

CHIESA DEI POVERI E TEOLOGIA DELLA CROCE

Quando il cardinal Lercaro, arcivescovo di Bologna, pronunciò nell'aula conciliare, il 6 dicembre 1962, quel famoso intervento in cui sottolineava la necessità di porre «come centro ed anima dell'opera dottrinale e legislativa nel Concilio, *il mistero di Cristo nei poveri e l'evangelizzazione dei medesimi*»¹, intervento che avrebbe dato l'impulso all'inserimento del tema della povertà della Chiesa nell'altrettanto famoso n. 8 della *Lumen gentium*, qualche commentatore osservò che quel soffio di Spirito Santo sarebbe stato in grado di imprimere una svolta ai lavori conciliari, non solo, ma all'autocoscienza stessa della Chiesa². In realtà, come è stato notato, «anche se l'intervento del cardinal Lercaro non fu vano (...) è però facile constatare che la sua richiesta non è stata accolta. L'evangelizzazione dei poveri non fu il tema del Concilio Vaticano II, che prese altre strade; e la Chiesa, di cui pure il Concilio ha trattato largamente, non fu, almeno formalmente, la Chiesa dei poveri»³, proprio perché — probabilmente

¹ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, periodus prima, pars IV, Romae 1971, pp. 327-330. Di Lercaro cf. anche la «Dichiarazione alla TV italiana del 22 dicembre 1962», riportata da «La Civiltà Cattolica», 114 (1963), pp. 285-286, e la conferenza tenuta al Collegio degli Apostoli, a Journich (Libano), il 1° aprile 1964 (in francese).

² Cf. i testi riportati da Ph. Gauthier, «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et «l'Eglise des pauvres»*, Paris 1965; tr. it., *Chiesa dei poveri e il Concilio*, Firenze 1965, pp. 161 ss.

³ G. Colombo, «Evangelizare pauperibus: riflessione teologica», in *Evangelizare pauperibus*. Atti della XXIV Settimana Biblica, a cura dell'A.B.I., Brescia 1978, pp. 29-47, qui pp. 30-31.

— i tempi non erano ancora pienamente maturi, a livello della Chiesa universale.

Ma bisogna riconoscere anche che, a partire da quel sintetico e densissimo passo conciliare sulla *povertà della e nella Chiesa*, e sulla necessità di porre in primo piano, soprattutto oggi, il dovere dell'evangelizzazione dei poveri, il Magistero pontificio, da Paolo VI sino a Giovanni Paolo II, i Sinodi dei vescovi sulla «giustizia nel mondo» e sulla «evangelizzazione nel mondo contemporaneo», e numerosi e qualificati interventi delle Conferenze episcopali, fra i quali spiccano i documenti di Medellin e di Puebla dell'Episcopato latino-americano ⁴, hanno sviluppato e approfondito ampiamente questa realtà e questo dovere, cominciando a farli penetrare nel tessuto vivo dell'esperienza e della prassi ecclesiale del nostro tempo.

Spinta dall'urgenza dei «segni dei tempi», anche la teologia ha inteso offrire un suo contributo. Basti ricordare gli sforzi generosi, e sensibili alle istanze attuali, messi in opera dalle «teologie politiche» del cattolico Johann Baptist Metz e dell'evangelico Jürgen Moltmann in Europa, dalla «teologia della liberazione» nel continente sud-americano e da simili espressioni delle teologie africana ed asiatica ⁵. Al di là delle eventuali incertezze,

⁴ Cf. *Ecclesiam suam* (1964), *Populorum progressio* (1967), *Octogesima adveniens* (1971) e *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI; *Redemptor hominis* (1979) e *Laborem exercens* (1981) di Giovanni Paolo II; il Sinodo su «La giustizia nel mondo» (1969); i Documenti di Medellin (1968) e Puebla (1979) (su Puebla cf., in italiano, L.A. Gallo, *Evangelizzare i poveri*, Roma 1983); fra i Documenti della C.E.I.: *Evangelizzazione e promozione umana* (1977) e *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese* (1981); a ciò si aggiungano i documenti e le ricerche promosse dalla CARITAS (cf. *Le opere di carità in Italia*, Roma 1982).

⁵ Per una sintetica presentazione delle diverse correnti e delle linee emergenti in questo dibattito (soprattutto sulla tematica che qui ci interessa), cf. G. Mattai, «*Theologia Crucis*» e *giustizia sociale*, in RTM, 21 (1974), pp. 583-617; il fascicolo de «La Scuola Cattolica», CV (1977), dedicato a *Mysterium Crucis e promozione umana*, pp. 279-428 (in particolare l'art. di G. Colzani, *La croce come fondamento ed orizzonte della promozione umana. Sviluppo e riflessione nella teologia politica di J. Moltmann*, pp. 309-358, e P.C. Nesti, *Saggio bibliografico su «Mysterium Crucis» e promozione umana*, pp. 422-428); quello di «Concilium», sempre del 1977, su *I poveri e la Chiesa* (con articoli di M.D. Chenu, G. Gutiérrez, J.M. Congar, e la conclusione-sintesi di A.

un dato di fondo che è emerso da questo approfondimento teologico è stato lo stretto legame rinvenuto fra il tema della povertà della Chiesa, la situazione dei poveri e il mistero del Crocifisso. In realtà, questo nesso profondo era già presente esplicitamente nel dettato conciliare, e ancor prima era stato al centro del pensiero teologico di uomini come Dietrich Bonhöffer, Yves Congar e Marie-Dominique Chenu⁶. D'altro canto, è a tutti noto quale e quanto sviluppo abbia avuto, soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '60, la teologia della croce: sia nelle diverse aree geografiche e storico-culturali, sia nelle Chiese cristiane. Pur partendo da prospettive diverse, si è giunti a vedere nella teologia della croce, e nel mistero di radicale povertà che essa manifesta, la chiave della rivelazione e della partecipazione del mistero trinitario dell'Amore alla storia degli uomini, e dunque il nucleo centrale e sorgivo della fede e dell'esperienza cristiana⁷. È importante anche notare che uno

Müller); il Forum-dibattito: *La Chiesa e il povero*, in RTM, 15 (1983), pp. 135-141 (con interventi di T. Goffi, G. Bof, G. Mattai e L. Lorenzetti). Da consultare, anche, il III vol. degli Atti del Congresso *La Sapienza della Croce*, oggi, Torino 1976 (con saggi di G. Mattai, F. Pomes, E. Balducci, ecc.: cf. B. Rinaldi, *Croce e promozione umana. Appunti sul Congresso internazionale «La Sapienza della Croce, oggi»*, in «La Scuola Cattolica», cit., pp. 418-422), nonché le principali opere di Moltmann e Metz. Dell'abbondante letteratura sulla povertà della Chiesa ispirata alla teologia della liberazione, si cf., in particolare, G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979; tr. it., Roma 1981; J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*, Santander 1981 (soprattutto pp. 99-142); A. Morin, «La Iglesia de los pobres», in *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos, hoy*, a cura del CELAM, Bogotá 1983, pp. 211-238; L. Boff, *Do lugar do pobre*, Petropolis 1984.

⁶ Di Dietrich Bonhöffer, si cf. *Ethik*, München 1949 (tr. it., Milano 1969), e *Widerstand und Ergebung*, München 1951 (tr. it., Milano 1969); tra i vari saggi di Congar e Chenu, si cf., ad es., del primo, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris 1963, *Per una riflessione sul mistero dei poveri*, in Appendice a Pr. Gauthier, op. cit., pp. 251-256, *La pauvreté dans la vie chrétienne au sein d'une civilisation du bien-être*, in «Concilium», 15 (1966), pp. 45-62 e *La pauvreté comme liberté*, in «Concilium», cit., pp. 125-134; del secondo, *L'Eglise des pauvres*, in «La Maison de Dieu», 81 (1965), pp. 9-13 e «*L'Eglise des pauvres*» au Vatican II, in «Concilium», cit., pp. 75-82.

⁷ Su questo tema, cf. i capp. 1-3 del nostro *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984.

stimolo decisivo a questa concentrazione sul mistero cristologico della croce nella sua profondità trinitaria è venuto spesso dalle situazioni di ingiustizia, di miseria, di assurdità esistenziale che gravano sulla società del nostro tormentato secolo (*Lager e Gulag*, oppressione, sottosviluppo, emarginazione, deficienze strutturali della società dei consumi messe in evidenza dalle analisi della Scuola di Francoforte, ecc.).

Un contributo essenziale è infine venuto dall'esperienza cristiana di autentici profeti del nostro tempo, come Charles de Foucauld, Madre Teresa di Calcutta, ed altri; per non dire di coloro che dalla condivisione della povertà dei più poveri sono stati spinti verso il mistero della comunione con Cristo stesso povero e crocifisso, come è avvenuto nella testimonianza di Simone Weil, e come è esperienza collettiva di tutta una Chiesa nell'America latina. Jean-Marie Tillard ha notato ad esempio, a questo proposito, che Charles de Foucauld e Simone Weil possono essere visti come «due figure che concretizzano in maniera esemplare i due grandi dinamismi che, nel nostro secolo, segnano la riscoperta della povertà evangelica. Essa è, allo stesso tempo, *epifania della fede e cammino verso la fede*»⁸.

Collocandomi nel solco del Magistero conciliare e post-conciliare, e facendo tesoro delle positive indicazioni emerse dalla riflessione teologica e dall'esperienza cristiana di questi, ed altri, profeti del nostro tempo, mio proposito sarà tentare di illuminare un aspetto soltanto di questa vasta tematica: la dimensione misterica e quella esistenziale della povertà della Chiesa e il suo rapporto con la situazione concreta dei poveri, *a partire dal centro della fede cristiana, il mistero del Cristo crocifisso e risorto che nel suo Spirito ci rende partecipi della vita divina come vita trinitaria*. Cercherò di farlo ponendomi *sul livello di un approfondimento tipicamente teologico-sistematico*, più che

⁸ J.M. Tillard, *Pauvreté chrétienne. Vingtième siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, Paris 1984, p. 668. La voce contiene anche un'aggiornata bibliografia concernente il tema e i vari autori; sempre di Tillard, si possono consultare *Le salut, mystère de pauvreté*, in «La Vie Spirituelle», 111 (1964), pp. 707-728, e il vol. dall'analogo titolo (Paris 1970).

esegetico o teologico-biblico o teologico-pastorale. Nella prima parte dell'articolo cercherò di delineare l'identità della Chiesa povera e l'impegno prioritario dell'evangelizzazione dei poveri a partire dal mistero cristologico della povertà nelle sue radici trinitarie, illuminando il discorso a partire dal Cristo crocifisso e risorto (I-II); nella seconda, cercherò di evidenziare, sempre in questa luce, i tratti specifici di questa identità e di questo impegno, abbozzando un progetto concreto di «Chiesa dei poveri» (III-IV). Il tutto, ovviamente, sarà fatto in maniera sintetica e si presenta perciò bisognoso di ampliamento, completamento ed approfondimento.

I. IL MISTERO CRISTOLOGICO DELLA POVERTÀ ALLA LUCE DEL VATICANO II

Penso che il primo passo per iniziare il nostro approfondimento teologico sia quello di rifarsi al testo conciliare di *Lumen gentium*, 8, che costituisce un'ottima base di partenza. È chiaro, peraltro, che sarà giocoforza prolungare le direttrici della riflessione conciliare sulla povertà, essendo esse di necessità assai sintetiche e bisognose di un approfondimento più organico⁹.

«Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa linea per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo "sussistendo nella natura di Dio... spogliò Se stesso, prendendo la natura di servo" (*Fil* 2, 6-7) e per noi "da ricco che era si fece povero" (*2 Cor* 8, 9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita

⁹ Cf. le osservazioni di G. Colombo contenute nel saggio già citato. Sul significato e la genesi del testo conciliare, oltre agli articoli di Congar e Chenu e al vol. di Gauthier, già cit., si cf. J. Dupont, «La Chiesa e la povertà», in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Baraùna, Firenze 1965, pp. 387-418. Sempre nell'ambito della problematica suscitata dal Concilio, cf. AA.VV., *La povertà*, Roma 1966.

per cercare la gloria della terra, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre "a recare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore contrito" (Lc 4, 18), *"a cercare e salvare ciò che era perduto"* (Lc 19, 10): così pure la Chiesa circonda di affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne l'indigenza, e in loro intende servire Cristo».

