

2. L'INTELLECTUS CARITATIS NEL TEMPO

Carità, economia, diritti dell'uomo

Dalle riflessioni sull'epoca presente che stanno alla base del corso ricaviamo un dato importante: la carità – considerata e precisata nel suo intreccio con la “povertà” e i “poveri” – ha una storia; e questa storia della carità (e dei santi/sante “della carità”) ha essa stessa una sua storia: le storie della Chiesa e del cristianesimo ne danno ampia e documentata testimonianza¹.

Da questo ampio serbatoio peschiamo alcuni episodi e nomi significativi:

1. l'opera dei benedettini e la loro capacità di migliorare il lavoro e l'economia;
2. la spiritualità francescana e l'invenzione dei “Monti di pietà” al fine di creare una sorta di microcredito fondato su logiche solidaristiche;
3. le dissertazioni sul commercio della lana dei teologi spagnoli del *Siglo de oro* (Cinquecento-Seicento): una ricerca dell'etica del lavoro e dell'economia attraverso un'azione in grado di entrare nel merito dei processi economici;
4. Vincent de Paul (1581-1660) e la sua carità ecclesiale;
5. le lezioni di economia civile di Antonio Genovesi (1713-1769), e la sua intuizione che il mercato avesse bisogno dell'amicizia e di solide relazioni tra gli uomini;
6. le riflessioni sull'economia e la democrazia di Giuseppe Toniolo (1845-1918);
7. Charles de Foucauld (1858-1916) e la discrezione della carità universale;
8. Madre Teresa di Calcutta (1910-1997) e le “Missionarie della carità”.

Sono (solo) “medaglioni”, rappresentativi di tante altre persone che hanno cercato di vivere il vangelo nei propri ambiti di vita, e di quella carità intelligente e creativa che trova forme concrete per far crescere la società e combattere la povertà.

1. I benedettini e il diritto a un lavoro più umano²

«San Benedetto da Norcia [480-560ca.] volle che i suoi monaci vivessero in comunità, unendo la preghiera e lo studio con il lavoro manuale (*Ora et labora*). Questa introduzione del lavoro manuale intriso di senso spirituale si rivelò rivoluzionaria. Si imparò a cercare la maturazione e la santificazione nell'intreccio tra il raccoglimento e il lavoro. Tale maniera di vivere il lavoro ci rende più capaci di cura e di rispetto verso l'ambiente, impegna di sana sobrietà la nostra relazione con il mondo» (*Laudato si'*, n. 126).

¹ Tra i lavori recenti segnalo J.M. LABOA, *Storia della carità nella vita del cristianesimo*. «Dai loro frutti li riconoscerete», Jaca Book, Milano 2012, or. 2011; edizione illustrata: *Atlante storico della carità*, Jaca Book – Ed. Vaticana, Milano – Roma 2014 (con un'aggiunta dedicata a papa Francesco: 223-231). In precedenza: D. MENOZZI, *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*, Queriniana, Brescia 1980 e ID., *Li avrete sempre con voi. Profilo storico del rapporto tra Chiesa e poveri*, Gruppo Abele, Torino 1995; P. CHRISTOPHE, *Poveri e la povertà nella storia della Chiesa*, Messaggero, Padova 1995, or. 1985-1987; G. BUTTURINI, *Breve storia della carità. La Chiesa e i poveri*, Gregoriana, Padova 1989; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicari di Cristo. I poveri nella teologia e nella spiritualità cristiane. Antologia commentata*, Dehoniane, Bologna 1995, or. 1991; V. PAGLIA, *Storia dei poveri in Occidente*, Rizzoli, Milano 1994; L. MEZZADRI – L. NUOVO, *Storia della carità*, Jaca Book, Milano 1999. Ma si può risalire fino all'ampia sezione dedicata alla storia della carità della miscellanea pubblicata durante il Vaticano II: PONTIFICIA OPERA DI ASSISTENZA (ed.), *Teologia e storia della carità*, Ed. Caritas, Roma 1965, 291-487.

² Cfr. W. MAGNONI, *Natura, tecnica, cultura: per una riflessione etica*, in E. CONTI (ed.), *La questione ecologica. Uomo, natura, tecnica*, Ancora, Milano 2018, 39-80: 48-54.

Nella sezione sul lavoro (nn. 124-129) l'enciclica cita lo stile virtuoso dei benedettini. Ne evidenziamo tre tratti: questi uomini operarono nel pieno rispetto della natura portando migliorie alle tecniche agricole (e non solo); in secondo luogo, emerge il profondo influsso che i monaci esercitarono sulla cultura e la società del tempo; infine, quello dei monaci è un modello che mostra la possibilità di armonizzare la vita in tutte le sue componenti³.

1.1. *Ora et labora*

Il primo grande merito dei benedettini fu quello di stravolgere la logica che considerava il lavoro come attività quasi esclusiva degli schiavi. Le persone più importanti della società in cui si inserì Benedetto erano i “non lavoratori” (i redditieri, gli aristocratici e gli ecclesiastici).

«Nel mondo greco, e in parte in quello romano, il lavoro non era “vita buona”, né tanto meno, fioritura umana. [...] Il lavoro non era considerato attività degli uomini liberi, ma realtà legata a rapporti di potere e di dominio. [...] La vita buona è vita politica, e nella politica non c'è posto per i lavoratori, che non potevano ricoprire cariche pubbliche; lavoravano soprattutto gli schiavi, che consentivano così agli uomini liberi di affrancarsi dalla più radicale delle schiavitù: quella delle necessità vitali (mangiare, vestirsi, ripararsi)»⁴.

In Benedetto e nella sua Regola possiamo scorgere la presenza dei germi di una rivoluzione culturale in grado di osservare il lavoro da una prospettiva inedita. Benedetto lo vede essenzialmente come un aspetto della vita in grado di dare dignità all'uomo; tant'è che nella spiritualità benedettina viene riconosciuto anche il valore del lavoro manuale, al punto che lo troviamo ben inserito nella Regola⁵.

«Fu la cultura monastica la culla nella quale si formò anche il primo lessico economico e commerciale che informerà di sé l'Europa del basso medioevo. Le abbazie furono infatti le prime strutture economiche complesse, che richiedevano forme adeguate di contabilità e di gestione. “Ora et labora” di Benedetto rappresentò ben più di una via di mera santità individuale: la cultura benedettina divenne nei secoli una vera e propria cultura del lavoro e dell'economia»⁶.

Garanzia di questa cultura sono le due caratteristiche dell'abbazia (da abba, padre), l'autonomia e la *stabilitas*:

«Autonomia significa che il monastero deve avere tutto il necessario alla vita sia spirituale sia materiale, senza dover dipendere dall'esterno. Ecco perché le abbazie benedettine sono delle piccole città, ed ecco il motivo del successo del modello benedettino durante il primo Medioevo: l'autonomia monastica corrisponde splendidamente all'economia “chiusa” di un'epoca in cui il denaro liquido è scarso e le comunicazioni difficili; in una situazione del genere ogni luogo deve produrre quanto necessita alla sopravvivenza, non facendo conto sugli scambi commerciali. *Stabilitas* è invece

³ Alla sorgente del monachesimo (occidentale) benedettino sta evidentemente san Benedetto; su di lui cfr. qualsiasi storia della Chiesa, ad es. E. APECITI, *L'apporto dei nuovi popoli allo sviluppo della Chiesa*, in U. DELL'ORTO – S. XERES (ed.), *Manuale di storia della Chiesa*, vol. II, Morcelliana, Brescia 2017, 17-45: 30-36.

⁴ L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia. Benedetto da Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea*, Città Nuova, Roma 2010³, 48 (nuova ed. 2020).

⁵ «Ogni attività ha la stessa dignità delle altre e, nello spirito della Regola, tutte devono ricevere la stessa dedizione: la preghiera, così come le buone opere e cioè la carità, il lavoro manuale e quello intellettuale. Ogni attività prepara e conduce all'altra, e tutti vi sono impegnati, in quanto ognuno ha il dovere di sostenere la comunità. Il lavoro manuale si alterna alla preghiera e si vive in preghiera» (*ivi*, 56).

⁶ L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, 30.

l'impegno che il monaco prende, al momento della professione religiosa, di restare fino alla morte nel monastero in cui ha iniziato la sua vita di consacrazione; ciò contribuisce molto alla continuità di gestione del monastero e al formarsi di consuetudini durature. I monasteri si organizzano pertanto nelle campagne come vere e proprie isole di civiltà in un mondo lacerato da continue invasioni e paralizzato da una cronica insicurezza politica ed economica [...] Nei monasteri si fa cultura non solo trascrivendo pazientemente antiche opere letterarie ma anche coltivandovi le arti manuali ed esercitandovi l'artigianato, favorendo il trasmettersi di una tradizione concreta, il conservarsi di usi, costumi, tecniche lavorative»⁷.

Sullo sfondo del comportamento dei monaci benedettini riconosciamo il motto paolino del nulla avere per tutto possedere. Per questo alla guida del patrimonio del monastero viene posta la figura del *cellerarium* a cui è chiesto di avere una cura dei beni monastici analoga a quella che si ha per gli oggetti sacri. L'amministrazione dei beni del monastero avviene sotto la guida di due indicazioni significative: innanzitutto, «il modo di gestire i beni da parte dei monaci, di amministrare senza avere, di non lasciarsi dominare dalle “cose”, diventa un insegnamento per tutti coloro che entrano in contatto con i monaci»⁸; in secondo luogo i monaci sviluppano una grande attenzione all'economia «attraverso la formazione di intellettuali capaci di tenere una contabilità e di condurre un'azienda, che poi venivano prestati alle amministrazioni laicali»⁹. Nei monasteri si sviluppano le prime riflessioni sul giusto prezzo, sul profitto e sullo scambio: «Il grano prodotto che eccedeva bisognava venderlo alla città: ma a quale prezzo? Quale è il “prezzo giusto”, in linea con il Vangelo?»¹⁰.

