prendendo le mosse proprio dai Frati.

Michele da Cesena, eletto Generale nel 1316, vuol riportare all'obbedienza gli Spirituali ribelli della Provenza e della Toscana e chiede il suo aiuto. Con la bolla del 7 ottobre 1317 *Quorundam exigit* aderisce a questa richiesta proibendo agli Spirituali ogni arbitrarietà, affermando che vale più l'obbedienza che la povertà. Anzi dichiara che in materia di povertà solo i superiori possono determinare il modo concreto di praticarla. Successivamente con un'altra bolla *Sancta Romana*, il 30 dicembre 1317, condanna gli Spirituali di qualunque denominazione. Cinque gli resistono. Il 23 gennaio 1318 emana la bolla *Gloriosam Ecclesiam* con la quale condanna gli Spirituali di Toscana. In essa fa emergere l'atteggiamento rivoltoso di questi Francescani qualificandoli spiriti gonfi d'orgoglio. Li accusa di errori dottrinali: la concezione di Chiesa spirituale, purificata attraverso le tribolazioni provocate dall'anticristo, incrementata dalle virtù sintetizzate nella povertà; di questa Chiesa essi sono i capi in virtù della loro vita spirituale; il Vangelo quindi giunge a compimento per mezzo loro; in contrapposizione sta la Chiesa carnale, ricca, voluttuosa, piena di lussuria diretta dal papa e dai prelati. Nella Chiesa attuale invece — annota il papa — il bene e il male sono mescolati fino all'ultimo giorno.¹²² Alcuni Spi-

¹²¹ Pur nell'eccessiva severità, il giudizio di Damiano coglie degli aspetti obiettivi della personalità del papa: «Altrettanto fatalmente era portato Giovanni XXII a prendere posizione contro un Ordine (i Minori) che sembrava sfuggire al suo controllo e dilaniarsi in lotte interne. Se all'ombrosa coscienza dell'alta carica che ricopriva, al disegno teocratico che perseguiva, al temperamento impetuoso di cui era dotato, aggiungiamo la freddezza verso la povertà evangelica, non ci risulteranno misteriosi i burrascosi rapporti che ebbe con i Minori» (*Guglielmo d'Ockham* 313).

¹²² Se si confronta anche solo l'atteggiamento di Clemente V nella bolla del 1310

rituali non cedono alle sue indicazioni e muoiono sul rogo a Marsiglia il 7 maggio 1318. La questione però è ancora disciplinare.

Nel 1321 esplode la disputa teorica. La causa occasionale è la condanna di un beghino, operata da un domenicano di Belna a motivo della tesi che questi sosteneva circa la povertà assoluta individuale e comunitaria di Gesù e degli Apostoli. Il francescano Berengario Talon fa osservare che la tesi è ortodossa. Minacciato anche lui di condanna, si rivolge a Giovanni XXII il quale prende la palla al balzo per risolvere una volta per sempre la *vexata quæstio*: se sia eretico affermare che Cristo e gli Apostoli non hanno posseduto nulla né individualmente né comunitariamente.

Nel concistoro del 6 marzo 1322 i cardinali Francescani insieme ad altri patrocinano la tesi dei Minori, la quale del resto è conforme alle bolle dello stesso pontefice, in particolare alla *Exiit qui seminat* e alla *Quorundam exigit*. Ma il papa, per lasciare massima libertà al dibattito, abbandona la linea proposta nelle bolle e il 26.3.1322 ne emana un'altra: *Quia nonnunquam*. In essa elimina la proibizione di aggiungere postille alla *Regola* dei Minori che così perde il suo carattere autorevole e viene sottoposta a giudizio. «L'intero ideale francescano e il modo secondo cui anime generose lo avevano attuato nel corso dei secoli si trovano in un certo senso nel banco degli imputati».¹²³

Il *referendum* indetto suscita perplessità un po' ovunque, anche se nelle *responsiones* non tutti si esprimono chiaramente. Cardinali, prelati e università sono chiamati a pronunciarsi sul dibattito che ormai si diffonde in tutta l'Europa.

Ubertino da Casale, invitato dallo stesso papa, risponde immediatamente in termini equilibrati, assumendo la posizione di Bonaventura. Nella sua proposta giustifica nello stesso tempo la legittimità della povertà assoluta e la legittimità per gli ecclesiastici di possedere. Afferma che Gesù e gli Apostoli, in quanto prelati della Chiesa nascente, quindi in quanto persone pubbliche, hanno posseduto, mentre in quanto persone private hanno praticato la povertà assoluta. Nell'uso delle cose si sono

Dudum ad apostolatus nostri, ove concede agli Spirituali l'esonero dall'obbedienza al Generale, e la bolla di Giovanni XXII *Quorundam exigit*, si comprende il clima teso creatosi progressivamente che culminerà nella rottura dei rapporti tra il papato e gli Spirituali. Il papa però d'ora in poi dovrà confrontarsi non solo con gli Spirituali ma anche con i superiori francescani perché il suo comportamento mette in crisi l'Ordine. Davies, in *Le pape*, 265s, riporta in nota l'indicazione di un saggio molto interessante di Pasztor: *Giovanni XXII e il gioacchinismo di Giovanni Olivi*, pubblicato in: *Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma 1955, 81-111; cf pure MANSELLI, *Ricerche* 81-111.

¹²³ DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 315.

valsi del diritto naturale e divino non di quello umano, perché di fronte alla legge umana non sono stati possessori.

È il minimo che poteva dire un Franciscano.

Al *referendum* papale hanno risposto ufficialmente 17 cardinali, 28 arcivescovi e abati, 7 dottori e maestri. Altri sono intervenuti privatamente. Nelle loro risposte lasciano intravedere il dilemma tra l'accettazione della fede tradizionale che loda la povertà, proprio nella forma francescana, e la propensione ad allinearsi o almeno a non contraddire il parere del papa. Diversi si esprimono in termini favorevoli alla tesi della povertà assoluta di Cristo e degli Apostoli; tra loro vi sono ovviamente i cardinali Francescani, in particolare Vitale du Four e Bertrando de la Tour.

Bertrando non solo cerca di conciliare la povertà assoluta di Cristo e degli Apostoli con la legittimità dei beni ecclesiastici, ma sulla scia di S. Tommaso, forse unico caso nel francescanesimo, distingue lo stato ecclesiastico da quello dei Frati, definendo il primo «stato di perfezione», il secondo «stato che tende alla perfezione».

Ancora più indicativo è il caso di Alvaro Pelagio il quale parte militando tra gli Spirituali e finisce paladino della teocrazia papale riducendo il senso e il valore della povertà francescana. Il capovolgimento nella sua posizione non si spiega solo con il suo carattere timido, pauroso e ambizioso, ma anche con l'evoluzione della questione. Egli ora vede negli Spirituali i disobbedienti alla Chiesa, quindi non gli autentici poveri, perché fanno della povertà un feticcio. Con le divisioni che provocano nell'Ordine e nella Chiesa ne ledono l'unità. Vede in Angelo Clareno, di cui precedentemente è stato discepolo, un ribelle che circonda il cappuccio anziché il cuore. Infine radicalizza la sua posizione e, a partire dalla legittimità dei beni ecclesiastici, elabora la sua ideologia teocratica, passando poi all'affermazione che Cristo ha posseduto *loculi*. Traccia così un'immagine di Cristo conforme all'immagine storica della Chiesa del tempo. «Il momento storico — una Chiesa ricca e trionfante — fa tanta pressione nella mente di Pelagio da offuscare la verità evangelica e distorcere la figura stessa di Cristo». ¹²⁴

Altre risposte sono formulate in modo piuttosto ambiguo. Esse non

¹²⁴ Ivi 304; cf 294-304, 342-355. Indicativa è la posizione di Alfredo Gontier che nella sua *quæstio* assume la posizione di Bonaventura e, distinguendo i diversi gradi di perfezione, giustifica la legittimità dei beni ecclesiastici e delle varie forme di povertà. Ammette che Gesù e gli Apostoli hanno posseduto *loculi*, tuttavia hanno insegnato la povertà assoluta; dichiara che tale dottrina è tradizionale, per cui il quesito del papa è già stato risolto. Anche Niccolò III nella *Exiit* assume la posizione dell'*Apologia pauperum* di Bonaventura.

dichiarano certo che Cristo e gli Apostoli sono stati ricchi, ma in modo sfumato e timido affermano la loro assoluta povertà o, più sbrigativamente, rimandano al papa la soluzione del problema. Anzi si arriva alla strana coincidenza di molti prelati, amici degli Spirituali, che professano un'ideologia vicina a quella dei maestri secolari parigini. Ad esempio Pietro Colonna, protettore di Jacopone, tesse praticamente l'elogio della ricchezza e dà il colpo mortale ai Frati, giudicandoli imperfetti proprio a motivo della loro povertà. Paradossalmente però pretende, ancora a motivo della loro perfezione concretizzata nella povertà, che non si difendano dalle accuse che vengono fatte loro.

Una posizione ancora più spinta è quella di Hervé di Nédellec, maestro parigino e capo dei domenicani dal 1318, difensore di Tommaso d'Aquino e amico di Giovanni XXII. Egli, partendo dal fatto che la carità rende perfetti, mettendo in crisi i concetti tradizionali di perfezione e di povertà, dichiara che quest'ultima è un limite e un impedimento all'esercizio della carità. Pone le basi della teocrazia, dichiarando che il Cristo è possessore di tutto, di uomini e di cose, sia in quanto Dio che in quanto uomo. «Sillogeizzando che se è ricca la Chiesa, sposa, ricco deve essere lo sposo, cioè Cristo»,¹²⁵ non si accorge di andare contro il Vangelo.

Bonograzia, con la sua opera *Tractatus de Christi et Apostolorum paupertate* procede con cautela e attenzione. Pone una serie di distinzioni: precisa il possesso in senso giuridico, in senso di uso, in senso di amministrazione. Sottolinea che intende parlare unicamente di Cristo in quanto uomo, non di Cristo in quanto Dio, né di Cristo e degli Apostoli in quanto prelati della Chiesa. Con queste precisazioni può dichiarare con la tradizione che Cristo e gli Apostoli non hanno posseduto nulla in senso giuridico né in proprio né in comune. I *loculi* di Cristo non fanno di Lui un possidente, ma evidenziano la sua umiltà e condiscendenza; hanno quindi una funzione didascalica.¹²⁶

Accanto alle *responsiones* sono da collocare le due lettere encicliche che il capitolo generale dei Minori da Perugia invia ai fedeli per illuminarli sulla questione dibattuta. È da precisare che il contenuto ivi espresso è comunicato in precedenza al papa in una lettera. Il capitolo sottolinea la tradizionalità della dottrina che viene esposta nelle circolari. Le fonti ispiratrici sono il Vangelo e anche le affermazioni pontificie, compresa la

¹²⁵ DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 322.

¹²⁶ Cf *ivi* 361-370. Bonograzia dice persino che gli Apostoli hanno praticato, la povertà assoluta alla quale erano legati con voto. Il tema del voto degli Apostoli ricorrerà spesso in queste dispute e scritti apologetici.

Quorundam exigit di Giovanni XXII. Nessuno, nemmeno il papa, può ritrattare queste affermazioni che hanno il valore dell'infallibilità, né può smentire la conferma che la Chiesa ha dato alla concezione francescana di povertà e di perfezione.

Di fronte a queste dichiarazioni Giovanni XXII reagisce pubblicando una bolla *Ad conditorem canonum* il 2 dicembre 1322. Pensa di poter ottenere ancora l'adesione con un intervento autorevole. Afferma che egli ha l'autorità di dettar leggi e trasformare una norma vigente quando lo ritenga utile. Dichiarà nulle le distinzioni tra possesso ed uso.

Ora cambia radicalmente pure l'atteggiamento della S. Sede nei confronti dei Minori, perché non ne salvaguarda la povertà, non riconoscendo più come suoi beni quanto i Minori usano per la loro sussistenza e le loro necessità esistenziali e pastorali. In modo ironico il papa afferma che non sono i Frati ad avere il nudo uso delle cose, ma la S. Sede ad avere il nudo possesso, nel caso valga la prassi giuridica che attribuisce l'uso ai Minori e il possesso alla S. Sede.¹²⁷

Si crea obiettivamente una situazione di sconcerto ecclesiale. Uomini chiaramente ossequenti al papa non possono negare nei loro scritti quanto la vita di Gesù e degli Apostoli, il Vangelo e la tradizione affermano in termini inequivocabili.

È il caso di Riccardo Conyngton, Walter Chatto, Roberto di Leicester.¹²⁸ L'ossequio al pontefice in alcuni si trasforma in servilismo che, nel contesto concreto di antagonismo tra papato e impero, si muta in ideologia e teocrazia, come ad esempio in Guglielmo di Sarzano con i suoi *Tractatus de potestate Summi Pontifici* e *Tractatus de excellentia principatus regalis*.¹²⁹

Il papa da parte sua prende posizioni sempre più rigide e autoritarie fino a rendersi ostili i Minori che per un secolo hanno servito la Chiesa con fedeltà. Arriva all'arresto di Bonograzia che nella sua *appellatio* in concistoro dichiara di non essere contro il papa, ma contro qualche suo cattivo consigliere. Fa ritirare la bolla *Ad conditorem* già affissa alle porte della Chiesa, ne redige un'altra in tono più moderato per la canonizzazione di Tommaso d'Aquino il 1° luglio 1323, quasi ad accentuare la distanza della S. Sede dai Minori a favore dei Predicatori. Il 10 novembre 1324 ne promulga una quarta la *Quia quorundam*, dal tono risentito e po-

¹²⁷ Cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 330-333; DAVIES, *Le pape* 365s.

¹²⁸ DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 342-355.

¹²⁹ Cf *ivi* 355-359. Nella stessa direzione andranno i difensori del potere teocratico del papa, ossia i decretisti e i canonisti curiali.

lemico, ove nega la differenza del potere del papa in materia di fede e in materia di amministrazione e di governo.

Parallelamente a questo suo atteggiamento sempre più intransigente evolve la vicenda dei principali esponenti degli Spirituali e dei Minori, protagonisti della disputa, i quali rompono i rapporti con lui.

È indicativa in questo senso la parabola che caratterizza la vita di Michele da Cesena. Egli dal 1310 al 1316 lotta contro gli Spirituali soprattutto di Provenza accanto a papa Clemente V, dal 1322 al 1328 è impegnato nella questione teorica della povertà, dal 1328 fino alla morte è in lotta in senso dottrinale e politico contro il papa. Convocato in Avignone nel 1327 per trattare questioni disciplinari, ha l'ordine di non recarsi al capitolo generale che si sarebbe tenuto a Bologna, benché Generale in carica. Ma qui, contrariamente al parere del papa, viene riconfermato nella carica. Allora viene accusato da lui di aver favorito l'eresia nell'Ordine attraverso le sue due lettere circolari ai fedeli. Michele respinge l'accusa energicamente davanti a molti testimoni, tra i quali Guglielmo d'Ockham; quindi detta un appello che verrà pubblicato dopo la sua fuga avvenuta il 16.5.1328 insieme a Bonograzia, Ockham e Francesco d'Ascoli.

Essi si recano da Ludovico il Bavaro, dando il via ad una nuova fase del dibattito, che si trasforma in lotta del potere civile-secolare per la rivendicazione della propria autonomia contro la pretesa teocratica di Giovanni XXII.

Michele si pone contro il papa, che vede contrario alla fede e alternativo all'infallibilità della Chiesa; quindi per la sua difesa si appella alla Chiesa. Il pontefice risponde con *Quia vir reprobis*, alla quale Michele il 24 gennaio 1331 ribatte con due repliche: *Littera ministri generalis missa per ordinem contra dominum Joannem papam XXII* e *Allegatio religiosorum virorum*.

È un vero e proprio duello sul concetto di povertà evangelica.¹³⁰

Ubertino, posto di fronte all'alternativa della condanna o dell'entrata nell'Ordine, nel 1318 sceglie di farsi Benedettino, continuando ad essere Franciscano ribelle fino alla morte avvenuta nel 1329. Clareno prende l'abito dei Celestini; poi va a Subiaco, ove dirige come Generale una comunità. Qui scrive le sue opere apologetiche; successivamente va in Basilicata, ove muore nel 1337. Egli, insieme a Ubertino, voleva attuare una riforma legittimamente riconosciuta dalle autorità ecclesiastiche; vi sarebbe forse riuscito se non fosse stata chiamata in causa l'ortodossia in un contesto così problematico.

