

RICCHEZZA-COMUNIONE DEI BENI NELLA BIBBIA

II.

LA RICCHEZZA NEI VANGELI

Consideriamo brevemente la situazione sociale della Palestina al tempo di Gesù. Le denunce dei grandi profeti hanno senz'altro influito sulla Legge giudaica (soprattutto sul codice deuteronomico) che promosse una legislazione favorevole ai poveri. È anche entrato nella mentalità comune che la ricchezza è spesso fonte di peccato. È nato una sorta di ritratto stereotipo del ricco cattivo. Lo si nota per esempio nei Targumin (traduzione aramaica del testo biblico ebraico fatta nelle sinagoghe). Così fra i grandi peccati della gente di Sodoma e di Gomorra si enumera la negligenza della giustizia intra-umana: hanno oppresso i poveri (Targ. del Pseudo-Jonathan a *Gn* 18, 20); sono «colpevoli per la loro ricchezza» (Targ. Onkelos, a *Gn* 13, 13). La tradizione rabbinica seguirà il passo: la ricchezza è fonte di superbia e di empietà (*Sanh* 108a, 109a).

Ma nella pratica la situazione sociale è migliorata? Le denunce dei profeti e la legislazione giudaica hanno avuto effetti concreti? Certo, visto dall'alto, la situazione economica era buona al tempo di Erode il Grande che accumulò ricchezze e riuscì ad appropriarsi di una buona parte del paese. Alla sua morte, questi beni vennero venduti all'asta e furono acquisiti in gran parte dai Sadducei (aristocrazia sacerdotale). Ma accanto a questi grandi proprietari terrieri esisteva la massa del popolo fatta da gente più o meno agiata (commercianti, artigiani), soprattutto povera (giornalieri, pastori, piccoli contadini) sottoposta a pesanti imposte; e non parliamo degli emarginati di ogni sorta: malati, donne, me-

stieri ritenuti impuri ecc. Questa «gente della terra» inoltre, per la sua poca conoscenza della Legge, era mal vista dall'élite religiosa che la classificava fra i «peccatori». Riassumo con le parole di Giuseppe De Rosa: «In conclusione, al tempo di Gesù, la situazione della Palestina era, sotto il profilo politico quella di un Paese occupato militarmente da una potenza straniera, la quale lo sfruttava economicamente nell'unica maniera possibile, cioè con l'imposizione di gravosi tributi; e sotto il profilo sociale ed economico, quella di un Paese che oggi chiameremmo sottosviluppato, con un'economia di semplice sussistenza, in cui ad una piccola aristocrazia del danaro, del potere e della cultura, formata dalle grandi famiglie sacerdotali, dai Sadducei, dagli Scribi e dai Farisei, si opponeva, senza tuttavia formare una "classe" omogenea, la grande massa del "popolo della terra" ('am ha-aresb), disprezzato dagli aristocratici e taglieggiato dai pubblicani. La vita del popolo palestinese era, perciò, abbastanza misera»¹.

Come reagiva Gesù di fronte a tale situazione? A prima vista il suo comportamento è piuttosto sorprendente per non dire sconcertante. Contrariamente ai profeti, egli non insorge contro le ingiustizie sociali, non eleva proteste e denunce pubbliche. Anzi egli riconosce come un dato di fatto che «i poveri li avrete sempre con voi» (Mc 14, 7), in contrasto con il *Dt* che proclama che non ci devono essere in mezzo a voi (*Dt* 15, 4).

D'altra parte, anche se Gesù solidarizza in modo speciale con gli emarginati-peccatori, non disdegna l'invito di persone ricche. Egli conta ricchi fra i suoi amici, e non chiede loro di spogliarsi dai loro beni. Zaccoco è lodato perché dà la metà dei suoi beni rubati, pur conservandone l'altra metà (o quasi)! Ammette come normale l'esistenza della schiavitù, che i soldi devono essere trafficati per fruttare interessi (*Mt* 25, 14ss.), che il padrone di beni possa farne quello che gli pare (*Mt* 20, 15) ecc. Quest'apparente disinteresse e distacco dai problemi sociali ed economici non significa di certo che egli legittimizzi le disuguaglianze e in-

¹ «La Civiltà Cattolica», 2891, del 7 sett. 1974, p. 368.

giustizie; ma conferma comunque che egli non si sente chiamato a risolvere il problema economico e sociale del suo paese. Non fonda nessuna istituzione di beneficenza, non chiama il popolo a ribellarsi contro il regime. Insomma Gesù non si presenta né come un rivoluzionario che vuole cambiare il sistema socio-politico con la violenza, né come un riformatore sociale, non avendo progettato nessuna ristrutturazione economica o d'altro tipo.

L'interesse di Gesù si situa su un altro piano: la vicinanza del Regno di Dio. Gesù punta radicalmente e totalmente sul futuro di Dio, e questa convinzione e attesa determina il suo comportamento e insegnamento nel presente. Il suo fine non è di riformare la società attuale, ma di preparare questa società alla «società nuova» che Dio instaurerà nella sua sovrana venuta alla fine dei tempi. Di conseguenza, Gesù si aspetta solo da Dio la fine delle ingiustizie attuali; solo la venuta definitiva del Regno di Dio attuerà anche in modo definitivo e stabile rapporti nuovi fra gli uomini.

Ma nel comportamento e nell'agire di Gesù, questo Regno di Dio vuole già manifestarsi ora come vicinanza perdonante e che trasforma il cuore dell'uomo e lo libera per l'amore e quindi per una pro-esistenza che fin d'ora anticipa in qualche modo i rapporti nuovi pienamente vissuti nell'Escaton. Gesù di conseguenza punta non a riforme sociali, ma alla *conversione* delle persone.

Alla luce e nella prospettiva del suo annuncio sulla vicinanza del Regno di Dio occorre situare e capire le parole di Gesù sulla ricchezza, e il radicalismo delle sue esigenze che supera di molto quello dei profeti.

Quanto detto finora ci invita alla prudenza, e cioè a non assolutizzare le esigenze di Cristo, applicandole tali e quali alla vita sociale. Bisogna mantenere la distinzione tra esigenze radicali in relazione al Regno di Dio, e le questioni sulla ricchezza relative alla vita sociale in prospettiva economico-politica. Le esigenze radicali su povertà e ricchezza formulate da Gesù non devono essere interpretate come immediati principi di comportamento di vita sociale concreta. Esse puntano sul cuore dell'uomo per porlo direttamente in rapporto col Dio vicino e la Sua volontà definitiva.

Che nella vita pratica ne risulterà un comportamento nuovo è del tutto conseguente. Chi accoglierà Dio come Padre riconoscerà gli altri come fratelli e agirà di conseguenza. Insomma l'insegnamento di Gesù sulla ricchezza non fa parte di un programma di riforme economiche, ma ha essenzialmente un carattere religioso; esso cioè è visto soprattutto in rapporto a Dio e al suo Regno e mira quindi alla conversione del ricco a Dio: ciò comporterà poi anche riflessi nella vita sociale².