In una società agricola dove il lavoro dei campi comportava grandi fatiche, appare importante sottolineare come l'ingegno dei monaci permise di alleviare molte fatiche. Dobbiamo ai benedettini l'invenzione del mulino ad acqua e a vento, ma anche i miglioramenti degli aratri. I monaci erano esperti in molti campi, dalla macinatura del sale alla metallurgia, dallo scavare il marmo al lavorare il vetro¹¹. Giustamente Leo Moulin ha affermato che «sarebbe più facile dire in quali campi, supposto che ve ne siano, i figli di san Benedetto non sono stati degli iniziatori, dei promotori o, almeno, l'equivalente, efficace, generoso e disinteressato, della nostra assistenza tecnica»¹²; nel capitolo dedicato all'influenza della civiltà monastica sull'economia e la tecnologia dell'Europa medioevale egli afferma che «sarebbe uno sbaglio enorme ridurre le attività monastiche alla sola agricoltura e allo *scriptorium*, in realtà non ci sono campi dove i monaci non hanno esercitato le loro attività»¹³.

⁷ S. XERES, *La Chiesa, corpo inquieto. Duemila anni di storia sotto il segno della riforma*, Ancora, Milano 2003, 54-55.

⁸ L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia*, 61. Un grande studioso del monachesimo ha osservato come i monaci pur vivendo fuori dalle città, in realtà avevano molti contatti. «Dal monastero si diramava, nei confronti della società, tutta una trama di rapporti, di carattere religioso e sociale, culturale ed economico, organizzativo e assistenziale. Associazioni e confraternite, oblati e *populus abbatiae*, penitenti e conversi, servi e *famuli* [...] contribuivano a collegare i due mondi impedendo che si verificasse la formazione di “mondi separati”»: G. PENCO, *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1991, 13.

⁹ G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002, 42.

¹⁰ L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia*, 62.

¹¹ Cf. *ivi*, 68.

¹² L. MOULIN, *La vita quotidiana secondo San Benedetto*, Jaca Book, Milano 1980, 73. Online: <https://ora-et-labora.net/vitaquotidiana.html>

¹³ *Idem*, 2016, 105-122: 113. I monaci «producono anche torba, marmo, gesso, ardesia, allume, ferro, argento, oro. Scavano gallerie sotterranee con armature, tecniche nuove per l'epoca. Sono maestri della prima metallurgia; possiedono il legno, il ferro, l'acqua, la tecnica, le capacità necessarie per organizzare il lavoro, lo spirito di

Il lavoro dei benedettini è insomma un'organizzazione perfetta, vi riconosciamo uno stile decisivo per chi ancora oggi vuole fare impresa, «poco importa se in qualità di titolari, manager o semplici impiegati. Quando Benedetto parla ai monaci lo fa senza escludere nessuno, conscio del fatto che ciascuno è parte integrante della comunità e a essa contribuisce in maniera personale e determinante»¹⁴. I benedettini ci insegnano l'importanza del lavoro di squadra, svolto da chi riveste le funzioni più umili insieme alle menti più geniali.

1.2. *Democraticamente aperti ai poveri*

Segnaliamo ancora due temi: la possibilità di poter scegliere chi avere a capo delle istituzioni (democrazia deliberativa) e il diritto di asilo.

1. Sin dal principio le elezioni dei benedettini sono state libere e regolari, rispettando il metodo di consultare tutti coloro che sono governati. Si votava con strumenti poveri (sassi, fagioli, castagne) e si ascoltavano tutti coloro che poi avrebbero avuto il dovere di obbedire a chi sarebbe stato eletto; anche se in forma ancora embrionale troviamo il principio della collegialità. Nella scelta dell'abate «si segua sempre il criterio di ordinare colui che sarà stato eletto o da tutta la comunità unanime secondo il timore di Dio, o da una sua parte (anche se piccola) in virtù di un più sano giudizio; colui che dev'essere ordinato sia scelto in base ai meriti della vita e la sapienza nelle cose spirituali, anche se fosse l'ultimo della comunità» (*Regola*, c. 64).

«Molto prima dei Comuni italiani e fiamminghi, e in modo perfezionato rispetto ai Romani, la Chiesa e in particolare gli ordini religiosi misero a punto le condizioni di un regime di diritto infinitamente meno sacralizzato di quanto non sarà l'ideologia democratica del 1789, nel quale nessun potere *assoluto* può essere legalmente esercitato, certe forme di “obiezione di coscienza” sono riconosciute e un codice elettorale e deliberativo complesso e minuzioso assicura (in linea di principio) un funzionamento pacifico e regolare. Ancora, è previsto che l'organizzazione delle elezioni e delle deliberazioni si attenga a un livello del tutto “terreno”, per evitare le frodi, le pressioni, gli intrighi: concluse le preghiere e la messa che la precedono, la scelta dell'abate è collocata su di un piano assolutamente secolarizzato»¹⁵.

Furono dunque i Comuni a imitare la sapienza elettorale sviluppatasi nei monasteri:

«È ormai noto che in caso di tensioni e discordie elettorali, autorità religiose, e in particolare i monaci, venivano chiamate a ricoprire i ruoli di arbitraggio. È il caso, per esempio, della città di Milano nel 1256. Un altro esempio di fondamentale importanza è la *Magna charta libertatum* inglese del 1216: il card. Stephen Langton, che grande parte ebbe nella firma, maturò molte delle sue idee a contatto coi cistercensi; attratto dal sistema delle elezioni libere e regolari e dal potere accordato al Capitolo di deporre l'abate, egli si sforzò di applicare quei principi alla vita laica dell'Inghilterra»¹⁶.

intraprendenza e i capitali. Hanno fabbricato perfino cannoni. Non parliamo poi della stampa: sono i promotori in questo campo, con gli ebrei e i tedeschi» (*ivi*, 113-114).

¹⁴ M. FOLADOR, *L'organizzazione perfetta. La regola di san Benedetto. Una saggezza antica al servizio dell'impresa moderna*, Guerini e Associati, Milano 2006, 23.

¹⁵ L. MOULIN, *L'idea benedettina dell'uomo e la sua attualità*, in *La civiltà dei monasteri*, Jaca Book, Milano 1985, 233-265; 233-234. Approfondimento in ID., *Les origines religieuses des techniques electorales et deliberatives modernes*, «Politix» 11 (1998) 117-162, online.

¹⁶ L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia*, 64.

Una volta eletto, l'abate è il primo che deve obbedire alla Regola, attorno alla quale ruota tutta la vita dell'abbazia. Quando si tratta di prendere decisioni importanti egli deve convocare tutta la comunità, spiegare di che cosa si tratta e ascoltare il parere dei confratelli¹⁷; anche se l'ultima parola spetta a lui, il processo è decisamente quello di un "discernimento comunitario".

2. Nell'organizzazione dei monasteri era sempre prevista la foresteria per l'accoglienza di chiunque chiedesse asilo. Il capitolo 53 della Regola è totalmente dedicato all'accoglienza degli ospiti; il riferimento diretto è a Gesù Cristo e si cita *Mt* 25,35 («ero straniero e mi avete accolto»). Troviamo passaggi di grande delicatezza: «Se è uno dei giorni in cui il digiuno non può essere violato, il superiore rompa pure il suo digiuno per far compagnia all'ospite». Speciale attenzione è riservata ai poveri e ai pellegrini «perché è proprio in loro che si riceve Cristo in modo tutto particolare e, d'altra parte, l'imponenza dei ricchi incute rispetto già di per sé». L'enciclica *Fratelli tutti* evidenzia il valore di tutto ciò:

«Benché potesse disturbare l'ordine e il silenzio dei monasteri, Benedetto esige che i poveri e i pellegrini fossero trattati "con tutto il riguardo e la premura possibili" (*Regola* 53,15)... [I monaci] riconoscevano che tutti i valori che potevano coltivare dovevano essere accompagnati da questa capacità di trascendersi in un'apertura agli altri» (n. 90).

2. I francescani e l'invenzione di un sistema di solidarietà per aiutare i poveri

«Il francescanesimo rappresenta, nella storia dell'economia e della società, un momento di grande importanza e, al tempo stesso, un paradosso: un carisma che ha posto al proprio centro "sorella povertà", il distacco anche materiale dei beni come segno di perfezione di vita, che però diventa la prima "scuola" economica dalla quale emergerà il moderno spirito del capitalismo, grazie all'opera di pensatori come Duns Scoto, Olivi, Ockham o san Bernardino da Siena»¹⁸.

Il paradosso può essere spiegato a partire dal fatto che il distacco dei beni creò le condizioni per un ripensamento dell'economia; grazie a questa nuova spiritualità si verificò una svolta culturale che permise ai francescani di rileggere l'economia in chiave di gratuità e reciprocità¹⁹. Da questa spiritualità e dalla sua scuola – da contestualizzare nella *christianitas* del secondo Medioevo²⁰ – nacquero in un contesto di grandi disuguaglianze sociali i "Monti di pietà" e i "Monti frumentari", prime forme di microcredito pensato in chiave solidale.

¹⁷ *La Regola*, c. 3, 3-6: «Abbiamo detto di convocare tutti a consiglio perché spesso il Signore rivela anche a chi è più giovane la soluzione migliore. I confratelli esprimano il loro parere in spirito di piena sottomissione e umiltà, e non presumano di sostenere ostinatamente quanto sembra loro giusto, ma la decisione dipenda dalla volontà dell'abate, e tutti obbediscano a ciò che egli avrà giudicato più conveniente. Però, come è giusto che i discepoli obbediscano al maestro, così anche questi deve disporre ogni cosa con prudenza ed equità».

¹⁸ L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, 35-36.

¹⁹ Cfr. G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002. Purtroppo «non si può dire che la storiografia moderna abbia avvertito sufficientemente l'importanza del ruolo svolto dalla riflessione teologico-morale della scuola francescana nello sviluppo delle dottrine economiche»: O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effata, Torino 2003, 138.

²⁰ Cfr. R. MAMBRETTI, *Riforme di base e riforme di vertice tra XII e XIII secolo*, in *Manuale di storia della Chiesa*, vol. II, 207-282; su Francesco d'Assisi (1182-1226) e le vicende iniziali del francescanesimo: *ivi*, 262-270. Narrazione documentata e acuta del passaggio tra primo e secondo Medioevo in S. XERES, *La Chiesa corpo inquieto*, 63-102.