¹³⁰ Cf *ivi* 370-385.

Più complessa è la vicenda di Guglielmo d'Ockham che entra in scena ad Avignone nel 1328 a fianco di Michele, da cui riceve l'incarico di studiare le controverse costituzioni del pontefice. Egli, che si era sempre occupato di questioni filosofiche e teologiche in modo accademico, entra nel dibattito quando la questione poteva dirsi finita con la terza decretale papale. Vi entra con forze vive e incomincia a interessarsi del tema della povertà, non accostato prima.¹³¹ Il suo atteggiamento nei confronti del papa è sempre polemico. Sembra che si prenda gusto di sottolineare l'incompetenza di lui che pure pretende di legiferare; abbatte con una critica puntigliosa ogni sua argomentazione e sicurezza; lo corregge persino negli errori linguistici; evidenzia le sue contraddizioni nella distinzione giuridica tra possesso e uso e redige per lui una specie di dizionario dei fondamentali termini giuridici. Desacralizza l'origine della proprietà, facendola risalire a una normativa umana venuta dopo il peccato e in questo contesto colloca i beni ecclesiastici. Afferma che ogni potere temporale del papa viene dal popolo, quindi non ha origine divina, perché il Regno di Cristo non è di questo mondo.

Egli in questo modo entra nel problema del rapporto tra potere imperiale e potere papale, sostenendo la tesi favorevole ai regalisti e opposta ai curialisti.¹³² Come si vede, anche se è partito dal problema teorico della povertà, i suoi interessi sono altri.

Tirando le fila della complicata questione, si può dire con Lortz: «Questi uomini non ebbero la forza di difendere questo ideale, come aveva fatto Francesco, nel silenzio, nella sopportazione e nell'obbedienza; ma presi da fanatismo religioso si lasciarono andare all'aperta ribellione».¹³³

¹³¹ Ockham affronta il problema della povertà soprattutto negli scritti: *Epistula ad fratres minores* (1334), *Opus nonaginta dierum* (1332-1334), *Tractatus contra Benedictum* (1337-1338), *Compendium errorum papæ Joannis XXII* (1338), *De imperatorum et pontificum potestate* (1347).

¹³² Cf DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham* 361-470; cf pure il vol. II, dal sottotitolo: *Povertà e potere*, 401-404; ID., *Guglielmo d'Ockham. Il potere* 181-261. Si comprende come la posizione di Ockham sia particolarmente cara all'imperatore che così può spodestare la Chiesa non solo dei suoi beni ma anche della sua autorità nelle cose temporali. Ockham parte dalla difesa della povertà, ma arriva alle posizioni regaliste di Marsilio da Padova e Giovanni Jadun; quindi nella lotta tra potere imperiale e potere temporale della Chiesa sostiene la tesi opposta ai curialisti.

¹³³ LORTZ J., *Der unvergleichliche Heilige*, Düsseldorf 1952, 24, citato in: JEDIN, *Storia* V, 2, 100. La questione è finita con la sottomissione dell'antipapa Niccolò V, il Francescano Pietro da Corvano fatto eleggere da Ludovico il Bavaro, e con la morte dei corifei della ribellione: di Michele da Cesena nel 1342 e di Ockham nel 1347. Anche

D'altra parte bisogna riconoscere che anche nella Chiesa ufficiale non vi erano gli uomini dalle larghe vedute di Innocenzo III, Onorio III, Gregorio IX o anche solo di Clemente V. Il carattere dei personaggi ha influito in modo considerevole, facendo perdere il senso delle cose, il senso evangelico della povertà. Infatti all'autoritarismo di Giovanni XXII fa da contrappeso il fanatismo ribelle e caparbio della parte avversa.

Il contesto culturale, *humus* delle lotte, i limiti e le incertezze della teologia e del diritto hanno impedito di oltrepassare la polemica. Praticamente le posizioni che hanno preso la rivalse sono state quelle dei secolari parigini alle quali non si è risposto con la profondità di un Bonaventura e di un Tommaso.

Fa impressione la disinvoltura con cui si fa l'esegesi partigiana dei testi evangelici e dei dati della tradizione, spingendoli nelle due direzioni opposte.

Tutta la vicenda, mentre testimonia ulteriormente la difficoltà di codificare la povertà di Francesco, dice anche che questa va reinventata essenzialmente e teoricamente in ogni epoca. Quindi la fede o la teologia della povertà non può essere trasportata da un contesto culturale all'altro, ma va ripensata e rifondata, attingendo continuamente nella Chiesa alle ricchezze della Rivelazione.

5. La santità canonizzata e la povertà evangelica

5.1. Premessa

Un luogo significativo per verificare il rapporto tra ortodossia e povertà è costituito dalle cause di canonizzazione, perché in esse la Chiesa, in modo autorevole ed ufficiale, giudica la disappropriazione volontaria dei propri beni, la confronta con l'Evento di Rivelazione e la rapporta all'intero organismo virtuoso cristiano.

Bonograzia muore nel 1343. Gli strascichi della questione però sono continuati con scandalo del popolo e crisi del francescanesimo documentato anche dalla diminuzione delle vocazioni. Certo questa flessione numerica dei Francescani può essere causata anche dalla guerra dei cento anni e dalla peste nera (1348-1350). Il problema della fedeltà a Francesco continua con Benedetto XII, cistercense, il quale pensa di unificare i diversi movimenti sotto un'unica *Regola* (la costituzione benedettina) nel 1337, provocando lo scontento generale, per cui nel 1354 concede di nuovo le *Regole di Narbona* con gli opportuni adattamenti. Tuttavia pare che lo spirito di osservanza si affievolisca, provocando una nuova profonda crisi durante lo scisma d'Occidente (1378-1418), quando si avranno tanti Generali quanti sono i papi e gli antipapi.

Non è possibile, forse non è nemmeno utile al nostro scopo, considerare tutto l'arco della storia ecclesiastica per individuare il suddetto rapporto. Una simile indagine, probabilmente, non ci porterebbe lontano dalle conclusioni che si possono ricavare dallo studio delle agiografie, nelle quali la povertà volontaria viene misurata dalla carità e in questa direzione se ne tesse l'elogio. Mi pare più interessante invece ricercare il posto che occupa la povertà evangelica nei processi di canonizzazione effettuati, oppure iniziati e poi sospesi, durante i secoli XIII e XIV, il periodo in cui di essa si fa la massima esaltazione e la massima relativizzazione fino alla sua svalorizzazione.

Si è già accennato come, a partire dal XIII secolo per influsso dei Mendicanti, specie di Francesco e dei Minori, la povertà, considerata come la sintesi della vita evangelica, sia proposta a tutti, persino all'alta aristocrazia. Alcuni laici l'assumono nella forma radicale senza abbandonare il loro ruolo sociale e politico, facendone la base della loro esperienza cristocentrica. Non mancano coloro che abbandonano tutto e vivono mendicando per conformarsi più intimamente e integralmente a Cristo povero, umiliato e vilipeso.¹³⁴

Questa valorizzazione teorica e pratica della vita penuriosa s'interrompe bruscamente verso la fine del secolo XIII e nel secolo XIV, quando emergono altri criteri di giudizio per discernere e verificare la perfezione cristiana. La mutata situazione sociale, culturale ed ecclesiale, di cui ho parlato in precedenza, porta ad esaltare la perfetta obbedienza e l'inconfutabile ortodossia, lasciando in secondo piano e poi nel silenzio la scelta della povertà e ancor più la mendicizia che ne è la manifestazione più paradossale. I principi dell'umanesimo, la crisi ecclesiale provocata dall'episodio degli Spirituali, lo scisma d'Occidente, la crisi conciliare, la mendicizia bandita come disonore, disordine e criminalità contribuiscono a sottolineare ulteriormente questo discredito nella Chiesa e nella società.¹³⁵

¹³⁴ Cf VAUCHEZ, *La sainteté*; ID., *La place* 127-143; ID., *Charité* 163-173; ID., *Les canonisations* 213-227; ID., *Préface* 229-236; ID., *Canonisation* 237-260; ID., «*Beata Stirps*» 261-270; ID., *Culture* 271-289; DA CAMPAGNOLA, *Le vicende* 209-255. Negli studi di Vauchez è proposta un'ampia bibliografia e una ricca documentazione.

¹³⁵ «Dans une société appauvrie et traumatisée par la peur de la mort, dans une chrétienté bientôt déchirée par le schisme et la crise conciliaire, d'autres vertus et d'autres charismes — en particulier les dons prophétiques et les phénomènes mystiques — vont retenir davantage l'attention des fidèles et constituer à leurs yeux les critères fondamentaux de la sainteté. En revanche, le pauvre, oisif ou imposteur, n'apparaît plus comme un modèle à imiter ou à admirer, car c'est moins le Christ qu'on voit en lui que

Nel giro di un secolo si è passati dall'esperienza della povertà assoluta, espressione della confidenza totale in Dio, della perfetta conformazione a Cristo e della fraternità universale, alla proposta della vita perfetta concepita come piena ortodossia, come pronta e docile obbedienza al magistero ecclesiastico, come zelo pastorale, come difesa della giustizia, come incidenza sociale con la cultura e le opere. Tale passaggio si riscontra anche nelle bolle di canonizzazione, le quali testimoniano in modo autorevole la nuova sensibilità socio-religiosa. Infatti in questo periodo esse non sono semplici documenti retorici di scarso valore documentario, perché a partire da Innocenzo IV assumono la forma più concreta d'indagine storico-biografica e hanno uno scopo più esplicitamente pastorale. Sono costituite dai seguenti elementi fondamentali: elogio del santo, sintesi biografica

le danger potentiel et la charge qu'il représente pour la société» (VAUCHEZ, *La place* 142s; cf ID., *La sainteté* 47-98). Si potrebbe dire che si dà storicamente un fenomeno di flusso e riflusso. Infatti nel secolo XV, con i prodromi in Chiara di Montefalco, prende sempre più terreno nel mondo femminile, per lo più indotto, la corrente mistica. Tuttavia, mentre il Poverello si definisce *indoctus* e solidarizza con le masse popolari e povere, le mistiche attuali influiscono per lo più sulle autorità, sul papa, sui re e sui diversi governanti. Sono per lo più ostili sia alla religione popolare che alle scuole e al clero universitario, il quale a sua volta diffida di loro. Esaltano l'accoglienza passiva dello Spirito e mettono in secondo piano l'azione caritativa e sociale. Esaltano la conoscenza e l'illuminazione che vengono direttamente da Dio e rigettano tra le realtà puramente mondane la cultura e la sapienza umana le quali sono lette negativamente attraverso le espressioni paoline: «la scienza gonfia», «Dio distrugge la sapienza degli intelligenti». Anche qui non si può comunque generalizzare, perché nel secolo XIV vi è la beata Oringa, fondatrice di una comunità di terziarie della Toscana, la quale, nonostante la Vergine Maria le porga il libro, non riesce a leggere; ma vi sono pure S. Brigida, S. Caterina da Siena, S. Dorotea di Montau che imparano rapidamente, cosicché nel loro processo si parla di scienza infusa. Nei processi però questi casi incontrano difficoltà. Ad esempio Gerson e Enrico di Langestein si sono opposti alla canonizzazione di S. Brigida, insistendo sul pericolo che incombe sulla Chiesa per il moltiplicarsi delle rivelazioni private difficilmente controllabili. Non può lasciare certamente tranquilli un'affermazione come questa di S. Dorotea: «*Ego non erro nec possum errare quia habeo unum doctorem et magistrum qui me et omnes homines diligenter informat*» (in: VAUCHEZ, *La sainteté* 475, nota 84; cf 435-448, 475-478, 608-622; ID., *Culture* 285-290). Nel XVI secolo però riemerge il repertorio agiografico di santi poveri: «l'emarginato fa il suo rientro, l'ultimo diventa il primo, l'ignorante e l'indigente distribuiscono i tesori della sapienza» (FIORANI, *Religione* 127). All'epoca delle cause di Filippo Neri e d'Innocenzo XI, Fioruccio Angelo e Tanari Bartolomeo diventano i «teologi di S. Sisto» (ivi 124). Certo — osserva Miccoli — le Vite dei santi altomedievali conoscono ampiamente la tematica dell'elemosina come «perdere con guadagno», al dire dello Sperelli. Quindi «paradossalmente si sarebbe tentati di dire che per l'agiografia altomedievale [e moderna] è la ricchezza il primo tramite alla santità, perché essa sola permette l'altruismo, la rinuncia, la beneficenza» (MICCOLI, *Dal pellegrinaggio* 53).

nella quale si evidenziano le sue virtù caratteristiche, analisi di tali virtù, testimonianze su alcuni miracoli, raccomandazione del santo al culto della Chiesa universale.¹³⁶

5.2. L'esaltazione della povertà

La prima bolla di canonizzazione in cui emerge la povertà francescana inizia con le parole *Clara claris præclaris meritis*; riguarda appunto Chiara d'Assisi ed è promulgata da Alessandro IV il 25 settembre 1255. La causa era stata introdotta due mesi dopo la morte di lei, il 18 ottobre 1253, da Innocenzo IV con la lettera apostolica *Gloriosus Deus* indirizzata al vescovo di Spoleto Bartolomeo. Tale lettera è tutta un elogio di questa creatura singolare, quasi un'anticipata canonizzazione.¹³⁷

La bolla presenta la santa come l'innamorata e l'indefessa seguace della povertà, la virtù ammirabile, la regina delle virtù. Ne descrive l'esistenza tutta dedicata a Dio, nell'austerità, nei duri digiuni, nei sacrifici, nella contemplazione, nel lavoro e soprattutto nella scelta radicale della povertà assoluta di Cristo suo Sposo, ottenendo per il suo monastero il *privilegium paupertatis*. In questa scelta individua la chiarezza, la trasparenza e la fecondità della vita di lei nella Chiesa.¹³⁸

¹³⁶ Cf VAUCHEZ, *La sainteté* 583s; ID., *La place* 130s. Questo orientamento ad esaltare nelle canonizzazioni uomini che in vita hanno praticato in modo eccezionale le virtù, e non solo coloro che il popolo acclama tali, emerge con chiarezza già nell'attività d'Innocenzo III.

¹³⁷ Il processo di canonizzazione di S. Chiara è stato scoperto nel 1920 da Lazzeri nel codice miscelaneo 1975/2040 della biblioteca privata Landau, ora nella biblioteca nazionale di Firenze. Il documento era noto alla fine del Quattrocento e inizio del Cinquecento, poi è caduto nel silenzio e nella dimenticanza. Il caso è un po' singolare, perché normalmente questi atti processuali non venivano conservati dopo la canonizzazione e la redazione della *Legenda* della vita. Questo è stato conservato forse in ambiente perugino e verso la seconda metà del Quattrocento è passato al monastero di S. Chiara Novella di Firenze. È un documento freschissimo, che risente della genuinità delle origini, simile alle prime fonti francescane nei testi che affermano: «Noi fummo con lui» (cf LAZZERI, *De processu* 644-651; ID., *Il processo* 403-507; VIAN, *Il processo*; *Fonti* II, 2306-2385; per la bolla cf *ivi* 2303-2306). Nella bolla di canonizzazione si afferma che «elesse e chiamò per suo Sposo Jesu Cristo povero, Re delli re et advotendose a Lui totalmente, cum mente e cum il corpo in spiritu de umiltà, li promise principalmente queste doi cose bone quasi per dote, cioè el dono della povertà e lo voto de la castimonia verginale» (in: *Fonti* II, 2304). Innocenzo IV l'anno precedente aveva condotto felicemente in porto il processo di Simone Collazzone.

¹³⁸ «Fu soprattutto però una innamorata e indefessa seguace della povertà; e tanto fissò al suo cuore questa virtù, tanto fu avvinta dal desiderio di possederla, che aman-

Esalta Chiara, ma contemporaneamente tesse un inno alla povertà evangelica, assunta nella forma radicale proposta da Francesco.