La Chiesa — ci dice in sintesi il Concilio — deve essere povera per configurarsi sempre più profondamente al Cristo povero e crocifisso e con, e in, Lui sempre di nuovo attingere alla ricchezza che scaturisce dalla sua risurrezione: ricchezza d'amore, di comunione, di testimonianza e di dialogo con tutti gli uomini. Ma essa — sottolinea sempre il Concilio — deve anche riconoscere «nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo Fondatore, povero e sofferente, farsi premura di sollevarne l'indigenza, e in loro (...) servire Cristo». La Chiesa, possiamo dire, deve sempre vivere presa fra due fuochi: il Cristo povero e crocifisso che è il cuore della sua vita, e che a Sé la conforma sempre più pienamente lungo il cammino della storia; e il Cristo povero e sofferente in chi sperimenta nella sua carne, talvolta anche senza rendersene conto, la passione di Cristo crocifisso.

È dunque l'amore all'unico Cristo crocifisso che deve unificare in profondità questo duplice orizzonte cui sempre la Chiesa deve guardare; è l'amore all'unico Cristo crocifisso che deve impedire che questo duplice sguardo si trasformi in una forma di pericoloso strabismo spiritualistico o prassistico, o cada in squilibrati unilateralismi. Una Chiesa, infatti, che guardi solo al Cristo povero e crocifisso a cui conformarsi nella sua vita d'ascesi e di comunione, è una Chiesa che corre il pericolo di cadere nello spiritualismo, nell'elitismo religioso, nello scollamento dal mondo; una Chiesa, invece, che guardi solamente alle classi crocifisse come «sacramento» del suo Signore, è una Chiesa che corre il pericolo di cadere nella prassi sociale fine a se stessa,

nell'orizzontalismo, nella perdita di contatto con la Sorgente trascendente della sua vita e della sua azione. Entrambe le dimensioni in cui si deve esplicitare la povertà della Chiesa sono necessarie, e si autenticano l'una con l'altra: la loro unità e la loro distinzione sono la stessa unità-distinzione che intercorre fra i due comandamenti dell'amore cristiano: l'amore di Dio e l'amore del prossimo.

Ma cerchiamo di approfondire più da vicino, con un cammino progressivo, i vari elementi contenuti in sintesi nel passo conciliare.

La prima riflessione, alla quale — mi pare — ci spinge questo testo, è una più esatta comprensione di ciò che si deve intendere con l'espressione «Chiesa dei poveri»¹⁰. In realtà, risulta chiaro che il Concilio ha di mira due accezioni diverse, ma peraltro intimamente congiunte, del termine «povertà». Sarebbe lungo e laborioso mostrare qui come esse emergano entrambe nella storia della salvezza, a partire dall'Antico Testamento sino all'avvento di Cristo, e poi, progressivamente, nell'autocoscienza della Chiesa lungo il corso della sua storia¹¹.

Ci accontentiamo di enuclearle sulla base, appunto, delle indicazioni del Concilio, tenendo presenti i risultati dei molteplici studi storici ed esegetici.

¹⁰ Come noto, il primo ad usare ufficialmente l'espressione è stato Papa Giovanni XXIII, in un messaggio radiofonico dell'11-9-1962: «La Chiesa è la Chiesa di tutti, ma oggi più che mai è la Chiesa dei poveri» (cf. AAS 54, 1962, pp. 678-685). L'espressione è poi caduta in un relativo disuso, perché ha dato origine a interpretazioni abusive (cf. G. Colombo, *op. cit.*). Anche la teologia latino-americana l'ha, almeno in parte, abbandonata, perché «susceptibile di un'interpretazione di sapore paternalistico» (cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 285).

¹¹ Cf., oltre i lavori via via citati, in particolare gli studi scientifici sull'Antico e sul Nuovo Testamento contenuti in *Evangelizare pauperibus*, cit. (tutti con aggiornata e ampia bibliografia); per l'introduzione più sintetica, cf. la voce *Povertà* nel *Nuovo Dizionario di Teologia* (a cura di A. Acerbi), del *Dizionario enciclopedico di Teologia morale* (a cura di E. Vallecchi) e, in genere, dei principali Dizionari e Lessici teologici.

a) «Povertà» è in primo luogo — secondo il Concilio — *un atteggiamento esistenziale*¹², quello di Cristo stesso che liberamente, per amore dell'uomo, «si spoglia» delle sue prerogative divine per porsi accanto all'uomo, anzi per *condividerne* la situazione di «servitù», come si esprime Paolo nella Lettera ai Filippesi. Povertà, in questo senso, è sinonimo di *kenosi* nella linea paolina dell'*ekénosen seautón* (svuotò, spogliò se stesso): è la vita attraverso cui si concretizza nella storia l'amore di Dio per la sua creatura; di più, è la dimensione propria e specifica, quasi il «sacramento», attraverso il quale Cristo «ha compiuto la redenzione».

«Povertà», in questo significato tipicamente cristologico, si mostra come un termine ricchissimo, *un prisma di lettura di tutto il mistero cristiano*: è stata questa, sostanzialmente, la profonda intuizione del cardinal Lercaro, che ha illuminato e guidato la redazione di questo passo conciliare¹³. La radice di questa ricchezza e di questa profondità che viene ad assumere la povertà nel testo citato dal Concilio, è da rinvenirsi appunto nello stretto legame che la povertà ha con il mistero della croce di Cristo. Potremmo dire: la croce, come ci suggerisce Paolo nell'inno della Lettera ai Filippesi, è il culmine della povertà di Cristo; ma d'altra parte, per capire cos'è profondamente la povertà

¹² Cf. Dupont, *op. cit.*, e Congar, *La pauvreté comme liberté*, cit.: «La povertà non può esser solo vissuta sul piano di un'etica, o di una regola umana, anche se cristiana, dei nostri rapporti con le cose e con gli uomini, ma come una certa dimensione della nostra esistenza "*coram Deo*", davanti a Dio e verso di Lui. È una modalità del rapporto religioso che ci lega al Dio vivente che, in Cristo Gesù, s'è rivelato essere nostro Padre» (p. 126; tr. e corsivi nostri).

¹³ «Ciò che colpisce nel testo — ha notato Dupont — e ciò che mette in rilievo anche la storia della sua elaborazione, è la sua prospettiva essenzialmente cristologica» (*op. cit.*, p. 389), e cita in nota due importanti affermazioni di Lercaro nella sua conferenza del 1° aprile 1964: «L'esercizio della povertà e la situazione del povero secondo il Vangelo non riguardano soltanto la condotta del cristiano e della Chiesa, ma il mistero intimo e personale di Cristo. Non costituiscono un capitolo della morale, sia pure sublime, non sono l'espressione di una filantropia tanto generosa quanto inefficace, ma sono parte integrante della rivelazione che il Cristo ha fatto di Se stesso, *un capitolo centrale della cristologia*» (p. 389, corsivo nostro).

del Cristo occorre guardare proprio alla croce. Povertà e croce sono due realtà che si illuminano vicendevolmente. Possiamo già fin d'ora accennarlo, per poi svilupparlo più ampiamente: qual è, in radice, il motivo di questo stretto legame? La risposta non può essere che una: la croce è mistero d'amore, la povertà del Cristo è mistero d'amore. È l'amore che anima il dinamismo dell'oblazione libera di Sé fatta dal Cristo sulla croce; ed è l'amore che anima anche il dinamismo della sua libera scelta della povertà¹⁴.

La povertà, come atteggiamento esistenziale e libero del Cristo, si illumina a partire dalla croce come *amore*, più precisamente come *dono*. È quanto suggerisce il testo paolino di 2 Cor 8, 9: «Da ricco che egli era si fece povero per voi, affinché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà»¹⁵. Povertà è dunque, in una lettura cristologica centrata nel mistero della croce, *dono del proprio e di sé per arricchire l'altro*. Il «proprio» del Cristo, ciò che Egli non ha considerato «un tesoro geloso», è la sua stessa natura divina: è chiaro dunque che l'oggetto del dono che Cristo ha voluto fare all'umanità attraverso la sua spogliazione-povertà è la partecipazione alla stessa vita divina (cf. 2 Pt 1, 4).

In sintesi, in questa prima accezione cristologica, la povertà si mostra come un momento interiore — e necessario — dell'atteggiamento esistenziale dell'amore come dono di sé e del proprio. La Chiesa, chiamata ad essere il Sacramento per cui tramite Cristo dona agli uomini la vita stessa di Dio, non può essere che «Chiesa dei poveri», innanzi tutto nel senso di Chiesa «povera», Chiesa che seguendo l'esempio di Cristo sa condividere la servitù e la miseria dell'umanità nelle sue mille espressioni, sa scendere al livello dell'uomo concreto, accanto al quale vive,

¹⁴ «Il mistero della povertà del Cristo — nota Dupont, a conclusione del suo esame esegetico dei testi citati dal Concilio — è un mistero di amore» (op. cit., p. 402).

¹⁵ Oltre a Dupont, cf. il ricco contributo di S. Zedda, *La povertà di Cristo secondo san Paolo* (2 Cor 8, 9; Fil 2, 7-9; Col 1, 24; 2 Cor 13, 3-4), in *Evangelizzare pauperibus*, cit., pp. 343-370.

per potergli comunicare la ricchezza che le viene dal suo Signore crocifisso e risorto.

b) Ma nel testo conciliare il termine «povertà» ha anche un'altra accezione. È l'accezione più comune: quella di povertà come indigenza soprattutto materiale, come privazione dei mezzi necessari e sufficienti di sussistenza... in una parola, come povertà «reale» — come oggi si usa dire. Anche in questo caso, il termine copre però un orizzonte molto vasto. I poveri ai quali è rivolta la Buona Novella di Gesù (cf. *Lc* 4, 18) non sono solo coloro che versano in una precaria situazione economica, o vivono in una situazione sociale di emarginazione più o meno grande, o sono colpiti da handicaps di carattere fisico o psichico, ma sono anche i «perduti», cui accenna Luca (cf. 19, 10), i «lontani da Dio». È «anche per loro» che Cristo dichiara di essere venuto ¹⁶.

Mentre nella prima accezione la povertà nasce dal dono, scaturisce quindi dalla sovrabbondanza dell'amore che si partecipa, in questa seconda accezione, povertà è sinonimo di indigenza. Si potrebbe anzi parlare di una radice ontologica di questa seconda povertà che è la creaturalità stessa dell'uomo ¹⁷, e di una intensificazione esistenziale di essa causata dalla condizione di peccato dell'uomo, nelle sue molteplici dimensioni (personali, sociali, strutturali). Proprio per questo, la povertà come indigenza reduplica il suo significato: c'è una povertà *positiva* ¹⁸, che è

¹⁶ Cf. l'ampio studio di Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, in *Evangelizare pauperibus*, cit., pp. 127-190.

¹⁷ Cf. l'approfondimento di G. Ferretti, «La povertà nella cultura contemporanea», in *Evangelizare pauperibus*, cit., pp. 11-18, il quale sottolinea che «nel significato religioso-cristiano la povertà dovrebbe essere soprattutto un "mistero", di cui è necessario scoprire il significato salvifico sia per colui che la vive sia per colui che è chiamato a sollevarla con il suo impegno. Tale "mistero", rivelato al cristiano soprattutto in Cristo "povero", ha le sue condizioni antropologiche di possibilità nella povertà trascendentale dell'uomo che la filosofia (oltre che il senso religioso) può mettere in luce rilevando la essenziale "creaturalità" dell'uomo» (pp. 14-15).

¹⁸ Uso questo termine nell'accezione sviluppata da R. Fabris in «Il Gesù storico», in *Evangelizare pauperibus*, cit., pp. 461-463: «Dall'insieme del Vangelo e della tradizione biblica si ricava anche una nozione "positiva" di povertà. Questa può essere intesa sotto tre diversi profili: a) povertà come disponibilità

quell'atteggiamento di apertura totale alla ricchezza — che solo da Dio può venirgli — da parte dell'uomo che si sa e si riconosce esistenzialmente come creatura (è l'atteggiamento di povertà spirituale dei «poveri di Jahvè», gli *Anawim* dell'Antico Testamento, e dei «poveri in spirito» cui è rivolta la beatitudine di Gesù nella versione riportata da san Matteo)¹⁹. Ma c'è anche una povertà *negativa*²⁰, e in quanto tale stigmatizzata dalla Scrittura, soprattutto dai Profeti: la povertà provocata dal peccato, sia come misconoscimento della propria radicale creaturalità, sia come situazione di povertà materiale e sociale provocata dall'egoismo dell'uomo nei confronti dell'altro uomo. Quest'ultima povertà ha una gamma vastissima di espressione: è mancanza di Dio, è mancanza di amore e di solidarietà verso i fratelli, è indigenza materiale provocata dal «peccato del mondo» coagulato in strutture economiche e sociali ingiuste, è oppressione, ecc.

Che Cristo sia venuto a *recare il lieto annuncio ai poveri*

e apertura a Dio che nasce dalla coscienza del limite e della contingenza creaturale; b) povertà intesa come condizione di quelli che rispondono generosamente alla scelta gratuita e libera di Dio; c) infine povertà come condizione ideale proposta per i discepoli, è il distacco e la rinuncia ai beni nella sequela di Gesù» (p. 461).