2.1. *Mutamenti dopo il Mille: nuove opportunità, antichi problemi*

Durante i secoli VII-X, segnati dagli effetti dell'invasione islamica, «il Mediterraneo non svolse più la tradizionale funzione di cerniera tra Oriente e Occidente, e le attività economiche furono soprattutto legate allo sfruttamento dei campi». Con l'avvento del secolo XI

«si registrò una decisiva ripresa delle attività economiche e culturali soprattutto grazie alla sinergia di diversi fattori, quali: l'introduzione e la diffusione di nuove tecniche produttive, lo sviluppo delle città, la crescita demografica, la formazione di un nuovo spirito associativo, l'aumento dei livelli di monetizzazione e infine la mobilitazione del risparmio. La ripresa comportò la determinazione di un nuovo ambiente socio-culturale in cui le condizioni di vita, rese più dinamiche dallo sviluppo del commercio e da una rinvigorita circolazione monetaria, stimolarono negli individui un nuovo modo di concepire i beni economici e il rapporto con essi. Un sempre più esercitato senso della speculazione valutativa caratterizzò larghi strati del tessuto sociale, mentre lavoro e investimenti si orientarono verso quelle attività che si andavano palesando come maggiormente remunerative e sicure. Insomma, i mutamenti sociali, politici e culturali che a partire dal sec. XI investirono le regioni europee dettero vita a una vera e propria rivoluzione commerciale»²¹.

In questa fase la coincidenza della *societas* con la *christianitas* – e quindi il valore di collante sociale conferito alla *caritas* che unendo tutti i fedeli in Cristo li rendeva fratelli – attraversò un momento delicato per la propria sopravvivenza, dal momento che la crescita dei consumi sollecitata dall'offerta di nuovi prodotti rendeva ancora più marcata la miseria delle classi meno abbienti. Il processo di inurbamento inoltre portava a gravitare intorno alle città un numero crescente di poveri in cerca di fortuna, per i quali il credito usuraio (praticato con tassi d'interesse che potevano giungere fino al 50%) costituiva spesso l'unica forma di finanziamento²².

Il problema dell'usura non era nuovo: già nell'antichità si condannava il prestito ad interesse e leggendo l'AT troviamo passi molto espliciti contro l'usura²³; il NT conferma la condanna (cfr. Lc 6,34-35) e nella sua scia troviamo i Padri²⁴. Nel corso del Medioevo

«la questione dell'usura e degli interessi sul denaro in generale maturò, fino a trovare una prima giustificazione anche da parte del pensiero teologico. [...] Nei secoli XI e soprattutto XII si iniziò dapprima a distinguere tra interesse e usura, e giustificare l'interesse come compenso per il *lucrum cessans* e il *damnus emergens*, mentre l'usura era condannata perché legata al solo prestito in denaro (*ex vi mutui*)»²⁵.

Malgrado la Chiesa avesse espresso una ferma condanna all'usura, tra il XIII e il XV secolo si può rilevare un aumento esponenziale, favorito dalle autorità cittadine verso il prestito ebraico²⁶. Questo incrementava il divario tra le tre categorie di cittadini: «i ricchi a cui Dio aveva concesso oltre alle

²¹ N. RICCARDI, *Circolazione del denaro antidoto all'avarizia. Il contributo francescano tra tardo medioevo e prima età moderna*, in L. BRUNI – N. RICCARDI – P. ROTA SCALABRINI – P. SEQUERI, *L'uomo spirituale e l'homo oeconomicus. Il cristianesimo e il denaro* (Sapientia 62), Glossa, Milano 2013, 51-103: 51-52.

²² *Ivi*, 52-53.

²³ *Es* 22,24; *Lv* 2,35-37; *Dt* 23,20; *Sal* 15,5.

²⁴ Cfr. ad es. il *De Nabuthae* (389) di Ambrogio, citato in *Fratelli tutti* n. 119 (nota 91): *Tutte le opere di sant'Amrogio*, vol. VI, Città Nuova, Roma 1985, 129-195; *Il prepotente e il povero. La vigna di Nabot*, San Paolo, Cinisello B. 2013.

²⁵ L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia*, 77.

²⁶ «L'usura praticata dagli ebrei considerata un male minore rispetto a quella esercitata dai cristiani veniva addirittura favorita»; nel 1420 ad es. il comune di Todi stipulò con i prestatori ebrei un patto e concesse loro «importanti privilegi, quali la piena libertà di religione e di culto, la possibilità di esigere il quarantotto, cinquanta per cento d'interesse sui prestiti e la possibilità di disporre dopo un anno dall'erogazione del prestito dei pegni non ritirati»: N. RICCARDI, *Circolazione*, 92.

ricchezze anche l'amministrazione della cosa pubblica; i poveri che mancavano di cibo sufficiente e della connessa capacità di provvedere alla casa e alla famiglia; infine gli indigenti e i mendicanti, i quali possedevano solo la camicia e il mantello»²⁷.

2.2. I "Monti di pietà" e i "Monti frumentari"

Di fronte a questo problema i francescani mettono a frutto l'idea di persona e di comunità, di economia e di finanza che avevano imparato dal vangelo e «dall'altissima povertà del mercante Francesco che, alieno dal denaro, insegnò ai frati e a molti come usare il denaro per i poveri, e quindi per la città»:

«Non potendo usare il denaro per loro stessi, i francescani minori osservanti e poi i cappuccini scoprirono come usarlo a favore degli altri e dei poveri, e fecero la scelta, tutta carismatica, di andare a vivere nel cuore delle nuove città commerciali medioevali e rinascimentali, lasciarono le valli e scesero nelle piazze e divennero amici dei mercanti e dei cittadini, e spesso li capirono. [...] si misero all'altezza bassa dei banchi e dei fondaci dei mercati, e lì incrociarono gli occhi dei *mercatores*. E nacque un'altra economia... Quei francescani furono capaci d'innovare perché si sporcarono le mani con le faccende economiche, anche rischiando di commettere errori... E di errori ne fecero, come quello, grave, del tono antisemita delle loro battaglie contro l'usura, sulla base dell'idea che fossero soltanto gli ebrei a prestare denaro a usura. Quell'idea era sbagliata, perché tanta usura era fatta da buoni cristiani: da ricche famiglie di banchieri che prestavano ai ricchi mercanti cristiani, ai cardinali e ai papi...»²⁸.

L'attività dei frati «non si esauriva nella sola denuncia dell'avidità intesa come causa dell'usura e dei suoi mali. Essi si interrogavano pure su quale realtà fosse capace di arginare meglio il gran dilagare del prestito usurario, coniugando la carità e la solidarietà con le leggi dell'economia». Nel pieno di questa riflessione sorsero i *Mons Pietatis*, «istituti di beneficenza a gestione pubblica che prestavano ai bisognosi il necessario contro il conferimento di un pegno, al fine di proteggerli dalle spoliazioni degli usurai»²⁹: i primi Monti vengono costituiti in Umbria e nelle Marche nella seconda metà del Quattrocento, e si diffondono a macchia d'olio in tutta Italia ed in Europa; il nome è composto: "monte" dice l'idea di cumulo di prestiti, mentre la "pietà" rimanda alla passione di Nostro Signore³⁰. Accanto a questi Monti nascono anche i "Monti frumentari" ("Monti del grano"), valido ausilio per la popolazione agricola: anziché dare soldi, si prestavano derrate di cereali per la semina che venivano poi restituiti a raccolto avvenuto, tenendo conto del rendimento dell'annata³¹.

²⁷ Così il domenicano Antonio da Viterbo (al secolo Giovanni Nanni, 1437-1502): *Quaestiones duae disputatae super mutuo iudaico et civili et divino*, cfr. N. RICCARDI, *Circolazione*, 100.

²⁸ L. BRUNI, *La terra dei noi. Ombre e luci dell'economia della Controriforma*, Il Mulino, Bologna 2024, 219-220 (nel contesto: 199-224). Cfr. D. ANTISERI, *Economia francescana*, in *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, La Scuola, Brescia 2015, 169-175: 170-173 e ID., *L'Europa di papa Francesco. I cristiani nell'Europa di oggi*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2019, 46-50.

²⁹ N. RICCARDI, *Circolazione*, 93. Cfr. M.G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Il Mulino, Bologna 2001.

³⁰ «Nel Medioevo i termini "monte" e "banco" indicano l'accumulo dei sacchetti contenenti il denaro in argento o in lega metallica presenti sul tavolino del banco di prestito. Le finalità caritatevoli e sociali della nuova istituzione trovano espressione nella denominazione assunta – che varia da "Monte sacro" a "Monte dei poveri" oppure "di pietà" – e nello stemma, sul quale è scolpita o dipinta l'immagine del Cristo piagato emergente dal sepolcro, con ai lati la Vergine addolorata e s. Giovanni evangelista, simbolo del popolo piagato dall'usura o dai vizi»: *ivi*, 93 n. 91.

³¹ «I Monti frumentari sono istituti di beneficenza a favore della classe agricola che prestano grano e derrate invece di denaro per le semine e i momenti di carestia, con l'obbligo di restituzione al raccolto»: *ivi*, 93-94 n. 92. La differenza tra Monti di pietà e Monti frumentari è riferita non alla natura, ma ai destinatari. I Monti di pietà servivano

Se si leggono gli atti di costituzione di questi “Monti” si rimane sorpresi dall’intento nobile³². Un esempio su tutti: l’atto di costituzione del banco di Ascoli (1458) afferma che il senso di una tale istituzione era «sostenere e alimentare i cittadini poveri di Ascoli e di altri luoghi, specialmente dei vergognosi e di coloro che arrossiscono e provano disagio nel cercare l’elemosina di porta in porta»³³. Questo sistema favorisce una vita dignitosa a tante persone che senza una tale invenzione sarebbero rimaste povere. La ragione di fondo che soggiace a questa istituzione è di tipo solidaristico: si desidera permettere ai poveri di poter accedere ad un credito con un giusto tasso d’interesse, senza doversi rivolgere agli usurai e finire così nella categoria degli indigenti.