La bolla composta per la canonizzazione di Francesco d'Assisi non esalta tanto la sua povertà quanto il suo efficace e singolare contributo nella Chiesa per la difesa della fede contro le eresie. Il caso del Poverello è comunque unico, in quanto la fama della sua santità, la popolarità della sua vita eminentemente evangelica, la connotazione cristocentrica della sua povertà hanno reso inutile persino il processo per la canonizzazione. Le varie *Legende* lo esaltano come *alter Christus*, conformato pienamente a Lui nella povertà, nell'umiliazione, nel vilipendio, nella passione fino alla stigmatizzazione come sigillo divino alla sua vita cristiforme.¹³⁹

La bolla di canonizzazione *Mira circa nos*, pubblicata da Gregorio IX tre giorni dopo la solenne canonizzazione celebrata in Assisi il 16 luglio 1228, sottolinea che la sua efficacia nella difesa della fede è collegata proprio alla sua vita sapiente secondo il Vangelo e non secondo il mondo. Egli così è stato fecondo come Abramo, che ha lasciato tutto per correre speditamente verso il premio della vocazione celeste e per poter entrare più facilmente per la porta stretta.

«Depose il bagaglio delle ricchezze terrene, conformandosi a Colui che da ricco che era si fece povero per noi, le disperse e le diede ai poveri, perché così la sua giustizia rimanesse in eterno. E accostandosi alla terra della visione, sul monte che gli era stato mostrato, cioè sulla eccellenza della fede, offrì in olocausto al Signore la sua carne che un tempo l'aveva ingannato, come figlio unigenito, a somiglianza di Jefte, mettendovi sotto il fuoco della carità, macerandola con veglie e digiuni. E avendola così crocifissa con i vizi e le concupiscenze, poteva dire con l'Apostolo: Io vivo

dola sempre fermentante e sempre più ardendo nell'abbracciarla, mai si scostò, per nessuna ragione, dalla sua stretta e piacevole unione. E mai da alcuno, in nessun modo, poté essere persuasa di acconsentire che il suo monastero possedesse qualche proprietà; quantunque papa Gregorio, di felice memoria, nostro predecessore, volendo provvedere con molta bontà ai bisogni di quel monastero, fosse intenzionato a dotarlo di possessioni sufficienti ed adeguate al sostentamento delle sorelle» (in: *Fonti* II, 2462, cf 2457-2465; VAUCHEZ, *La place* 131; ID., *La sainteté* 403-410, 451-457, 585, 658, 662). Per il testo del *Privilegium paupertatis* cf *Fonti* II, 2451-2455; GARRIDO, *La forma* 78s.

¹³⁹ Cf VAUCHEZ, *La sainteté* 55, 127-129, 133-138, 388-398. In un certo senso la figura di Francesco diventa un faro luminoso per i santi dei secoli successivi. Questa non viene messa in discussione nemmeno durante la crisi del movimento francescano e la drammatica storia che esso vive sotto Giovanni XXII. Anzi mi pare molto indicativo il fatto che i Minori, quando vorranno difendere l'ortodossia del loro statuto di fronte ai secolari e di fronte al pontefice, richiameranno proprio l'indiscussa santità del Poverello.

ma non io, è invece Cristo che vive in me. E veramente non viveva più ormai per se stesso, ma piuttosto per Cristo, che è morto per i nostri peccati ed è risuscitato per la nostra giustificazione, affinché non serviamo più al peccato in nessun modo. Abbattendo anche i vizi, ingaggiò virilmente la battaglia contro il mondo, la carne e le potestà celesti [...]; ricevuta la grazia dello Spirito settiforme, assistito dalle otto beatitudini evangeliche, ascese attraverso i quindici gradini delle virtù, indicate misticamente nei Salmi, verso Bethel, la casa del Signore, che Egli stesso aveva preparato per lui».¹⁴⁰

I Mendicanti, specie i Minori, hanno esercitato un'intensa attività pastorale proprio attraverso le cause di canonizzazione, divulgando agiografie e presentando nella loro predicazione esempi di uomini santi per lo più contemporanei, dei quali hanno sottolineato soprattutto la vita povera. L'ideale pauperistico, così divulgato, attira molti e assume una grande efficacia nell'educazione del popolo alla vita cristiana. Molti santi canonizzati nel secolo XIII e inizio del XIV hanno vissuto secondo questo ideale, dedicandosi con ardore ai poveri, non solo per beneficiarli e per servirli, ma per farsi loro solidali, condividendo la loro esistenza penuriosa e abietta, compiendo le opere più basse e persino mendicando. Gli stessi pontefici in questo periodo sono affascinati da questo genere di vita e accolgono volentieri le domande di canonizzazione proposte dai Frati; in tal modo contribuiscono alla sua diffusione e alla sua esaltazione. «Il y a donc incontestablement pendant cette période un élargissement de la place faite à la pauvreté dans l'estimation de la sainteté. On ne loue pas seulement la compassion des saints envers les pauvres, mais aussi leur volonté de s'identifier aux pauvres, jusque dans le coutume et dans le genre de vie».¹⁴¹

È utile precisare tuttavia, a scanso di equivoci, che non si canonizza la povertà, né il povero, ma il cristiano eroico nell'esercizio delle virtù evangeliche e pertanto gradito a Dio. Si canonizza cioè il povero come Francesco, chi sulla scia di lui pratica evangelicamente l'assoluta povertà,

¹⁴⁰ In: *Fonti* II, 2192, cf 2190-2195. Questi aspetti sono importantissimi per la Chiesa.

¹⁴¹ VAUCHEZ, *La place* 132. Molte agiografie sottolineano questi elementi. Essi emergono con particolare valore soprattutto in quei santi che per la loro posizione sociale non hanno potuto realizzare fino in fondo il loro desiderio di umiliazione e mendicazione: ad esempio S. Elisabetta di Turingia, S. Luigi di Francia, S. Margherita d'Ungheria, S. Delfina, ecc. (cf *Id.*, *La sainteté* 39-67, 131-147, 243-254, 388-407, 450-455; MOLLAT, *I poveri* 147-154).

pur appartenendo alla classe nobile e borghese.¹⁴²

Nei processi informativi si approfondisce progressivamente la riflessione sulle virtù cristiane, grazie proprio ai Mendicanti, in particolare alla *Summa Theologiæ* di Tommaso d'Aquino. L'esame sulla vita e le virtù di un personaggio si fa sempre più attento e completo, in quanto si considerano i vari aspetti dell'esistenza cristiana. Interessanti a questo scopo sono gli *articuli interrogatorii*, che figurano nei processi a partire dalla fine del XIII secolo, e le *recollectiones et summaria* composti dalla Curia a partire dai processi verbali delle inchieste *in partibus*. Inizialmente si elabora una lista di virtù articolata intorno all'ascesi e alla devozione, quindi si dà rilievo alla castità e all'astinenza, le virtù caratteristiche menzionate nelle agiografie dei secoli VI-XII. Tuttavia si può riscontrare un'evoluzione già nel processo su Domenico di Guzman nel 1233, il primo in cui è attestata chiaramente l'utilizzazione degli *articuli*. Si parla di virtù generiche, senza dar rilievo particolare all'azione e alle virtù di lui come fondatore dell'Ordine dei Predicatori.

Più attente ai tratti biografici sono le inchieste successive, soprattutto a partire dalla seconda metà del XIII secolo, in quanto fanno attenzione anche alla *conversatio*, cioè al modo in cui i servi di Dio si sono comportati nei diversi stati per i quali sono passati e nelle diverse funzioni che hanno esplicato. Nel XIV secolo aggiungeranno un capitolo sulle visioni, sulle rivelazioni e sulle profezie che prendono grande rilievo nella santità mistica. Tuttavia questi elementi nuovi non trasformano gli schemi tradizionali, ma s'inseriscono in essi.

In tutti i casi però, anche nell'epoca in cui si valorizza al massimo la povertà, permane la centralità della fede senza la quale, come dichiara Innocenzo IV, nessuna virtù può essere canonizzata. La fede o l'ortodossia viene esaminata con maggior diligenza, soprattutto quando esistono eresie pauperistiche o movimenti eversivi che includono nel loro credo elementi pauperistici. Accade così al tempo dei Catari, dei Valdesi, degli Spirituali o dell'eresia del Libero Spirito.¹⁴³

¹⁴² Cf VAUCHEZ, «*Beata Stirps*» 261-271; ID., *La sainteté* 204-213, 450-455, 593-607.

¹⁴³ Cf ID., *La sainteté* 603s. Indicativo è il fatto di S. Delfina che in punto di morte viene richiesta dal suo confessore di fare una confessione di fede cattolica. Ella esprime la sua meraviglia, tanto è in intima e piena comunione con la Chiesa. Interessanti sono i termini con i quali egli gliela chiede: «*Domina, credo et scio vos fore christianissimam, sed propter multa sinistra quæ possent in futuro et emulis et invidis suboriri, videtur michi fore dicendum*». Ella così, davanti al vescovo di Apt, dichiara: «*Semper hereticos, scismaticos et opinantes et suspectos in fide evitavi*» (in: VAUCHEZ, *La sainteté* 604, nota 60; cf 604-606). Questa perfetta ortodossia sarà richiamata al processo del 1363.

Sotto l'influsso del Dottor angelico l'inchiesta si estende non solo alle virtù ma anche ai doni dello Spirito Santo. Questo dato non è del tutto nuovo, è presente anche prima, non però con la precisione e chiarezza attuale. Miracoli, fenomeni straordinari, eccezionalità della vita virtuosa sono elementi che nelle agiografie vengono amplificati, non rare volte con tratti leggendari, passando sotto silenzio le eventuali debolezze o la vita poco virtuosa condotta dal santo prima della conversione.

Sempre più esplicita si fa la consapevolezza che la Chiesa mediante il papa è chiamata in causa a giudicare la perfezione evangelica di un cristiano. Pertanto si preoccupa di vagliare l'autenticità della vita virtuosa, considerandola prima in modo globale, poi nei vari elementi che ritiene più importanti. Anche nel secolo XIII, in piena efflorescenza francescana, nella sua indagine non si limita né mostra particolare predilezione, eccetto forse il caso di S. Chiara d'Assisi, per la pratica della povertà assoluta. Quando questa è assunta, è recensita come un dato tra gli altri, come segno della morte al peccato e al mondo, come espressione della volontà di seguire e d'imitare Gesù Cristo.

La contemplazione di Lui, nato nella povertà e soprattutto vittima sul Calvario, è il centro e l'origine della volontà di penitenza espressa nella moltiplicazione dei digiuni estenuanti, delle flagellazioni, della ricerca del disprezzo di sé e delle umiliazioni. Così la riferimento ideale è al Figlio dell'uomo che non ha dove posare il capo.¹⁴⁴

A questo riguardo la vita di Francesco d'Assisi diventa ancora una volta emblematica. Egli spinge il suo amore alla povertà e il suo desiderio di patire per Cristo fino al limite del martirio; per questo parte per il Marocco. Chiara anche in questo è la sua prima discepola e collaboratrice. Al processo di canonizzazione alcune suore vissute con lei dichiarano: «Sempre era allegra nel Signore e mai se vedeva turbata; per molta abstinencia, la quale non pareva se dovesse poter fare da uomo; in molta ma-

¹⁴⁴ «La référence idéale est le Fils de l'homme qui ne sait où reposer sa tête, le programme spirituel celui des Béatitudes» (VAUCHEZ, *La sainteté* 451s; cf 519-557, 600-606). È un tratto comune nella spiritualità del tempo. «Lorsqu'on prend un peu de recul par rapport aux figures individuelles des saints reconnus comme tels par la papauté entre 1198 et 1280 environ, on ne peut manquer d'être frappé par la place qu'ont tenue dans leur vie la dévotion à l'humanité du Christ et le désir de le suivre pour l'imiter» (ivi 450; cf 388-410). La vita di S. Chiara di Montefalco sarà interpretata alla luce delle quattro virtù cardinali e delle tre teologali, quindi al di là di tutta la sua ricca e originale esperienza mistica e della pratica della povertà assoluta. Così avviene anche per le mistiche del XIV e XV secolo di cui lei apre la schiera (cf ivi 408, note 350s; ID., *La place* 127, 129).

cerazione della carne in molta asperità della vita; voleva sostenere el martirio per amore del Signore». ¹⁴⁵ Conseguentemente sante e santi guidati e alimentati dallo spirito francescano camminano per questa via. Si pensi ad esempio a Margherita d'Ungheria, Chiara di Montefalco.

In loro l'amore per Cristo, per la sua povertà, per la sua croce, giustifica e motiva ogni espressione di rinuncia. Così i Francescani inculcano una spiritualità evangelica la quale, pur sottolineando la povertà assoluta, non si riduce ad essa, ma conduce spesso alla castità perfetta o periodica. ¹⁴⁶ Alimentano questa volontà di conformarsi a Cristo con la meditazione sulla passione e la manifestano anche con particolari segni esterni caratteristici dei santi di questo periodo. Tuttavia mai considerano la mortificazione e la sofferenza come un puro morire ed estenuare il proprio corpo, ma piuttosto le ritengono un modo per trionfare sul peccato e sul mondo, per vivere il più possibile la vita stessa di Gesù. Assumono quindi la povertà in questo ampio orizzonte. Non a caso le varie agiografie del Poverello e di coloro che vogliono somigliargli mettono in particolare rilievo che ci si fa poveri per imitare Gesù, la sua Madre Santissima, gli Apostoli.

L'amore per Gesù poi non può che tradursi in amore del prossimo e l'amore per Cristo povero si traduce in soccorso e solidarietà con i poveri, in servizio umile ai poveri, ai malati, ai lebbrosi, alla gente dall'aspetto ributtante. Questo duplice amore diventa anche difesa della fede. Si pensi a S. Luigi di Francia e S. Elisabetta di Turingia. ¹⁴⁷

Quindi la Chiesa, pur riconoscendo questi elementi costitutivi della spiritualità e santità del tempo, tende a porre in rilievo l'aspetto attivo di essa, il suo risvolto apostolico, la sua efficacia nella difesa e propagazione della fede. Manifesta tale preoccupazione pastorale nella sottolineatura di virtù caratteristiche corrispondenti ai bisogni spirituali della comunità cri-

¹⁴⁵ In: VAUCHEZ., *La sainteté* 405, note 337, 339, 344.

¹⁴⁶ S. Margherita d'Ungheria dice: «*Rogo Deum pro Christianis quod ipsi [Tartari] non veniant, sed quantum est pro me, vellem quod iam ipsi venissent; quia libenter sustinerem pro fide Christi mortem*» (in: VAUCHEZ., *La sainteté* 406, nota 345). Per S. Chiara di Montefalco cf. *ivi* 408, note 350s; per S. Delfina, S. Eleazaro, S. Elisabetta, S. Brigida, S. Dorotea, S. Francesca Romana, cf. *ivi* 442-446, 605s, 617; ID., *Préface* 229-236; CAMBELL, *Enquête*.

¹⁴⁷ «Du mépris du monde au mépris de soi et de ce dernier à la conquête des âmes, telle est la ligne maîtresse de l'évolution de la sainteté officielle entre le pontificat d'Innocent III et celui de Boniface VIII. Cette option de la papauté en faveur des formes de sainteté de plus en plus liées à l'apostolat ne saurait surprendre» (VAUCHEZ., *La sainteté* 454).

stiana e nella selezione delle canonizzazioni, senza deformare i dati storici. Così di S. Francesco sottolinea la fecondità apostolica e il suo servizio alla Chiesa, un tratto obiettivo della sua vita, poiché egli ha desiderato condurre alla sequela del Cristo crocifisso non solo pochi privilegiati ma tutto il popolo, predicando e irradiando la vita evangelica attorno a sé. Di S. Domenico può fare tale lettura in modo ancora più immediato, perché egli esplicitamente pone la povertà e la vita evangelica come autenticazione della predicazione. Per S. Chiara evidenzia l'efficace testimonianza evangelica capace di coinvolgere nella stessa forma di vita numerose giovani del tempo.¹⁴⁸

Questo interesse eminentemente pastorale della Chiesa spiega in un certo senso perché, dopo la prima decade del XIV secolo, si verifica un arresto nelle cause di canonizzazione che mettono in primo piano l'ideale pauperistico.

5.3. *La povertà sotto inchiesta*

La causa di canonizzazione di Ludovico d'Angiò segna il passaggio da un'epoca in cui si valorizza; la povertà ad una in cui essa si svalorizza, documenta quindi una svolta culturale ed ecclesiale nella concezione della perfezione umana e cristiana.