Guai ai ricchi

Un'affermazione centrale chiarisce la posizione di Gesù nei confronti della ricchezza:

«Nessun servo può servire a due padroni:
o odierà l'uno e amerà l'altro
oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro.
Non potete servire a Dio e a Mammona» (*Lc 16, 13; Mt 6, 24*).

La parola comincia a mo' di un proverbio nato dall'esperienza e finisce in un'applicazione sorprendente: l'opposizione tra Dio e Mammona, cioè la ricchezza quasi personificata come una potenza negativa.

Anche Gesù sa che i beni vengono da Dio e quindi non sono intrinsecamente cattivi; e difatti, egli non situa il conflitto direttamente tra Dio e Mammona come se si trattasse di due potenze o divinità avverse. In realtà il conflitto tra Dio e Mammona avviene nel cuore dell'uomo. La ricchezza tende a volere l'uomo nella totalità, ad accaparrare tutte le sue energie. La ricchezza rischia di occupare il cuore dell'uomo al posto di Dio al quale solo l'uomo deve il servizio totale. Di fronte alla vicinanza del Regno, del Dio che vuole il cuore dell'uomo, non c'è compromesso possibile: la scelta deve essere radicale e totalitaria in favore di Dio. La parola è quindi un invito a scegliere Dio senza compromesso, come il

² De Rosa, *art. cit.*, p. 372.

Bene supremo dell'uomo, in quest'ora soprattutto nella quale l'uomo deve essere totalmente libero per accogliere la vicinanza del Regno. L'unica risposta coerente dell'uomo all'amore del Padre sperimentato, è l'amore esclusivo di Dio. Ora, proprio la ricchezza ne può essere un serio ostacolo.

La tradizione della Chiesa primitiva ha conservato l'episodio del giovane ricco proprio come illustrazione — basata su un ricordo reale — del pericolo costituito dalla ricchezza come ostacolo ad una chiamata.

L'episodio si presenta come un racconto di vocazione, come ne esistono altri nei vangeli. Ma questa volta l'esito è negativo: l'interpellato rifiuta di seguire Gesù, di diventare suo discepolo; e la causa del rifiuto sta nel fatto che egli era ricco.

È storicamente sicura l'esigenza radicale che Gesù aveva espressa in casi particolari: egli ha chiesto a uomini determinati di rinunciare concretamente ai loro beni e legami familiari per seguirlo e condividere la sua vita itinerante: devono essere persone totalmente libere e disponibili per la causa del Regno. Ma è altrettanto vero che l'episodio è stato trasmesso nella Chiesa non solo come il ricordo di un fatto unico del passato, né solo come esortazione che riguarda qualche vocazione speciale³; il racconto è diventato paradigmatico, cioè riguarda ogni uomo che Cristo incontra oggi.

La rinuncia rivolta al giovane: «Va' vendi quello che hai e avrai un tesoro in cielo, poi vieni e seguimi» concerne ora tutti i credenti. Significa che l'evangelista vuole che tutti i cristiani abbraccino la vita monacale, abbandonando concretamente i loro

³ L'espressione matteana: «Se vuoi essere perfetto...» non permette di distinguere due vie di santità: una via comune per tutti (osservanza dei comandamenti), e una via più perfetta (l'abbandono dei beni, i voti), riservata ad una élite religiosa. «Essere perfetto», in *Mt*, come nel giudaismo, significa essere fedele alla volontà divina, ed è quindi sinonimo di «fare il buono», cioè osservare i comandamenti; anche se, nella novità del Regno, questa perfezione chiede al giovane ricco l'abbandono dei beni come volontà specifica. L'insegnamento attuale è: se per essere perfetto, cioè rimanere fedele alla Legge nuova che porta alla vita eterna, la ricchezza è un ostacolo, ogni mezzo, anche il più radicale, come rinunciare ai beni, diventa necessario, e per tutti i credenti.

averi? Certamente no! Ma la radicale esigenza di Gesù indirizzata una volta a persone determinate può diventare di grande attualità per ogni credente in situazioni determinate. L'esperienza della Chiesa ha confermato quanto la ricchezza può essere un ostacolo grave all'accoglienza del Vangelo e quindi alla salvezza: «Quelli che ricevono il seme tra le spine sono coloro che hanno ascoltato la parola, ma sopraggiungono le preoccupazioni del mondo e l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie, soffocano la parola e questa rimane senza frutto» (Mc 4, 19). Il versetto riflette appunto l'esperienza della comunità postpasquale in questo campo. È quindi «se il possesso di beni, per la loro attrazione, compromette la salvezza del loro proprietario, costui non deve esitare a sbarazzarsene nella loro totalità, a perdere tutto per guadagnare tutto»⁴.

Il cristiano deve essere pronto a staccarsi da tutto anche concretamente, se è in gioco il Bene supremo che è il Regno identificato, dall'evangelista Marco, con lo stato definitivo al quale l'umanità è chiamata al momento della Parusia. Una tale situazione, per la comunità di Marco, sembra essere stata la persecuzione. E quindi ciò che Gesù volle dall'uomo ricco, egli lo può esigere da ogni credente, in una situazione di persecuzione, per esempio. L'esigenza di Gesù non ha dunque perso niente del suo radicalismo nella Chiesa, anche se l'attualizzazione è diversa. Il «vieni e seguimi» ormai è indirizzato a tutti i credenti, a tutti è chiesto il dono totale di sé a Dio, anche se non per tutti tale chiamata prende la forma di rinuncia concreta ai beni, forma che ha preso per quest'uomo ricco chiamato a seguire concretamente Gesù nella sua vita itinerante (forma concreta che può essere richiesta anche oggi in certe situazioni).

Notiamo ancora che nell'invito «Va', vendi quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi», l'attenzione di Gesù non è rivolta specialmente ai poveri, destinatari di questi beni venduti. Nella mente di Gesù, l'abbandono dei beni chiesto al giovane ricco non serve a promuovere una riforma sociale, ma è la condizione indispensabile per essere disponibile a

⁴ S. Légasse, *La pauvreté évangélique*, Paris 1971, p. 75.

seguire Gesù: è quest'ultimo motivo che interessa essenzialmente Gesù⁵; la destinazione dei beni ai poveri non è che il modo «normale» di impiegare i beni abbandonati, secondo l'uso giudaico dell'elemosina. «Marco non rivolge ai suoi lettori un messaggio di morale sociale, e i poveri figurano qua soltanto come i destinatari normali dei beni abbandonati»⁶.

Lo scopo primario della parola è dunque di affermare la necessità, per seguire Gesù, di lasciare i propri beni. Che poi questi beni siano destinati ai poveri diventa marginale nel racconto, anche se implica che la ricchezza è destinata ad una finalità sociale (e in quell'epoca tale finalità si attuava nella pratica dell'elemosina)⁷.

L'episodio del giovane ricco ha attirato a sé, nei vangeli, diverse parole di Gesù sulla pericolosità della ricchezza (Mc 10, 23-27). In particolare la sentenza:

«È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel Regno di Dio» (v. 25).