Come funzionavano in concreto queste protobanche etiche? Come si accumulava e si distribuiva il denaro? Vi era un coinvolgimento delle persone e le raccolte avvenivano per mezzo di collette, lasciti di eredità, sottoscrizioni, donazioni, depositi vincolati e questue. Il Monte di Recanati ad esempio era retto da quattro ufficiali, e due notai facevano da supervisori tenendo i libri contabili con entrate e uscite. Per accedere al prestito era chiesto un pegno del valore di almeno un terzo della somma di denaro richiesta. In caso d’insolvenza si vendeva il pegno a delle aste fatte periodicamente. I soldi erano conservati «in una cassa chiusa con tre chiavi, una delle quali era tenuta dai priori, la seconda dagli ufficiali e la terza dai notai. Si richiedeva che i pegni fossero idonei e che venissero ritirati ogni sei mesi»³⁴. Si chiedeva ai pignoranti di fare giuramento circa il loro reale bisogno e l’impegno a usarne per sé e non per altri e i prestiti erano sempre di piccola entità.

3. I teologi spagnoli del Cinquecento: per un commercio della lana equo e solidale³⁵

Il commercio della lana fu fino al Settecento uno degli ambiti più redditizi dell’economia spagnola; il mercato era dominato da Segovia e soprattutto da Burgos (una percentuale era anche dei genovesi), che esportavano il prodotto soprattutto nelle Fiandre (che assorbivano il 60% della produzione). I mercanti pagavano la lana in tre rate: a san Michele (29 settembre), a inizio Quaresima e al tempo della tosatura, in ogni caso tutte e tre in anticipo rispetto al momento in cui veniva dato loro il prodotto finito. Questa modalità di vendita veniva incontro al comune interesse sia dei mercanti che dei pastori:

— per i mercanti era importante sapere la quantità di lana che sarebbe stata consegnata dai pastori nel tempo stabilito e il comprarla in anticipo rendeva possibile questo calcolo. Inoltre, potevano «dare opportune istruzioni agli operai che, in Spagna, lavano, imballano e trasportano la lana verso

per calmierare il costo del denaro a vantaggio delle forze lavoro, mentre i Monti frumentari servivano per calmierare il prezzo del grano, favorendo la parte povera della classe degli agricoltori.

³² Tra i frati fautori della nuova istituzione ricordiamo il nostro Michele Carcano (1427-1484): *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 19 (1976) online.

³³ G. FABIANI, *Gli Ebrei e il Monte di pietà di Ascoli*, Società Tipolitografica, Ascoli Piceno 1942, 37. Già nel 1297 «il libero comune aveva stipulato un contratto con il quale si consentiva ad una società composta da due ebrei e due fiorentini (cristiani) di svolgere attività di prestito [...] ad interesse [...] La Chiesa ascolana e il Vaticano osservavano queste operazioni finanziarie, magari scrivevano qualche bolla contro l’usura, poi lasciavano correre, perché vescovi e papi erano i primi beneficiari dei prestiti dei banchi ebrei e cristiani, e perché, diversamente da quanto scrivevano, sapevano bene che il denaro era una merce che senza pagare il rispettivo prezzo nessuno ti vendeva»: L. BRUNI, *La terra del noi*, 221-222.

³⁴ G. FABIANI, *Gli Ebrei e il Monte di pietà*, 45.

³⁵ L. VEREECKE, *Il commercio della lana secondo i teologi spagnoli del secolo XVI. Un esempio di condizionamento storico delle norme morali* (1977), in *Da Guglielmo d’Ockham a sant’Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Paoline, Cinisello B. 1990, or. 1986, 489-500.

i porti; essi potranno anche preparare i carri e le navi per il trasporto e avvertire i loro agenti nelle Fiandre, che prenderanno in consegna la merce e la rivenderanno subito. Per questo i mercanti dovevano essere sicuri della quantità di lana disponibile, e ciò diviene possibile soltanto se la comperano e la pagano in anticipo»³⁶.

— Per i pastori il pagamento in anticipo era ancora più importante, in quanto a ottobre avevano bisogno di soldi per trasferire le pecore in luoghi più floridi (e così si capisce il senso della prima rata a San Michele) oltre che per pagare il fieno e i salari agli operai.

I teologi moralisti, ben informati su tutte le problematiche in atto, le valutano con molta attenzione e si domandano se questa prassi garantisce una giusta paga ai lavoratori, dal momento che il prezzo stabilito in anticipo era sempre molto inferiore a quello che sarebbe stato in vigore al momento della tosatura. E mentre per i teologi della prima metà del secolo (Vitoria, Cano, Soto, Juan de Medina) la prassi è lecita, per quelli di fine secolo non lo è; perché due giudizi differenti da pensatori provenienti dallo stesso ceppo culturale e dai medesimi riferimenti filosofici e teologici? Domingo Bañez [1528-1604] invita a esaminare i fatti, «che cambiano spesso e facilmente secondo le circostanze dei tempi»:

«All'epoca in cui scrissero Soto e Giovanni de Medina, nei contratti di questo tipo di merci accadeva che la lana tosata nel mese di aprile fosse già stata completamente venduta fin dal mese di dicembre con pagamento anticipato; solo pochi pastori ricchi si riservavano di venderla in aprile o maggio. La ragione è che a quell'epoca vi erano molti acquirenti di lana che la esportavano nelle Fiandre, cosicché presso i pastori non rimaneva lana invenduta. Attualmente le cose non vanno più così. Infatti a causa delle continue guerre nelle Fiandre e a causa dei pirati, questo tipo di contratto e di commercio non è più molto frequente: rimangono presso i pastori grandi quantitativi di lana che sono venduti più tardi, anche nel mese di dicembre, parte in contante e parte a credito»³⁷.

La guerra nelle Fiandre aveva spostato gli assi commerciali, e quello che prima degli scontri bellici funzionava bene e recava benefici a tutti, con l'inizio degli scontri e l'aggiunta degli assalti pirateschi, diviene ingiusto e inaccettabile.

La vicenda richiamata – che ha dei precedenti interessanti, ad es. il dibattito medioevale sull'assicurazione marittima³⁸ – è paradigmatica. Anzitutto, la teologia non si accontenta di esortazioni generiche ma entra nel merito delle questioni, partendo dalla conoscenza dettagliata dei processi più significativi che si sviluppano nell'ambito dell'economia del tempo; i due modi differenti di valutare “la stessa cosa” nell'arco del secolo mostra che gli stessi criteri (la dignità del lavoratore, la ricerca della giustizia) portarono, a causa del mutare delle condizioni storiche, a giudicare diversamente i medesimi processi. La “dottrina sociale” si nutre di uno sguardo vigile ai fatti e ai mutamenti; e leggendo con l'*intellectus fidei* l'attualità prova a elaborare dei giudizi etici, al fine di far crescere il bene comune e difendere i diritti dei più deboli, in un processo dinamico e mai concluso. Tutto questo è esercizio di carità, la quale passa anche dalla capacità delle istituzioni di denunciare atteggiamenti iniqui e provvedere a ristabilire il principio della giustizia anche attraverso norme e regole, che servono a custodire dei valori e che proprio per questo a causa del mutare delle situazioni socio-politico-economiche devono essere continuamente ripensate.

³⁶ *Ivi*, 493.

³⁷ *Ivi*, 497. «Verso Natale, quando le pecore non sono state ancora tostate, i mercanti vanno dai pastori e comperano la lana di due o tremila pecore; la ricevono poi a maggio o giugno al tempo della tosatura. Ma il prezzo pagato a Natale era molto inferiore a quello che altri mercanti erano disposti a pagare al tempo della tosatura» (492).

³⁸ L. VEREECKE, *L'assicurazione marittima nei teologi dei secoli XV e XVI* (1970), in *Da Guglielmo*, 455-488.

4. Vincent de Paul (1581-1660) e la carità ecclesiale

Dopo aver considerato due grandi filoni di santità (il monachesimo e i francescani) e i loro frutti socio-caritativi, spostiamo la nostra attenzione su una persona; ne consideriamo prima la “biografia spirituale”, per poi precisare lo stile e le forme del suo servizio ai poveri. Con questa scheda (e quelle successive dedicate a Charles de Foucauld e Madre Teresa) offriamo un ‘modello’ utile per considerare anche altre vicende e discernerne il carisma peculiare.

4.1. *Appunti per una biografia spirituale*

4.1.1. Le origini, gli studi, il sacerdozio e la schiavitù

Vincent de Paul (spesso si firmava Depaul) nasce il 24 aprile 1581 (per qualcuno 1580) a Pouy, oggi Saint-Vincent-de-Paul, nella regione delle Landes, nel sud-ovest della Francia. Era il terzo di sei figli, «una famiglia modesta, non certo nobile, ma nemmeno povera, di cui ha sempre avuto un buon ricordo»³⁹. La fede ricevuta in famiglia non doveva essere diversa da quella comune ai suoi contemporanei: «Una religione che lasciava molto spazio alle manifestazioni popolari e che non era molto esigente nel discernere tra fede e superstizione»⁴⁰.

Non essendo il primogenito, Vincenzo non aveva diritto ad alcun trattamento di riguardo da parte della famiglia, il suo futuro doveva conquistarselo. Ma essendo un ragazzo dall'intelligenza sveglia, i suoi genitori pensarono che valesse la pena farlo studiare e avviarlo allo stato ecclesiastico, che era l'unica via di riscatto e di promozione umana per le classi meno agiate del tempo. Si diceva: «Un prete non muore mai di fame». Da quel momento, e per molti anni, la carriera ecclesiastica con i vantaggi economici e di potere che vi erano collegati fu l'obiettivo principale della sua vita. Ad ogni *officium* (“servizio”) ecclesiastico corrispondeva un *beneficium*, cioè un insieme di risorse connesse soprattutto alla proprietà terriera: spesso i preti e i vescovi si attaccavano al secondo tralasciando il primo. Fu ordinato a 19 anni, nel 1600, dal vescovo di Périgueux, in violazione delle norme stabilite dal concilio di Trento, che stabilivano l'età minima di 24 anni per accedere all'ordinazione presbiterale; del resto, tali norme non erano ancora state approvate per il regno di Francia. Più tardi confessò che se avesse saputo a quel tempo cosa fosse il sacerdozio, come l'ha compreso in seguito, avrebbe preferito lavorare la terra piuttosto che avventurarsi «in una condizione così tremenda»⁴¹. Dopo un viaggio a Roma, Vincenzo concluse gli studi di teologia conseguendo il titolo di baccelliere. Sulle sue caratteristiche intellettuali così si esprime L. Mezzadri:

«Un giudizio indiretto potrebbe essere ricavato dall'esame degli scritti del santo. Da essi appare non un pensatore originale e profondo, ma almeno un uomo al corrente dei problemi. Non ci fu mai in lui la vanità del pensatore che si compiace di vie nuove e in controtendenza. La vita gli diede ben altre preoccupazioni. In compenso maturò in lui un'ascetica della chiarezza, una premura per ordinare il pensiero, per dare motivazioni razionali alla vita. Non fu in sostanza un teologo, ma fu ugualmente un maestro»⁴².