¹⁹ Cf. Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, cit., e del medesimo, *Les béatitudes*, II, Paris 1979.

²⁰ Per un approfondimento, cf. l'importante puntualizzazione di G. Bof, *Storicità della povertà*, in RTM, cit., pp. 140-144.

Sui vari significati del termine povertà, cf. A. Müller, *Les pauvres et l'Eglise*, in «Concilium», cit., pp. 147-153. Il Documento di Medellin sulla «Povertà» distingue tre accezioni del termine povertà: «a) *la povertà come mancanza* dei beni di questo mondo, necessari per vivere dignitosamente come uomini, è in se stessa un male. I Profeti la denunciano come contraria alla volontà del Signore e, il più delle volte, come il frutto dell'ingiustizia e del peccato degli uomini (cf. *Am* 2, 6-7; 4, 1; 5, 7; *Ger* 5, 28; *Mi* 9, 6.12-13; *Is* 10, 2 e *passim*); b) *la povertà spirituale*. È il tema dei poveri di Jahvè (cf. *Sf* 2, 3; *Magnificat*, ecc.). La povertà spirituale è l'atteggiamento d'apertura a Dio, la disponibilità di chi tutto spera dal Signore (cf. *Mt* 5). Benché dia valore ai beni di questo mondo, costui non vi si aggrappa e riconosce il valore superiore dei beni del Regno; c) *la povertà come impegno*, che assume volontariamente e per amore la condizione dei bisognosi di questo mondo per denunciare il male che essa rappresenta e testimoniare la libertà spirituale di fronte ai beni del Regno. In ciò segue l'esempio di Cristo che fece sue tutte le conseguenze della condizione peccatrice degli uomini (cf. *Fil* 2) e che «essendo ricco, si fece povero» (2 *Cor* 8, 9) per salvarci».

(cf. *Lc* 4, 16.30) significa allora che Cristo si rivolge a tutti coloro che si trovano nello stato di «povertà negativa», sia in senso materiale che spirituale, sia per causa loro che per causa d'altri, per liberarli da essa. Condizione di questa liberazione è che essi si pongano nell'atteggiamento di quella «povertà positiva» che è fiducia e apertura assoluta al Dio che in Cristo viene incontro all'uomo per salvarlo. A chi vive questa «conversione» del cuore, Cristo può far dono dell'integrale liberazione ed anche della sovrabbondante ricchezza che Egli è venuto a portare. Questa liberazione e questo arricchimento hanno intrinsecamente una dimensione *comunitaria* e una dimensione *storica*. I poveri che hanno ricevuto e accolto il lieto annunzio del Vangelo diventano essi stessi, in Cristo, i protagonisti della loro emancipazione anche dalla situazione di povertà materiale e sociale: lo diventano come Comunità dei salvati, come Chiesa. Nella forza dello Spirito essi sapranno dischiudere uno spazio nuovo di libertà e di fraternità, ed anche trovare le vie per incidere sulle cause strutturali — oltre che personali — della povertà.

Ecco allora che cosa significa «Chiesa dei poveri» in questa seconda accezione: significa Chiesa *composta* di uomini che, nel riconoscimento della loro povertà, sono aperti ad accogliere la ricchezza che viene da Cristo, e pertanto si rendono capaci, una volta che l'hanno accolta, di donarla a propria volta; ma significa anche Chiesa *chiamata a rivolgersi* con predilezione a tutti coloro che si trovano prigionieri della «povertà negativa», per dischiudere loro la via di un'autentica e integrale liberazione.

«L'evangelizzazione — ha notato a questo proposito il cardinale Martini — è l'azione di chi, avendo nella sua povertà sperimentato il dono di Dio, vuole comunicarlo. Questa esigenza di comunicazione, questa tendenza "koinonica" [tendente all'estensione della *koinonía*] è fondamentale per capire l'esperienza dell'evangelizzazione. Cristo è il primo evangelizzatore, cioè il primo che avendo l'esperienza della pienezza di Dio, la vuole comunicare (...), l'evangelizzatore è colui che vuole comunicare *tutto* il tesoro che possiede. Quindi, se ha denaro lo comunica, se può guarire

comunica guarigione, e se non ce l'ha, comunica quelle altre cose che può dare. Ciò che non può mancare di comunicare in ogni caso è il tesoro più profondo che egli possiede, cioè il tesoro di Dio. Questa comunicazione in sé non ha limiti. Così Cristo non ha potuto comunicare il vangelo di Dio senza comunicarci anche Se stesso nella sua pienezza, fino a dare la sua vita e a darsi per noi come pane»²¹.

Concludendo questo primo passo del nostro cammino di approfondimento, possiamo dire che la realtà della povertà, così come ci è presentata dal Concilio sulla base della rivelazione cristiana, pur essendo una realtà complessa, e coprendo uno spettro di situazioni e di atteggiamenti esistenziali anche assai diversi, trova nella luce del Cristo una sua intelligibilità superiore²². Nelle sue varie dimensioni, il *mistero* della povertà del Cristo si mostra come mistero di condivisione, mistero di *koïnōnía*. Prima di passare a vedere che cosa concretamente significhi per la vita della Chiesa, penso occorra ancora approfondire da vicino questo significato specificamente cristologico della povertà, in quella sua tipica radice che affonda nel mistero stesso della vita di Dio.

II. LA RADICE TRINITARIA DEL MISTERO CRISTOLOGICO DELLA POVERTÀ, RIVELATA NEL CRISTO CROCIFISSO

Abbiamo sinora approfondito come — oltre al significato negativo, sul quale torneremo — vi siano sostanzialmente due accezioni positive del termine «povertà»: povertà come dono libero di sé e del proprio per amore dell'altro in vista di un suo arricchimento, e povertà come riconoscimento della propria radicale indigenza creaturale, e disponibilità ad accogliere questo dono da parte di Dio in Cristo. La prima povertà, possiamo dire, è paradossalmente tipica di Dio, del Dio cristiano; la

²¹ In *Evangelizare pauperibus*, cit., p. 466.

²² Nel senso esplicitato da M. Flick - Z. Alszeghy, *Il mistero della croce*, Roma 1978; cf., in particolare, le «Considerazioni preliminari», pp. 15-20.

seconda è tipica dell'uomo-creatura. Ma il mistero cristologico dell'incarnazione morte e risurrezione del Verbo ci porta a delle conclusioni più profonde. Il fatto è che, in Cristo, Dio ha fatto propria anche la povertà dell'uomo! In Lui, vero Dio e vero Uomo, s'incontrano perfettamente il movimento della povertà di Dio come dono di Sé e del proprio alla creatura, e il movimento di invocazione e di accoglienza che scaturisce dalla povertà della creatura, radicalmente aperta nell'attesa del dono da parte di Dio Padre. Il Cristo crocifisso è l'Epifania escatologica di questo incontro: in Lui, si realizza il dono pieno della salvezza da parte di Dio Padre agli uomini, il dono dello Spirito Santo che partecipa la vita divina all'umanità; in Lui è il vertice della povertà della creatura proiettata verso il seno del Padre, nel pronunciare la parola della confidenza assoluta: «Abba, Padre» (cf. *Gal* 4, 6). Nel Cristo crocifisso, la povertà di Dio come povertà del dono diventa anche caratteristica, anzi specificità, dell'essere cristiano, che, inserito nel ritmo stesso della vita divina, è chiamato anch'egli a farsi povero di sé e del proprio per donarlo agli altri²³; e, d'altra parte, la povertà creaturale come apertura a Dio, assunta da Cristo, è rivelata nella sua vocazione divina, per mostrarsi come caratteristica peculiare del rapporto di amore filiale del Verbo, e, in Lui, degli uomini salvati, al Padre: «figlio del Padre» diventa, nel Nuovo Testamento — alla luce della rivelazione e della vita di Cristo —, il sinonimo di «povero in spirito».

Ma c'è di più. Cristo, nel suo movimento di *kenosi* culminan-

²³ Scrive S. Zedda, sintetizzando i risultati della sua indagine: «Il gesto dei cristiani che si impoveriscono li arricchisce, perché inserisce essi e i loro beneficiati nel mondo dell'*agape*, ciò nella realtà stessa di Dio, di Cristo e dello Spirito; ora questa ricchezza, che è l'amore (*charis, agape, koinonía, diakonía*), è stata portata da Cristo quando si è fatto povero; la ricchezza, frutto dell'impoverimento dei cristiani, è inclusa nella ricchezza portata da Cristo quando ha scelto la povertà: il suo gesto non è solo esemplare ma anche fondante, rispetto a questa economia della "povertà-ricchezza". Tutto ciò trasferisce la povertà, l'impoverimento, da una realtà umana, sociale, nel mondo religioso e soprannaturale; la povertà non ha valore in sé, come privazione di beni materiali, ma perché è scelta da Cristo e dai cristiani per dare agli altri: la povertà è un valore perché (e quando è) *koinonía* comunione di beni, *agape* amore, *charis* grazia, *diakonía* servizio» (*op. cit.*, pp. 352-353).

te nella croce, non solo si è spogliato di Sé e del proprio per donarsi agli uomini; non solo ha vissuto la radicale indigenza creaturale dell'uomo trasfigurandola ed elevandola, nella grazia della divinizzazione, ad obbedienza ed amore filiali; ma *ha anche assunto il peso delle conseguenze della povertà negativa*, la povertà frutto del peccato d'origine, dei peccati personali e del peccato del mondo. Come scrive Charles de Foucauld, Egli è sceso sino all'ultimo gradino nella scala della povertà umana ²⁴. Sulla croce, Egli è il solo, l'escluso, l'abbandonato, l'emarginato, il disprezzato, l'ingiustamente condannato, il rifiuto della società, l'ultimo fra gli ultimi... Egli è la personificazione di ogni povertà, sperimenta l'abisso della povertà più terribile per l'uomo, la povertà di Dio stesso: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27, 46; *Mc* 14, 34) ²⁵. Come scrive san Paolo, Gesù si è fatto «peccato» (cf. *2 Cor* 5, 21), «maledizione» (cf. *Gal* 3, 13), per redimere dall'interno ogni peccato, ogni maledizione, anche la maledizione della povertà negativa ²⁶. Da questo momento, la Chiesa saprà di poter sempre ritrovare il volto del suo Signore crocifisso riflesso sul volto di ogni uomo, ma soprattutto del più povero e del più sofferente. Cristo, infatti, non solo nel mistero dell'incarnazione «si è unito in certo modo ad ogni uomo» (GS 22), ma sulla croce e nel suo abbandono ha voluto far propria la condizione degli ultimi, degli esclusi, sino a ritenere fatto a Sé tutto ciò che gli uomini faranno ai più piccoli tra i loro fratelli (cf. *Mt* 25, 40).

²⁴ Cf. quanto ne scrive Tillard, nella citata voce del *Dictionnaire de Spiritualité*.

²⁵ Per un approfondimento esegetico, cf. G. Rossé, *Jésus abandonné. Approche du mystère*, Paris 1983. Come noto, Gesù crocifisso e abbandonato è uno dei cardini della spiritualità dell'unità di Chiara Lubich, che ne ha sviscerato il ricchissimo significato spirituale, ecclesiale, teologico (cf. J. Castellano Cervera, *Introduzione a C. Lubich, L'unità e Gesù Abbandonato*, Roma 1984, pp. 7-24).

Il nostro approfondimento teologico cerca di ispirarsi a questa feconda intuizione spirituale.

²⁶ Su questi testi centrali della cristologia paolina, cf. G. Rossé, *Gesù crocifisso nella vita di Paolo. Riflessioni*, in «Nuova Umanità», I (1979), n. 2, pp. 33-50; E. Cortese, «Maledetto colui che è appeso al legno», in *La Sapienza della Croce*, oggi, cit., vol. I, pp. 151-162.

Nel Cristo crocifisso e abbandonato, dunque, trovano la loro intelligibilità profonda, nella luce della fede, non solo le dimensioni positive della povertà, ma anche la sua dimensione negativa. Cristo crocifisso e abbandonato è *il Povero* che è liberato dal Padre, nella forza dello Spirito, dalla situazione di estrema povertà in cui si trova, perché trasfigura questa situazione nella luce e nel dinamismo della povertà come amore assoluto al Padre e ai fratelli. Anzi, Egli fa di questa povertà il mezzo, il sacramento, attraverso il quale comunica il proprio di Dio all'umanità: la vita divina, nella forza santificante dello Spirito. *Nel Cristo crocifisso e abbandonato è la chiave di comprensione e di soluzione del mistero umano della povertà*, perché Egli — vivendo dall'interno le conseguenze della povertà negativa — trasfigura quest'ultima in povertà positiva e la eleva alla dimensione stessa della vita divina.