Con l'iperbole del più grande animale (conosciuto in Palestina) attraverso la più piccola fenditura, viene espressa l'impossibilità di una cosa e l'assurdità a parlarne⁸. La frase ricorda una minaccia altrettanto radicale:

«guai a voi ricchi,
perché avete già la vostra consolazione» (Lc 6, 24).

Il ricco è allora per definizione escluso dal Regno? Il comportamento pratico di Gesù contraddice tale deduzione. Zaccheo

⁵ Per Marco, l'interesse si porta sulla condizione necessaria per essere salvato (aver un tesoro in cielo).

⁶ Légassee, *op. cit.*, p. 77.

⁷ In Luca, invece, l'attenzione ai poveri è presente, appartiene ad un tema a lui caro. Ma anche Luca non ha in mente un programma di riforme sociali, bensì la Chiesa: egli quindi non pensa ai poveri in generale, ma ai poveri della comunità cristiana. Nella rinuncia ai beni destinati ai poveri, Luca vede attuata la realizzazione della comunione dei beni nella comunità, allo scopo di costruire e rendere visibile la comunione ecclesiale (invece di scrivere, come Marco, sua fonte, «dàllo ai poveri», egli utilizza il verbo che, in *At* 4, 35, indica la distribuzione dei beni ai bisognosi della comunità: «*distribuiscilo* ai poveri»).

⁸ Non mancano i tentativi per addolcire il detto: cambiando il termine greco *kamélos* in *kamilos* (fune di una nave); o pensando che *kamélos* si riferisca al nome di una porta stretta di Gerusalemme.

dà soltanto parte dei suoi beni, eppure Gesù dichiara che la salvezza è entrata a casa sua.

Nondimeno la sentenza afferma con tutta la serietà possibile il pericolo della ricchezza: come fa il ricco a rinunciare a ciò che costituisce il senso della sua esistenza, il motivo della sua sicurezza, per fidarsi soltanto di Dio? Egli dovrebbe mettere in pratica parole come «chi cercherà di salvare la sua vita, la perderà; ma chi la perderà, la conserverà» (*Lc 17, 33*).

La reazione dei discepoli che si sentono implicati («chi mai si può salvare?») anche se hanno abbandonato tutti i loro beni, mostra che la parola non concerne soltanto i miliardari di questo mondo, ma riguarda un problema più profondo e universale: non sta assolutamente nelle possibilità umane conquistare la salvezza; essa rimane per ognuno, ricco o povero, un dono gratuito: «Quello che è impossibile agli uomini è possibile a Dio». C'è dunque anche per il ricco la speranza e la possibilità di entrare nel Regno: convertendosi! Non a caso Luca fa seguire queste parole di Gesù con l'episodio di Zaccheo, appunto un ricco che si converte.

Considerazioni sapienziali sulla ricchezza nei vangeli

Luca ha trasmesso altri due raggruppamenti nei quali ha raccolto e rielaborato un insegnamento di Gesù sulla ricchezza, insegnamento che si aggancia piuttosto alla linea sapienziale.

Il primo insieme si legge nel c. 12: la domanda rivolta a Gesù di fare da arbitro in una questione di eredità (era una funzione dei rabbi, che Gesù significativamente rifiuta) dà l'occasione per un insegnamento sui beni terreni:

«Guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia,
perché anche se uno è nell'abbondanza,
la sua vita non dipende dai suoi beni» (v. 15).

La cupidigia è il desiderio di possedere e di possedere sempre di più: una tentazione alla quale è esposto in modo particolare il ricco. Quest'ultimo rischia di mettere la propria fiducia nelle

ricchezze accumulate, fino all'assurda idea di pensare che, accrescendo i beni materiali, viene garantita la sicurezza della propria esistenza. L'uomo finisce per fidarsi di ciò che crolla, di ciò che non ha stabilità; egli perde il senso della realtà!

Segue la parabola del ricco insensato (vv. 16-21) che illustra appunto che il possesso di beni non assicura affatto l'avvenire del proprietario. Ecco dunque un ricco fortunato: la messe è stata abbondante; basta costruire depositi adatti, ed eccolo tranquillo per anni, al riparo di eventuali carestie... Ma aveva dimenticato una cosa, l'essenziale, la morte! Notiamo che l'uomo non ha affannosamente cercato di arricchirsi, non possiede beni ingiustamente acquisiti, non ha una condotta immorale: è semplicemente stato fortunato per una buona annata. Eppure viene chiamato «insensato». È insensato non perché è ricco di per sé, né perché vuole godere della vita, né perché è disonesto, ma perché non ha preso in considerazione la morte e quindi un futuro nelle mani di Dio. È insensato perché vive come se Dio non esistesse; non ha inserito Dio nei suoi calcoli.

Il confronto ricchezza-morte è un tema sapienziale, e l'agancio con *Sir 11, 18-19* è evidente:

«C'è chi è ricco a forza di attenzione e di risparmio;
ed ecco la parte della sua ricompensa:
mentre dice: "Ho trovato riposo; ora mi godrò i miei beni",
non sa quanto tempo ancora trascorrerà;
laserà tutto ad altri e morirà».

La «morale» però è diversa: mentre nel Siracide il pensiero della morte suggerisce positivamente di godere dei beni nel presente, in Luca viene in luce la stoltezza di tale comportamento: per l'evangelista e per Gesù — al contrario del Siracide — esiste la fede nell'aldilà. Se il ricco avesse tenuto conto della morte e quindi dell'aldilà, avrebbe impostato la sua esistenza in un altro modo. Ora è proprio la ricchezza che l'ha accecato, limitando il suo pensiero e i suoi progetti a questo mondo. Si è lasciato prendere da un senso di sicurezza per la propria vita perché è ricco.

Nella conclusione della parabola — «Così è di chi accumula tesori per sé, e non arricchisce davanti a Dio» (v. 21) — Luca

esplicita il suo pensiero, denunciando la tendenza dell'uomo a possedere per sé, a rivendicare l'esclusività del possesso. «Accumulare tesori *per sé*»: emerge l'interpretazione «sociale» dell'evangelista. Accumulando per sé, il ricco si considera proprietario di ciò che non gli appartiene. Egli dimentica l'insegnamento biblico: «Al Signore appartiene la terra e ciò che la riempie» (*Sal 24, 1*). Il ricco rifiuta di essere ciò che Dio vuole che sia: un amministratore al quale JHWH affida beni che, per definizione, sono destinati a tutti e quindi con i quali avrebbe dovuto aiutare gli altri.

Di nuovo tuttavia è la «conversione» del ricco che interessa e la sua salvezza: egli avrebbe dovuto arricchirsi «per Dio», cioè, come spiega in conclusione, costituirsi «un tesoro inesauribile nei Cieli» (v. 33), tesoro che avrebbe acquisito se avesse venduto ciò che possedeva per darlo ai poveri. La conclusione infatti suona:

«Vendete ciò che avete e datelo in elemosina;
fatevi borse che non invecchiano,
un tesoro inesauribile nei Cieli,
dove i ladri non arrivano e la tignola non consuma» (v. 33).