³⁹ L. MEZZADRI, *Vincenzo de' Paoli. Il santo della carità*, Città Nuova, Roma 2009, 24.

⁴⁰ *Ivi*, 28-29.

⁴¹ *Ivi*, 32.

⁴² *Ibidem*.

Dal 1605 al 1607 si perdono le tracce di Vincent: ci rimangono solo due lettere del luglio 1607 e del febbraio 1608, nelle quali egli racconta di essere andato a Marsiglia per riscuotere un credito (era sempre alla febbrile ricerca di fondi utili per avere un beneficio e quindi una conveniente sistemazione) e di essere stato rapito da pirati berberi durante il viaggio di ritorno via mare. Portato a Tunisi, fu venduto come schiavo, prima a un pescatore e poi a un alchimista che si diletta in esperimenti chimico-farmaceutici e che lo impiegò nel suo laboratorio. Venduto in seguito a un ex francescano di Nizza che aveva abiurato la fede cristiana, entrò nelle grazie di una delle sue tre mogli e riuscì a suscitare il rimorso dell'uomo, insieme al quale ritornò in Francia. Da Avignone passò a Roma e infine, nell'autunno del 1608, giunse a Parigi. I commentatori sono ancora oggi divisi sulla veridicità delle due lettere di Vincenzo: ha raccontato la verità oppure, come qualcuno sostiene, si è inventato tutto allo scopo di sfuggire ai creditori che lo attendevano al varco? J.M. Román sembra aver confutato tutte le obiezioni all'autenticità della narrazione del santo⁴³.

4.1.2. La corte e il circolo degli “spirituali”, le prove, la svolta decisiva

Nel 1608 Parigi aveva da poco assistito al trionfo di Enrico di Navarra, che nel 1589 si era insediato sul trono di Francia con il nome di Enrico IV, nel 1593 aveva abiurato il protestantesimo («Parigi val bene una messa!») e nel 1598 con l'editto di Nantes aveva posto le basi per la fine del conflitto tra cattolici e ugonotti e per la pacificazione del regno. Vincent diventò cappellano elemosiniere alla corte di Margherita di Valois, moglie di Enrico IV prima che il matrimonio fosse dichiarato nullo (1599-1600); a palazzo l'elemosiniere era un elemento decorativo, e le condizioni economiche di Vincenzo rimanevano pessime: praticamente un fallito, come scrisse alla madre nel 1610. Fino a questo momento, non vi sono segnali che Vincenzo de' Paoli abbia concepito il suo sacerdozio diversamente che in funzione dell'interesse personale.

È allora che Vincent viene a contatto con l'ambiente animato da Pierre de Bérulle (1575-1629) – il massimo rappresentante di quella che viene chiamata la “scuola francese di spiritualità” – di cui facevano parte Duval, Condren, Benoît de Canfield, tutti infervorati per l'ideale sacerdotale. Vincenzo fu contagiato dalla loro fede e dalla teologia bérulliana, che gli diede una solida infrastruttura concettuale, poi sviluppata in modo originale. La prima intuizione recepita come fondamentale è la “rivoluzione *teocentrica*”: occorre guardare non a se stessi ma a Dio, e operare secondo il suo sguardo; quella di Bérulle è una spiritualità dell'*adorazione*, che si concretizza nella lode a Dio in sé e nelle sue opere. Questo orientamento teocentrico e fortemente trinitario ha una particolare sottolineatura cristologica: nella terminologia bérulliana ogni circostanza della vita di Cristo (l'Incarnazione, la Trasfigurazione, la Passione nei suoi vari momenti, la Risurrezione...) è un “mistero” e ad ogni “mistero” corrisponde uno “stato” del Verbo incarnato, ossia l'atteggiamento interiore con cui Gesù ha vissuto le diverse circostanze della sua vita terrena o gloriosa (obbedienza, gioia, lode al Padre, pazienza, carità, umiltà...). La vita cristiana consiste dunque nell'*adorare* Gesù nei suoi “misteri” e nell'*aderire* a lui nei suoi atteggiamenti interiori, nelle disposizioni del suo cuore.

Nel frattempo, alcune prove mettono in crisi alcune certezze e aprono nuove strade. Ingiustamente accusato di furto nei confronti di un suo compagno di camera, Vincent non volle discolparsi e toccò con mano la condizione umiliante di chi, innocente, non ha parole né mezzi per difendersi. Gli capitò anche di ascoltare un teologo affermato che gli confidava una terribile tentazione

⁴³ J.M. ROMÁN, *San Vincenzo de' Paoli*, Jaca Book, Milano 1986 (orig. spagnolo: Madrid 1981); cf. L. MEZZADRI, *Vincenzo de' Paoli*, 36-37.

contro la fede; sperimentò così la povertà di argomenti e l'impotenza della grande teologia e maturò una fede semplice e viva. Cominciò a frequentare i malati dell'ospedale di Saint-Germain e su consiglio di Bérulle abbandonò la parrocchia per entrare come precettore, e in seguito direttore spirituale, al servizio di una famiglia della più elevata nobiltà, quella di Philippe-Emmanuel Gondi, generale delle galere, cioè ammiraglio della flotta francese del Mediterraneo, composta appunto di navi a remi. Era normale per quel periodo cercare di introdurre i preti più preparati presso le persone più importanti, per cercare così di influire sulla società dall'alto. Vincenzo accettò ma con molta ripugnanza, «non capiva questo spreco di energie a beneficio di pochi privilegiati quando le masse erano abbandonate»⁴⁴.

Nel 1617, la “grande svolta” nella vita di Vincenzo de' Paoli: al seguito della famiglia Gondi, Vincenzo si trovava al castello di Folleville. Chiamato al capezzale di un moribondo, gli consigliò di fare la confessione generale; il malato provò un tale sollievo che volle comunicare a più persone possibili, compresa la signora de Gondi, la sua gioia e il senso di liberazione che quella confessione gli aveva procurato. La moglie dell'ammiraglio rimase sorpresa dalla rivelazione di quest'uomo che aveva un'ottima fama e si rese conto della grave situazione spirituale in cui versavano persone che si confessavano, se andava bene, una volta all'anno (“precetto pasquale”) e che molto spesso si sottraevano anche a quell'obbligo a motivo della vergogna che provavano nei confronti del proprio parroco, con il quale erano spesso in conflitto per motivi di interesse, dal momento che normalmente i preti provenivano da famiglie abbienti e possedevano proprietà terriere che costituivano il loro beneficio e sulle quali i loro parrocchiani lavoravano. Il clero era scarsamente formato, spesso i preti non sapevano neppure la formula dell'assoluzione. La signora de Gondi si rivolse allora a Monsieur Vincent e gli fece presente la degradata situazione morale di quella gente che viveva sulle sue proprietà, esortandolo a prendere la parola in chiesa. Vincenzo, raccontando i fatti di quel giorno, 25 gennaio 1617, festa della conversione di S. Paolo, ricorda come radunò in chiesa gli abitanti di Folleville e spiegò loro l'importanza e i vantaggi della confessione generale e il modo per farla bene. I cittadini si presentarono tutti e si dovettero chiamare i gesuiti di Amiens per poterli ascoltare. Per Vincenzo de' Paoli quella fu “la prima predica della missione”; come a san Paolo, anche a lui caddero le squame dagli occhi, e cominciò a desiderare veramente di fare la volontà di Dio. «A differenza di molti spirituali del suo tempo, che esprimevano il loro rapporto con Dio nel solo appagamento del gusto estatico»⁴⁵, egli affermava che

«la perfezione non consiste nelle estasi, ma nel far bene la volontà di Dio... Dimodoché la perfezione consiste nel conformare talmente la nostra volontà alla sua da formare, propriamente parlando, un solo volere e non volere... La pratica della presenza di Dio è ottima, ma mi sembra che praticare la volontà di Dio in tutte le azioni sia ancor di più perché questa include l'altra»⁴⁶.

4.1.3. L'organizzazione della carità: i Preti della Missione

Il palazzo dei Gondi gli sembrò allora troppo stretto e soffocante; consigliatosi con Bérulle, abbandonò la casa del generale e assunse la carica di parroco di Châtillon-les-Dombes. Qui ebbe un secondo incontro con la miseria, e anche questa volta fu una donna a risvegliare in lui la scintilla della carità:

⁴⁴ L. MEZZADRI, *Introduzione*, a S. VINCENZO DE' PAOLI, *Conferenze spirituali alle Figlie della Carità*, CLV-Edizioni Vincenziane, Roma 1980, XII (d'ora in poi: *Conferenze*, seguito dalla data e dal numero progressivo dei paragrafi).

⁴⁵ *Ivi*, XIII.

⁴⁶ SAINT VINCENT DE PAUL, *Correspondance, entretiens, documents*, a cura di P. Coste, vol. XI, Lecoffre – Gabalda, Paris 1925, 317-319. D'ora in poi: *CED* seguito dal n. del volume e della/e pagina/e.

«una domenica, mentre mi vestivo per dire la santa messa, vennero a dirmi che in una casa isolata, ad un quarto di lega di distanza, tutti erano malati, senza che rimanesse una sola persona per assistere gli altri, e tutti quanti in una miseria da non dirsi. Ne fui vivamente commosso. Non mancai di raccomandarli, nella predica, con affetto, e Dio, toccando il cuore di quelli che mi ascoltavano, fece sì che tutti fossero presi da compassione per quei poveri sventurati»⁴⁷.