È quello che occorre brevemente approfondire. Se il mistero cristologico della povertà è *mistero di dono* (povertà positiva nel primo significato) e *di apertura* (povertà positiva nel secondo significato) e di *condivisione per la liberazione* (dalla situazione di povertà negativa); se esso è, in una parola, *mistero di agape e di koinonía*, esso non può che rimandare alla vita stessa di quel Dio che è «Agape» (cf. 1 Gv 4, 8.16). Se la povertà, nel suo senso positivo — come ci ha rivelato il Cristo crocifisso —, è essenzialmente «altruismo», non possiamo non ricordare, con von Balthasar, che «l'ultimo presupposto della *kenosi* [noi potremmo dire: della povertà] è l'altruismo delle Persone [come pure relazioni] nella vita intratrinitaria dell'Amore»²⁷. In questa linea, mi pare venga pienamente in luce la dinamica radicalmente comunionale del mistero cristologico della povertà, così come già è emerso nel corso della nostra esposizione.

Il presupposto della povertà che il Verbo incarnato vive sul piano della storia della salvezza, è la «povertà» che Egli vive da sempre nel seno della Santissima Trinità. È ovvio che qui il

²⁷ H.U. von Balthasar, «Mysterium Paschale», in *Mysterium Salutis*, vol. VI, Brescia 1971, p. 195. Per un approfondimento di questa tematica, cf. la terza parte del nostro *Evento pasquale Trinità e storia*, cit.

termine «povertà», e la realtà che esso connota, deve essere assunto in senso analogico. Alcuni anni fa, Jacques Maritain ha dato un prezioso contributo alla riflessione della teologia cattolica sul mistero della «sofferenza» di Dio, facendo notare che gli aspetti positivi che si possono ritrovare in quella realtà a prima vista negativa, che è appunto la sofferenza, debbono avere in Dio una loro analogia increata²⁸. Così, penso, deve essere anche della povertà, almeno nel suo significato positivo, tanto più che essa ci è stata mostrata nella sua superiore positività dall'assunzione che ne ha fatto il Verbo, come strumento privilegiato di rivelazione di Dio stesso e come via per la salvezza degli uomini. Ciò significa che il mistero cristologico della povertà ha una dimensione «divina» o — più precisamente — «trinitaria». Qualcuno, come François Varillon, ha parlato proprio in questo senso di una umiltà e di una povertà tipiche del Dio cristiano rivelatoci dal Cristo; mentre il patriarca Maximos IV, con profondo e fine intuito orientale, osservava a proposito del nostro tema che «la povertà è ciò che più si avvicina alla semplicità divina»²⁹.

La povertà positiva spogliata anche delle connotazioni negative che essa assume nell'esperienza umana, ed elevata, nel suo nucleo positivo di altruismo, al livello analogico della «supereminenza», può ben essere vista come il dinamismo interiore della stessa vita divina dell'Amore. Se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono ciascuno una «relazione sussistente» d'amore — come insegna san Tommaso —, se essi vivono una vita di perfetta pericoresi — come si esprimono i Padri greci —, è proprio perché ciascuno di loro è assolutamente «povero» di tutto ciò che è e di tutto ciò che ha, e — per così dire — tutto mette in comune con le altre divine Persone. La povertà, come dono di sé e del proprio, è dunque il dinamismo interiore della vita divina come amore. «La vita trinitaria di Dio — ha notato profondamente Bruno Forte — è totale povertà da Sé di ciascuno

²⁸ J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in «Revue Thomiste», 69 (1969), pp. 5-27, e il nostro *Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain*, in «Nuova Umanità», III (1981), n. 15, pp. 53-72.

²⁹ F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974; tr. it., Roma 1978, e *La souffrance de Dieu*, Paris 1975.

dei Tre, in uno spogliamento che è nello stesso tempo suprema originalità, per donarsi incondizionatamente all'altro e realizzare così la suprema comunione. Nella libertà da Sé il Padre si dà al Figlio, che in una analoga libertà accoglie il dono e si dà al Padre, nello Spirito, che è come il "Noi" della *povertà trinitaria di Dio*: Spirito della libertà da sé e del dono all'altro»³⁰. Questa misteriosa realtà che è al cuore della vita stessa di Dio, ci è rivelata in modo pieno, nella storia della salvezza, da Cristo Gesù. «Tutto quello che il Padre possiede è mio» (Gv 16, 15), afferma Cristo; e ancora, rivolto al Padre: «Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie» (Gv 17, 10): lo Spirito Santo — continua sempre Cristo — «prenderà del mio e ve lo annunzierà» (Gv 16, 14)... Dunque, il mistero della Trinità è mistero di condivisione totale, di *koinonía* perfetta. Ed è rivelato nella storia, perché gli uomini sono chiamati a prendervi parte: infatti, ciò che il Padre ha dato al Figlio, il Figlio, nello Spirito, lo dona agli uomini: «La gloria che tu hai dato a me io l'ho data loro» (Gv 17, 22)... Quando, sulla croce, Gesù — come scrive Giovanni con espressione pregnante — «*parédoken to pneûma*» («consegnò lo spirito») (Gv 19, 30), avviene in pienezza la comunicazione dei beni escatologici della salvezza — dello Spirito Santo che ci divinizza — a tutta l'umanità³¹.

³⁰ B. Forte, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1981, p. 255. A questa dimensione divino-trinitaria della povertà, è fortemente collegata l'esperienza di radicale povertà sperimentata dai mistici; sarebbe questo un aspetto da sviluppare in profondità: cf. M. Dupuy, «La pauvreté spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, pp. 689-697 (Eckhart, Tauler, Suso...). Anche Erich Fromm, nel suo *To Have or To Be* (New York 1976), si è rifatto all'esperienza paradigmatica di Eckhart. Su quest'ultimo, e in rapporto col tema che qui stiamo affrontando, cf. L. Boff, *Mestre Eckhart*, Petropolis 1983.

³¹ Scrive a questo proposito St. Lyonnet: «Creato a immagine di Dio la cui definizione è l'amore, l'uomo non può realizzarsi se non nell'amore e, per conseguenza, nel dare (cf. At 20, 34) (...). Si può dire però che Gesù ha raggiunto la perfezione della sua "umanità" nel dare supremo, sulla croce, quando "tradidit spiritum", quando secondo la profonda spiegazione di san Tommaso (cf. *In Rom.*, 8, 32; *S. Th.* III, q. 37, a. 3; *C.G.*, cap. 55, ad 14 e 16), Dio "gli ispirò la volontà di patire per noi, comunicandogli l'amore", anzi questo pieno grado di amore, tale che non si può concepirne uno più grande,

È il culmine della *povertà-spogliazione* ed è il culmine dell'*amore-dono* del Cristo. Cristo dona il suo «più proprio»: quello Spirito che lo unisce e lo distingue *nell'amore al e dal* Padre, perché anche gli uomini, staccati da Dio per il peccato, possano vivere di questo rapporto. Per questo, forse, soffre la sofferenza più indicibile, la privazione più alta (l'abbandono): perché donare, nelle coordinate della creaturalità e della storia di peccato degli uomini, significa, almeno momentaneamente, distaccarsi da ciò che si ha per perderlo e consegnarlo realmente e pienamente nelle mani dell'altro. Mentre nell'istante eterno della vita divina d'amore la povertà come dono perfetto e la ricchezza della *koinonía* coincidono perfettamente, nella storia dell'umanità non è così (ancora): la coincidenza non è perfetta, ma è segnata dalla finitezza della successione temporale e della frammentazione spaziale; anche se già c'è, realmente, come mostra la risurrezione del Cristo. *Gesù crocifisso e risorto è dunque l'esegesi del dinamismo trinitario della povertà nella storia degli uomini*: «Chi perde la propria vita per causa mia la troverà» (Lc 9, 25) — chi è povero di ciò che è e di ciò che ha sarà realmente ricco, in Cristo e per il suo Spirito, nella *koinonía* con i fratelli ³².

Queste radici trinitarie del mistero cristologico della povertà, infatti, col dono dello Spirito, diventano la «forma» interiore e la dinamica dell'autentica povertà cristiana che la Chiesa è chiamata a vivere, ed illuminano la strada lungo la quale occorre porsi in cammino, secondo il disegno di Dio, per dare una soluzione al problema concreto e bruciante di ogni povertà sofferta dagli uomini ³³.

eis télos (Gv 13, 1)). («Croce e promozione umana nella Scrittura», in *Mysterium Crucis e promozione umana*, cit., pp. 281-296, qui p. 294).

³² Cf. Chiara Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., pp. 84 ss. Per un approfondimento teologico, cf. Gh. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969.

³³ Cf. il nostro «Abbozzo di antropologia trinitaria», in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, I, Roma 1984, pp. 77-112.

III. UN'ECCLESIOLOGIA LETTA ATTRAVERSO IL PRISMA DEL MISTERO CRISTOLOGICO-TRINITARIO DELLA POVERTÀ

«Ciò che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 3). Il movimento della condivisione della vita divina — che ha la sua sorgente inesauribile nel Padre attraverso il Figlio e nello Spirito —, per il tramite degli Apostoli, unisce in un'unica corrente di comunione i credenti della Chiesa primitiva. Non occorre soffermarci a lungo sui noti passi degli Atti degli Apostoli, in cui la Chiesa ci appare come mistero e come prassi concreta di *koinonía*: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà o sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (2, 44-45)³⁴. Basterà annotare due fatti importanti: *Il primo*: alla base della comunione dei beni materiali presente nella Comunità primitiva, vi è la condivisione dei medesimi beni escatologici della salvezza: è la comunione della vita divina, che rende i credenti figli dell'unico Padre e fratelli tra di loro, che provoca anche la condivisione dei beni materiali³⁵.

Il secondo: è proprio questa comunione di beni che, eliminando in radice fra i primi cristiani il problema della povertà («Nessuno infatti tra loro era bisognoso» — sottolinea Luca in At 4, 34), si presenta come la realizzazione concreta del lieto annuncio dato ai poveri, e delle promesse messianiche dell'Antico Testamento. «Nella *koinonía* degli Atti — ha notato Solignac

³⁴ Cf. sul tema M. Del Verme, «Povertà e aiuto del povero nella Chiesa primitiva», in *Evangelizzare pauperibus*, cit., pp. 405-428.

³⁵ Sul tema neotestamentario della *koinonía*, il suo significato e le sue implicazioni, cf. F. Hauck, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1969, vol. V, coll. 696 ss.; P.C. Bori, *Koinonía*, Brescia 1972; P. Foresi, *Koinonía*, in «Nuova Umanità», II (1980), n. 8, pp. 20-36. Sulla comunione dei beni nella Chiesa primitiva, cf. J. Dupont, «La comunità dei beni nei primi tempi della Chiesa», in *Storia degli Atti degli Apostoli*; tr. it., Roma 1971, pp. 861-889; M. Del Verme, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gesù*, in «Rivista Biblica Italiana», 23 (1975), pp. 353-382.

— è evidente la realizzazione dell'annuncio formulato in *Dt* 15, 4, dove i Settanta portano (...) una frase che ha l'accento di una promessa che ha di mira l'era messianica: "non vi sarà più povero in mezzo a te". È ciò che la nuova comunità compie alla lettera (*At* 4, 34). Una tale pratica esclude la povertà; mira al contrario a sopprimerla attraverso la condivisione, il tutto essendo ordinato all'unità dei credenti (*At* 4, 34a)»³⁶.

È evidente dunque che la Chiesa primitiva, raccolta nella forza del Risorto e animata dal suo Spirito, ha istintivamente trovato la legge per risolvere il problema sociale della povertà: *lasciare agire nella socialità umana le radici dell'autentica ed integrale comunione*. Da un lato, chi possiede si stacca da ciò che ha («quanti possedevano campi o case li vendevano»), in ottemperanza anche ai numerosi *loghia* di Gesù che richiede per la sua sequela l'abbandono o almeno il posporre i propri beni³⁷, e lo dona, lo mette in comune con i fratelli («portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno», *At* 4, 34-35); dall'altro lato, chi è in situazione di indigenza materiale ne esce proprio grazie a questa messa in comune dei beni di tutti. Non interessa neppure molto, a mio parere, cercare di sapere quanto di idealizzato vi sia in questi quadri in cui Luca ci dipinge la vita della primitiva Chiesa di Gerusalemme. L'importante è constatare che lì si propone un modello di Chiesa povera nella comunione, che resta normativo per la Chiesa di tutti i tempi. *Una Chiesa autenticamente povera e aperta all'urgenza dei problemi dei poveri non potrà non essere che una Chiesa che vive e incarna sulla terra l'irraggiungibile modello della Comunione trinitaria*. Una Chiesa, cioè, composta di persone che si sanno far povere di tutto per tutto mettere in comune, in modo che attraverso questo «capitale di Dio» che si costituisce

³⁶ In *Dictionnaire de Spiritualité*, cit., p. 629 (segue una buona bibliografia sul tema).