Clemente V, nella bolla con cui apre l'inchiesta sulla vita e i miracoli di lui, mette in evidenza il suo attaccamento alla povertà volontaria. Nel 1317, nella bolla di canonizzazione Giovanni XXII sottolinea invece la scienza, la pietà, la castità e l'austerità di vita. Non menziona il suo amore per la povertà assoluta, ma la sua compassione per i poveri; non accenna al disprezzo delle cose terrene e all'amore per l'umiltà che lo hanno spinto ad entrare fra i Minori. Parla dell'obbedienza con cui ha accettato da Bo-

¹⁴⁸ «La tempérance, la sobriété et la chasteté comme le souci des pauvres et de leurs besoins demeurent certes des vertus prônées par l'Église et qu'elle exige des serviteurs de Dieu. Mais il n'est pas excessif de dire que les papes du XIII^e siècle n'ont finalement retenu de la spiritualité évangélique qui animait les meilleurs chrétiens de leurs temps que sa dimension apostolique, au sens spécifiquement religieux du terme» (ivi 454; cf 84-89; ID., *La place* 131). Innocenzo III nell'utilizzare le forze spirituali pauperistiche presenti nel suo tempo, accogliendo anche coloro che avevano aderito all'eresia ma che poi entravano nella Chiesa, funzionalizza tutto all'azione pastorale. Anche le bolle di canonizzazione di S. Francesco, S. Domenico, S. Chiara, S. Antonio da Padova sottolineano l'aspetto apostolico-attivo (cf *Fonti* II, 1929-1961, 2190-2195, 2303-2465; *Monumenta* 90-194; VAUCHEZ, *La sainteté* 95; ID., *La place* 137).

nifacio VIII l'episcopato e dello zelo apostolico con cui ha svolto questa carica.¹⁴⁹

Il fatto non si può spiegare rimandando alla personalità e all'atteggiamento di Clemente V e Giovanni XXII nei confronti dei Minoriti: l'uno simpatizzante per gli Spirituali, l'altro avversario. S'inaugura piuttosto un nuovo contesto culturale e religioso che svalorizza la povertà, perché la collega al disonore, al disordine, all'evasione sociale ed ecclesiale, alla criminalità; che non la riconosce più come la sintesi dell'ideale evangelico proposto da Francesco, poiché alcune volte è fanatismo, è sganciata dall'obbedienza, dall'umiltà, dalla pace e dalla gioia, quindi è contraria al Poverello che non ha avuto alcun *contra*. La Chiesa da parte sua per necessità pastorali insiste sulla difesa della fede, sull'unità nell'ortodossia, sull'obbedienza al magistero, specie alla S. Sede.

In questo periodo le cause di canonizzazione segnalano un affievolirsi generale dell'entusiasmo riscontrato nel secolo precedente un po' ovunque, non solo presso i Mendicanti. I motivi sono molto complessi.

Vaucher nei suoi studi segnala i fondamentali. Chiama in causa soprattutto la trasformazione dei processi che diventano sempre più complicati e meticolosi, perché la S. Sede vuol proporre all'imitazione e al culto dei fedeli modelli credibili e pastoralmente significativi. Così le indagini sull'eroicità delle virtù e l'autenticità dei miracoli si fa più esigente e rigorosa. I membri della Curia impegnati in questo compito sono sempre più problematici e restii nel riconoscere la straordinarietà dei fatti e l'esemplarità delle persone; sono più guardinghi e meno facili a credere quanto popolarmente si afferma. Forse sono così perché provengono in gran parte dagli ambienti universitari; o forse perché ragioni di politica ecclesiastica e civile, sensibilità culturali, formazione religiosa e ideali spingono in altre direzioni.¹⁵⁰

La Sede Romana, grazie alla più matura riflessione teologica, è maggiormente consapevole che il suo intervento in questo campo ha il carattere dell'infallibilità; pertanto si pronuncia con più cautela. È preoccupata di non alimentare con le canonizzazioni il fanatismo popolare e il senso magico nell'intervento dei santi.¹⁵¹ Risente anche della pressione dei poteri

¹⁴⁹ Cf VAUCHEZ, *La place* 132-138.

¹⁵⁰ Cf VAUCHEZ., *La sainteté* 13-120, 563-581.

¹⁵¹ Cf *ivi* 86s, 118s. Gregorio IX ritiene inutile l'inchiesta su S. Francesco; si limita a far raccogliere qualche testimonianza sui suoi miracoli. Tra il 1237 e il 1291 si contano almeno nove bolle pontificie che raccomandano il suo culto. Il papa nella bolla *Mira circa nos* afferma: «Cum gloriosa vita ipsius insignia ex multa familiaritate quam nobi-

politici, soprattutto col trasferimento della sede papale in Avignone e durante il regno di Filippo il Bello. Infatti da questi due fattori è spinta a privilegiare le cause promosse dai francesi e a trascurare quelle provenienti da altre aree geografiche.¹⁵²

Un peso non trascurabile hanno avuto pure le rivalità di varia matrice e il fattore economico, soprattutto quando i processi diventano più complessi.¹⁵³ Lo testimoniano i processi meticolosi condotti per le cause di canonizzazione di Tommaso di Cantelupe vescovo di Hereford e di Pietro Morrone o Celestino V, la trascuratezza per le cause riguardanti santi dell'Inghilterra, della Spagna aragonese, della Scandinavia, della Polonia e dell'Ungheria.¹⁵⁴

Pur tenendo presenti tutti questi elementi, è indiscutibile il fatto che Giovanni XXII dà una svolta significativa ai processi, la quale trova una certa giustificazione storica nelle ragioni già sottolineate. Tra tutte mi pare che emergano come fondamentali la crisi del modello evangelico francescano e l'imporsi della nascente cultura umanistica. La prima ragione è stata senza dubbio enfatizzata e resa più pesante dalle divisioni sorte all'interno del francescanesimo, in particolare dall'episodio drammatico degli Spirituali, che hanno contribuito allora a rendere la povertà assoluta pastoralmente improponibile. Ciò spiega anche perché, successivamente, passata la crisi, i francescani riprenderanno il monopolio delle cause di ca-

scum habui in minori officio constitutus plene cognita nobis essent» (in: VAUCHEZ, *La sainteté* 86, nota 36; cf 132). Lo stesso vale per S. Chiara, canonizzata dopo un anno, anche se per lei ci fu il processo.

¹⁵² La causa di Celestino V è promossa e sostenuta da Filippo il Bello per abbassare la figura di Bonifacio VIII. Vengono lasciate in secondo piano o del tutto trascurate le altre zone. Quelle più vicine all'Oriente, quali la Polonia, l'Ungheria e la Scandinavia, sono abbandonate per il sospetto circa la loro perfetta ortodossia.

¹⁵³ Un peso rilevante hanno anche le rivalità che emergono soprattutto al tempo della crisi dei Francescani, durante il quale si nota un certo antagonismo tra Predicatori e Minori. Appare chiara pure la preferenza di Giovanni XXII per i primi. I secondi in certo senso si sono rivendicati bloccando la causa di Richard Fitzralph, arcivescovo di Armagh. Per quanto riguarda il fattore economico si vede come spesso vanno avanti le cause che sono sostenute dagli Ordini o dalle regioni le cui autorità politiche o ecclesiastiche possono sovvenzionare le spese del processo che si fa sempre più lungo e complesso (cf VAUCHEZ, *La sainteté* 75-78). Ad esempio, per la causa di Gregorio X, morto nel 1276, si apre il processo nel 1325 con la bolla *Fons sapientiae*; poi cade misteriosamente nel silenzio; mancano persino gli atti dell'inchiesta svolta ad Arezzo, a Piacenza e a Liegi. Forse non ha avuto esito perché non ha avuto la pressione politica che ha avuto Celestino V, né ha avuto chi sovvenzionasse le spese (cf VAUCHEZ, *La sainteté* 95, 366, 298, 303-305, 322).

¹⁵⁴ Cf VAUCHEZ, *La sainteté* 81-84, 88, 90-96, 104s, 260, 266, 563-581.

nonizzazione.¹⁵⁵ Per tematizzare queste osservazioni, mi pare utile considerare più da vicino i processi attuati o sospesi sotto il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334); da essi vengono delle indicazioni interessanti sul valore evangelico della povertà e sulla sua proponibilità a livello pastorale.

In questo periodo giungono in porto tre cause di canonizzazione: quella di S. Ludovico d'Angiò, S. Tommaso di Cantelupe e S. Tommaso d'Aquino; quattro invece, pur essendo avviate, non giungono a conclusione: quella di Chiara di Montefalco, di Gregorio X, di Nicola da Tolentino, di Ivo. Quattordici domande sono scartate, mentre falliscono le cause di Margherita da Cortona, di Angela da Foligno e della già ricordata Chiara di Montefalco; più tardi nel medesimo clima religioso-ecclesiale subirà la stessa sorte Delfina di Sabran.

Il confronto tra le cause che giungono ad effetto e quelle che falliscono evidenzia l'influsso del contesto storico-ecclesiale sull'opportunità pastorale di proporre alcuni modelli.¹⁵⁶ Emerge un nuovo modello di santità, che si costruisce anche in reazione agli Spirituali e a quanti entrano nel loro raggio d'influenza. Esso sottolinea le virtù della pietà, dell'obbedienza alla Chiesa, dell'ortodossia, la cura per il bene comune, la generosità, il senso della misura, lo zelo apostolico, la cultura. Assume così un complesso di elementi che caratterizzano l'ideale di perfezione dell'aristocrazia più che l'ideale evangelico.¹⁵⁷

Giovanni XXII, che ha creduto di risolvere il problema della povertà assoluta e degli Spirituali in modo disciplinare con alcune bolle, attraverso la canonizzazione di Tommaso d'Aquino in un certo senso dà l'approvazione alla concezione domenicana di povertà a scapito di quella francescana. Egli stesso ha provocato l'innalzamento di un Predicatore agli onori degli altari, chiedendo all'Ordine la segnalazione di una persona da canonizzare. Con tale atto e con la bolla relativa, emanata nel 1323, vuol manifestare ad essi la sua stima e dare una conferma alla dottrina tomista che relativizza la povertà, definendola strumento in ordine alla perfezione cristiana.¹⁵⁸

La sua scelta prende ancora più rilievo se si tiene presente che opera

¹⁵⁵ Cf *ivi* 87-91, 457s; MANSELLI, *Un papa* 444-456; WALZ, *Papst* 29-47.

¹⁵⁶ «La notion d'opportunité fut entendue de façon de plus en plus terre à terre, et, dans bien de cas, des considérations d'ordre politique influencèrent les décisions prises par les papes dans ce domaine» (VAUCHEZ, *La sainteté* 90).

¹⁵⁷ Cf *ivi* 457.

¹⁵⁸ Cf *ivi* 87-90, 242s, 266, 349s, 457-459; ID., *La place* 133s.

una discriminazione tra Tommaso e Bonaventura. Quest'ultimo sarà canonizzato solo nel 1482 quasi un secolo e mezzo dopo.

Con la bolla *Redemptionis misit* nel 1323 il papa dà rilievo alla cultura di Tommaso, ne valorizza la dottrina avversata con fiera ostilità dall'Oliveto, dichiarando ad esempio che l'Aquinate *perfecto vacans studio intendebat Deo, prætermittebat terrena ut assequeretur æterna, præmittebat divina ut roboraretur in schola*.¹⁵⁹

In un'epoca in cui irrompono le dottrine eterodosse degli Spirituali, degli averroisti e dei nominalisti, sente il bisogno di appoggiarsi alla sua dottrina chiara e sicura e la propone a tutta la Chiesa. Ai fanatici della povertà e al diviso Ordine dei Minori contrappone così i Predicatori e la dottrina di uno di loro.¹⁶⁰ È significativo che in tale documento non menzioni l'austerità, la povertà, i digiuni, la grande umiltà di Tommaso. Si direbbe che nasconde la personalità spirituale di lui quale Mendicante dietro la sua dottrina e i suoi scritti.

Senza voler togliere nulla alla sua grandezza non si può non riconoscere il peso determinante del pontefice sulla sua canonizzazione. Tale peso del resto emerge anche dalle canonizzazioni effettuate in precedenza dallo stesso papa.

La causa di Ludovico d'Angiò va avanti perché patrocinata dalla casa angioina, non tanto per influsso francescano; ha quindi un rilievo politico. Nella bolla del 1317 *Sol oriens mundo* Giovanni XXII, a differenza della bolla di Clemente V *Ineffabilis providentia* del 1307, si guarda bene dall'evocare la crisi o la questione spinosa dei Minori; si sofferma invece sulle virtù del giovane principe e vescovo, selezionando in modo indicativo la sua scienza, pietà, castità, compassione. Le deposizioni al processo informativo avevano invece sottolineato il suo desiderio di vivere nella povertà radicale, ma non avevano menzionato affatto la sua eccellenza nella scienza.

¹⁵⁹ In: VAUCHEZ., *La sainteté* 468, nota 62; cf 88, 92, nota 135; ID., *Les canonisations* 213-227; DA CAMPAGNOLA, *Le vicende* 228s; D'ALVERNY, *Un adversaire* 179-219.

¹⁶⁰ «Devant la montée des périls, la hiérarchie ecclésiastique éprouve le besoin de s'appuyer sur une doctrine solide, celle de saint Thomas, sur un ordre homogène, celui des Frères Prêcheurs, soumis aux décisions de l'Église romaine et uni dans une commune vénération du saint Docteur» (VAUCHEZ, *Les canonisations* 220s, cf 221-225; ID., *La sainteté* 501-511, 516, 554, 579, 609s; HINNEBUSCH, *Poverty* 436-453). Molti elementi della sua dottrina, espressi soprattutto nella *Summa Theologiæ*, serviranno per articolare gli elementi di giudizio sull'autenticità delle virtù di un santo, ad esempio la distinzione delle virtù, dei doni dello Spirito Santo, il giudizio sui miracoli, sulle profezie, sulle visioni, sul rapporto tra natura e grazia, in particolare la sua concezione di povertà evangelica nell'epoca della crisi.

za, elemento molto importante nel nuovo contesto culturale.¹⁶¹

In modo ancora più evidente si esprime nei confronti di Tommaso di Cantelupe, del quale sottolinea non solo la formazione culturale, ma anche la carriera universitaria e la carica di cancelliere ricoperta per due volte durante il suo episcopato a Hereford. Ne pone in rilievo la passione per il lavoro intellettuale, la competenza, specie nel campo teologico e nelle scienze umane. Nella bolla *Unigenitus Filius* del 1320 non accenna minimamente all'influsso esercitato su di lui dai Mendicanti; piuttosto l'elogio come *pauper spiritu, dives rebus*.¹⁶²

Le cause arrestate illuminano ancora lo stesso processo svalORIZZANTE la povertà.

In primo luogo quello di Chiara di Montefalco, morta in concetto di santità nel 1308, sulla quale con la bolla *Magnæ nobis exultationis* nel 1317 apre l'inchiesta. Questa religiosa con le sue compagne è vissuta secondo la *Regola* di S. Agostino; tuttavia ha avuto rapporti con i Francescani. Un teste al processo parla delle relazioni che ella ha avuto con i Frati affetti dall'eresia del Libero Spirito, benché altri attestino che non li sosteneva, anzi li denunciava. Le sue consorelle tuttavia non possono tacere del suo amore per la povertà assoluta che all'inizio della vita religiosa l'ha spinta alla mendicizia, precisando però che mendicava *propter zelum honestatis*.¹⁶³ La sua ricchezza mistica, le sue visioni, la sua partecipazione alla passione di Gesù fino ad averne segnato il corpo, il suo amore per il Crocifisso e quindi il suo desiderio di povertà assoluta, la sua ricerca di umiliazioni e di patimenti la collocano tra le prime sante che inaugurano l'esperienza mistica, tipica del secolo XV, contemporaneamente l'avvicinano nella stima popolare a Francesco e Chiara d'Assisi. Tuttavia la

¹⁶¹ La bolla *Ineffabilis providentia* di Clemente V del 1307 e la *Sol oriens inundo* di Giovanni XXII del 1317 indicano questa svolta decisiva. All'autodefinizione di Francesco come *idiotus, indoctus, homo simplex*, viene sostituita la sottolineatura della cultura, della scolarità svolta fino ai gradi più elevati dell'attività intellettuale. Questi elementi emergono con chiarezza nella bolla di canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino e dell'omonimo di Cantelupe (cf VAUCHEZ, *La sainteté* 92, 459s).

¹⁶² Per Ludovico d'Angiò la differenza emerge nei due documenti papali suindicati; per Tommaso di Cantelupe, vescovo di Hereford, è indicativa pure la bolla *Unigenitus Filius* del 1320 (cf VAUCHEZ, *La sainteté* 463-465, 459, 569, 605).