Visione di buon senso sulla vanità dei beni terreni, caratteristica della letteratura sapienziale. Ricordiamo il consiglio di Tobia (*Tb 4, 7-10*):

«Dei tuoi beni fa' elemosina.
Non distogliere mai lo sguardo dal povero,
così non si leverà da te lo sguardo di Dio.
La tua elemosina sia proporzionata ai beni che possiedi...
così ti preparerà un bel tesoro per il giorno del bisogno».

Quindi Dio è visto comportarsi come un buon banchiere: le opere di bene compiute sulla terra sono come un capitale depositato presso Dio; e Dio aiuterà queste persone generose quando, a loro volta, si trovano nel bisogno. In Tobia, l'aiuto divino avviene in questa vita (non ha letto il *Qohelet*!). Più tardi, il pensiero della ricompensa nell'aldilà diventa più comune: nasce di conseguenza la convinzione che fare l'elemosina sono atti che saranno

conservati in Cielo come un tesoro; essi garantiscono il Paradiso dopo la morte (o dopo l'ultimo giudizio) e, inoltre, già su questa terra i benefattori ricevono gli interessi. Nel giudaismo è sempre sottinteso che la ricchezza è una benedizione divina e quindi un segno della benevolenza di Dio. Di conseguenza un giudeo non vedeva alcuna contraddizione a prepararsi un tesoro in Cielo (con l'elemosina e altre opere) e nello stesso tempo ad accumulare ricchezze su questa terra.

Ecco allora l'originalità del detto di Gesù: è impossibile nello stesso tempo tendere ad un tesoro in Cielo e su questa terra. L'uomo deve innamorarsi di Dio solo. La ricchezza (accumulata) non è più vista come segno di benevolenza divina, ma come il più pericoloso nemico dinanzi all'esigenza del tempo nuovo dove ciò che deve occupare il primo posto nel cuore dell'uomo è il Regno di Dio.

Riassumo con le parole di J. Dupont: «La ricchezza è una infelicità perché rende indifferenti ai beni della vita futura e impedisce ai ricchi di rendersi conto dei loro doveri nei confronti dei poveri, ma anche perché tende a sviluppare in essi un sentimento di sicurezza radicalmente incompatibile con la fiducia che Dio esige per Lui solo. Trincerato nella sua ricchezza, il ricco si comporta come se Dio non esistesse, come se non dipendesse da Lui. Atteggiamento empio che conduce alla catastrofe»⁹.

Il c. 16 di Luca contiene un'altra raccolta di parole sulla ricchezza. La questione dei beni nella comunità cristiana preoccupava l'evangelista.

L'insieme inizia con la parola dell'amministratore scaltro che, nel contesto attuale, è un insegnamento sulla ricchezza: rimettendo i debiti ai debitori del padrone, l'amministratore ha saputo gestire bene la ricchezza, facendosi degli amici che poi lo aiuteranno quando sarà licenziato. Il v. 9 serve da conclusione attuale:

«Ebbene io vi dico: Procuratevi amici con la iniqua ricchezza, perché quand'essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne».

Il versetto è probabilmente stato composto dall'evangelista a partire dalla parola (v. 4). Insegnamento: sfruttare i soldi facen-

⁹ *Béatitudes III*, p. 203.

dosi degli amici e cioè dandoli ai poveri; questi ultimi — destinatari privilegiati del Regno di Dio — aiuteranno il loro benefattore ad entrare a sua volta nelle «dimore eterne» al momento della sua morte.

Appare il pensiero del terzo evangelista sul buon uso della ricchezza: distribuirla in elemosina. L'uso migliore del danaro consiste nel darlo ai bisognosi. Luca vede quindi nel comportamento dell'amministratore astuto il comportamento opposto al ricco insensato che accumula per sé (*Lc 12, 21*). Il motivo di questa distribuzione della ricchezza ai poveri non è tuttavia direttamente una preoccupazione di giustizia sociale, ma il problema per il ricco di entrare nel Regno di Dio. Comunque la dimensione sociale della ricchezza è chiaramente supposta e confermata anche da espressioni presenti nei versetti seguenti come «Mammona d'iniquità» o «il bene estraneo» (v. 12).

«Se dunque non siete stati fedeli nella iniqua ricchezza,
chi vi affiderà quella vera?

E se non siete stati fedeli nella (ricchezza) estranea,
chi vi darà la vostra?».

Quando l'evangelista parla di «Mammona d'iniquità» (o iniqua ricchezza) non bisogna pensare ad una ricchezza cattiva in sé, o cattiva perché ingiustamente acquisita: non si capirebbe come mai bisogna farsi degli amici (v. 9) e mostrarsi degni di fiducia (v. 11) con soldi dishonestamente procurati, e non con quelli onesti! No, Luca chiama «Mammona d'iniquità» anche i soldi onestamente guadagnati, ma che diventano «iniqui» se accumulati per sé. Luca segue il concetto biblico tradizionale: i beni terreni appartengono a Dio che li ha creati e sono semplicemente affidati agli uomini: sono beni «estranei» (non tradurre: «altrui») di cui l'uomo non può rivendicare la proprietà assoluta, non può accumulare per sé i beni che Dio destina a tutti. Chi dunque possiede delle ricchezze deve considerarsi l'amministratore di beni che servono a tutti. È chiaro che ciò richiede un cuore totalmente convertito a Dio, lontano dal pericolo di innamoramento e di accaparramento. Ma proprio il ricco, perché ricco, è sospetto di tale innamoramento.

Nella parabola conclusiva — il ricco epulone e il povero Lazzaro — viene accentuata la ricchezza del ricco in contrasto con la povertà del povero. Di nuovo non si rimprovera al ricco di essere disonesto o di mangiare troppo, ma egli, perché ricco, non vede il povero, non apre la sua borsa, rimane indifferente ai bisogni altrui: egli non sarà neanche pronto alla comunione fraterna.

Possiamo sintetizzare l'insegnamento sapienziale emerso in questi capitoli del terzo vangelo:

— La ricchezza acceca, fa perdere il senso della realtà, perché fa porre la fiducia in cose che passano, mentre rende insensibile al vero bene: la Vita eterna.

— Accumulando la ricchezza per se stesso, il ricco si dichiara proprietario di ciò che non gli appartiene, dimentica che «al Signore appartiene la terra e ciò che la riempie» (*Sal 24, 1*). Egli rifiuta di conseguenza di essere ciò che Dio vuole che sia: un amministratore al quale Dio affida beni che, per definizione, sono destinati a tutti, e quindi con i quali avrebbe dovuto aiutare i poveri.

— La ricchezza, per l'istinto di possesso e di dominazione che sviluppa nel ricco, rende indifferente alle necessità altrui, distrugge il senso della fratellanza e della comunione.

— La ricchezza fa nascere nel cuore del ricco un senso di sicurezza che fa sì che si comporti come un «pagano» («insensato») che pensa di non aver bisogno di Dio; egli si chiude alla salvezza, alla sollecitudine di Dio per l'uomo, come se avesse nelle mani il proprio destino.