³⁷ Cf. *Mt* 6, 33; 13, 1-23; 19, 24; 25, 31-36; *Lc* 4, 18; 6, 20; 12, 33-34; 12, 13-21; 16, 13; 16, 15; *Mc* 10, 17-22, ecc.

in tal modo si possa, in germe, eliminare l'indigenza di chi non ha il necessario. Non esiste una povertà cristiana per la povertà: esiste solo una *povertà per la comunione: povertà-libertà da sé, povertà-dono di sé e del proprio, povertà-servizio* a chi ha bisogno per realizzare la piena comunione con Dio e fra gli uomini.

Potremmo dire che la chiave di soluzione cristiana per risolvere il problema della povertà negativa, nel senso prima precisato, sta fondamentalmente nella capacità di vivere radicalmente, in unione col Cristo e nella forza del suo Spirito, la povertà positiva nella pienezza della sua dimensione specificamente cristologico-trinitaria. Non si tratta — è ovvio — di una soluzione miracolistica e immediata. Si tratta piuttosto di un «seme trinitario» gettato nella storia dell'umanità: del seme, cioè, di una socialità redenta e informata dal dinamismo di *koinonía* in cui è lo specifico della vita della Santissima Trinità; un seme che deve svilupparsi e, dal suo interno e dal dialogo con le istanze positive che gli vengono dal mondo, deve trovare le vie concrete per risolvere, anche a livello strutturale, le cause della povertà e dell'ingiustizia. Bisogna anche sottolineare che la *koinonía*, che si realizza in virtù di questa libera accettazione della povertà da parte dei cristiani, costituisce il presupposto per un autentico salto di qualità nella vita delle singole persone: analogicamente a quanto avviene nella vita della Santissima Trinità — dove la povertà del Padre e la povertà del Figlio si arricchiscono scambievolmente nella *koinonía* dello Spirito Santo —, anche la vita della Chiesa si realizza pienamente nel suo mistero profondo di *koinonía* dello Spirito Santo, di tanto in quanto i suoi membri vivono esistenzialmente questo dinamismo profondo della povertà, nella reciprocità dei loro rapporti; la *koinonía* materiale e spirituale, infatti, è frutto del reciproco amore dei credenti (cf. *Gv* 13, 34-35), e innesta le loro relazioni nel dinamismo stesso della vita trinitaria («Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi *in noi* una cosa sola», *Gv* 17, 21). D'altro canto, l'evangelizzazione dei poveri (nella molteplicità di significati coperti da questo termine) deve essere in radice *l'invito e il dono della possibilità di entrare in questa esperienza trinitaria di condivisione e di comunione*.

La *koinonía* sperimentata dalla Chiesa di Gerusalemme rimane l'ideale della Chiesa dei primi secoli. «Tu non allontanerai il tuo sguardo dall'indigente, ma metterai in comune i tuoi beni con il tuo fratello — scrive la *Didachè* —: tu non dirai che sono tuoi, perché se voi comunicate [*koinonoi éste*] nel Bene immortale, quanto più dovete farlo nei beni mortali»³⁸. E più tardi, san Giovanni Crisostomo, parlando alla Chiesa di Costantinopoli, additerà ad essa il modello di «comunione dei beni» vissuto a Gerusalemme: se si vivesse così — commenta — sarebbe risolto il problema della povertà e «la terra diverrebbe il cielo»³⁹.

Ma è forse sant'Agostino che, alla luce della sua ecclesiologia fortemente centrata sul mistero paolino della Chiesa-Corpo di Cristo, ha messo in evidenza che l'aspetto di privazione insito nel concetto cristiano di povertà (il disappropriarsi delle proprie ricchezze) non può essere disgiunto con l'aspetto positivo della «messa in comune», e dunque anche della finalità intrinsecamente sociale di questa comunione dei beni che è l'affrancamento dalla povertà materiale. Scrive, infatti, nella sua *Regula*: «Abitate unanimi nella stessa casa e abbiate un cuor solo e un'anima sola in Dio. E non considerate nulla come vostra proprietà, ma tutto vi sia in comune» (I, 12). E Solignac commenta: «Illuminata da altri testi questa frase non prescrive solamente di considerare come "comuni", vale a dire "non appropriabili", degli oggetti materiali. Si tratta piuttosto di "mettere in comune" ciò che ciascuno possiede in proprio, e in primo luogo le ricchezze spirituali, i carismi donati dallo Spirito. La Chiesa, infatti, è per

³⁸ *Didachè*, 4, 8; cf. anche *Epistola di Barnaba*, 19, 8; *Seconda lettera di Policarpo di Smirne*, 4, 1; *Prima Apologia* di Giustino Martire, 14, 2, ecc.

Nel *Pedagogo*, Clemente Alessandrino scrive: «Dio ha prodotto la nostra razza per la "comunione", avendoci partecipato il primo dei suoi beni ed avendo reso comune a tutti gli uomini il suo proprio Logos, avendo creato tutte le cose per tutti. Tutte le cose sono perciò comuni, e i ricchi non debbono avere in sovrappiù...» (II, 12, 120; cf. III, 34-36). Sulla presenza di queste tematiche nei Padri, cf. I. Giordani, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Roma 1962; M.G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980.

³⁹ *In Ps.* 48, *hom.* 2, 17, 4; PG 55, 517-518.

Agostino (...) un solo Corpo di Cristo; ora, è per mezzo di questo Spirito, «*comune* al Padre e al Figlio, che il Padre e il Figlio hanno voluto che noi *abbiamo comunione* con loro e fra noi» (*Sermo*, 71, 12, 18). Ne risulta che i doni dello Spirito, anche se *esercitati* da uno solo, appartengono in realtà a tutti: «tutto ciò che ha mio fratello, se non l'invidia e se lo amo, è mio» (*Sermo* 19, 4)»⁴⁰.

Resta il fatto — conclude Solignac — che «questo aspetto positivo [della povertà] sarà poi quasi completamente dimenticato in seguito, mentre esso merita d'essere ritrovato ai nostri giorni»⁴¹. La povertà come distacco, ed anche forme diverse di «messa in comune» dei beni, rimangono sempre vive nella Chiesa, ma quasi esclusivamente nella vita eremitica e cenobitica dei monaci, e poi nelle fraternità degli Ordini mendicanti medievali e nelle Congregazioni più moderne, come segno, attuato nei religiosi, della vocazione cui tutta la Chiesa è chiamata, a lasciare ogni cosa per seguire Cristo povero e sofferente. Anche la realtà sociale del dramma dei poveri rimarrà sempre vivissima nella coscienza della Chiesa lungo i secoli (da san Benedetto a san Francesco, da san Vincenzo de' Paoli a don Bosco) e farà sbocciare opere meravigliose di «carità organizzata», sino all'esplosione della questione sociale, nel senso tipicamente moderno del termine — a partire dalla fine del '700 —, e alla sua dilatazione su scala mondiale nel corso del nostro secolo. Ma ciò che sembra essersi un po' oscurato nella coscienza del Popolo di Dio nel suo complesso, rispetto alla luminosità della testimonianza della Chiesa primitiva, è la centralità della via della comunione e della condivisione dei beni come aspetto positivo dello spogliamento implicato dallo spirito di povertà, e come chiave di soluzione del problema sociale della povertà. È proprio questa profonda dimensione cristologico-trinitaria della povertà, che la Chiesa sta oggi ritrovando — sotto l'impulso rinnovatore dello Spirito (così come si è espresso, soprattutto, nel Concilio Vaticano II e in

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 464.

⁴¹ *Ibid.*; cf. anche M. Mollat, *Mouvements de pauvreté et service des pauvres dans l'histoire de l'Eglise*, in «*Concilium*», cit., pp. 67-74.

tanti fermenti spirituali e sociali a carattere comunitario del nostro tempo) —, che consente oggi di parlare, nonostante tutto, di un'autentica «primavera della Chiesa di Dio»; mentre fermenti positivi che emergono in questa direzione si trovano anche in proposte culturali e sociali formalmente non cristiane (come avremo occasione di vedere più avanti).

Certo, nulla deve essere obliato di ciò di cui secoli e secoli di viva Tradizione hanno arricchito la nostra comprensione del mistero cristiano della povertà; né bisogna superficialmente credere sia possibile trasporre semplicemente (o imitare semplicisticamente) il modello primitivo della Chiesa alle mutate condizioni storiche, culturali, sociali ed economiche del nostro tempo ormai incamminato decisamente verso gli orizzonti della rivoluzione cibernetica. Ciò che è essenziale è ritrovare vitalmente *l'originale ed originaria chiave di lettura cristologico-trinitaria della povertà e nella Chiesa: il Cristo crocifisso — supremo Modello e Sacramento di spogliazione in vista della Comunione —*, per disegnare con le nostre esistenze un'ecclesiologia viva per l'uomo del nostro tempo, un'ecclesiologia letta attraverso il prisma della povertà.

IV. «CHIESA DEI POVERI»: CHIESA POVERA, CHIESA PER I POVERI, CHIESA IN CUI I POVERI SONO PROTAGONISTI

A questo punto, non ci resta che cercare di assolvere a questo ultimo compito di abbozzare, brevemente, uno schizzo di *Chiesa povera per i poveri*, in questa luce. Teniamo presente, in particolare — come sintesi di ciò che è sin qui emerso —, quanto ha precisato recentemente la Congregazione per la Dottrina della Fede, nel Documento concernente «alcuni aspetti della teologia della liberazione»: «Nel suo significato positivo, la Chiesa dei poveri significa la preferenza, senza esclusivismi, data ai poveri intesi in tutte le forme della miseria umana, perché essi sono preferiti da Dio. L'espressione significa inoltre la presa di coscienza del nostro tempo delle esigenze della povertà evange-

lica, sia da parte della Chiesa come comunione e come istituzione, sia da parte dei suoi membri» (IX, 9). Cominciamo da questo secondo aspetto.

1. *Una Chiesa povera: la povertà nella Chiesa, via alla comunione, alla testimonianza e al dialogo*

In primo luogo, una Chiesa vista e vissuta alla luce del mistero cristologico della povertà, culminante nella croce, deve essere una Chiesa «povera». Questa caratteristica discende dal fatto stesso che essa nasce e si alimenta nel dinamismo pasquale di morte e risurrezione, che ci rivela e ci partecipa l'autentico significato «trinitario» della povertà di Cristo. La povertà della Chiesa — ha sottolineato in questo senso il cardinale Martini — «entra nella dinamica di morte e risurrezione. Solo così si può riuscire a scorgerne i valori e a capirne il significato. Essa ha valore nel movimento ascendente del mistero pasquale, in quanto realtà accettata da Cristo e nel Cristo»⁴². «Chiesa povera» è dunque la Chiesa che rinasce continuamente dal mistero della croce di Cristo.

Ma che cosa significa tutto ciò concretamente? Vorrei riassumere alcuni spunti di approfondimento, non esaustivi, ma indicativi di altrettante linee-forza di riflessione e di prassi, attorno a quattro aspetti fondamentali.

a) «Chiesa povera» è, in radice, una Chiesa che rivive nel rapporto col suo Signore quella completa obbedienza e quella totale attitudine di filiale abbandono che Cristo ha vissuto nei confronti del Padre. È una Chiesa composta di persone che sanno vivere, materialmente e spiritualmente, il distacco dai beni di questo mondo per confidare in Dio solo. «Chiesa povera» è innanzi tutto *Chiesa che crede e concretamente si affida alla provvidenza del Padre*: «Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia e il resto vi sarà dato in soprappiù» (Mt 6, 33); «Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o

⁴² *Op. cit.*, p. 464.

madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna» (Mt 19, 29); «Osservate gli uccelli dell'aria... considerate come crescono i gigli del campo...» (Mt. 6, 26.28), ecc.⁴³. Non si tratta di romantica utopia o infantilismo idealistico, ma di credere a fatti all'amore di Dio per gli uomini. Si tratta di ridestare questa carica di fiducia in Dio, e questa apertura di semplicità alla novità che Egli pensa e provvede, di tempo in tempo, di situazione in situazione, per arricchire la sua Chiesa coi doni del suo Spirito e della sua paterna sollecitudine.

b) In secondo luogo, «Chiesa povera» è una Chiesa animata universalmente da un autentico spirito di povertà. Dico universalmente, nel senso che la riscoperta e la rivalorizzazione del laicato nel Popolo di Dio vanno anche nella direzione di uno spirito di povertà che non sia più solo prerogativa dei religiosi, ma diventi anima e motore dell'intera vita ecclesiale. Spirito di cristiana povertà — lo abbiamo più sopra approfondito — è spirito di comunione; la povertà, come quello spogliamento del proprio e di sé che unicamente rende possibile la sequela del Cristo crocifisso, è essenzialmente *finalizzata alla koinonía*. Fomentare lo spirito di povertà nei singoli cristiani, nelle comunità di ogni tipo, nelle parrocchie e nelle Chiese particolari, significa in radice incrementare lo spirito di comunione fra i singoli, fra i gruppi, fra le Chiese.