¹⁶³ Il processo sarà sospeso nel 1319 (cf VAUCHEZ, *La sainteté* 95s, 154, 156, 403-409, 438, 472-477, 545, 554, 592, 596, 604, 611, 616; ID., *La place* 138). I cardinali Giacomo Colonna e Napoleone Orsini nell'indagine avevano riconosciuto gli strumenti della passione trovati nel cuore di lei, ma il fatto dell'ortodossia nel campo della povertà pare blocchi tutto il processo. Come a Chiara, capiterà ad Angela da Foligno (cf VAUCHEZ, *La sainteté* 99, 243, nota 173).

diffidenza per la povertà che viene ora svaloriata e il sospetto di favorire dottrine vicine all'eresia fanno arrestare la causa, la quale viene ripresa finalmente da Leone XIII e giunge in porto solo nel 1881.

Nicola da Tolentino, eremita di S. Agostino, morto nel 1305, sul quale il papa apre l'inchiesta nel medesimo anno, viene canonizzato solo nel 1446, mentre per il momento si blocca il processo forse a motivo delle sue pratiche ascetiche troppo spinte, che rendono il suo esempio, in questo contesto, pastoralmente non proponibile.¹⁶⁴

Di Ivo Helory de Kermartin, morto nel 1303 in fama di santità, il papa apre il processo nel 1330; tuttavia non è canonizzato da lui, ma solo nel 1347 da Clemente VI. Eppure si tratta del santo più popolare della Bretagna, molto venerato e invocato come intercessore e taumaturgo, stimato per la sua vita ascetica, per la sua carità e per il suo zelo apostolico. Nel processo viene dichiarato che la sua conversione è avvenuta per influsso dei Francescani, ai quali è rimasto sempre profondamente legato, condividendone pure la spiritualità. È ammirato dai suoi parrocchiani soprattutto per la sua umiltà, per il suo abbassamento volontario che si esprime in alcuni segni esterni, quali ad esempio il vestito, le calzature, il dormire su un letto di paglia con una pietra per guanciale. Ha portato il cilicio, ha praticato il digiuno soprattutto nei tempi di penitenza, è vissuto in un estremo ascetismo e si è prodigato con grande generosità per i poveri come loro avvocato. Con grande carità ha accolto e soccorso tutti coloro che si sono rivolti a lui. Con questi tratti viene rappresentato nelle iconografie. Eppure questo modello di curato non ha successo in questo periodo, nonostante le numerose testimonianze a lui favorevoli. La canonizzazione viene ritardata e, quando avviene, delle sue virtù si sottolineano l'equità nel giudizio e la difesa delle cause dei poveri, cioè si esaltano le virtù che hanno efficacia sociale.¹⁶⁵

A testimoniare il cambiamento di epoca stanno anche i casi di Eleazaro e Delfina Sabran e soprattutto di Giovanni Colombini.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Cf VAUCHEZ, *La sainteté* 252, 384-388, 485, 596, 599). Tra le testimonianze ricordo le seguenti: «*Homo erat magne humilitatis interius in corde et exterius in habitu et in gestu [...]: habitu vili et humili, videlicet epitogio et tunica longis usque ad talos, panni albi modici precii et valoris vocati cordet seu burel induebatur, et sotularibus altis corrigiatis ad instar Cisterciencium utebatur per XII annos, numquam vidit quod ipse alicui pauperi petenti elemosinam denegaret [...]; magis gaudebat esse cum pauperibus quam cum divitibus*» (in: VAUCHEZ, *La sainteté* 361 note 137s, 141s, 363, nota 152).

¹⁶⁵ Cf VAUCHEZ, *La sainteté* 93, 101, 109, 268, 607, 616

¹⁶⁶ Lo stesso fenomeno si riscontra nella vita di S. Eleazaro e, più tardi, in quella della sua sposa S. Delfina per il loro rapporto con i Frati, per il loro tipo di vita che

In centocinquant'anni il clima storico, culturale ed ecclesiale è molto mutato nei confronti della povertà. Ormai questa, con la mendicazione ed altre forme di vita penuriosa, è collegata più al vagabondaggio, all'evasione sociale ed ecclesiale che a Gesù povero; pertanto non può essere proposta ai cristiani. L'epoca di Francesco è lontana sotto molti punti di vista. In primo luogo il contesto socio-politico umanistico apprezza le realizzazioni storico-sociali dell'uomo radicato nel temporale e fa l'elogio della ricchezza. Soprattutto muta l'atteggiamento religioso-spirituale che non coglie più con chiarezza la sintesi evangelica da lui proposta e spesso la divide nei suoi valori costitutivi, trascurandone la determinazione cristologica, la radicazione ecclesiale, l'efficacia apostolica. Anzi, generalizzando, vede nella scelta della povertà il sospetto del fanatismo. Cambia pure la prassi pastorale del papato, poiché Giovanni XXII non è Innocenzo III, né Gregorio IX: egli è personalmente poco favorevole ai Minori e non ne favorisce il loro sviluppo. La nuova concezione di perfezione cristiana che si fa strada non valorizza né il mendico, né l'indotto, ma l'uomo colto, subendo l'influsso della cultura umanista e dei clichés curialisti avignonesi.¹⁶⁷

Ma nel giro di pochi decenni, verso la seconda metà del secolo XIV, cambia di nuovo l'autocomprensione umana e religiosa. La decadenza di

meraviglia tutti a motivo della perpetua castità nel matrimonio e della vita austera, pur vivendo nell'aristocrazia. S. Giovanni Colombini, mercante, convertitosi in seguito alla lettura della vita di S. Maria Egiziaca, lascia la moglie, pone le sue figlie in monastero e si dà alla predicazione itinerante, vestito in modo abietto proprio all'opposto di prima. Inizia predicando nelle città; poi, espulso e accusato dai suoi parenti e dalla gente del suo *milieu* come un sovvertitore dell'ordine sociale, va nelle campagne dell'Italia centrale, insistendo sul fatto che i beni sono un ostacolo all'amore di Dio. Riciamato a Siena in seguito a un disastro abbattutosi sulla città, si dà alla riforma della vita monastica, ristabilendo la povertà e abolendo il peculio. Ai religiosi raccomanda il lavoro manuale e la mendicazione. Sotto l'influsso di un Domenicano vende i suoi beni per vivere mendicando. Le opposizioni che incontra indicano il clima differente da quello di Francesco. Recatosi a Roma con i suoi compagni, i Gesuati, nel 1367 per avere l'approvazione del suo programma di vita, incontra l'ostilità dei cardinali che consigliano al papa di bruciarlo come un fraticello. Urbano V invece ne riconosce l'ortodossia e autorizza l'ordine anche se con delle riserve. Sembra il *pendant* di Francesco d'Assisi e Innocenzo III, ma l'epoca è diversa (cf VAUCHEZ, *La place* 139-141).

¹⁶⁷ «La malaise qui saisit la chrétienté de ce temps n'épargne pas les saints [...]. La valorisation des aspects culturels et doctrinaux de la sainteté a provoqué un approfondissement du fossé séparant les conceptions officielles de celles des laïcs qui, dans les pays méditerranéens, demeuraient profondément attachés à l'idéal pénitentiel et à la spiritualité évangélique» (VAUCHEZ, *La sainteté* 622; cf ID., *Culture* 285-289, in particolare 288).

alcune strutture della gerarchia ecclesiastica, in particolare della corte papale avignonese, lo scisma d'Occidente, il conciliarismo, i conflitti e gli scetticismi appuntati su alcuni elementi dell'ideale umanistico fanno riemergere la ricerca della povertà e della penitenza proprio sulla scia del Poverello.

Mi pare indicativa l'esperienza di Pietro di Lussemburgo, cardinale a diciotto anni, che nel palazzo di Avignone matura il progetto di abbandonare i suoi studi e partire pellegrino attraverso l'Europa per promuovere l'unità della Chiesa. Di nuovo l'efficacia apostolica si collega all'evangelismo francescano per una sorta di separazione operata in precedenza tra pietà e cultura, cultura e unità, poiché la cultura viene congiunta alla potenza, alla ricchezza, alla mondanità. Esempi come Pietro di Lussemburgo sono presenti pure nei movimenti popolari, nei Flagellanti, nelle correnti riformiste, in particolare nel movimento dell'Osservanza e poi nei Cappuccini. Nei secoli successivi risuona insistente l'eco della beatitudine evangelica e risplende l'esempio del Poverello anche se va coniugato nell'attualità, per essere riscoperto nel suo vero valore di *kenosi* salvifica determinata cristologicamente, vissuta nella trasparente ecclesialità e apertura universalistica.

CONCLUSIONE

1. Il servizio ai poveri come espressione permanente dell'agape

1.1. *L'identità dei poveri*

Dalle annotazioni storiche emerge che il termine *povero/povertà* si evolve semanticamente, denominando realtà molteplici e particolari, a volte alternative, tanto da risultare ambiguo. Infatti esso può indicare una condizione subìta o volontaria, permanente o temporanea, di debolezza e dipendenza, di umiltà e dolcezza, d'insofferenza e rivolta, caratterizzata dalla privazione dei mezzi di sussistenza.

Tale privazione muta secondo le epoche, le società, l'incremento economico, tecnico, politico, sociale, secondo la nobiltà dei natali, il vigore fisico, la libertà, la capacità intellettuale; quindi muta in rapporto all'autocomprensione storicamente situata dell'uomo, ossia in rapporto alla coscienza della propria dignità e del proprio ideale di vita.

Tale condizione, per questi vari e contrastanti aspetti, permette il *transfert* dalla povertà come condizione socio-economica involontaria, vissuta come disgrazia personale e piaga sociale, alla povertà scelta come valore religioso e cristiano. Questo possibile *transfert* rende ragione del fatto che i poveri volontari e involontari sono associati in una medesima sorte di valorizzazione e svalorizzazione, attraverso una trama di rapporti dialettici che legano la povertà alla pietà, ai valori, alla scelta religiosa, alla pazienza, alla serenità, alla generosità, alla disponibilità a Dio e agli altri; e dall'altra parte la legano alla criminalità, all'invidia, all'egoismo, alla marginalità, al rifiuto, al disprezzo sociale, alla rivolta, alla condanna civile, all'eresia, all'evasione e alla contestazione della Chiesa.

In quanto valore cristiano risulta una condizione relativa al Vangelo e all'epoca, due termini non alternativi né concorrenti, ma convergenti. La loro convergenza avviene a livello radicale nella Rivelazione in quanto dialogo teoantropologico realizzato nella storia. Infatti la povertà può essere vissuta come segno della totale appartenenza e del totale accoglimento di Dio, assoluta e unica ricchezza. D'altra parte può essere segno del peccato dell'uomo. In questo senso va (e può essere) eliminata nella misura in cui si elimina il peccato, mediante la logica del contrasto, ossia mediante la scelta di quella povertà che arricchisce.

In conclusione, l'essere povero risulta alternativamente e contemporaneamente beatitudine o disgrazia, luogo di santità o di deviazione morale.

La povertà e la ricchezza, come condizioni di vita, attraversano parallelamente e costantemente la storia, tanto che fino all'epoca moderna sono state considerate realtà intangibili, derivate dalla stessa creazione. L'esperienza però dimostra che, pur essendo parallele, sono asimmetriche nel senso che si cade nella povertà mentre ci si sforza di non uscire dalla condizione di benessere.

Un altro dato che emerge è che il rapporto Chiesa, poveri e povertà, per essere ben compreso, va impostato in modo concreto. Pertanto non si tratta di chiedersi astrattamente in che modo la povertà è un valore o una disgrazia, ma piuttosto individuare in che senso, perché, a quali condizioni l'essere povero è un male da cui bisogna liberarsi o un valore da accettare e persino da scegliere.

La concretezza del problema rimanda alla storia, la quale non va concepita come una realtà mitica che sta di fronte all'uomo, ma come lo spazio della sua libertà, ove egli accoglie o rifiuta la signoria misericordiosa di Dio e la solidarietà con gli altri uomini ritenuti propri fratelli. Quindi è lo spazio della libera decisione emessa dal credente per Dio e per i fratelli, il luogo della sua totale disponibilità al servizio nell'agape con l'offerta non solo dei beni materiali ma della stessa vita.

La storia cristiana presenta una tipologia del povero che passa dal linguaggio biblico a quello secolare. Il passaggio non è indolore, ma esprime e provoca una trasformazione di mentalità che si ribalta anche sul servizio.

Assistiamo infatti a una decantazione sempre più articolata del termine che denota l'attenzione alla concretezza.

Il povero del mondo biblico, patristico e persino medievale, è il mendicante o colui che ha bisogno dei mezzi di prima necessità per sopravvivere, ossia il mendicante noto, l'orfano, la vedova, il vecchio, il malato, il forestiero, lo schiavo, il fratello perseguitato, il prigioniero, l'esiliato. Nel medioevo, ancora in collegamento con il linguaggio biblico e patristico, ci si sforza di concretizzare la tipologia del bisognoso formulando il settenario delle opere di misericordia; in esso viene inserito anche l'*impotens* o *debilis*, il *depauperatus*, il povero tipico dei secoli XI-XIII. Già verso la fine di questo periodo si avverte la difficoltà d'indicare con esso le nuove espressioni di povertà derivate dalle guerre, dalle carestie, dalle pestilenze, dalla disoccupazione o dal lavoro mal salariato.

Con il passaggio dalla lingua latina alle lingue volgari il lessico della povertà si arricchisce e si precisa, denominando con maggior attenzione le situazioni concrete d'indigenza. Il significato socio-economico prende il

sopravvento su quello biblico-cristiano classico. Il vocabolario si dissolve così nelle diverse categorie sociali di bisognosi, comprendendo anche il pauperizzabile, l'emarginato, il bracciante del mondo rurale, il professionista itinerante, il lavoratore stagionale, colui che prende coscienza dell'umiliante condizione in cui è avvilita la sua dignità di uomo. Risulta pertanto impossibile definire il povero con le categorie raccolte nel settenario delle opere di misericordia. Si secolarizzano così il termine e il concetto con la divaricazione sempre più esplicita del significato biblico da quello secolare.

Il povero allora emerge come un soggetto che può essere indicato unicamente con termini relativi, i quali manifestano diversi punti di vista e diverse forme di bisogno. Infatti chiama in causa il contesto socio-economico, gli ideali umanitari circolanti, la progredita autocoscienza umana, l'amplificazione dei bisogni e i conseguenti mezzi necessari alla promozione dell'uomo. Siamo così rimandati al grande, fondamentale problema: chi è l'uomo? L'interrogativo, preso radicalmente, relativizza la condizione economica di povertà e di ricchezza, perché l'esperienza mostra che in una società dell'avere, la quale ha perduto il senso dell'essere, si è terribilmente poveri di umanità.

Agostino nella sua riflessione colloca il povero e la povertà in questo ampio orizzonte, relativizzando la condizione di povertà e di ricchezza dal punto di vista sia economico che socio-culturale. Infatti rileva che possono esistere ricchi poveri nel senso evangelico e poveri ricchi di orgoglio, ricchi poveri di virtù e poveri ricchi di sapienza.

Questa relatività non dev'essere fraintesa né deve favorire l'evasione dal dramma dei bisognosi e dalla necessità di soccorrerli; deve spingere invece a considerare l'aiuto all'indigente nel contesto globale dell'autentica promozione umana ispirata dalla carità.

1.2. *La criteriologia del servizio ai poveri*

Nel primo momento della mia riflessione, il momento biblico (= il primo volume della ricerca), sono emerse delle istanze fondamentali formanti una specie di criteriologia che regola il rapporto della Chiesa con i poveri e la povertà. Tale rapporto vuol prolungare quello che Gesù stesso ha instaurato con loro.

Queste istanze o appelli neotestamentari sono un luogo di verifica, un costante richiamo all'ordine per la comunità cristiana, qualora li dimenticasse.

Così formano una criteriologia la quale attraversa i secoli, svolgendo

lo stesso ruolo di appello alla carità senza limiti che spinge all'autocritica, quindi alla verifica e alla conversione nei confronti di un rapporto tanto ricco d'implicanze da poter sintetizzare tutto il Vangelo.

Infatti chiama in causa la cristologia e conseguentemente la teologia, l'antropologia, l'ecclesiologia, l'etica cristiana, la storia e l'escatologia.

Risulta pertanto che la povertà, in quanto realtà socio-economica, senza essere cancellata né enfaticizzata come ideale astratto, è continuamente assunta e superata nel simbolo o paradigma del mistero dell'uomo peccatore liberato da Cristo, il quale si fa povero per arricchirci della sua povertà. Così il rapporto suddetto complesso e dialettico va continuamente ricompreso e attualizzato.