In conclusione, dobbiamo distinguere come due livelli nell'insegnamento di Gesù sulla ricchezza:

— Nella linea della sua proclamazione sulla vicinanza del Regno di Dio, la ricchezza non è più un segno della benevolenza divina, ma un serio ostacolo all'accoglienza del Regno resosi vicino; essa fa ostacolo alla scelta totale di Dio. Quindi il radicalismo delle esigenze di Gesù rivolte essenzialmente alla conversione dell'uomo, al suo cuore dove avvengono le grandi scelte. Nel nostro caso, le parole di Gesù mirano alla conversione del

ricco, non a proclamare un programma di riforme. La sua azione non è diretta ad emarginare la povertà, a dare soluzione a problemi politici ed economici, a contestare strutture allora in vigore.

— Nella vita pratica, nell'andamento socio-politico del Paese, Gesù non ha formulato nuove proposte: rimane valido l'insegnamento biblico tradizionale sulla ricchezza, in particolare la denuncia dei profeti (ripresa anche nel N.T., per es. in *Gc* 5, 1-6; 1 *Tm* 6, 9s.; 6, 19s.). Gesù non ignora la dimensione sociale dei beni: essi sono creati da Dio che li affida agli uomini perché tutti ne possano godere. E in quell'epoca, la maniera tradizionale di dare ai beni questa dimensione sociale è distribuirli in elemosina; Gesù si conforma a quest'uso del giudaismo¹⁰.

La distinzione di questi due livelli ha la sua importanza: le esigenze radicali di Gesù non possono essere direttamente trasformate in leggi sociali e non si potrà quindi imporre ai cittadini un programma di riforme economiche e sociali basato su tali esigenze radicali.

Ma allora quale attualità hanno ancora le esigenze di Gesù per la realtà sociale nel mondo di oggi?

Intanto queste esigenze pongono tuttora l'uomo dinanzi a Dio e alla sua Vicinanza escatologica, e sono fonte di slanci, di donazione totale di molti a servizio del Regno e degli uomini. Mirando inoltre alla conversione del ricco, e cioè a rapporti nuovi basati sull'amore, quindi sul rispetto, sull'amicizia, e non a rapporti di egocentrismo, di conflittualità, di lotta di classe; togliendo la cupidigia dal cuore suo, togliendo quindi dal cuore ciò che lo porta ad essere ingiusto nei confronti dell'altro, l'insegnamento di Gesù influisce in modo permanente e in profondità anche sulla vita sociale. Non le strutture cambiano l'uomo, ma l'uomo convertito può cambiare le strutture sociali. Il vangelo libera il ricco

¹⁰ Oggi, certo, la situazione è totalmente cambiata: la ricchezza ha spesso una finalità sociale, può essere reinvestita per produrre altri beni, e di conseguenza, dare anche lavoro; in questo caso, il possesso di ricchezze non cade sotto la condanna del Vangelo; è l'uso cattivo — l'accumulare per il proprio profitto egoistico — che Gesù, al seguito dei profeti, denuncia.

— e ogni uomo che accoglie la sua parola — dal Mammona che vuole dominare nel suo cuore, per renderlo capace di aprirsi ai bisogni altrui, capace di considerare l'altro come un fratello, di creare legami di comunione. Dalla conversione, frutto della vicinanza del Regno di Dio, può nascere fin d'ora una comunità dove non esiste più povero: piccolo e fragile seme di ciò che sarà l'umanità quando Dio regnerà pienamente. E questa piccola società nuova potrà attirare altri uomini a fare la stessa esperienza di conversione.

Quanto all'apporto più concreto da dare alla società attuale, la linea rimane quella dei profeti: i diritti dell'uomo, soprattutto del povero, la giustizia e l'uguaglianza, la dignità della persona, tutto ciò insomma che il buon senso illuminato può denunciare o proporre.

LA COMUNIONE DEI BENI NELLA CHIESA DI GERUSALEMME (At 2, 42.44-45; 4, 32.34-35; 5, 4)

La conversione, il dono della fede condivisa con altri, ha creato rapporti nuovi non solo con Dio, ma anche con gli altri uomini, e in particolare tra i credenti stessi, legati tra di loro da una profonda unità chiamata *koinônia*: comunione.

Il termine *koinônia* si incontra in diversi scritti (e tradizioni) del Nuovo Testamento (Paolo, Giovanni), e appare una volta nel libro degli *Atti*, in un contesto interessante per il nostro argomento, e cioè quando Luca descrive la dimensione religiosa e sociale della vita cristiana vissuta dalla prima comunità di Gerusalemme

«Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nella comunione (*koinônia*), nella frazione del pane e nella preghiera» (At 2, 42).

Nei vv. 44-45, egli prosegue esplicitando in cosa consiste concretamente la «comunione»:

«Tutti i credenti poi erano insieme (*epi to auto*) e avevano tutto in comune (*hapanta koina*);

le loro proprietà e i loro beni li vendevano
e ne facevano parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno».

Luca torna sull'argomento in *At 4, 32.34-35*:

«La moltitudine di coloro che avevano abbracciato la fede
aveva un cuore e un'anima sola.

Non v'era nessuno che ritenesse cosa propria
alcunché di ciò che possedeva

ma tutto era fra loro comune (*panta koina*).

Non c'era infatti tra loro alcun bisognoso:
poiché quanti possedevano campi o case,
li vendevano e portavano il ricavato delle vendite
mettendolo ai piedi degli apostoli.

Veniva poi distribuito a ciascuno secondo ne aveva bisogno».

Segue l'esempio positivo di Barnaba che ha venduto un campo di proprietà sua (*At 4, 36-37*); e l'esempio negativo di Anania e Saffira (*At 5, 1-6*) che furono puniti non per non aver dato tutto il ricavato della vendita, ma per aver mentito agli apostoli. In quell'occasione viene precisato:

«Non era forse tuo prima di venderlo (il campo)
e il ricavato della vendita
non era forse a tua disposizione?» (*At 5, 4*).

Ci basiamo dunque su questi testi degli *Atti* per le considerazioni che seguono ¹¹.

Da tempo gli studiosi sono stati colpiti dalla parentela di formulazione e di tema dei testi lucani citati, con l'ideale greco dell'amicizia. Luca parla della comunione dei beni vigente nella comunità di Gerusalemme con termini familiari all'orecchio greco,

¹¹ J. Dupont, in *Etudes sur les Actes des Apôtres*, «Lectio divina» 45, Paris 1967, pp. 503ss.; dello stesso autore, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, «Lectio divina» 118, Paris 1984, pp. 296ss. M. del Verme, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, in «Rivista Biblica», 23 (1975), pp. 353ss.

suscettibili dunque di stuzzicare l'interesse dei suoi lettori: egli vede realizzarsi a Gerusalemme l'ideale sognato dai Pitagorici, poi da Platone e altri, di una società di amici dove tutto era in comune. Già Pitagora avrebbe detto: «Tra amici, tutto è comune», una massima ben nota nel mondo ellenistico (ricordata in *At* 2, 44; 4, 32), e cioè l'affetto porta gli amici a mettere i loro beni a disposizione gli uni per gli altri.