La risposta anche questa volta è corale: non è semplicemente il sacerdote Vincent come individuo che si mobilita; la carità non è mai “privata”! Tre giorni dopo, Vincenzo chiamò un gruppo di pie donne della parrocchia, proponendo loro di continuare l’opera iniziata, preparando ogni giorno da mangiare non solo per quella famiglia ma per quanti malati ci fossero in paese allora e in futuro. Stabili attraverso un regolamento le responsabilità di ciascuno e decise le modalità organizzative. Nasceva così la prima *Confraternita della Carità*, eretta solennemente l’8 dicembre 1617 e poco dopo riconosciuta canonicamente dal vescovo.

Intanto, per l’insistenza di Madame Gondi, Vincenzo dovette abbandonare la parrocchia di Châtillon per intraprendere un’opera di predicazione missionaria nelle vaste terre dei suoi “patroni”: tra il 1618 e il 1625 predicò in tutti i possedimenti dei Gondi (trenta/quaranta villaggi), in ognuno dei quali istituì la Confraternita. Attorno a Vincenzo iniziarono a radunarsi alcuni sacerdoti che lo aiutarono nella predicazione delle missioni. Era il primo nucleo della nuova comunità, chiamata poi *Congregazione dei Preti della Missione* (1625). Quando Vincent nel 1632 ebbe in dono l’antico lebbrosario di Saint-Lazare a Parigi, la comunità di Missionari trovò la sua sede definitiva e se ne perfezionò l’istituzione; acquistarono anche il nome con il quale furono e sono ancora conosciuti: *Lazzaristi*. Nel 1633 la Congregazione ricevette l’approvazione della S. Sede. Vincenzo non volle che i Missionari fossero religiosi, per inserirli pienamente nel clero ed evitare la conventualità, e propose loro quattro voti semplici: castità, povertà, obbedienza ed evangelizzazione dei poveri, con preminenza di quest’ultimo, poiché il vincolo della loro fedeltà doveva essere l’amore per i poveri.

In una lettera del 1631 a François Du Coudray, uno dei suoi primi compagni, che egli aveva inviato a Roma appunto per illustrare alla S. Sede l’opera che aveva fondato, Vincenzo descrive in modo limpido il progetto:

«Lei deve riuscire a far capire che la povera gente si dannava non conoscendo ciò che è necessario alla salvezza e non confessandosi. Se Sua Santità conoscesse tale necessità, non troverebbe riposo e farebbe tutto il possibile per rimediare. È proprio l’averne fatto esperienza che ci ha fatto fondare la Compagnia per porvi rimedio almeno in parte. Per fare ciò, bisogna vivere in comunità e osservare cinque punti fondamentali:

- 1) lasciare ai vescovi la facoltà di mandare i missionari nei luoghi della diocesi in cui vorranno;
- 2) che i detti preti siano sottomessi ai parroci dei luoghi in cui andranno a fare la missione, per tutto il tempo della medesima;
- 3) che non ricevano niente da questa povera gente, ma vivano a proprie spese;
- 4) che non predichino, non facciano catechismo, non confessino nelle città dove c’è una sede arcivescovile o vescovile o presidiale, tranne che agli ordinandi e a coloro che faranno gli esercizi in casa;
- 5) che il superiore della Compagnia ne abbia l’intera direzione.

Questi cinque punti devono essere come i fondamenti della Congregazione»⁴⁸.

⁴⁷ *Conferenze*, 13 febbraio 1646, 397.

⁴⁸ SAN VINCENZO DE’ PAOLI, *Opere*, a cura di E. Antonello – L. Mezzadri, vol. I, CLV – Ed. Vincenziane, Roma 2001, 87. D’ora in poi: *Opere*, seguito dal n. del volume e della/e pagina/e.

Si può osservare anzitutto la concezione “integrale” della carità cristiana, in virtù della quale i Preti della Missione non si dedicheranno solo al miglioramento delle condizioni di vita dei poveri ma provvederanno alla loro elevazione spirituale e a rendere loro accessibili gli strumenti della salvezza in Cristo, in special modo la fede e i sacramenti⁴⁹. Ma si deve anche segnalare la profonda e lucida coscienza ecclesiale di Vincenzo, che fonda una nuova congregazione di religiosi che vivranno il servizio della carità se saranno una comunità e se adotteranno uno spirito di povertà, per metterli a disposizione della Chiesa locale, rendendoli disponibili e obbedienti alla destinazione decisa dai vescovi e “sottomessi” ai parroci per tutto il tempo della loro permanenza nel territorio della loro missione. Questo non toglie che al suo interno la nuova “Compagnia” stia sotto la guida unica e salda del suo superiore, che ne assicuri così l’unità e la corrispondenza all’intuizione originaria che l’ha fatta nascere.

4.1.4. L’organizzazione della carità: le Figlie della Carità

Nel 1618 Vincent era stato nominato cappellano maggiore della *Conciergerie*, la prigione parigina in cui erano detenuti i condannati a remare sulle galere della flotta del Regno. Ancora una volta egli si trovava di fronte ad uno spettacolo di inaudita miseria, uomini ridotti ad uno stato di belve in gabbia, abbandonati in condizioni non umane; la sua coscienza cristiana si ribellò, e cercò di alleviare in qualche modo quella penosa situazione: «Quello era ateismo in atto; quella era la crocifissione di Cristo che si protraveva; e per colpa di una società ipocrita che si diceva cristiana»⁵⁰. Oltre a convincere il generale delle galere a trasferire in un edificio più abitabile i prigionieri, come sempre cercò di coinvolgere la comunità cristiana in una risposta solidale. Fece pubblicare al vescovo di Parigi un decreto, nel quale ordinava a parroci, vicari, predicatori di esortare i fedeli a collaborare per alleviare le sofferenze dei condannati. Intanto, continuò a visitare personalmente le carceri, ottenendo conversioni clamorose. Nel 1619, il re Luigi XIII lo nominava cappellano reale delle galere di Francia, carica di nuova istituzione: era il primo incarico che dava dimensioni nazionali alla carità di Vincenzo de’ Paoli, il quale lo mantenne sino alla fine della sua vita.

Torniamo alle Confraternite della Carità, o più semplicemente alle “Carità”, che Vincenzo fondava un po’ ovunque, formate da persone di un certo rango e soprattutto donne, perché si accorgeva che le donne erano più affidabili degli uomini. Le iniziative erano però ancora troppo sporadiche, il volontariato non bastava: occorreva l’impegno a tempo pieno da parte di persone che per estrazione sociale fossero più vicine alla gente; occorreva insomma che le “Carità” evolvessero verso un’istituzione nuova e stabile. Questo divenne possibile grazie all’incontro con Luisa de Marillac (1591-1660), donna «molto fine, colta, sensibile»⁵¹. Era figlia illegittima, e ne portò il peso. Si era sposata nel 1613 ma senza troppa convinzione, ebbe anche un figlio ma non trovava tranquillità. Aveva sempre desiderato entrare nelle Cappuccine, ma era stata impedita da motivi di salute. Nel 1623, un’esperienza intensa di preghiera le fece capire con chiarezza che doveva restare con il marito, ma che un giorno avrebbe potuto consacrarsi totalmente a Dio; intanto, un direttore spirituale l’avrebbe guidata. Questa guida fu Vincenzo de’ Paoli, che Luisa incontrò verso la fine del 1624 o l’inizio del 1625. Vincenzo la liberò da un’introspezione eccessiva e ossessiva e la consegnò al servizio dei poveri.

⁴⁹ Questa intuizione è tipicamente cristiana e niente affatto scontata nell’approccio alla condizione di povertà. Un passaggio significativo del capolavoro del romanziere francese Céline [L.-F. Destouches, 1894-1961] ne dà la conferma: «Quando non si hanno dei soldi da dare ai poveri, è meglio star zitti. Quando gli si parla d’altro che non siano i soldi, li si inganna, si mente, quasi sempre» (*Viaggio al termine della notte* [1932], Mediasat/MDS Books/Eurometing italiana, s.l. 2002, 319).

⁵⁰ I. GIORDANI, *S. Vincenzo de’ Paoli servo dei poveri*, CLV – Ed. Vincenziane, Roma 1981, 77.

⁵¹ L. MEZZADRI, *Introduzione*, XVIII.

Morto il marito nel dicembre 1625, insieme a Vincenzo maturò l'idea di una nuova comunità femminile. Vincenzo – che aveva conosciuto san Francesco di Sales (1567-1622) e ne era divenuto amico – pensava di recuperarne l'idea originaria: creare un nuovo tipo di comunità femminile, non soggetta a clausura e dedicata a visitare i malati e ad altre opere di misericordia. Ma la costituzione *Circa pastoralis* di Pio V (1566) che richiamava con forza il legame tra vita di consacrazione e clausura impediva la realizzazione del progetto; nacque così l'Istituto della Visitazione (1610), co-fondato insieme a Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, che mantenne nel nome l'idea originaria (il riferimento era evidentemente alla carità sollecita di Maria nei confronti di Elisabetta) ma di fatto rientrava nella tipologia delle religiose tradizionali. Vincenzo pensò quindi di fondare una comunità femminile non religiosa totalmente dedicata al servizio dei poveri. Il progetto prese forma nel 1633, con la scelta di quattro ragazze di umili origini che si riunirono per dare vita alla *Compagnia delle Figlie della Carità*, il cui compito era quello di visitare i malati a domicilio e negli ospedali generali, assistere i ragazzi senza famiglia, gli orfani, i vecchi, i carcerati, i pazzi, gli schiavi, i soldati feriti in guerra. Vincenzo voleva che raggiungessero ogni forma di povertà.