A conclusione della mia riflessione, vorrei richiamare questi parametri fondamentali, partendo dal criterio cristologico che è il criterio determinante e sintetico, in quanto si esplicita negli altri.

Potrebbe essere espresso con l'affermazione: Cristo si è fatto povero, si è rivolto ai poveri, comanda ai suoi discepoli d'imitarlo e servirlo nei poveri. La cristologia appare così determinante sia il servizio cristiano ai poveri che la scelta della povertà e il legame tra queste due realtà. La storia della Chiesa lo documenta. Si pensi ad esempio all'epoca patristica, ove la povertà di Cristo è vista nell'incarnazione e il servizio ai poveri è espresso sulla scia del giudizio escatologico di Matteo.

Il tema della regalità di Gesù, specie nel Medioevo, appare in dialettica con la prima prospettiva e a volte è interpretato in modo deformante, perché letto secondo criteri socio-culturali lontani dalla Scrittura.

Gesù emerge come immagine di Dio e immagine dell'uomo. È immagine di Dio quale Figlio Unigenito, il quale visibilizza l'agape misericordiosa del Padre che raggiunge tutti, a partire dagli ultimi e dai disprezzati. Egli si fa dono fino alla fine; quindi non solo beneficia soccorrendo i bisognosi, ma s'immola per l'uomo povero peccatore; non discrimina secondo i nostri criteri, ma si rivolge a tutti con magnanimità. Quanti si pongono alla sua sequela devono imitarlo prolungandone il ministero di misericordia.

È immagine dell'uomo, perché nell'incarnazione si pone al posto degli ultimi, cosicché a partire da essi tutti sono riconosciuti nella loro dignità umana. S'identifica con loro e spinge i suoi a servire gli indigenti sempre, ritenendo fatto a sé quanto fanno per loro. Con la sua esistenza mostra che è incompatibile la sequela senza la volontà d'impoverimento per arricchire, per cui, quanto più intimamente si è chiamati a condividere la sua vita e il suo ministero, tanto più radicalmente si è appellati alla povertà che soccorre i poveri.

Ricorrono sovente i *topoi*: chi dà al povero dà a Cristo; nutre Cristo chi nutre il povero; nega a Cristo chi nega al povero; Cristo nel beneficiare non ha discriminato gli indegni dai degni, ma ha dato a tutti con liberalità e magnanimità.

In quanto immagine di Dio, Gesù incarna il criterio teologico del soccorso; esso si esprime in diversi indicativi che per il credente risultano imperativi.

Il primo indicativo ricorda che Dio è creatore dell'universo. Egli ha creato l'uomo e lo ha posto come suo luogotenente nel mondo, lo ha fatto quindi suo amministratore. Quale padrone assoluto di tutto, vuole che i suoi beni, munificamente seminati sulla terra, siano condivisi, perché a tutti vuol dare «nutrimento». Spesso la fede in Dio creatore si concretizza nella seguente affermazione: Dio ha creato il ricco e il povero perché si aiutino come fratelli. L'assioma però non è condiviso universalmente, ma ha avuto bisogno di precisazioni. Giovanni Crisostomo, per esempio, dichiara che non tutti i ricchi né tutti i poveri, in quanto ricchi e poveri, sono creati da Dio; sono sovente frutto di ingiustizie. L'uomo infatti può diventare ricco opprimendo, rubando, appropriandosi egoisticamente i beni che il Signore vuol dare a tutti; può diventare povero perché ozioso o perché dissipa i suoi beni nel vizio.

Implicitamente queste precisazioni esprimono un adagio nato dall'esperienza. L'affermazione precedente invece vuol evidenziare la dignità dell'uomo la quale trascende la condizione socio-economica e persino religiosa. Quindi è una proposta antropologica radicale.

Il Creatore, sovrano assoluto del creato, provvede alle sue creature dando a tutte il necessario per sussistere. L'uomo proprietario risulta pertanto padrone subordinato a Dio; quindi deve amministrare a suo nome e secondo la sua volontà i beni di cui è in possesso.

La proprietà conseguentemente non può essere usata comunque; l'uso non deve essere abuso a scapito degli altri, ma va normato dalla carità e solidarietà. Questa solidarietà nei tempi di gravi crisi economiche si traduce nella proibizione del prestito ad interesse, mentre in altri periodi questo si può esigere ma in proporzioni minime.

Già nei Padri troviamo simili elementi di discernimento che hanno portato progressivamente a introdurre precisazioni nel diritto e, a partire dal medioevo, hanno condotto all'affermazione del diritto del povero sul superfluo del ricco.

Dio ha cura di tutti, specie dei poveri; ascolta il loro grido e li salva, li salva direttamente e mediante il suo luogotenente e amministratore che è l'uomo.

Questi, quale sua immagine, lo imita, elargendo a tutti il necessario per il proprio sostentamento con munificenza, liberalità, gratuità, con quella carità senza limiti che conduce a donare generosamente senza meschinità non solo i beni ma la stessa vita. Ha sempre davanti come esemplare Dio che semina i suoi doni abbondantemente sulla terra, porgendoli a tutti: fa piovere sui giusti e sugli ingiusti, fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, per salvare l'uomo ha donato lo stesso suo Figlio Unigenito.

Così con la beneficenza il cristiano imita Dio in quello che gli è più proprio, ossia nell'amore misericordioso e diventa con le opere suo figlio.

Anzi il Creatore affida il povero al ricco come a un dio e nello stesso tempo si ritiene debitore di colui che beneficia il bisognoso. È frequente nei Padri l'espressione: chi dà al povero dà a Dio, il quale, a suo tempo, restituisce abbondantemente; depone il suo tesoro presso Dio colui che fa elemosina. I beneficiati diventano così facchini dei ricchi, perché portano le loro ricchezze nei cieli, ove non c'è paura del ladro e della tignola. Al contrario, coloro che offendono il povero offendono Dio; coloro che lo opprimono e lo sfruttano, gli prestano ad interesse come usurai, avranno la meritata punizione alla fine della vita.

Il soccorso viene espresso con la categoria biblica dell'elemosina, la quale come imperativo attraversa la storia della Chiesa, assumendo forme diverse secondo i bisogni da alleviare.

L'ispirazione fondamentale viene presa dal giudizio escatologico di Matteo e viene tradotta, a partire dal Medioevo, nel settenario delle opere di misericordia.

Il *topos* che Dio crea il ricco e il povero da alcuni è ritenuto un elemento che può giocare come narcotico delle coscienze, come una giustificazione che copre le ingiustizie strutturali e lascia sussistere lo *status quo* sociale. In tal senso viene inteso da Marx.

I Padri e la Chiesa in genere non l'intendono in questo senso. Con esso vogliono piuttosto sottolineare l'uguale dignità del ricco e del povero e conseguentemente l'impossibilità di discriminarli secondo categorie socio-economiche. Qualora è frainteso, viene subito precisato, come abbiamo potuto osservare in Giovanni Crisostono e Agostino.

Poiché la povertà viene vista come frutto del peccato, in quanto prodotta dall'accaparramento dell'uomo egoista, il condividere è ritenuto il modo di ricondurre la creazione alla sua integrità originale, in particolare per l'uomo è il modo d'intraprendere e percorrere il cammino della salvezza. Infatti Dio usa misericordia a chi usa misericordia mediante l'elemosina la quale copre la moltitudine dei peccati.

Anche questo criterio può essere frainteso, perché alcuni per scarico

di coscienza fanno elemosina e paradossalmente la coniugano con l'ingiustizia o ne considerano l'efficacia in modo magico e quantistico o, ancora, in essa incarnano il loro egoismo, ritenendola un perdere con guadagno.

L'elemosina invece ha il suo motivo vero nella carità, non principalmente nel bisogno di perdono di Dio, né nello sforzo di accumulare le ricchezze in cielo. Essa si radica nella consapevolezza che Dio è Padre di tutti e di tutti si prende cura, specie di quelli di cui nessuno s'interessa.

L'immagine di Dio non è solo nel ricco ma anche nel povero; quindi questi va accolto e soccorso con profondo rispetto. Contemporaneamente egli deve agire secondo questa sua dignità, traducendo nella sua esistenza le indicazioni di Dio; quindi la solidarietà innalza il povero e lo spinge alla virtù.

Questa carità su misura di Dio non deve favorire l'ozio, ma condurre ricco e povero alla santità.

La dimensione antropologica, come già ho accennato, scaturisce da quella cristologica. Infatti dalla Rivelazione il credente conosce che l'uomo è immagine di Dio, che Cristo si è identificato con quanti sono nel bisogno e vuol essere servito in loro. Collega poi il motivo di fede a quello filantropico e giuridico.

Il tema dell'uomo immagine di Dio evidenzia la pari dignità di ogni uomo, indipendentemente dalla sua condizione socio-economica e religiosa, l'origine comune, la medesima sorte storica con il dramma dell'esistenza che termina nella morte e la medesima sorte escatologica che termina con il giudizio.

Sottolinea la trascendenza dell'uomo rispetto al creato e la sua destinazione alla comunione con Dio, la sua superiorità alle cose materiali e la sua non riducibilità al possesso di queste. Infatti, veramente ricco non è colui che ha più cose, ma colui che è più libero e aperto all'Assoluto. Anche se il possessore di beni terreni appare più fortunato, in realtà è più schiavo, perché ha bisogno di più cose per vivere. Nella sua esistenza è spesso afflitto da più problemi; nella sua morte è tormentato per quanto e a chi lasciare ciò che ha accumulato e per il giudizio di Dio sul suo modo di amministrare i beni.

Questi motivi hanno una progressiva esplicitazione nella storia. I Padri ad esempio li hanno espressi attingendo alla mentalità platonica e stoica. Il Nisseno, il Padre orientale qualificato come filosofo, ha sottolineato la comune natura umana proprio prendendo le difese dei poveri. Ha giustificato il soccorso evidenziando l'uguale dignità degli uomini, in quanto partecipi di un *logos* comune. Ha fondato così l'elemosina ontologicamente sull'essere umano, moralmente sulla giustizia, spiritualmente sulla carità la

quale va oltre la semplice compassione, perché vuol rispondere concretamente al bisogno dei fratelli indigenti.

Agostino ha tradotto questa realtà in espressioni lapidarie che relativizzano sia la condizione del ricco che quella del povero, evidenziando pure che la vera grandezza dell'uomo sta in Dio di cui è immagine.

Per le stesse tematiche altri Padri utilizzano la concezione stoica della comune natura, vista come la stoffa da cui sono tagliati tutti gli esseri. Di qui fanno partire gli imperativi morali concernenti la condivisione dei beni.

La difesa della dignità umana appare quindi immediatamente legata alla Rivelazione ed esplicitata mediante categorie tratte dalla cultura circostante; secondariamente è collegata al motivo filantropico, anche se la prospettiva si capovolge a partire dall'umanesimo e soprattutto in epoca moderna.

Gli imperativi sono formulati in modo vario, ma convergono nei seguenti elementi: non beneficiare il bisognoso è derubarlo, perché gli si toglie quanto per natura gli spetta; conservare i beni con avarizia mentre gli altri muoiono di fame è rubare a chi è nel bisogno; chi disprezza il povero disprezza la natura umana di cui egli è partecipe come tutti gli altri.

I temi di Gesù presente nei poveri e dei poveri vicari di Cristo vengono continuamente riproposti dai Padri registrandoli dal Vangelo, in particolare dal giudizio escatologico di Matteo. Il Nisseno li esplicita mediante il tema del *logos* comune. Nel monachesimo vengono richiamati nella liturgia, specie quella del giovedì santo, attualizzando così le istanze operanti nella beneficenza cristiana fin dalle origini della Chiesa. Nell'epoca moderna, per neutralizzare il rigidismo etico e i lati odiosi della ricerca di efficacia mediante la razionalità, la specializzazione e la centralizzazione del soccorso, sono richiamati gli stessi principi evangelici, superando così le prospettive filantropiche riduttive. Tuttavia il *topos* della presenza di Cristo nel povero non è stato mai studiato e fondato teologicamente, ma è stato semplicemente registrato dal testo matteo. Le piste di ricerca proposte da Lercaro nel Vaticano II affondano così le radici in epoche remote e restano ancora oggi come indicazioni per la riflessione teologica. Anche ricca di suggestione è la considerazione di Gesù povero che ci arricchisce con la sua povertà, perché risulta un aspetto della Rivelazione per contrasto così sottolineato nella proposta dialettica di Paolo.

Tuttavia questi temi, che nobilitano il povero e l'onorano quale immagine di Cristo, diverse volte nella storia sono stati fraintesi e hanno fatto dimenticare il dramma del bisognoso. Il povero onorato è stato così onerato, perché si è dimenticato l'autentico motivo ispiratore: l'affermazione,

a carattere universale, riguardante la trascendenza dell'uomo rispetto al mondo materiale, è tradotta concretamente nel rispetto del povero in quanto uomo.

Il soccorso assume quindi espressioni diverse, corrispondenti alla coscienza che l'indigente ha della sua dignità: è questo il motivo sotterraneo dell'aiuto discreto dato ai poveri *verecundi*.

L'elemosina ha nella beneficenza fatta all'uomo in quanto uomo bisogno un ulteriore motivo per l'universalità: nel soccorrere non bisogna discriminare nemmeno tra povero degno e indegno, perché si dà al povero in quanto uomo non in quanto peccatore, dice Agostino; si serve in lui Cristo non il peccato; si imita Dio che dà a tutti senza discriminare i buoni dai cattivi.

Questa visione antropologica però non è ingenua e astratta per cui nei momenti di crisi, quando si moltiplicano i poveri e si pone il problema del parassitismo sociale, dell'ozio e della criminalità, emerge nell'autocomprensione e nella prassi ecclesiale il bisogno di discernere povero da povero, per aiutare il povero effettivamente. Nei casi in cui il soccorso materiale diventa approvazione del suo parassitismo e non aiuto a uscire dalla povertà il rifiuto dell'elemosina, per un intervento più efficace, risulta più coerente con la logica evangelica. Tuttavia questo discernere a volte è la semplice copertura dell'egoismo, per cui non sono mancati lungo i secoli coloro i quali hanno affermato che il povero, qualunque sia la causa della sua povertà, va aiutato; la carità senza limiti non giudica, perché nel giudicare si rischia di dimenticare il povero degno; meglio sbagliare aiutando un ingiusto che viceversa.

Emerge contemporaneamente la preoccupazione di salvare il ricco con il soccorso del povero e il povero con l'aiuto ad uscire dalla sua condizione secondo principi etici.

In epoca moderna si pone l'accento sul soccorso fatto con efficacia, razionalità, centralizzazione, specializzazione, perché si ha la volontà di vincere la povertà nelle sue cause, non solo eliminarne gli aspetti più odiosi. Tuttavia le cause sono ancora individuate in modo troppo etico e paternalistico, senza porre l'attenzione sui fattori sociostrutturali.

Ancora una volta il problema della povertà, come scelta e come superamento, si colloca nell'orizzonte più vasto dell'autentica promozione dell'uomo nella sua dignità di soggetto intelligente e libero, inserito in un determinato contesto storico che esplicita certi bisogni.

Il povero volontario è un'espressione di questa traduzione e dà corpo al motivo di riconoscere la grandezza dell'uomo non nelle cose che questi

possiede, ma nell'essere l'immagine di Dio. Di qui il *transfert* tra povero volontario e involontario.

In contrapposizione, nella tradizione cristiana, si sottolinea che il ricco il quale non condivide è imprevidente. Infatti raccoglie per la sua morte eterna e per la divisione all'interno della sua famiglia, poiché non riconosce che Dio è la vera ricchezza e l'unico padrone dell'universo. Il suo accaparrare è espressione d'incredulità, prima ancora che di egoismo; è violazione dell'ordine cosmico e del vincolo fraterno che lega gli uomini tra loro, prima ancora che rifiuto di un gesto generoso. I Padri sottolineano questi temi affermando che per natura tutto è comune, perché tutti abbiamo pari diritto di usare i beni di questo mondo per la nostra sussistenza. Per la pari dignità umana e cristiana denunciano come incompatibile con la fede ogni forma di discriminazione tra schiavi e patrizi, tra lavoratori e padroni, tra poveri e ricchi.