Anche l'espressione «Nessuno ritenesse cosa propria (*idion*) di ciò che possedeva» (*At* 4, 32) ricorda il proverbio: «Tra amici, nulla appartiene in proprio (*philōn ouden idion*)», così come l'espressione «un'anima sola» (*mia psychē*) era familiare all'orecchio di un ellenista per definire l'unanimità.

Tuttavia, come scrive J. Dupont: «Proiettando così sulla comunità di Gerusalemme l'ideale greco dell'amicizia, Luca se ne guarda di presentare i cristiani come semplici amici. Se essi realizzano l'ideale dell'amicizia, è in quanto *credenti*»¹². Il fondamento del legame che unisce i credenti tra di loro e fa di essi una «comunione» non è quindi una simpatia naturale che fiorisce in amicizia, ma la *fede* (che certo non esclude l'amicizia) che presuppone la conversione.

La fede comune ai cristiani fa di essi una «comunione», espressione visibile dell'unità che fa che tutti abbiano «un cuor solo e un'anima sola».

La *koinōnia* caratterizza dunque la vita della comunità e si manifesta come unanimità tra i membri; Luca tiene a sottolinearlo soprattutto in relazione alla preghiera: i credenti si presentano *uniti* dinanzi a Dio (cf. *Mt* 18, 19)¹³. L'unanimità è quindi di regola quando la comunità si rivolge a Dio, ma essa era anche vissuta fra i credenti che hanno coscienza di formare un solo corpo, come suggerisce l'espressione «essere insieme» (*epi to auto*) di *At* 2, 44: espressione semitica (*yabad* = assemblea) che non indica tanto lo stare insieme in un luogo determinato, ma il formare una assemblea, una unità. Quindi i cristiani «mettono i loro beni in

¹² *Nouvelles Etudes...*, p. 302.

¹³ *At* 2, 46: «unanimemente perseveravano nel tempio»; anche *At* 4, 24; 5, 12.

comune non perché si trovano (localmente) insieme, ma perché essi si sanno uniti in una sola realtà, in un solo corpo. L'espressione appare così tradurre il senso comunitario dei credenti: hanno preso coscienza della loro unità»¹⁴.

Il rapporto dei credenti fra di loro comporta dunque la comunione d'anima, l'unità di spirito, che rassomiglia al legame esistente tra amici, eppure di natura ben diversa; e Luca tiene a farlo notare «biblicizzando» l'espressione greca «un'anima sola», aggiungendo: «un cuore solo»¹⁵. Il binomio «avere un cuore e un'anima sola» (*At 4, 32*), che non esiste nel greco, deve suggerire al lettore che l'unanimità vissuta nella comunità di Gerusalemme non riflette solo il modello greco dell'amicizia, ma allude ad una unità spirituale più profonda.

È quest'unità profonda espressa nella «sinfonia» dei cuori, nata dalla fede-conversione e quindi dono dello Spirito, che si trova all'origine della «fratellanza» che fa che tutti siano *uguali*, e quindi pone anche i beni materiali a servizio di tale comunione, a favore di ogni fratello, al di sopra della simpatia personale o meno.

Non a caso anche Paolo parla di *koinônia* proprio in relazione alla colletta organizzata dalle chiese pagano-cristiane come segno di unità con la chiesa-madre di Gerusalemme. Questa raccolta di soldi non voleva essere compresa soltanto come un gesto di benevolenza unilaterale fatto da benestanti a gente che avrebbe tutto da ricevere e niente da dare. Essa al contrario è espressione di una reciprocità, di uno scambio: «La vostra abbondanza supplisca alla loro indigenza, perché anche la loro abbondanza supplisca alla vostra indigenza, e vi sia uguaglianza» (*2 Cor 8, 14*; cf. *Rm 15, 25-27*).

Con il termine greco di «uguaglianza», Paolo caratterizza un dato fondamentale della comunità: la fratellanza; essa viene attuizzata mediante lo scambio reciproco di doni spirituali e materiali, a loro volta segno e frutto visibile dell'amore reciproco

¹⁴ J. Dupont, *Nouvelles Etudes...*, p. 309.

¹⁵ *Dt 4, 29; 6, 5; 10, 12; 11, 13*, ecc.

che lega i credenti fra di loro (cf. 2 Cor 8, 8). È tutto questo che l'apostolo include nel termine di *koinônia* (Gal 2, 9). L'uguaglianza tra i membri non può essere separata dall'aspetto molto concreto di una vera circolazione di beni che ha per conseguenza sociale di togliere l'indigenza dalla comunità: «non si tratta di mettere in ristrettezza voi per sollevare gli altri, ma di fare uguaglianza» (2 Cor 8, 13).

In *At 4, 34*, la prospettiva è più direttamente biblica: «Non c'era infatti tra loro alcun bisognoso», con evidente riferimento a *Dt 15, 4*. Ciò che nel testo ebraico originale del *Dt* appare come una raccomandazione — «Non ci siano poveri in mezzo a te» — prende nella traduzione greca dei LXX (e nel Targum Palestinese) l'aspetto di una promessa a risonanza escatologica: «Non ci saranno poveri in mezzo a te»¹⁶.

Dichiarando che nella comunità di Gerusalemme non esistevano più indigenti, Luca vede compiersi la promessa di *Dt 15, 4* (LXX): in essa il lettore può vedere realizzato non soltanto l'ideale greco dell'amicizia, ma anche l'attesa escatologica espressa nella promessa dell'Antico Testamento. Nell'intenzione di Luca, questa caratteristica della «società nuova» che egli vede attuata nella chiesa di Gerusalemme e che vorrebbe vedere realizzata in ogni comunità cristiana, non può mancare di essere a sua volta un segno per la comunità umana. Vivendo la legge dell'*agapè*, principio di base della vita comunitaria, i cristiani offrivano agli uomini un'immagine di ciò che poteva essere l'intera comunità umana ispirandosi alla legge dell'amore¹⁷.

Esaminiamo meglio il lato concreto di questa comunione di beni materiali sulla quale Luca pone in modo speciale la sua insistenza e il suo interesse.

Non mancano tensioni nel testo; così in *At 4, 32ss.* si legge che tutti i credenti vendevano i loro beni, ma subito dopo, l'esempio di Barnaba che vende il suo campo è presentato come un gesto del tutto eccezionale. Per superare l'apparente incoeren-

¹⁶ J. Dupont, *Etudes sur les Actes...*, p. 509; *Nouvelles Etudes...*, p. 303.

¹⁷ Vedi R. Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, Paris 1973, p. 291.

za è importante distinguere il dato storico dal pensiero di Luca; e per questo bisogna tener conto del tipo di testo (genere letterario) e della composizione lucana del brano.