Nel 1633, dunque, Vincenzo de' Paoli aveva realizzato le sue opere maggiori, che poi fiorirono estendendosi nelle province francesi e facendosi prossime alle nuove forme di povertà che via via si presentavano. La prima missione a corte (1638) e il processo al giansenista Jean Duvergier de Hauranne (abate di Saint-Cyran, 1581-1643), a cui Vincenzo prese parte attiva, lo misero a contatto con le sfere più alte del potere. Nel dicembre del 1642 moriva il cardinale Richelieu e nel maggio 1643 anche il re Luigi XIII. Vincenzo fu nominato membro del Consiglio di coscienza del re Luigi XIV, raggiungendo così il massimo della sua influenza, trovandosi praticamente alla testa della Chiesa di Francia. Intanto la Congregazione della Missione si espandeva fuori dei confini nazionali: in Italia (1642), nel Nordafrica (1645), nel Madagascar (1648); analogo sviluppo ebbero le Figlie della Carità. Nel 1651 la Congregazione della Missione vedeva la stesura definitiva delle sue Costituzioni e Regolamenti. Nell'ottobre 1652 Vincenzo si dimise dal Consiglio di coscienza: con il ritorno al potere del cardinale Mazzarino le sue responsabilità erano diminuite sensibilmente; anche il giansenismo, contro il quale aveva sempre lottato, fu condannato nelle sue espressioni più devianti. Prima di morire, Vincent ebbe la soddisfazione di vedere definitivamente consolidate le sue opere, anche dal punto di vista giuridico e in specie canonico. Si spense il 27 settembre 1660 (nel mese di marzo era morta Luisa de Marillac); fu canonizzato nel 1737.

4.2. Il servizio ai poveri

4.2.1. Il contesto sociale e civile

La Francia del Seicento era il regno più popolato d'Europa, ma l'85% dei francesi vivevano nelle campagne in condizioni inumane; l'aspettativa di vita era in media sui 22/23 anni, il 50% dei bambini moriva prima di raggiungere l'anno di vita. Il vero barometro dell'esistenza umana era il prezzo del grano, bastava un'annata sfortunata meteorologicamente perché questo salisse alle stelle, e significava la disperazione per gran parte della popolazione, falciata regolarmente dalle epidemie di peste (gravissime quelle del 1629-1631 e del 1648-1653) e dalle guerre (dal 1618 al 1648 si combatté in Europa la "guerra dei trent'anni", alla quale, nella sua fase finale, a partire dal 1635, partecipò attivamente anche il regno di Francia in funzione anti-imperiale; la guerra si concluse con la pace di Westfalia, che ridimensionava il peso degli Asburgo in Europa).

Il povero non godeva di alcun aiuto né simpatia; i benpensanti continuavano a ritenere che essi fossero tali perché malvagi. I poveri non rientravano in nessuna delle tre categorie, nate nel Medioevo, in cui era divisa la società: il clero (*oratores*, quelli che pregano), la nobiltà (*bellatores*, quelli che combattono), il “terzo stato” (*laboratores*, quelli che lavoravano [la terra]). La politica di Richelieu, continuata da Mazzarino e da Luigi XIV, tesa al prestigio della Francia tra le nazioni e alla gloria personale del re, produceva per la popolazione solo tasse e guerra (dove in fondo i nemici non facevano poi tanti più danni rispetto agli eserciti amici).

4.2.2. Mistica e carità

La Chiesa doveva rispondere alle sfide del tempo. Gli spiriti più raffinati del *grand siècle* (Bérulle, Francesco di Sales, Fénelon...) stavano realizzando una riforma della Chiesa a partire dall'interiorità, dalla mistica, dalla ricerca di una nuova sintesi spirituale che non fosse tanto una riformulazione della dottrina (non era di questo che c'era bisogno) quanto piuttosto l'individuazione delle condizioni di verità di una “esperienza” della fede: una strada da percorrere, ma lungo la quale erano sempre in agguato le tentazioni dell'intimismo, dell'elitarismo, di «uno spiritualismo sottile e disincarnato»⁵². Ci voleva chi riaffermasse la logica dell'incarnazione, chi richiamasse al fatto che secondo la distinzione di Francesco di Sales la carità “pura” e disinteressata doveva essere non solo “affettiva” ma “effettiva”, pena la dispersione in un sentimentalismo impalpabile o in un'esasperata analisi dell'anima. Così osservava Vincent de Paul:

«Amiamo Dio, fratelli, amiamo Dio, ma a spese delle nostre braccia, con il sudore della nostra fronte. Perché molto spesso tanti atti di amor di Dio, di compiacenza, di benevolenza e altri simili affetti e pratiche intime di un cuore tenero, sebbene buonissime e desiderabilissime, sono non di meno sospette, quando non giungono alla pratica dell'amore effettivo [...]. Dobbiamo badarvi, perché molti per avere un buon contegno ed essere intimamente pieni di grandi sentimenti di Dio, credono di aver fatto tutto; e quando si arriva al fatto e si trovano nell'occasione di operare vengono meno. Si lusingano con la loro immaginazione eccitata; si contentano delle soavi conversazioni che hanno con Dio nell'orazione, ne parlano, anzi, come angeli; ma usciti di lì, se si tratta di lavorare per Dio, di soffrire, di mortificarsi, d'istruire i poveri, di andare a cercare la pecorella smarrita, di essere lieti se sono privi di qualcosa, di accettare le malattie o qualche altra disgrazia, ahimé, non c'è più nulla, il coraggio manca»⁵³.

Innestandosi sul tronco del bérullismo e assumendone totalmente la prospettiva cristocentrica, Vincenzo ritrova il volto di Cristo nel servizio dei poveri: la speculazione di Bérulle viene come diluita nella carità operosa e ingegnosa, aperta sempre a nuove sollecitazioni. Vincenzo non fu un uomo di concetti astratti: tradusse l'intuizione salesiana secondo la quale la perfezione è di tutti, chiamando tutti a confronto con l'onore concreto da riservare ai prediletti dal Signore; a differenza di Bérulle, per il quale il prete è per il culto e l'adorazione, per lui il sacerdote è per la missione. Visse un cristocentrismo meno metafisico di quello di Bérulle e più dinamico, più attento all'azione salvifica, più preciso nel cogliere la costante dello Spirito e più insistente sull'umanità di Cristo, ritrovata nella vita di ogni uomo. Nell'aderire alla vita di Cristo, Vincenzo scende allo stato più basso della condizione umana; il suo mondo non è quello dei nobili o dei borghesi, come per Bérulle e anche per Francesco di Sales, ma quello dei poveri.

⁵² L. MEZZADRI, *Introduzione*, XVI.

⁵³ CED XI, 40-42.

I passi biblici più citati e più commentati sono la Passione e l'inno di *Filippesi* (2,6-11): la cifra sintetica attraverso la quale viene riletta la storia del Verbo incarnato è la *kenosis*, lo “svuotamento; e per descrivere questa umiliazione Vincenzo fa riferimento alla vita ordinaria del Signore: il lavoro, le tribolazioni, i lutti, le malattie, la preghiera. Questa *kenosis* del Figlio di Dio continua ancora oggi nella Chiesa.

4.2.3. Servire i poveri, servire Cristo

Il centro teologico della dottrina spirituale vincenziana è la volontà di Dio, che si è realizzata e manifestata in Gesù Cristo, che si è preso cura dei poveri per fedeltà alla volontà del Padre. Seguendo questo principio, Vincenzo istruisce le sue suore affermando che si fa la volontà di Dio facendo bene quello che è comandato o non facendo quello che è proibito dai superiori; comportandosi con indifferenza di fronte alle cose (e se non piacciono, scegliere proprio quelle); leggendo negli eventi la mano della Provvidenza in azione; usando nelle ispirazioni e manifestazioni spirituali un po' di sale, cioè di discernimento; e cercando sempre ciò che piace a Dio.

In conformità alla sensibilità del tempo, Monsieur Vincent ha un senso acuto della presenza di Dio nella storia, e la perfezione del cristiano consiste nel capirne la volontà e nel metterla in pratica. Vincenzo scorge nei poveri il Cristo *povero*, e mettersi al servizio dei poveri è quindi “servire Cristo”, perché essi sono “nostri signori e padroni”:

«Perciò, siete destinate a rappresentare la bontà di Dio verso quei poveri malati. Orbene, siccome questa bontà si comporta con gli afflitti in modo dolce e caritatevole, anche voi dovete trattare i malati come questa medesima carità insegna, ossia, con dolcezza, carità e amore, perché sono i vostri padroni e anche i miei. In una certa Compagnia, di cui non ricordo il nome, chiamano i poveri *i nostri signori e i nostri padroni*, ed hanno ragione. Oh, sono davvero grandi signori, in paradiso! Spetta a loro aprirne la porta, come è detto nel Vangelo. Ecco, dunque, quello che vi obbliga a servirli con rispetto, come vostri padroni e con devozione: essi vi rappresentano la persona di Nostro Signore, il quale ha detto: «Quello che farete al più piccolo dei miei, lo considererò come fatto a me stesso». Per conseguenza, sorelle, Nostro Signore è effettivamente con quel malato che riceve i vostri servizi»⁵⁴.

L'equivalenza tra Cristo e il povero è l'idea che anima le molteplici iniziative e istituzioni di Monsieur Vincent. Notiamo però come in questo brano Cristo non è solo il termine dell'azione di carità, essendosi egli stesso identificato con i poveri, ma è anche colui che detta lo *stile* del servizio stesso, che è modellato sulla bontà di Dio di cui Gesù è la visibilità nella carne umana.

Nella conferenza del 16 marzo 1642, Vincenzo espone alle Figlie della Carità i «motivi che abbiamo di servire i poveri malati corporalmente e spiritualmente»; ne elenca quattro:

1. «i poveri hanno l'onore di rappresentare le membra di Gesù Cristo il quale ritiene come fatti a sé i servigi fatti ad essi»; 2. «le anime dei poveri, recando in sé l'immagine di Dio, meritano che noi onoriamo in essi la Trinità Santissima»; 3. «il Figlio di Dio ce lo raccomandò con la parola e con l'esempio. Per dimostrare, infatti, ai discepoli di S. Giovanni di essere il Messia, egli disse loro che evangelizzava i poveri e guariva i malati»⁵⁵; 4. «aiutare un'anima a salvarsi è cooperare al compimento perfetto del fine avuto da Dio nella morte di Gesù Cristo»⁵⁶.