L'impegno per crescere in questo senso mi pare debba specificarsi su due fronti fondamentali. Il primo consiste in una precisa educazione all'autentico spirito di povertà indirizzata — soprattutto — alle nuove generazioni. Occorre, in particolare oggi, educare e formare un cristiano che sia integralmente un «uomo nuovo» nel senso paolino del termine, e che sappia fare dello spirito di povertà, come impegno alla comunione, non solo

⁴³ E qui sarebbe necessario sviluppare, partendo dalla Scrittura, una ricca teologia della «provvidenza» di Dio nei confronti del suo popolo: una dimensione fondamentale dell'essere cristiano, che, soprattutto oggi, è assai poco messa in luce. Cf., per alcuni spunti, A. Müller, *Les pauvres et l'Eglise*, in «Concilium», cit., in particolare p. 148.

un individuale impegno ascetico, ma anche uno strumento che, portato sul piano sociale, dia impulso a dei nuovi modelli di condivisione e di partecipazione. È utopistico continuare a sperare, ad esempio, che le nazioni ricche dell'emisfero nord-occidentale mettano in comune le loro ricchezze economiche, tecnologiche, scientifiche e culturali coi Paesi del Terzo Mondo, fin quando non vi siano dei cristiani che sappiano vivere lo spirito delle Beatitudini e proporre nelle loro Chiese dei modelli credibili di comunione autentica di beni. D'altra parte, è altrettanto chiaro che non sarà soltanto la Chiesa a poter realizzare un completo rovesciamento di mentalità a proposito della povertà nel mondo contemporaneo. Nella linea della *Gaudium et spes*, occorre ricordare che la Chiesa è chiamata a scoprire e a favorire quegli autentici semi di solidarietà e di condivisione che già sono operanti nella cultura e nella società contemporanea, per dialogare e cooperare in unità di intenti con tutti gli uomini nella costruzione di una convivenza sociale e internazionale giusta e umana. Vorrei fare solo due esempi, fra i molti, dell'emergere di questi valori (cui si mostrano particolarmente sensibili i giovani di oggi) anche al di là dell'area strettamente ecclesiale. Erich Fromm afferma, ad esempio, che occorre passare da una civiltà fondata sull'*avere* ad una fondata sull'*essere*, perché l'umanità possa sopravvivere a una catastrofe altrimenti inevitabile, e sottolinea che vi sono i sintomi di questo cambiamento ⁴⁴. Albert Tévoédjrè, nel suo volume, *La povertà ricchezza dei popoli*, propone al mondo contemporaneo la povertà come un valore operativo, come «una leva per l'azione di sviluppo, tavola di salvezza in un mondo dove è costantemente necessario "reinventare il proprio divenire"», e afferma che la povertà, come «valore positivo da scegliere liberamente, interpella tutti i popoli» ⁴⁵.

Il secondo fronte consiste, a mio avviso, nel dare nuova vitalità alle strutture di comunione e di condivisione dei beni già esistenti, e nel cercare di crearne di nuove, anche impostate

⁴⁴ E. Fromm, *To Have or to Be*, New York 1976; tr. it., Milano 1977.

⁴⁵ A. Tévoédjrè, *La pauvreté richesse des peuples*, Paris 1978; tr. it., Bologna 1979.

con criteri diversi, ove se ne riscontri la maggiore consonanza con gli emergenti «segni dei tempi». Il servizio alle mense e ai poveri di cui ci parlano gli Atti degli Apostoli, le «collette» fra le Chiese-sorelle incoraggiate da san Paolo ⁴⁶, sono le prime «strutture» ecclesiali — che ci sono testimoniate — di comunione organizzata dei beni, sperimentate nella Chiesa del primo secolo. Nel corso della sua storia, la Chiesa ne ha sperimentate mille altre. Si tratta ora di avere la fantasia creativa e la decisione realizzatrice per progettarne e costruirne di nuove adatte al nostro tempo e alle situazioni socioeconomiche e culturali delle diverse Chiese particolari.

«Chiesa povera» è dunque Chiesa che vive a tutti i livelli il mistero della *koinonía*, nella linea di quella «Chiesa dalla Trinità» che ci ha additato il Concilio Vaticano II ⁴⁷. Pertanto, le strutture di comunione come espressione e sostegno di questa vita di *koinonía* saranno vitali, autentiche e durature solo nella misura in cui saranno modellate in modo da essere canali di questa vita trinitaria vissuta tra i cristiani.

c) In terzo luogo, «Chiesa povera» è la Chiesa che fa dello spirito di povertà lo stile e il mezzo privilegiato della sua testimonianza di fede e della sua azione evangelizzatrice. È quanto ha raccomandato il Concilio: «La Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria della terra, bensì per diffondere, anche col suo esempio, umiltà e abnegazione» (LG 8). La Chiesa, in altre parole, è chiamata a seguire la via intrapresa dal Cristo per recare la Buona Novella del Regno agli uomini: la via della *kenosi*, la via della croce. La Chiesa sa, con san Paolo, che il *logos toû stauroû*, la «parola della croce» (cf. 1 Cor 1, 18 ss.), costituisce

⁴⁶ Cf. L. Oitana, «Esperienza ecclesiale e società. Il significato della colletta di Paolo in favore di Gerusalemme», in *Evangelizzare pauperibus*, cit., pp. 383-404.

⁴⁷ Cf. M. Philippon, «La Santissima Trinità e la Chiesa», in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 329-350; N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad: la Santísima Trinidad en el Vaticano II*, Salamanca 1981; H.-P. Heinz, *Diagnosi della teologia sistematica alla luce del Vaticano II*, in «Nuova Umanità», V (1983), nn. 29/30.

la potenza e la sapienza di Dio, perché è attraverso la debolezza e la stoltezza della croce che Cristo ha redento gli uomini. Ma il *logos tou staurou* non va annunciato soltanto con la parola: una Chiesa autenticamente povera si fa essa stessa, nel suo evento di Chiesa, «parola della croce», in quanto rivive in sé l'evento pasquale. «Lo spirito di povertà e di amore — scrive la *Gaudium et spes* — è infatti la gloria e il segno della Chiesa di Cristo» (n. 88), quasi a sottolineare che, come la gloria del Padre ha trasfigurato in pienezza Cristo Gesù nel momento della sua crocifissione, così la gloria della Chiesa irraggia dalla crocifissione da essa vissuta nella povertà e nell'amore.

La «Chiesa della croce»⁴⁸, la Chiesa che cammina per la via della *kenosi*, è la Chiesa che testimonia la risurrezione, dono dello Spirito; è la Chiesa che *attualizza al massimo* la sua potenzialità di Sacramento della vita di Dio per la salvezza e la liberazione integrale degli uomini. Lo sappiamo: Cristo è in pienezza il Sacramento fontale — della salvezza e della liberazione — sulla croce, quando sgorgano dal suo costato trafitto «sangue ed acqua» (*Gv* 19, 34), simbolo dei beni escatologici che Egli ci trasmette. La Chiesa — in unità col Cristo e nella forza dello Spirito — sarà pienamente, esistenzialmente, *Sacramento della salvezza e dell'unità del genere umano*⁴⁹, nella misura in cui vivrà la sua *kenosi*, nella misura in cui sarà Chiesa povera, testimone della solidarietà e della condivisione che Cristo ha vissuto nei confronti dei poveri.

È vero che la Chiesa vive questa *kenosi* quando è crocifissa dalla persecuzione e dall'incomprensione, ma può e deve costantemente viverla proprio nella coerente e concreta testimonianza di povertà. Se è così, è chiaro che non possono mancare delle

⁴⁸ Questa prospettiva della Chiesa, come noto, è tipica dell'ecclesiologia luterana; cf., in proposito, B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978; Id., *La Chiesa è Sacramento*, Roma 1976 (in particolare pp. 172-181); Flick - Alszeghy, *Il mistero della croce*, cit., pp. 391-420: «La Croce e la Chiesa».

Sul rapporto fra povertà e missione della Chiesa, cf. P.A. Liégé, *La povertà compagna della missione*, in AA.VV., *Eglise et pauvreté*, cit.; tr. it., pp. 171-183.

⁴⁹ Cf. B. Gherardini, *La Chiesa è Sacramento*, cit.

concrete conseguenze circa il modo di gestire le strutture economiche ed organizzative di cui la Chiesa deve pur far uso, e che, spesso, sono ciò che di essa dà più nell'occhio alla pubblica opinione.

d) Come quarta ed ultima dimensione in cui si deve esplicitare la povertà della Chiesa, vorrei accennare a un punto che di solito non è così evidenziato. *Un autentico ed integrale spirito di povertà* mi pare sia il *presupposto essenziale anche per quei molteplici contatti di dialogo* che, secondo l'ecclesiologia del Vaticano II, la Chiesa cattolica è chiamata oggi ad intessere con le altre Chiese cristiane, con le altre religioni, con la cultura contemporanea atea, o tendenzialmente tale. Anche qui, la via non può essere che quella della povertà: non solo nel senso di una coerente testimonianza di distacco dalla ricchezza e dalla gloria di questo mondo, per rendere più credibile l'annuncio del messaggio, ma anche, e soprattutto, nel senso profondo della *kenosi* che Cristo ci ha insegnato. Se Egli non ha considerato un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio per scendere al livello dell'umanità, e dell'umanità peccatrice, così deve essere per la Chiesa: essa non deve considerare un tesoro geloso la pienezza della verità di cui l'arricchisce lo Spirito di Cristo, ma, considerandola un puro dono della grazia di Dio da partecipare a tutti, deve trovare i modi e le vie non per imporla esteriormente agli altri, ma per cogliere i germi di verità ovunque presenti e per suscitare negli uomini — grazie a un dialogo informato da umiltà ed abnegazione — il desiderio e l'accoglienza di Cristo-Verità. Senza dimenticare che, attraverso questo dialogo, essa stessa si potrà ritrovare arricchita (cf. GS 45).

Spunti che debbono spingere la riflessione e la prassi della Chiesa in questa direzione si trovano nella *Unitatis redintegratio* per quanto riguarda l'ecumenismo, nella *Nostra aetate* per quanto riguarda le altre religioni, e nella *Gaudium et spes* per quanto riguarda il dialogo con la cultura contemporanea e, in particolare, con l'ateismo⁵⁰. Solo una Chiesa povera, a immagine del Cristo

⁵⁰ Ho cercato di sviluppare questa prospettiva, soprattutto nella linea

dell'inno di Paolo ai Filippesi, può dunque instaurare autentici e fecondi dialoghi con tutti questi fratelli. La misura del Cristo crocifisso e abbandonato dovrà essere, in questo senso, un costante stimolo per la vita della Chiesa nel suo rapporto col mondo: Egli che non ha esitato a farsi «povero di Dio», per poterlo donare in pienezza agli uomini.

2. *Una Chiesa per i poveri: la Chiesa alla ricerca del volto del Crocifisso, oggi*

Ed eccoci al secondo punto: che cosa significa che la Chiesa dei poveri è una Chiesa *per i poveri*? Anche qui cercherò di offrire alcuni spunti soltanto, raccogliendoli attorno a quattro principali piste di ricerca e di riflessione.

a) «*Chiesa per i poveri*» significa, innanzi tutto, *Chiesa alla continua ricerca del volto del suo Signore negli uomini, nelle classi, nelle situazioni sociali e spirituali crocifisse del nostro tempo*⁵¹. L'«evangelizzare i poveri» è il comando che il Cristo dà anche oggi alla sua Chiesa; la *diakonia* verso i più poveri è criterio di autenticazione della vita della Chiesa, oggi come sempre. Ciò significa, mi pare, almeno tre cose:

— La rinnovata *presa di coscienza* di coloro che sono i destinatari privilegiati dell'annuncio, il che implica, nei termini usati da Puebla, una «*opzione preferenziale per i poveri*» (cf. nn. 1133-1165), come ha ribadito anche Giovanni Paolo II nell'Omelia natalizia del 1984.

— *L'individuazione* attenta — favorita anche dall'uso dei più aggiornati strumenti di analisi sociale — di chi realmente sono i poveri e i «nuovi poveri»⁵² del nostro tempo e delle

ecumenica, in *La Trinità, centro e modello del cammino ecumenico*, in «Gen's», 14 (1984), n. 3, pp. 4-8.

⁵¹ Cf., ad esempio, oltre studi citati alla nota 5, i contributi contenuti in «Revista Eclesiastica Brasileira», 44 (1984), n. 173, su *Sufrimento humano e compromisso cristão na América Latina*, in particolare di L. Boff, *Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados*, pp. 58-72.