In *At 2, 42-45 e 4, 32-35* Luca presenta un quadro d'insieme della vita della prima chiesa. Questi quadri si chiamano «sommari»; si tratta di «brevi descrizioni che, senza narrare alcun episodio particolare, ci presentano la situazione della vita della comunità o lo stato delle chiese in un determinato periodo dello sviluppo del cristianesimo primitivo»¹⁸. Dopo il secondo sommario (*At 4, 32-35*), Luca aggiunge, a mo' di illustrazione, due episodi: quello di Barnaba (*At 4, 36s.*) e di Anania e Saffira (*At 5, 1-10*). I sommari, anche se possono contenere espressioni prese dalla tradizione, tradiscono la mano e il pensiero dell'evangelista, mentre i due episodi narrativi rappresentano parte dello scarso materiale che Luca aveva a disposizione sulla prima comunità di Gerusalemme. «Così, anche con poco materiale narrativo a disposizione, l'autore riesce, attraverso questi sommari collocati ogni tanto nel racconto a dare un'impressione d'insieme quanto mai suggestiva e evocatrice»¹⁹.

Appare il metodo di Luca: con l'aiuto dei sommari, egli generalizza e idealizza singoli casi concreti²⁰. Distinguendo allora tra l'apporto redazionale e gli elementi presi dalla tradizione, si riesce a staccare meglio la situazione reale, storica (testimoniata dalle narrazioni) dalla situazione ideale (creata da Luca con i sommari). Luca presenta la vendita di campi fatta storicamente soltanto da alcuni, come un fenomeno di massa. Perché? Generalizzando casi singoli, Luca vuole rendere valevole una realtà — e cioè il dare per creare la comunione dei beni — a tutti²¹. Il comportamento idealizzato della comunità di Gerusalemme serve da modello per ogni futura comunità cristiana. Nella chiesa della Città santa si vede come attuare le esigenze del distacco dai beni

¹⁸ Del Verme, *op. cit.*, p. 354, citando C.M. Martini, *Atti degli Apostoli*, Roma 1970.

¹⁹ C.M. Martini, pp. 28s.

²⁰ Del Verme, p. 371.

²¹ Del Verme, pp. 378s.

materiali, espresso da Gesù nel Vangelo; un distacco che ora acquista dimensione sociale (ecclesiale), non più soltanto personale (conversione).

Rivolgiamoci a questa concreta comunione dei beni vissuta dalla chiesa di Gerusalemme.

La comunione dei beni tra i membri di una comunità non era una novità. Era l'ideale di vita sociale — una società senza proprietà privata — sognato da filosofi greci (Pitagora, Platone ecc.) così come da ideologie odierne. Era attualizzato in Palestina dalla setta di Qumran, monastero esseno vicino al Mar Morto, al tempo di Gesù. Tutti i membri interni mettevano i loro averi in comune.

L'episodio di Barnaba (*At 4, 36s.*) che vendette il suo campo per dare l'importo agli apostoli mostra che la rinuncia alla proprietà era un fatto piuttosto eccezionale e lasciato alla libera volontà del proprietario. Lo conferma la parola di Pietro a Anania: «Non era forse tuo prima di venderlo e il ricavato della vendita non era forse a tua disposizione?» (*At 5, 4*). La comunione dei beni sperimentata nella chiesa primitiva non deve di conseguenza essere identificata ad un comunismo o collettivismo integrale. Non tutti i credenti vendevano tutti i loro beni, come condizione di appartenenza alla comunità cristiana²². A differenza di Qumran, essa non era istituzionalizzata, non era obbligatorio sulla base di una regola prestabilita, ma lasciata alla libera iniziativa di ognuno.

«Sul piano storico... la comunione dei beni non fu mai un fenomeno di massa ma fu in realtà praticata da alcuni nella comunità cristiana di Gerusalemme»²³. Il proprietario, anche convertendosi, rimane proprietario dei suoi averi; il diritto alla proprietà privata non è stato per niente contestato.

Tuttavia, anche se facoltativa, la rinuncia ai propri beni esisteva: credenti vendevano campi o altro a vantaggio della comu-

²² Lo mostra anche il tempo imperfetto dei verbi «portare», «deporre» (*At 4, 34s.*) che indica un'azione ripetitiva, e non compiuta una volta per sempre.

²³ Del Verme, p. 380.

nità. L'occasione di tale gesto è da cercare nelle necessità concrete, e si sa che storicamente la chiesa di Gerusalemme era nell'indigenza e aveva bisogno di aiuto materiale. Questa situazione di bisogno metteva a galla la disponibilità interiore del convertito a condividere i suoi beni.

La comunione dei beni era un fatto intra-ecclesiale, ma, a differenza di Qumran, era praticata non ritirandosi in un convento, ma all'interno stesso del tessuto sociale della città e dell'impero. I credenti non volevano minimamente costituire una società nella società. Il fatto ha la sua importanza. La comunità cristiana si presenta in mezzo al mondo degli uomini come un modello di società contro-corrente; e nello stesso tempo, poiché in mezzo al mondo, rimane una testimonianza aperta a tutti, un invito permanente rivolto agli uomini, la possibilità per i credenti stessi ad agire nel mondo, a conformare la società umana sul modello della Città futura dove regna l'amore e la fratellanza sotto lo sguardo di un unico Padre²⁴.

Cosa muove il proprietario a vendere i suoi beni? L'ugaglianza! In ultima analisi è la vita di fede, e cioè la conversione del cuore e la comunione d'amore tra i credenti che rende ognuno disponibile a concretizzare anche sul piano materiale tale comunione, in modo che non ci siano poveri tra i fratelli. «L'ideale inseguito non è precisamente quello della rinuncia e della povertà volontaria, ma quello di una carità che non può ammettere che fratelli siano nel bisogno. Si abbandona i beni propri non per desiderio di essere povero, ma affinché non vi siano poveri tra i fratelli. Il distacco vissuto è soltanto la conseguenza di un senso molto acuto della solidarietà che deve unire i fratelli tra loro»²⁵.

Nella linea dell'insegnamento di Gesù, il proprietario rimane proprietario, ma con la coscienza di essere amministratore dei suoi averi. Il «seguire Gesù» si realizza ora come prontezza a mettere i beni a disposizione di tutti i fratelli, non perché sotto-

²⁴ Cf. Minnerath, *op. cit.*, p. 292.

²⁵ J. Dupont, *Etudes sur les Actes...*, p. 512.

messo ad un obbligo, ma come manifestazione concreta e spontanea della «sinfonia dei cuori» che esiste tra i membri. E quindi «la proprietà non è una realtà che divide ma un mezzo che affratta, non è causa di spartizione della comunità in ricchi e poveri ma addirittura mezzo per costruire un tipo di uguaglianza sociale, fino alla scomparsa — paradossalmente! — della povertà (cf. *At 4, 34*)²⁶.

Ma generosità spontanea e libera non significa disordinata. Fin dall'inizio la comunione dei beni viene organizzata. Il ricavato dei beni venduti non è dato da chiunque a chiunque, ma messo ai piedi degli apostoli. Esisteva dunque una sorta di cassa o deposito comune, una organizzazione centrale che poi distribuiva il denaro «a ciascuno secondo ne aveva bisogno» (*At 4, 45*); viene così garantita l'uguaglianza, evitando una progressiva disparità nella comunità causata da una ricerca egoistica di possedere. Inoltre, per preservare la realtà dell'uguaglianza fraterna sorgevano opere assistenziali a seconda delle necessità concrete che potevano presentarsi in contesti storici determinati: così la nascita dei diaconi (*At 6, 1*) per il «servizio quotidiano», una vera e propria istituzione all'interno della chiesa a servizio dei suoi membri più bisognosi.