Questi principi influiscono favorevolmente sull'evoluzione del diritto romano. Nel Medioevo poi la riflessione e la difesa del diritto del povero s'incrementa soprattutto con Ugucione. Così il principio che per natura tutto è comune si esplicita in applicazioni che rispettano i diritti del ricco e del povero. Infatti il povero non può farsi giustizia da sé, ma deve ricorrere alla mediazione della Chiesa ritenuta autorevole anche dal ricco. Essa così risulta luogo di accoglienza del povero e con la condivisione dei beni riconduce la creazione intera alla sua originaria armonia.

I Padri non hanno usato un linguaggio giuridico nel dichiarare che per natura tutto è comune, né la concezione giuridica elaborata nel Medioevo può essere assunta integralmente, almeno nelle formulazioni radicali che rivendicano il diritto del povero sul superfluo del ricco. Oggi andrebbe proposto in termini nuovi, per esempio, il problema del tasso di interesse; andrebbe pure riespresso l'adagio che dall'epoca patristica attraversa la storia della Chiesa: «perdere con guadagno».

Il povero poi anche oggi, nelle società del benessere e del sottosviluppo, resta, per la sua condizione, il paradigma dell'uomo nella sua povertà creaturale, nella sua contingenza; resta soprattutto come segno del peccato, perché finché non è vinto il peccato nel cuore dell'uomo, nonostante tutti gli sforzi operati per la trasformazione delle strutture, la povertà persisterà invincibile come una sfida permanente.

La Chiesa neotestamentaria è consapevole di essere l'Israele escatologico, ove si anticipa la vittoria sul peccato. Luca pone la condivisione dei beni come un segno della salvezza definitiva, come un'espressione della fraternità; per questo sottolinea che nella comunità di Gerusalemme si

condividono i beni e non vi sono indigenti (*At* 4,32-35; cf *Deut* 15,4). In tal modo dichiara che in essa si realizza il progetto di Dio creatore che provvede il necessario a tutti attraverso le ricchezze della natura condivise fraternamente. Tuttavia anche nella Chiesa che pellegrina nella storia non mancano le difficoltà provocate dall'egoismo e dal peccato. Il N.T. non ne nasconde alcuni segni nelle disuguaglianze che mettono in serio pericolo la vita fraterna, perché questa non può sussistere senza una certa uguaglianza. Di qui il discorso escatologico di Matteo, le ammonizioni di Luca, di Paolo e di Giacomo.

Consequentemente non si può essere Chiesa di Cristo né discepolo di Lui senza prolungarne il mistero di impoverimento soteriologico, senza la scelta della povertà che arricchisce, perché soccorre e libera dalla povertà.

Spinta da questi motivi ispiratori, la comunità cristiana, fin dalle origini, ha accolto nel suo seno in un'unica fraternità persone provenienti da ogni ceto sociale. All'unica mensa eucaristica queste, accogliendo Cristo che si dona, imparano a beneficiarsi reciprocamente. Lo testimoniano le elemosine raccolte durante questa celebrazione, le offerte ricavate dai digiuni o da rinunce nei giorni di festa, tutte finalizzate al soccorso dei bisognosi. La coscienza di doversi fare carico dei poveri permane nella Chiesa lungo i secoli; dove non è tradotta in pratica resta come un appello e un severo giudizio.

La Chiesa di Roma, presidente nella carità e capitale della cattolicità, ne è segno; così pure i beni ecclesiastici considerati *patrimonia pauperum*. Il clero, specie il vescovo, è detto *pater pauperum*. Alcuni di loro sono i difensori dei deboli anche di fronte alle supreme autorità politiche, sacrificano i loro beni e persino la vita: essi svolgono il *ministerium pauperum* tipico della Chiesa. Ho menzionato nel lavoro alcuni Padri, alcuni ecclesiastici, poveri volontari e laici di secoli successivi, i quali hanno sottolineato con la vita e con le parole che la Chiesa è luogo di accoglienza dei poveri, per cui quando non lo è trova in questo indicativo un monito alla sua infedeltà.

Lungo il corso della storia la comunità cristiana, attraverso i suoi membri più consapevoli, in particolare attraverso il clero, ha educato in questo le coscienze e ha influito sulla riforma del diritto specie nei riguardi delle categorie di persone indifese: poveri, prigionieri, schiavi, lavoratori.

Non sono mancate tensioni anche radicali. Abbiamo visto nella disputa di Parigi, nell'episodio degli Spirituali, nelle contraddizioni della Roma barocca, la dialettica tra regalità e povertà di Cristo e quindi tra la sovranità della Chiesa, il suo potere temporale e la scelta della povertà;

abbiamo pure rilevato la riduzione nell'interpretazione del superfluo e nell'obbligo del soccorso. Tuttavia quanti hanno esplicitato il pensiero evangelico non hanno cessato di evidenziare che nella Chiesa i poveri sono i primi serviti, al contrario di quanto avviene nelle altre società. È una logica che parte dal Vangelo, attraversa i secoli e giunge fino ai nostri giorni nell'appello che Giovanni XXIII ha rivolto a tutta la comunità cristiana perché sia «la Chiesa di tutti e particolarmente la Chiesa dei poveri».

Questo ha comportato e comporta che dia il suo contributo nel cammino dell'umanità, perché siano migliorate le condizioni dei diversi tipi di poveri: vedove, malati, vecchi, bambini abbandonati, lavoratori sfruttati, uomini deboli oppressi dalle ingiustizie ricoperte di diritto nei tribunali e nei codici legislativi, uomini privati della loro libertà di espressione nei vari aspetti della vita, privati persino della libertà religiosa. Nello sforzo della promozione umana, i poveri volontari sono stati in prima fila insieme ai vescovi, testimoniando la carità con una beneficenza ispirata al Vangelo, quindi fatta secondo lo spirito del discorso della montagna: con semplicità, generosità, magnanimità, rispetto, discrezione, umiltà, senza discriminazioni, senza escludere nessuno, nemmeno il malfattore, riconoscendo nell'uomo soccorso un fratello, perché figlio di Dio e luogo della presenza di Cristo.

Gesù al giudizio finale discriminerà i discepoli proprio partendo dalle opere di carità. L'imperativo di soccorrere il povero s'identifica con il liberarlo in senso escatologico. Esso però va inteso correttamente per evitare che diventi un'evasione ideologica o una copertura all'egoismo. Tale salvezza infatti va tradotta nel concreto servizio al bisognoso.

Lo studio delle cause della povertà ha condotto a sottolineare alcuni elementi di natura storico-sociale necessari per liberare il povero; tuttavia spesso essi sono stati assolutizzati, mettendo in secondo piano e persino dimenticando che la causa profonda della penuria è il peccato. Quindi nel programma di promozione umana svolto dalla Chiesa si sottolinea che non basta cambiare le strutture; bisogna cambiare il cuore, altrimenti anche i mezzi di bene, fuori di un'antropologia integrale, usati con demagogia o come narcotico della coscienza, diventano occasione di male, di egoismo, di sfruttamento. Oggi più di ieri emerge con chiarezza che liberare l'uomo non s'identifica semplicemente con l'eliminazione dell'indigenza. La nostra società del benessere, in cui la presenza di varie categorie di poveri è cresciuta, è un monito e un invito alla Chiesa, perché proclami la beatitudine dei poveri e l'imperativo evangelico della carità senza limiti.

2. La povertà volontaria testimonianza dell'assoluto del Regno di Dio

2.1. Premessa

La logica e la criteriologia che presiedono alla scelta cristiana della povertà, nelle sue molteplici forme, sono radicate nel mistero di Cristo e nel contesto storico. Nel duplice riferimento al Vangelo e all'epoca sono continuamente determinate dal Signore che si è fatto povero, ha evangelizzato i poveri e ha posto i poveri come luogo privilegiato della sua presenza nel mondo. La Chiesa, prolungando la vita e la missione di Lui, diventa luogo di evangelizzazione dell'uomo povero/peccatore ed è continuamente evangelizzata sulla povertà fino alla sua piena conformazione al suo Signore. Fa riferimento all'epoca, perché, assumendo la povertà, offre un segno della contingenza umana, mentre nella lotta contro la povertà dichiara che questa è vinta nella misura in cui è vinto il peccato.

Nella coniugazione concreta delle due dimensioni incontra non poche difficoltà, per cui trova nel compito di essere povera e dei poveri un imperativo permanente che deve continuamente ripensare alla luce della Rivelazione e dell'esperienza umana.

Nella storia della povertà volontaria, attraverso i vari movimenti, trova gli impulsi che la richiamano alla sua realtà di non appartenere a questo mondo, pur essendo nel mondo. Nel suo cammino alla sequela di Cristo povero ha sottolineato ora la povertà finalizzata alla *koinonia* (dimensione ecclesiologica), ora la povertà finalizzata alla conformazione a Cristo povero e crocifisso (dimensione cristologica), due sottolineature non parallele, perché, pur con accentuazioni diverse, testimoniano la medesima logica evangelica.

Infatti entrambe annunciano la sovranità provvidente del Padre e quindi la fiducia illimitata e confidente di coloro che in Lui sperano. Vogliono manifestare che Gesù Cristo è il senso dell'uomo, l'Assoluto Singolare di fronte al quale tutto diventa secondo. Quindi provocano e rispondono alla domanda: dov'è il definitivo del destino umano? Annunciano le realtà future, ossia i veri tesori e i veri depositi ove i beni sono al sicuro dalla tignola e dai ladri. Nella storia, con la condivisione che realizza la fraternità universale, testimoniano i beni futuri, la vittoria sul peccato e il ritorno alla purezza delle origini.

Potremmo definire i modi fondamentali d' intendere la povertà radicale attraverso i Francescani e i Domenicani, i due Ordini Mendicanti che, lungo tutta la loro storia, sono stati interpellati sul senso della povertà e sovente hanno pagato le spese maggiori nella soluzione delle problematiche emergenti.

Nel primo la povertà è considerata come valore sintetico del Vangelo; in tal caso trascende, pur includendolo, il rapporto con i beni materiali, perché indica la radicale disappropriazione di sé e la nudità spirituale che s'identificano con la trasparenza della fede e la sequela radicale di Gesù: è il *sequere nudus Christum nudum*, come direbbe S. Gerolamo. Questa loro concezione rende ragione del fatto che, in questioni riguardanti la povertà radicale, sono stati chiamati in causa più dei Domenicani.

Nel secondo modo la povertà è considerata come quella virtù particolare che regola il rapporto dell'uomo con i beni; anche quando si traduce nella disappropriazione radicale è vista come elemento preliminare alla vita pienamente evangelica, come un gradino introduttorio alla pratica della carità che è il culmine e la sintesi delle virtù cristiane, come condizione per l'efficacia apostolica.

Propongo i dati riguardanti la logica della povertà volontaria considerando distintamente le due prospettive: la povertà per la *koinonia* e il servizio, la povertà per la conformazione alla *kenosi* soteriologica di Cristo.

2.2. *La povertà per la «koinonia» e il servizio*

Questa sottolineatura fa riferimento immediato alla comunità primitiva di Gerusalemme e alle istanze avanzate nel N.T. circa il compito di essere poveri per condividere le sofferenze e le gioie della condizione umana; per condividere in particolare la povertà, ritenuta dramma individuale e piaga sociale. In questa condivisione la Chiesa riconduce l'umanità all'innocenza delle origini. Quindi non rinuncia alle ricchezze perché le ritiene in sé cattive, ma per dividerle come espressione di carità. Inoltre vede in questa rinuncia un aspetto dell'ascesi dell'uomo, il cui cuore è sempre pronto a impadronirsi cupidamente dei beni materiali. Questa valenza ascetica mi pare sia una specie di archetipo antropologico, perché si trova in molte espressioni di ricerca dell'assoluto e in molte forme religiose.

Dall'esperienza la Chiesa ha appreso che entrambe, la condizione di povertà e la condizione di ricchezza, possono diventare un male. La loro corruzione trova le sue radici nel cuore umano. Infatti entrambe presentano ambiguità e suscitano reazioni antropologiche alternative.

Un'altra costante fondamentale che scorgiamo nella Chiesa è il rapporto tra servizio ai poveri e scelta di povertà; essa è ricca di significati e contenuti che vanno esplicitati, perché offrono un grande contributo per la comprensione del binomio: «Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri». Questo costante rapporto assume le caratteristiche di una reciproca ve-

rifica critica e di un reciproco richiamo al Vangelo per reinterpretarlo nell'*hic et nunc* e per reinventare sia il servizio di carità che il proclama della beatitudine dei poveri. Rappresenta una logica soggiacente alla vita della Chiesa. Quindi va al di là delle vocazioni particolari, in quanto non è possibile essere Chiesa di Cristo senza farsi carico dei poveri e non è possibile farsi carico dei poveri senza la condivisione dell'amore radicale di Lui che spinge non solo a dare i propri beni, ma la stessa vita, facendosi tutto a tutti.

S. Agostino nella sua ultima interpretazione del *cor unum*, che caratterizza la Chiesa primitiva, ha sottolineato appunto questo mistero di fraternità che suppone non solo l'unificazione personale in Cristo, ma anche la condivisione dei beni e conseguentemente l'unità tra i fratelli.

La storia documenta pure una dimensione e una logica costante per la Chiesa: questa trova, nell'essere povera a motivo di Cristo, il termometro del suo rinnovamento e dell'efficacia nell'azione evangelizzatrice dei poveri. Così la storia della povertà cristiana s'identifica con la storia del cristianesimo.

Tutti nella Chiesa, ciascuno secondo la propria specifica vocazione, devono vivere in povertà, specie il clero e coloro che professano il "consiglio" evangelico. I limiti storici nell'obbedienza a questo imperativo ne dimostrano in negativo l'importanza. In ogni sua espressione l'intera comunità cristiana deve testimoniare, anche nel segno della povertà, che la salvezza è gratuita. Per questo l'apostolato, visto come un servizio ai poveri, deve avere il sigillo della povertà. Si spiega così il collegamento tra risveglio evangelico, efficacia apostolica, vivacità nelle opere caritative, amore per la pratica della povertà; il collegamento tra canonici del nuovo ordine e monasteri riformati, tra clero, poveri volontari e laici che scelgono volontariamente la povertà. In questa condizione di vita i gruppi ecclesiali — nella formulazione tradizionale clero, religiosi e laici — non si contrappongono, ma si rapportano tra loro come vocazioni diverse convergenti nell'unica volontà di fedeltà al Vangelo.

Nella povertà, finalizzata alla *koinonia* e quindi alla carità, la Chiesa anticipa l'unità del genere umano, dichiara eliminate le divisioni che storicamente si riscontrano tra gli uomini. Mostra così che il suo amore è sempre a dimensioni universali.

Il richiamo alla vita *vere apostolica* è un rimando alla Chiesa primitiva nella sua condivisione dei beni e contemporaneamente nella sua volontà di conformarsi a Cristo.

Il lasciar tutto, pertanto, inteso in senso radicale, non è riferito solo ai beni materiali, perché non esiste la Chiesa povera se, oltre a questi beni,

non abbandona anche ogni volontà di dominio. Ma anche questo paradosso si può verificare; non a caso alcuni santi, in particolari periodi storici, si sono autodefiniti *rudi, indocti, infirmi, debiles*, ecc., testimoniando così radicalmente la loro rottura evangelica da questo mondo.

2.3. *La povertà per la conformazione a Cristo*

La povertà della Chiesa è segno della sua fedeltà al Vangelo se è espressione della sequela di Cristo, testimonianza di non appartenere al mondo ma a Lui, se è luogo di solidarietà col servire i bisognosi, mettendosi sul loro stesso piano. Fuori di questa prospettiva perde senso. Lo si è visto nelle eresie, nelle polemiche, nelle dispute sulla disappropriazione radicale dei beni nelle quali i Mendicanti hanno pagato un prezzo rilevante. La rottura col mondo, la distanza dalla sua logica, che sostituisce all'elogio della povertà quello della ricchezza, devono essere tradotte in modo che siano eloquenti nei determinati contesti storico-culturali in cui la fede deve esprimersi, altrimenti risultano un semplice *agere contra*. Quindi è importante e contemporaneamente molto complesso tradurre nell'*hic et nunc* la determinazione cristologica della povertà. I vari movimenti di riforma sorti tra i poveri volontari manifestano questo sforzo, questa difficoltà e questa volontà.

La povertà di Cristo è così ricca che non può essere espressa in un'unica tipologia, ma ha bisogno di una varietà di vocazioni che, nell'unità della fede, diventano il luogo in cui essa permane quale segno particolare della Rivelazione teoantropologica.