⁵² Cf. S. Maggolini, *Les pauvres et les «nouveaux pauvres»*, in «Nouvelle

concrete situazioni in cui ogni singola Chiesa particolare è chiamata a vivere. Questo «censimento» dei nuovi poveri destinatari dell'annuncio e della promozione umana deve esser fatto a partire dalla concretezza del tessuto storico-sociale in cui viviamo. Quello che è chiaro è che oggi le tradizionali «opere di misericordia» della Chiesa debbono esser viste e messe in opera su scala sociale. Vorrei solo richiamare l'attenzione su alcune sacche di povertà tipiche del nostro tempo nelle società economicamente più progredite: l'emarginazione e il disadattamento giovanile, la tossicodipendenza, la disgregazione del tessuto familiare con tutte le sue conseguenze, forme strutturali di ingiustizia a livello locale ed internazionale, veri e propri fenomeni di cancri del corpo sociale come i vari tipi di mafia, l'emigrazione; senza dimenticare quelle forme di povertà culturale e spirituale che vanno dalla banalizzazione e dall'asservimento culturale, propinato dai mass-media e dalle ideologie imperanti, alla povertà estrema — oggi diffusissima — di valori e di ideali di vita autentici (per non dire della povertà del senso stesso della vita), sino alla «povertà di Dio» delle varie forme di secolarizzazione e di ateismo pratico e teoretico. Già oltre mezzo secolo fa, Martin Heidegger notava che la nostra epoca, essendo l'epoca «dell'assenza di Dio» dalla vita degli uomini, è il tempo della povertà più estrema, «perché è già diventata tanto povera da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza»⁵³.

— L'azione svolta a *coscientizzare*⁵⁴ i poveri del nostro tempo della loro povertà. Ciò significa, quando si tratta di forme di indigenza materiale e di ingiustizia, operare a favore di una

Revue Théologique», 106 (1984), pp. 537-548; L. Lorenzetti, *La Chiesa e i poveri nelle civiltà occidentali*, in RTM, cit., pp. 149-151; G. Mura, *Solitudine e angoscia: destino dell'uomo?*, di prossima pubblicazione; per un'attualizzazione alla Chiesa particolare, cf. *I non accolti: povertà antiche e nuove che offendono il volto cristiano di Roma*, in «L'Osservatore Romano» del 28-10-1984, p. 7; e il recente documento della Commissione sociale dell'Episcopato francese, *Avec les pauvres, reconstituer des solidarités*, in «La Documentation catholique», 81 (1984), n. 19, pp. 1031-1037.

⁵³ Holzwege; tr. it., Firenze 1978, pp. 247-248.

⁵⁴ Come noto, il termine, la realtà e la metodologia della «coscientizzazione» sono stati approfonditi in America Latina dalla teologia della liberazione.

presa di coscienza delle *cause* di queste diverse situazioni e delle *possibili e praticabili vie d'uscita*; e quando si tratta di povertà culturale e spirituale, operare in vista di una formazione e di una proposta incisiva ed integrale di valori umani come piattaforma di partenza per giungere poi anche alla proposta di autentici valori cristiani. Il fine ultimo di questa opera di coscientizzazione non deve consistere, però, solo nel far prendere coscienza della propria reale situazione, delle sue cause e dei mezzi per uscirne, ma anche — trasformandosi in evangelizzazione in senso specifico — nel trasmettere la capacità di assumere concretamente questa situazione come situazione da cui può scaturire, per l'unione al Cristo crocifisso, il *novum* della salvezza escatologica e della liberazione storico-sociale. È così, nella luce e nella forza dello Spirito, che «il margine diventa frontiera» — come ha scritto efficacemente Carlo Molari — non solamente per azione indotta dall'esterno, ma perché il protagonista, cioè colui che si trova in stato di emarginazione, vive questa sua situazione «in modo da sprigionarvi la forza nascosta della vita»⁵⁵, proprio come ha fatto il Cristo sulla croce.

b) *In secondo luogo, «Chiesa per i poveri» significa «Chiesa che condivide», sino a sentirla e a farla propria, la condizione concreta dei poveri.* «Lo stesso stare con i poveri — ha sottolineato A. Müller — è riconosciuto come valore cristiano»⁵⁶. Ponendosi a fianco dei poveri, condividendone la sorte, cercando di riviverne dall'interno la situazione di povertà — sia materiale che spirituale —, la Chiesa, in fondo, non fa che seguire la via della *kenosci* scelta dal Verbo incarnato, che ha voluto condividere in tutto, fuorché nel peccato, la condizione dell'uomo. È il «farsi

⁵⁵ C. Molari, *Storia dell'uomo, storia di Dio*, in «Il Regno/Doc.», 29 (1984), n. 13, pp. 416-421 (relazione al Convegno su «Condivisione e marginalità»).

Sempre in questa sede, Molari ha proposto l'interessante distinzione fra tre ordini diversi di male nella storia umana: il male *ineliminabile*, per il quale salvezza è *libertà*; un male che *potrebbe non essere*, per il quale salvezza è *liberazione*; il male causato dalla libertà dell'uomo e cioè dal suo peccato, per il quale salvezza è *conversione*.

⁵⁶ *Art. cit.*, p. 148. Cf. anche la citata relazione di Molari.

tutto a tutti» che san Paolo, guardando all'esempio di Cristo crocifisso, ha proposto alla Chiesa come modalità tipica ed essenziale del suo rapportarsi all'uomo per condurlo a Cristo e per liberarlo da ogni sorta di alienazione. La fedeltà della Chiesa a Cristo — ha sottolineato in questo senso Giovanni Paolo II nella *Laborem exercens* — si manifesta quando essa, per la solidarietà verso gli sfruttati, si fa veramente Chiesa dei poveri (cf. n. 8).

Quello della condivisione è certo un dovere di tutta la Chiesa, anche se si esprime in modalità diverse. Ma è soprattutto il ruolo profetico dei religiosi, con la loro libera scelta della povertà nella sequela del Cristo povero e crocifisso, e con la loro testimonianza di condivisione — secondo i loro specifici carismi che spesso sottolineano l'una o l'altra opera di misericordia —, che mostra al mondo questa essenziale dimensione della vita e della missione della Chiesa. «Rinnegando radicalmente se stessi — scrive ad esempio il documento di Puebla — [i religiosi] accettano come propria la croce del Signore, caricata sulle proprie spalle, e accompagnano quelli che soffrono per *l'ingiustizia*... In tal modo, condividendo la loro morte, risuscitano con loro a novità di vita; e facendosi tutto a tutti, considerano i poveri come privilegiati, come prediletti del Signore» (n. 743; corsivo nostro).

Questa condivisione, d'altra parte, si esprime nella vita dei religiosi attraverso la *diakonía* concreta nei confronti delle diverse forme di povertà. «Chiesa per i poveri» è dunque *Chiesa diaconale*, Chiesa del servizio, che a imitazione del suo Signore sa di essere presente nel mondo «non per essere servita, ma per servire». Oggi, forme diverse e profetiche di volontariato laicale (cf. in Europa le comunità terapeutiche e di accoglienza, l'azione in favore dei tossicodipendenti, degli handicappati, degli anziani, delle varie forme di emarginazione) rendono sempre più sensibile tutta la Chiesa a questo aspetto della sua missione.

La condivisione e la *diakonía*, oltretutto la concretezza di precise opzioni di prassi ecclesiale, comportano anche tutto uno stile pastorale che coinvolge non soltanto i religiosi e il volontariato, ma la Chiesa stessa nel suo insieme.

«Chiesa che condivide» è una Chiesa che è *con l'uomo di oggi* così come egli è, con i suoi problemi e le sue ansie, le sue istanze positive e le sue povertà. «Chiesa che condivide e che serve» è una Chiesa che costantemente sa farsi *partner* dell'uomo là dove si trova, per essere segno e strumento credibile della vicinanza di Dio agli uomini. «Chiesa che condivide e che serve» è, in una parola, una Chiesa che fa propria la fondamentale indicazione della *Redemptor hominis*: «La prima e fondamentale via della Chiesa è l'uomo» (cf. n. 14).

c) «Chiesa per i poveri» significa anche, in terzo luogo, Chiesa che con la sua stessa esistenza, e poi anche con la sua prassi, si propone al mondo come denuncia profetica e protesta critica delle situazioni di povertà e di ingiustizia. Una Chiesa che predica Cristo povero e crocifisso si presenta di per sé come l'istanza critica di smascheramento di ogni copertura ideologica di uno *status quo* che perpetui e giustifichi situazioni palesi di oppressione e di ingiustizia. Le teologie di Metz e di Moltmann in Europa, e quelle «della liberazione» in America Latina ⁵⁷ hanno avuto l'indubbio merito di sottolineare questo importante aspetto della missione della Chiesa: una Chiesa che alimenta il suo essere e il suo operare alla *memoria crucis*, e che considera suo Signore il Cristo condannato all'ignominia del patibolo della croce, non può non presentarsi che come coscienza critica del mondo, in quel preciso significato cristologico di *krisis* che è rappresentato dal giudizio che la croce di Cristo è per ogni forma di peccato, anche sociale. In questo contesto, scrive il documento di Medellin, «una Chiesa povera denuncia l'ingiusta mancanza dei beni di questo mondo e il peccato che la provoca» ⁵⁸.

Anche qui, il ventaglio che si apre — di azioni e di precise

⁵⁷ Cf. J.B. Metz, *Il problema di una teologia politica e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società*, in «Concilium», 6 (1968), pp. 1030-1031; Id., *Sulla teologia del mondo*; tr. it., Brescia 1969; Id., *Sulla presenza della Chiesa nella società*, in AA.VV., *Il libro del Congresso (Bruxelles 1970)*, Brescia 1970; J. Moltmann, *Critica teologica della religione politica*, in AA.VV., *Una nuova teologia politica*, Assisi 1971.

⁵⁸ Documento di Medellin sulla povertà, n. 209.

prese di posizione — è assai vasto e complesso. L'unica cosa che vorrei sottolineare, a livello generale, è che la Chiesa non deve temere di affrontare alla radice le situazioni *strutturali* di ingiustizia, denunciandole a livello dei valori ⁵⁹. *L'istanza critica e liberatrice che sgorga dalla croce di Cristo deve arrivare a queste logiche conseguenze*. È ciò che il Magistero della Chiesa ha reiteratamente fatto dalla *Populorum progressio* sino a Puebla e ai discorsi di Giovanni Paolo II soprattutto in America Latina. Occorre ora incarnare adeguatamente questa denuncia critica nelle concrete e differenti situazioni. Ma occorre anche sempre ricordare che la Chiesa *può denunciare profeticamente tali situazioni, in quanto profeticamente annuncia nella sua esistenza di radicale koinonía il modello realistico di una prassi sociale diversa*, impregnata dalla forza della risurrezione di Cristo.

d) Ed è proprio questo l'ultimo punto su cui occorre soffermarsi.

Una Chiesa per i poveri è una Chiesa che, facendo tesoro della dottrina sociale che sgorga dal Vangelo e dalla necessaria mediazione storico-culturale, e vivendo con radicalità la *koinonía* che scaturisce dal suo conformarsi alla povertà del Crocifisso, *progetta e pone in opera, insieme a tutti gli uomini di buona volontà, le basi di quella che Paolo VI, con espressione profetica, ha definito la «civiltà nuova dell'amore»*. La Chiesa è chiamata a realizzare, infatti, a tutti livelli — anche a livello materiale —, una *koinonía* di stampo trinitario, non solo al suo interno: lo stesso deve fare anche nel suo rapporto con il mondo. È questo l'impegno precipuo di incarnazione e di mediazione storica del laicato. Attraverso il dialogo con tutte le istanze positive presenti nella cultura e nel progresso sociale contemporaneo, attraverso la necessaria mediazione culturale e socio-economica, il progetto

⁵⁹ Cf. G. Mattai, *Elemosina ieri e oggi: dall'etica dell'aiuto all'intervento strutturale*, in RTM, cit., pp. 145-148. Sulla realtà e il concetto di «struttura di peccato» e «peccato sociale», cf. G. Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, cit., in particolare pp. 178 ss., con riferimenti al magistero di Giovanni Paolo II; e la puntualizzazione di Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica *Reconciliatio et Poenitentia*, n. 16.

comunione che forma il «DNA» della vita della Chiesa deve essere calato *nelle strutture umane*.