Comunque il dono dei propri beni è lasciato all'iniziativa di ognuno; certo tale disponibilità, frutto della conversione, era del tutto normale per chi aveva accolto l'insegnamento di Gesù sulla ricchezza e capiva che la *koinônia* dei cuori vuole incarnarsi in una solidarietà vissuta a tutti i livelli della realtà umana.

LA COMUNIONE DEI BENI NELLA CHIESA PRIMITIVA.

BREVE SGUARDO

La comunione dei beni della chiesa di Gerusalemme, idealmente descritta negli *Atti* non mancò di influire nella vita della Chiesa nei secoli successivi. La proprietà privata è mantenuta, ma

²⁶ Del Verme, p. 368.

viene proclamato che i beni posseduti sono un dono di Dio per tutti. I poveri continuano ad esistere nella comunità, ma essi non sono considerati inferiori in dignità ai ricchi e hanno quindi il *diritto* di essere soccorsi, e non visti come semplici oggetti di beneficenza.

L'assistenza caritativa si sviluppò secondo il modello degli *Atti*: collette, donazioni — sempre facoltative — andavano alla cassa dei poveri sotto la custodia del vescovo: nasce una vera organizzazione, con risultati positivi come la scomparsa dei mendicanti nella comunità. Verso il 250, la chiesa di Roma aiutava 1500 poveri.

Nei primi tre secoli, questa circolazione di beni si svolgeva all'interno della Chiesa. Era viva la coscienza che la *koinônia* che caratterizza la vita della Chiesa ha da attuarsi su tutti i piani: «Se avete in comune i beni imperituri, quanto più quelli passeggeri» (*Barn* 19, 8; *Did* 4, 8). La vita di fede deve tradursi in rapporti sociali con la messa in comune non solo delle ricchezze spirituali, ma anche dei beni materiali concreti. «(Nel passato), scrive Giustino (*I Ap.* 14, 2), amavamo e ricercavamo prima di ogni cosa le ricchezze e le proprietà; adesso, tutto quello che abbiamo lo mettiamo in comune e lo condividiamo con tutti coloro che sono nel bisogno».

La Chiesa dei tre primi secoli è riuscita a creare una convenienza tra ricchi e poveri evitando rapporti di conflittualità. Ma il problema rimaneva e la società ideale dove regnasse «l'uguaglianza» sognata da Paolo o da Luca non è mai sbucciata. L'affermazione di Tertulliano che i cristiani hanno tutto in comune tranne le mogli (*Apol.* 39) rimane una affermazione forse più propagandistica che dichiarativa di una realtà di fatto. Non tutti i ricchi cristiani erano disposti a cedere parte dei loro beni, e non era facile muoverli alla generosità. Soggetti alla critica, essi tendono ad evitare i contatti con la comunità per paura di dover dare, si chiudono fra di loro e frequentano più volentieri l'alta società non-cristiana (svolgendo spesso funzioni civili importanti).

Insomma, nella comunità cristiana continuano ad esistere ricchi e poveri; il divario si accentuò a partire dal IV secolo, quando il cristianesimo venne riconosciuto come religione di Sta-

to. È vero che l'assistenza ai poveri, prima un'organizzazione intra-ecclesiale, venne poi promossa dallo Stato, entrò nell'ambito di una politica sociale; la funzione e il prestigio del vescovo, già chiamato «padre dei poveri», si estese a tutti i cittadini diseredati. Ma contemporaneamente, le disuguaglianze sociali aumentavano; da una parte, l'accumulazione di ricchezze nelle mani di pochi, dall'altra la miseria della moltitudine. Ma ora queste due realtà contrapposte, ricchi senza scrupoli e poveri maltrattati, si verificavano all'interno della stessa Chiesa: la solidarietà venne a mancare. Nella comunità cristiana si riflettevano in piccolo le ingiustizie sociali dell'Impero. Le veementi proteste di un Basilio o di un Giovanni Crisostomo non cambiarono di fatto la situazione.

La presenza dei ricchi nella comunità cristiana poteva suscitare due reazioni:

— un atteggiamento realistico, espresso da Clemente d'Alessandria (III sec.); egli riconosce la legittimità della proprietà privata, ma anche il dovere per i ricchi di aiutare i poveri. La ricchezza è dunque un bene quando l'uso che se ne fa è buono: essa permette al ricco di fare delle opere di carità a favore dei poveri (*Quis dives sal.*, 2, 2). Questa visione ritiene come normale l'esistenza dei ricchi e dei poveri e per così dire legittima la loro presenza nella comunità.

— Piú tardi, quando le disuguaglianze si accentuarono, nasce un atteggiamento piú contestatario nel quale l'esistenza stessa del ricco viene criticata, come nello scritto pelagiano *Sui ricchi*: «Rinuncia alla tua ricchezza e non troverai piú alcun povero. Nessuno deve possedere piú di ciò di cui ha bisogno, e tutti avranno ciò di cui hanno bisogno. I pochi ricchi infatti sono la causa originaria della povertà dei molti»²⁷. Quindi i poveri ci sono perché ci sono i ricchi.

Ma come attuare una diversa situazione in un sistema sociale corrotto, nel quale il cristianesimo, diventato religione ufficiale, era implicato? Si moltiplicano, certo, le comunità monastiche co-

²⁷ Per l'insieme, vedi R. Kampling, in «Concilium», ed. italiana, 5 (1986), pp. 72ss. (testo citato, p. 83).

me segno di contestazione, protesta profetica del sistema sociale vigente, ma senza un'incidenza sociale diretta, senza portare a cambiamenti concreti nel sistema.

«Senza dubbio è uno dei meriti del cristianesimo l'aver ribadito il principio che è compito di ciascuno andare incontro alle necessità dei poveri. Esso però non ha infranto le strutture che conducevano all'impoverimento. E l'idea che i poveri hanno diritto ad essere aiutati è svanita sempre più. Essi sono diventati oggetto della Provvidenza»²⁸.

Insomma l'ideale della comunione dei beni espresso negli *Atti* non è riuscito a concretizzarsi in una vera e propria dottrina sociale in questi primi secoli della Chiesa, e non ha provocato cambiamenti radicali ad un livello più universale. Occorreva il lungo cammino di maturazione della cultura che l'evento cristiano cominciava a realizzare, con vittorie e sconfitte. Fino a quando la proposta cristiana, così fortemente personalista, generi all'interno del mondo autentiche e concrete proposte di vita sociale — dunque, anche di uso dei beni —; proposte frutto di un libero espandersi della coscienza dell'uomo-persona. Cosa possibile oggi più di ieri, per la maturazione storica della coscienza umana proprio per la presenza del lievito cristiano — anche se non sempre riconosciuto e accettato.

GÉRARD ROSSÉ

²⁸ R. Kampling, p. 85.