Nella direzione teologica Gesù povero, quindi il credente che si lascia determinare da Lui, annuncia la preziosità del Regno, l'assoluto di Dio, il suo amore misericordioso e provvidente rivolto a tutti. Il povero volontario con la vita, con un gesto profetico che si pone al limite della storia e addita le realtà escatologiche, proclama che Dio è benevolo, ascolta il grido dei poveri e li salva; li salva non dal di fuori ma nella solidarietà. Infatti, nella storia di Gesù, Dio si fa carico del dolore e del dramma umano fino a gestire in proprio, come propria storia, la storia umana, mettendosi appunto sullo stesso piano dei beneficiati. La trascendenza di Dio rivelata da Gesù povero e quindi dalla Chiesa povera non è assenza ma presenza salvifica, non è tragedia ma beatitudine, non è carenza ma pienezza di Dio.

Per alcuni teologi la povertà di Cristo traduce nella storia la sua totale accoglienza e apertura al Padre, in quanto come Figlio Unigenito tutto in senso assoluto riceve da Lui. In questa direzione il povero volontario,

nella sua esperienza creaturale, vive la realtà dell'uomo *partner* dell'Alleanza, la sua destinazione a essere totale accoglienza di Dio; diventa cioè il povero di spirito che è disponibile radicalmente e totalmente all'obbedienza della fede. È il valore religioso dell'*anāwā* indicato nel rapporto umile con Dio.

Nella propria perfezione e ascesi non si può dare povertà cristologica e orgoglio, affidamento a Dio e sicurezza nella propria povertà. Sarebbe una contraddizione e una cancellazione della fede. Di qui il permanere del valore tradizionale della povertà intesa come povertà di spirito e non semplicemente come indigenza, precarietà, insufficienza di mezzi economici. Nonostante tutte le critiche appuntate alla possibilità che essa diventi disincarnata e ideologica, è la *conditio sine qua non* della disappropriazione evangelica.

In questa prospettiva, la povertà sottolinea la dimensione teologica dell'uomo che vede in Dio l'Assoluto; pertanto è gioiosa, è, come dice S. Francesco, alleanza e spotalizio. Essa esprime la volontà di seguire nudo Cristo nudo. Tale nudità indica contemporaneamente la totale apertura a Dio e agli altri e l'indigenza del peccato. La prima indicazione è espressa nella trasparenza davanti a Dio, la seconda nella lotta contro la povertà in solidarietà.

In questo senso S. Paolo, S. Francesco, S. Chiara sono figure emblematiche, perché come Gesù non hanno fatto della loro povertà un dramma, ma un inno di gioia a Dio nella radicale e totale apertura alla sua volontà, nella solidarietà con tutti, a partire dagli ultimi. Con la loro povertà hanno proclamato la beatitudine perché in essa, per Cristo, si sono arricchiti di Dio.

Il povero evangelico rivela l'identità dell'uomo, quindi testimonia che l'uomo ha il suo assoluto nel Dio di Gesù Cristo, non nell'avere; nell'essere immagine di Dio, non nella prepotenza trova la radice della sua solidarietà con gli altri e del suo rapporto con tutto il creato. Con la sua povertà elimina le discriminazioni tra gli uomini, perché è povero restando uomo e portando i poveri involontari alla consapevolezza della loro identità. In tal modo spinge ricchi e poveri a penetrare nella profondità dell'essere per scorgere le vere grandezze della creazione, specie dell'uomo immagine di Dio.

Tuttavia l'uomo storico, qualunque uomo, anche il povero volontario, ha bisogno di cose anche materiali come mezzi per vivere, mezzi che nel disegno di Dio sono regolati dalla logica della condivisione. Con questo suo possedere come se non possedesse esprime la sua signoria sul mondo materiale e la sua liberalità come dispensatore dei beni di Dio. Pertanto

non vede nella povertà un valore assoluto, né una rinuncia assoluta in senso radicale, perché in ogni condizione ha bisogno di mezzi. Quindi il suo lasciare è un lasciare regolato dalla logica evangelica, ossia dalla sua peculiare vocazione e missione, ma è anche relativa alle condizioni concrete di vita. È un lasciare non per disprezzo o per cinismo, ma per esprimere la lode al Creatore nella libertà. Come Gesù e Francesco, i grandi cantori della natura, in tutte le sue espressioni il povero secondo il Vangelo vuol proclamare con la sua povertà le grandi opere di Dio e l'eccelsa dignità dell'uomo, la misericordia del Signore liberatore dal peccato e dalla morte e la capacità dell'uomo di collaborare a quest'opera di ri-creazione.

Nelle dispute di Parigi i secolari volevano proporre una sola vocazione, un solo modo di prolungare nella storia la vita di Gesù. Bonaventura e i Mendicanti chiamati nella disputa sottolineano che la Chiesa è la Sposa di Cristo *circumdata varietate*. Nella varietà delle vocazioni, che confluiscono nell'unità della fede, essa traduce la sua sequela di Gesù. La Chiesa ha sempre condannato le assolutizzazioni delle vocazioni ridotte a un solo polo, sia nel possesso che nel non possesso. Ha condannato così non meno decisamente gli Spirituali e tutti coloro che nel corso della storia hanno preteso d'imporre a tutti i credenti un unico modo di essere poveri evangelicamente. La povertà di Cristo resta la meta ideale tradotta in molteplici forme storiche, mai esclusive, ma sempre in koinonia, perché sono modi particolari di essenzializzare e sintetizzare le esigenze della sequela. S. Francesco ha compreso molto bene questa logica profonda della povertà cristiforme che è totale apertura a Dio, comunione profonda in Cristo con Dio e con ogni creatura da lui chiamata fratello e sorella. Nella sua conformazione a Gesù povero e crocifisso ha ricevuto il sigillo dell'autenticità evangelica nella stigmatizzazione. Ha vissuto così, come Gesù, una povertà senza *contra*, in solidarietà e fraternità con tutto l'universo.

Questa è la povertà capace di esprimere la Rivelazione teoantropologica portata a compimento da Cristo. In questo senso la Chiesa proclama sempre beati i poveri di spirito nella sua evangelica povertà e nella sua carità senza limiti.

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
<i>Sommario</i>	9
<i>Sigle e abbreviazioni</i>	11
<i>Bibliografia</i>	13
 Capitolo I - LA RIFLESSIONE STORICO-TEOLOGICA SULLA CHIESA DI POVERI E DEI POVERI	 59
1. <i>Una conoscenza storica tra teologia e ricerca storico-critica</i>	59
1.1. Senso della ricerca storica nel sapere teologico	59
1.2. La scienza storica alla ricerca della sua identità	61
1.3. La storia della Chiesa, sua identità, suo rapporto con la storia e la teologia	65
2. <i>Alcune puntualizzazioni terminologiche</i>	68
2.1. Il passaggio dall'epoca biblica a quella post-biblica	68
2.2. Nell'epoca patristica	70
2.3. Nell'epoca medievale	72
2.4. Nell'epoca moderna e contemporanea	75
3. <i>Status quaestionis: la ricerca storica sulla Chiesa, i poveri e la povertà</i> .	77
3.1. Premessa	77
3.2. Gli studi storici sulla Chiesa, i poveri e la povertà nell'ultimo trentennio	80
 Capitolo II - LA POVERTÀ E IL SOCCORSO AI POVERI NEL PERIODO PATRISTICO	 89
1. <i>Premessa</i>	89
2. <i>Il servizio ai poveri nella Chiesa</i>	90
3. <i>Ricchi e poveri fratelli: il permanere della logica evangelica</i>	92
4. <i>I servitori dei poveri</i>	97
5. <i>La multiforme attività caritativa della Chiesa</i>	103
6. <i>I motivi ispiratori del servizio ai poveri</i>	112

Capitolo III - LA RIFLESSIONE TEOLOGICO-PASTORALE DI ALCUNI PADRI	115
1. <i>Premessa</i>	115
2. <i>La riflessione di Clemente Alessandrino</i>	115
3. <i>I Cappadoci</i>	119
3.1. <i>Basilio di Cesarea</i>	121
3.2. <i>Gregorio di Nissa</i>	124
3.3. <i>Gregorio di Nazianzo</i>	127
4. <i>Giovanni Crisostomo</i>	132
5. <i>Ambrogio di Milano</i>	141
6. <i>Agostino</i>	151
7. <i>Leone Magno</i>	167
Capitolo IV - I POVERI VOLONTARI NEL PERIODO PATRISTICO ..	177
1. <i>Premessa</i>	177
2. <i>La fondazione biblica del consiglio di povertà</i>	177
3. <i>La povertà volontaria nei primi movimenti ascetici cristiani</i>	183
4. <i>Alcuni modelli di vita evangelicamente povera: Basilio, Gerolamo, Agostino, Cesario di Arles, Benedetto da Norcia</i>	187
Capitolo V - LA FENOMENOLOGIA DEI POVERI E DELLA POVERTÀ E LE REAZIONI DELLA SOCIETÀ E DELLA CHIESA ...	207
1. <i>Premessa</i>	207
2. <i>Fenomenologia del povero e della povertà</i>	209
2.1. <i>I poveri e la povertà nei secoli XI-XII</i>	209
2.2. <i>I poveri e la povertà nel secolo XIII</i>	212
2.3. <i>I poveri e la povertà nei secoli XIV-XVII</i>	213
3. <i>La società e la Chiesa di fronte ai poveri e alla povertà</i>	219
3.1. <i>Dalla compassione alla condivisione</i>	219
3.2. <i>Il povero e la povertà oggetto di riflessione</i>	222
3.3. <i>Il povero problema inquietante e disonore della società</i>	224
3.4. <i>Dalla polizia dei poveri al «serraglio dei birbanti»</i>	226
Capitolo VI - IL SERVIZIO AI POVERI: OPERE E AGENTI	233
1. <i>Premessa</i>	233
2. <i>Le opere di carità: una tipologia</i>	237
2.1. <i>Premessa</i>	237
2.2. <i>Le opere di misericordia come soccorso ai poveri</i>	238

2.2.1. Incontro ai poveri tra i poveri	238
2.2.2. Il diritto dei poveri	243
2.2.3. Un passaggio lento, ma esplicito	246
2.3. L'eliminazione della povertà come aiuto ai poveri	250
2.3.1. Il sorgere di una consapevolezza	250
2.3.2. L'ospizio e la reclusione del povero	252
2.3.3. Le reazioni	254
3. <i>Gli agenti del soccorso ai poveri</i>	259
3.1. Premessa	259
3.2. Il clero nel soccorso ai poveri	260
3.3. I monaci e il servizio ai poveri	269
3.4. Gli Ordini Mendicanti	279
3.5. I laici e i pubblici poteri nel soccorso ai poveri	286
 Capitolo VII - I MOTIVI ISPIRATORI DEL SERVIZIO AI POVERI	 293
1. <i>Premessa</i>	293
2. <i>Il soccorso ai poveri come opera di misericordia</i>	294
3. <i>L'emergere di una dialettica</i>	300
3.1. La proposta di Ludovico Vivès	300
3.2. Giulio Folco	303
3.3. Giovanni Bellarini	305
3.4. Roberto Bellarmino	307
3.5. La limosina come profitto e gratuità	310
3.6. Sperelli e la carità universale	311
3.7. Una carità «statica»	314
4. <i>I motivi della filantropia moderna</i>	316
4.1. La proposta di André Guévarre	317
4.2. Roma e l'ospizio	319
4.3. Un'alternativa alla reclusione: Bossuet	323
4.4. L'epoca degli investigatori sulle cause della povertà	326
 Capitolo VIII - I POVERI VOLONTARI NELLA CHIESA	 331
1. <i>Premessa</i>	331
2. <i>La povertà nelle istituzioni monastiche e canonicali tradizionali</i>	332
3. <i>Le nuove forme di povertà volontaria</i>	344
4. <i>Gli Ordini Mendicanti</i>	351
4.1. Francesco d'Assisi	351
4.2. Chiara d'Assisi	362
4.3. Domenico di Guzman	365
4.4. I Minori e i Predicatori	368

Capitolo IX - POVERTÀ, ORTODOSSIA E ORTOPRASSI	375
1. <i>Premessa</i>	375
2. <i>Le eresie dei secoli XI-XIII e la povertà evangelica</i>	376
3. <i>Il dibattito parigino tra secolari e Mendicanti sulla povertà evangelica</i> ..	388
3.1. <i>Premessa</i>	388
3.2. <i>La disputa parigina</i>	390
3.3. <i>Le obiezioni dei secolari</i>	394
3.4. <i>La risposta dei Mendicanti</i>	398
3.4.1. <i>Bonaventura il dottor serafico</i>	398
3.4.2. <i>Tommaso d'Aquino il dottor angelico</i>	405
4. <i>Gli Spirituali e la questione teorica della povertà</i>	414
4.1. <i>Premessa</i>	414
4.2. <i>Da Francesco a Bonaventura</i>	416
4.3. <i>Verso la rottura</i>	420
4.4. <i>Giovanni XXII e gli Spirituali</i>	423
5. <i>La santità canonizzata e la povertà evangelica</i>	431
5.1. <i>Premessa</i>	431
5.2. <i>L'esaltazione della povertà</i>	434
5.3. <i>La povertà sotto inchiesta</i>	440
CONCLUSIONE	449
1. <i>Il servizio ai poveri come espressione permanente dell'agape</i>	449
1.1. <i>L'identità dei poveri</i>	449
1.2. <i>La criteriologia del servizio ai poveri</i>	451
2. <i>La povertà volontaria testimonianza dell'assoluto del Regno di Dio</i> ...	461
2.1. <i>Premessa</i>	461
2.2. <i>La povertà per la «koinonia» e il servizio</i>	462
2.3. <i>La povertà per la conformazione a Cristo</i>	464

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 Mazzarello. Rapporto storico-spirituale, pp. 134, **L. 10.000**
5. **Marchisa E. - De Vietro F.**, Il "K 2" della ragione. Il problema di Dio. Prospettiva di un filosofo, pp. 188, **L. 15.000**
6. **Posada M.E.** (a cura), Attuale perché vera. Contributi su S. Maria Domenica Mazzarello, pp. 266, **L. 20.000**
7. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La memoria della Chiesa, pp. 470, **L. 30.000**

SPIRITO E VITA

Vol. 3-4: esauriti

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**
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. **AA.VV.**, 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 + 8 tav. f.t., **L. 10.000**
15. **Giannatelli R.** (a cura), Don Bosco. Attualità di un magistero pedagogico, pp. 296, **L. 18.000**
16. **Van Luyn A.**, Maria nel carisma salesiano. Studio sulle Costituzioni della Società di San Francesco di Sales, pp. 92, **L. 6.000**

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 pei 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**

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. 460, **L. 15.000**
11. **Bertetto D.** (a cura), Maria Ausiliatrice e le missioni, pp. 364, **L. 10.000**
12. **Pedrin 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** (2ª ediz.)
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. 384, **L. 22.500**
22. **Bertetto D.**, Maria nel magistero di Giovanni Paolo II. Sesto anno di pontificato, pp. 248, **L. 15.000**
23. **Cuva A.** (a cura), La Madonna nella «Regola» della Famiglia Salesiana, pp. 220, **L. 15.000**

CHIESA DI POVERI E CHIESA DEI POVERI

La memoria della Chiesa

«Dopo il concilio Vaticano II la Chiesa è diventata più consapevole della sua missione a servizio dei poveri, degli oppressi, degli emarginati. In questa opzione preferenziale, che non va intesa come esclusiva, splende il vero spirito del Vangelo»
(*Sinodo straordinario. Relazione finale*, n. 6).

Il presente lavoro, continuando l'itinerario del volume precedente, fissa l'attenzione sul rapporto della Chiesa con i poveri e la povertà, per individuarne, attraverso i tempi, la logica evangelica che lo norma, pur nella differenza delle forme storiche di attuazione. Traccia delle linee fondamentali, scatta delle istantanee sull'essere e sull'agire della comunità cristiana, a partire dall'epoca sub-apostolica per giungere all'epoca moderna. Nel cuore di questo itinerario individua che la povertà e la ricchezza, come condizioni di vita, attraversano parallelamente e costantemente la storia, interpellano la Chiesa e la spingono a ripensare il suo modo di collocarsi nel mondo, a reinventare «la sua figura storica». Nello svolgere questo suo compito non sono mancate tensioni ed anche infedeltà, ma nemmeno sono mancati movimenti evangelici che l'hanno richiamata all'«ordine», alla fedeltà al Signore Gesù.