Si tratta di avere il coraggio e la fantasia dell'utopia, non dell'astratto e idealistico utopismo sganciato dai ritmi della storia, ma dell'utopia cristiana vissuta in germe dalla Comunità di Gerusalemme e poi da tanti Movimenti religiosi nel corso della storia, per estenderla a livello sociale e planetario; e si tratta pure di avere il coraggio e la determinazione realizzatrice di mettere in opera questi progetti, questi modelli-pilota di socialità redenta e incarnata nella storia, in forme aderenti ai vari luoghi e alle varie situazioni. Non è possibile soffermarsi qui su proposte che coinvolgono il Terzo Mondo, mentre per i Paesi più evoluti economicamente e tecnicamente si può parlare di cooperativismo, di forme diverse di partecipazione alla gestione e agli utili delle aziende, di strutture di collegamento e di coordinamento fra gli agenti in campo economico e sociale, di priorità e scelte in campo produttivo, di precise opzioni culturale e sociali... Queste e mille altre sono le possibilità di incidere sul tessuto socio-economico del nostro tempo, per fermentarlo in vista di una socialità più giusta e più autentica: esse sono, in ogni caso, l'autenticazione della fecondità *della via della croce* scelta dalla Chiesa dei poveri.

La sfida per i cristiani, nella storia del nostro tempo, sarà allora quella di «tradurre la socialità redenta [da Cristo] in tutte le dimensioni della vita umana — ha precisato Giovanni Paolo II —, come fecero i primi cristiani, i quali in mezzo alla società in cui si trovavano a vivere, portavano e mostravano un nuovo stile di vita, un'autentica solidarietà umana, un nuovo tipo di società, una comunità nella quale agivano le radici trinitarie della convivenza umana» ⁶⁰.

⁶⁰ Discorso al primo Congresso Internazionale del Movimento Umanità Nuova, in «L'Osservatore Romano» del 21/22-3-1983; su questo tema (con ampia bibliografia) si cf. B. Honings, *Una irenologia della Chiesa per il mondo di oggi. Proposte operative a livello assiologico*, Roma 1983. Sui modelli sociali alternativi, cf. *Società e futuro* a cura di L. Gritti e E. Barbieri Masini, Roma 1981. Cf. anche P. Foresi, *Teologia della socialità*, Roma 1963, e C. Lubich, *Economia e lavoro nel Movimento Umanità Nuova*, in «Città Nuova», XXVIII (1984), n. 12, pp. 31-38.

3. «*Chiesa dei poveri*»:
una Chiesa dove i poveri sono protagonisti

Vorrei accennare almeno brevemente a questo punto, che in realtà è già qua e là emerso nel cammino sin qui percorso, per focalizzarlo più da vicino. Che «Chiesa dei poveri» abbia anche il significato di Chiesa in cui i poveri sono e si sentono protagonisti, e che questo loro protagonismo sgorgi proprio dalla loro speciale condivisione della sorte del Cristo povero e crocifisso, è un dato di fatto e di autocoscienza che sta crescendo oggi in seno alla Chiesa, soprattutto nel Terzo Mondo. Basta sfogliare l'ultimo numero per l'84 della rivista «*Concilium*» su *Popolo di Dio tra i poveri*⁶¹, per rendersene conto. Ma penso occorra dissipare subito un possibile equivoco, per poter cogliere la giusta novità e la ricchezza di questa prospettiva.

Come ha notato Müller, «certamente è ai poveri che è portata la Buona Novella. Ma è *a causa di questa Buona Novella* che essi sono il Popolo di Dio, non a causa di una teoria sociopolitica», o — aggiungiamo noi — di una determinata situazione sociale o di classe⁶². In altri termini, non è la condizione di povertà in quanto tale che di per sé introduce nello spazio della Chiesa come Popolo di Dio pellegrinante nella storia, ma la modalità esistenziale con cui tale povertà è sofferta e vissuta in rapporto con l'evangelo di Cristo (un rapporto talvolta anche implicito e atematico). Preciso questo importante aspetto penso si possa cogliere meglio e più in profondità l'autentica ragione del protagonismo dei poveri nella vita della Chiesa.

Il povero, in realtà, se è aperto alla forza e alla luce della grazia di Cristo, è colui che da vicino rivive il cammino stesso del Salvatore e si trova immesso, per la sua stessa situazione di vita, nelle profondità del mistero di Cristo come mistero di croce e di risurrezione.

— Innanzi tutto, la povertà può diventare per il povero

⁶¹ N. 6 del 1984; cf. in particolare i contributi di P. Richard, G. Gutiérrez, L. Boff, e Schillebeeckx.

⁶² *Art. cit.*, p. 149.

luogo d'incontro privilegiato col Cristo crocifisso, a differenza della situazione di ricchezza per il ricco, al quale — secondo le parole di Cristo — risulta assai difficile (cf. Mc 10, 23-27 e paralleli) l'accesso al Regno di Dio.

— In secondo luogo, nella situazione di povertà il Vangelo può essere integralmente scoperto dal povero come *la vera speranza e l'autentica forza di liberazione*, e «la Chiesa come uno spazio di vita della dignità umana e della filiazione divina» ⁶³.

— Di più, la stessa situazione di vita dei poveri, che è una situazione-limite, una situazione-frontiera dell'umanità in un dato momento della sua storia, alla luce del Vangelo può trasformarsi per i poveri in una *missione di portata storica e universale*, «quella di vivere in modo tale da rivoluzionare le situazioni di male causate dal peccato e da indicare le vie attraverso le quali la vita si apre faticosamente il cammino nella storia degli uomini. Gli emarginati e i poveri diventano così il luogo privilegiato dove la storia delinea il destino di tutti gli uomini e formula le decisioni da prendere per il futuro dell'umanità (...) la loro condizione diventerà esplosione di forza nuova per l'umanità intera» ⁶⁴.

— Infine, come ha sottolineato Puebla, «l'impegno per i poveri e gli oppressi e il diffondersi delle comunità di base hanno aiutato la Chiesa a scoprire il *potenziale evangelizzatore* dei poveri, perché essi la interpellano costantemente chiamandola alla conversione, e nella misura in cui molti di essi realizzano nella loro vita i valori evangelici di solidarietà, servizio, semplicità e disponibilità verso il dono di Dio» (1147) ⁶⁵.

Ecco allora in che senso i poveri sono protagonisti in una Chiesa dei poveri: sono i protagonisti della loro *liberazione*,

⁶³ L. Boff - V. Elizondo, *Editoriale*, in «Concilium», n. 6 del 1984, p. 12. Parlando di Vangelo come forza dei poveri, ho in mente il volume di G. Calliari, che porta proprio questo titolo nell'originale brasiliano, *Evangelho, força dos pobres*, São Paulo 1983 (tr. it., Roma 1984), con l'impressionante serie di testimonianze sulla forza rivoluzionaria e trasformatrice del Vangelo assunto dai poveri a strumento di lotta per liberarsi dalla loro povertà.

⁶⁴ C. Molari, *art. cit.*, pp. 420-421.

⁶⁵ Cf. G. Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, cit., pp. 21-28; 194-199.

sono i protagonisti della *trasformazione* storica e sociale dell'umanità verso orizzonti più giusti e più integralmente umani, sono protagonisti dell'*azione evangelizzatrice* della Chiesa; lo sono — è chiaro — insieme con tutti, ma con una peculiarità e una missione loro propria. La sorgente di questa triplice dimensione del protagonismo dei poveri, nella vita della Chiesa e del mondo, è lo stesso mistero della croce di Cristo al quale sono associati. Come ha scritto profondamente Puebla, i poveri uniti a Cristo ben conoscono qual è la strada che bisogna percorrere per un'autentica ed integrale liberazione della povertà: «Occorre liberare il dolore attraverso il dolore, cioè assumendo la croce e convertendola in fonte di vita pasquale» (178) ⁶⁶.

«Chiesa dei poveri» è dunque anche la Chiesa di quei poveri che, uniti al Cristo crocifisso e risorto e grazie alla solidarietà dei fratelli, fanno sprigionare l'energia rinnovatrice della risurrezione dalla sofferenza in cui vivono ed operano.

V. MARIA, «ICONA» DELLA CHIESA DEI POVERI

Al termine di questo rapido schizzo di un'ecclesiologia letta attraverso il *prisma della povertà nel suo significato pasquale e nella sua profondità trinitaria*, e a mo' di conclusione, vorrei rivolgere lo sguardo verso Colei che a ragione può esser detta l'autentica e viva «icona» della Chiesa dei poveri: Maria. La Chiesa sa di avere in Maria, come ha sottolineato il Concilio Vaticano II nel capitolo VIII della *Lumen gentium*, il modello perfetto cui poter sempre guardare. In modo tutto particolare, Maria rappresenta il modello di una Chiesa povera proiettata verso il Cristo crocifisso che riconosce con predilezione nei poveri. Ella, infatti, riassume e riconduce a unità, in sé, queste due fondamentali dimensioni della povertà evangelica.

⁶⁶ Cf., su questo tema, i contributi contenuti nel già cit. fascicolo della «Revista Eclesiastica Brasileira», in particolare, L. Boff, *Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados*, cit., pp. 58-72.

a) *Maria è innanzi tutto «l'icona» della Chiesa povera.* In lei i significati biblici e salvifici della povertà veterotestamentaria (i poveri di Jahvè) e del mistero cristologico della povertà trovano la loro espressione più alta: «Ella — scrive il Concilio — primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da Lui la salvezza» (LG 55). Nel *fiat* di Maria, pronunciato all'annunciazione e portato a compimento nella «desolazione» vissuta ai piedi del Figlio crocifisso, è racchiuso l'autentico significato della povertà spirituale della creatura che si abbandona fiduciosa al piano di salvezza del Creatore; ed anche il significato escatologico e pasquale della povertà come *kenosi*, come scelta della via dell'umiltà e dell'abnegazione per la salvezza dei fratelli. Maria infatti, sotto la croce, si fa povera del suo stesso Figlio («Donna ecco tuo figlio»; «Figlio ecco tua madre», Gv 19, 26-27), per arricchire della sua maternità tutti gli uomini e tutti abbracciarli con il suo amore di Madre.

b) *Maria è anche «l'icona» della Chiesa per i poveri.* Nel canto del *Magnificat*, sgorga proprio dal completo abbandono di Maria al suo Signore l'annuncio profetico del giudizio sull'ingiusta ricchezza e della promessa del Regno donato ai poveri: «Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato a mani vuote i ricchi...» (Lc 1, 51-53). In queste parole di Maria è come il preludio dell'annuncio del Regno di Dio⁶⁷, fatto da Cristo nella Sinagoga di Nazareth (cf. Lc 4, 16-21), e del discorso delle Beatitudini. È essenziale notare che in Maria è proprio *la povertà come umiltà e servizio che, in unità con quella del Cristo, si fa annuncio profetico e strumento di vittoria sulla povertà come indigenza e come frutto del peccato*⁶⁸. Per questo, come ha sottolineato anche un non cattolico — Max Thurian —, «dobbiamo ravvicinare la Chiesa a Maria, perché l'una impari dall'altra, sempre di nuovo, che l'amore del Signore non è un

⁶⁷ Cf. L. Boff, *Il volto materno di Dio*; tr. it., Brescia 1981.

⁶⁸ Cf. G. Mori, *Figlia di Sion e serva di Jahvè nella Bibbia e nel Vaticano II*, Bologna 1969, p. 357.

sentimento platonico, ma una compassione che lo fa soffrire con coloro che soffrono e che richiama la loro liberazione (...). Giustizia politica e sociale, eguaglianza dei diritti e comunione dei beni sono segni della misericordia del Re-Messia, cantati da Colei che è sua madre e sua serva. Il Vangelo della salvezza eterna diventa anche il Vangelo della liberazione umana»⁶⁹.

La Chiesa dei poveri, sgorgata dal mistero del Cristo crocifisso e risorto, e in cammino per conformarsi con sempre maggiore perfezione a Lui e per servirlo nei fratelli che più riflettono il suo Volto nella storia del nostro tempo, deve essere una Chiesa che vive quella spiritualità della povertà cristiana che ha in Maria il suo altissimo modello. In Lei, trovano il loro equilibrio e la loro sintesi le diverse dimensioni che disegnano l'autentica identità della Chiesa dei poveri. Come Maria, la Chiesa dei poveri è infatti la Chiesa che fa del comandamento nuovo lasciatole dal Cristo la legge della sua vita, della sua missione e della trasformazione del mondo (cf. GS 38), perché è consapevole che solo in tal modo può diventare sempre più autenticamente specchio della vita trinitaria nella storia, segno profetico e strumento efficace, nella forza dello Spirito e in unità con tutti gli uomini di buona volontà, della liberazione e della comunione universale in Cristo.

PIERO CODA

⁶⁹ M. Thurian, *Maria, madre del Signore e immagine della Chiesa*, Brescia 1964, p. 109. Su questa prospettiva, cf. V. Araújo - J. Povilus - A. Sgariglia, «Maria e il mistero della Chiesa», in AA.VV., *La Chiesa nel suo mistero*, Roma 1983, pp. 279-302. Al *Magnificat*, interpretato in questa linea, si sono rifatti anche Paolo VI (nella *Marialis cultus*, n. 37) e Giovanni Paolo II (*Omelia a Zapopan*, n. 4).