⁵⁴ *Conferenze*, 11 novembre 1657, 1759-1760.

⁵⁵ Cf *Mt* 11,5 e *Lc* 7,22. Si noti che nell'ordine crescente dei segni citati il segno più eloquente, più ancora della risurrezione dei morti, è la “lieta notizia” annunciata ai poveri. Coerentemente Vincenzo antepone l'evangelizzazione dei poveri alla guarigione dei malati.

⁵⁶ *Conferenze*, 16 marzo 1642, 112.

Possiamo riformulare queste motivazioni: il servizio ai poveri è servizio a Gesù che si è identificato con loro; è onore reso alla Trinità perché anche i poveri hanno la stessa dignità di ogni essere umano, essendo stati creati ad immagine di Dio di cui portano una traccia indelebile (è un'affermazione straordinaria nel contesto sociale del tempo); è obbedienza alla volontà di Cristo, anzi di più: come il servizio ai poveri è rivelativo dell'*identità di Gesù* come Messia, la sua imitazione da parte dei discepoli non è semplice adeguamento esteriore, ma costituisce parte integrante e non facoltativa della stessa *identità cristiana*; infine, il servizio *integrale* ai poveri, sul piano materiale e su quello spirituale, è obbedienza e intelligente inserimento da parte del discepolo nell'azione di salvezza che Dio ha compiuto nella Pasqua del suo Figlio.

Nel corso di quella conferenza – che normalmente era tutt'altro che una semplice lezione, ma si svolgeva nel dialogo vivo con le suore, sollecitato dallo stesso Vincenzo – una suora disse che motivo del servizio ai poveri era anche di onorare attraverso di esso «ciò che il Figlio di Dio fece in terra e la sua santa umanità»⁵⁷. L'affermazione dimostra quanto queste ragazze provenienti dalle campagne e dai ceti più popolari avessero assimilato un tratto tipico della spiritualità dell'epoca, cioè la devozione al Verbo incarnato e la contemplazione dell'umanità di Cristo. In un tempo che conosceva ancora e praticava, per esempio nella corrente spirituale quietista⁵⁸, l'idea di ascendenza neoplatonica e gnostica secondo la quale il riferimento all'umanità di Gesù era utile solo come avvio dell'itinerario spirituale per essere successivamente superato dalle anime giunte agli stadi più elevati dell'orazione mistica, l'insistenza sull'incarnazione proposta in particolare dalla scuola bérulliana costituiva un salutare riequilibrio verso una più autentica fedeltà alla rivelazione.

Infine aspetto fondamentale della carità è per Vincenzo l'annuncio del Vangelo ai poveri: al popolo bisogna dare il Vangelo; così era nata l'idea delle missioni, con le catechesi e l'amministrazione dei sacramenti.

4.2.4. Una nuova forma di vita consacrata femminile

Le *Figlie della Carità* furono una realtà veramente nuova, una «rifondazione della vita comunitaria femminile e della sociologia dell'apostolato»⁵⁹. I punti chiave della nuova fondazione possono essere riassunti in quattro passaggi:

1. Il superamento del pregiudizio circa l'inettitudine della donna ad interventi diretti nella società. Per la donna del Seicento erano possibili due strade: il matrimonio o la clausura, entrambe di fatto forme di dipendenza che sembravano confermare il ruolo subordinato e il carattere fragile delle donne.
2. Il chiamare i poveri a un impegno per i poveri. Mentre le Dame che facevano parte delle “Carità” erano tendenzialmente persone nobili o comunque provenienti da classi agiate, le Figlie della Carità erano reclutate tra i ceti più modesti. Vincenzo temeva che l'ingresso di molte persone nobili riempisse le Comunità, com'era successo a molte congregazioni, di vocazioni forzate, di donne che le famiglie non avevano potuto maritare magari per non essere riuscite a fornirle di una “dote” sufficiente.

⁵⁷ *Ivi*, 113. «Parecchie suore ebbero questo stesso pensiero», aggiunge la Marillac, che normalmente prendeva appunti e stendeva poi il resoconto ordinato delle Conferenze, spesso rivisto da Vincenzo stesso.

⁵⁸ Il quietismo fu condannato, nelle sue espressioni più estreme e nelle deviazioni dottrinali proprie di alcuni individui, per due volte sul finire del Seicento: la prima volta nel 1687, con particolare riferimento alle posizioni di Miguel de Molinos (cf *Denzinger-Schönmetzer*, §§ 2201-2269), e la seconda nel 1699, per alcune proposizioni di François de Fénelon (cf §§ 2351-2374), il quale però in seguito fece ogni passo per conseguire una piena riabilitazione, impedita solo dalla sua morte sopravvenuta.

⁵⁹ L. MEZZADRI, *Introduzione*, XX (cit. di J.M. Ibáñez).

3. La vocazione al servizio è una realtà comunitaria, pur dentro una congregazione del tutto nuova, che abbattava le mura del chiostro e “lanciava” le sue figlie nelle strade e nelle case dei poveri. Vincenzo era convinto che la vita di comunità più facilmente rendesse disponibili al prossimo, e vedeva in essa la realizzazione dell’ideale della chiesa primitiva.

4. Il servizio ai poveri non si irrigidisce in una forma ben precisa ma tende ad abbracciare tutte le povertà, attraverso l’istruzione, l’assistenza ai malati, ai carcerati, ai trovatelli, alle varie forme di emarginazione del tempo. Vincenzo non oppone né giustappone annuncio del Vangelo e liberazione dei poveri; li congiunge invece strettamente nell’unico volto della Chiesa⁶⁰.

Con Vincenzo acquista cittadinanza nella Chiesa l’idea di comunità femminili in diaconia per il mondo. Egli non aveva tra l’altro nessuna preoccupazione di trasformare le Figlie della Carità in religiose vere e proprie: i voti non erano perpetui ma rinnovabili, il vestito era quello delle ragazze di campagna, c’era anche la possibilità di vivere isolate (magari per imparare presso altri istituti nuovi metodi educativi). Il brano che descrive il suo “mandato” è diventato patrimonio di tutti e conquista della Chiesa:

«Considereranno che non sono monache perché tale stato non si addirebbe alle occupazioni proprie della loro vocazione. Tuttavia, essendo maggiormente esposte alle occasioni di peccato che le monache chiuse in clausura, non avendo per monastero se non le case dei malati e quella dove risiede la superiora, per cella una camera d’affitto, per cappella la chiesa parrocchiale, per chiostro le vie della città, per clausura l’obbedienza, non dovendo andare se non dai malati o nei luoghi necessari per il loro servizio, per grata il timor di Dio, per velo la santa modestia, e non facendo altra professione per assicurare la loro vocazione all’infuori di quella continua fiducia che hanno nella divina Provvidenza e dell’offerta di tutto quello che sono e di tutto quello che fanno per il servizio dei poveri, per tutte queste considerazioni, devono avere tanta e più virtù che se fossero monache professe in un ordine religioso»⁶¹.

Nella *mens* di Vincenzo la Figlia della Carità andando a trovare i poveri nelle loro abitazioni deve non solo assisterli materialmente ma provvedere anche alla loro istruzione:

«L’amore delle Figlie della Carità non è soltanto tenero; è effettivo, perché esse servono effettivamente i poveri, materialmente e spiritualmente. Voi siete obbligate ad insegnar loro a vivere bene: è quello che vi distingue da molte religiose, le quali sono per il corpo soltanto e non dicono una buona parola; ve ne sono anche troppe di queste [...]; la Figlia della Carità non deve soltanto aver cura dell’assistenza dei poveri malati materialmente; deve, a differenza di molte altre, istruire i poveri. Voi avete questo in più [...]; e li andate anche a cercare a domicilio, cosa che non si è mai fatta fin qui»⁶².

Teniamo presente che la mentalità “cristiana” del tempo considerava le masse dei poveri come socialmente pericolose e tendeva a costruire per i poveri strutture totalizzanti: gli *ospedali generali* erano praticamente un luogo di reclusione fungendo insieme da ospedale, prigione e casa di lavoro forzato; l’idea era di rinchiudere in queste strutture vagabondi e ladri, mendicanti e malati, così da lasciare pulita la città e la società. È il progetto della “grande reclusione” (Michel Foucault): così si diminuisce il pericolo di contagio, si costringe i poveri a lavorare, li si educa e li si controlla. La società rimane così più ordinata, anche moralmente: non vedendo i poveri, non deve interrogarsi sulle cause sociali che li producono e quindi sulle proprie responsabilità.

⁶⁰ Cfr. L. MEZZADRI, *Introduzione*, XX-XXII.

⁶¹ Commento al secondo articolo delle *Regole delle suore delle parrocchie. Conferenze*, 24 agosto 1659, 2270.

⁶² *Conferenze*, 9 febbraio 1653, 974.

In un'epoca che divideva la società in due parti – un piccolo numero di privilegiati e l'enorme maggioranza di tutti gli altri, in qualche modo dipendenti dai primi – Vincenzo scelse i poveri, mai però mettendoli contro i ricchi, mai utilizzando la loro rabbia contro le classi agiate; cercò invece di riportare ricchi e poveri sull'unico terreno dell'opera di Dio, coinvolgendoli nell'unica azione di evangelizzazione e di riscatto. Alle Figlie diceva: «Affezionatevi ai poveri!»; voleva che facessero di tutto per togliere il senso di dipendenza che si crea tra chi ha bisogno e chi si prende cura. Per questo non dovevano aver paura di esporsi; così raccontava alle altre sorelle riguardo a suor Jeanne Dalmagne:

«Aveva una grande libertà di spirito in quello che si riferiva alla gloria di Dio, e parlava francamente tanto ai ricchi quanto ai poveri, quando scopriva che agivano male. Un giorno, sapendo che persone ricche si erano sottratte ad alcune imposte fiscali per sovraccaricare i poveri, disse loro liberamente che avevano agito contro la giustizia e che Dio avrebbe punito tali estorsioni. E siccome le feci osservare che era stata molto ardita, essa mi rispose che quando si trattava della gloria di Dio e del bene dei poveri non bisognava temere di dire la verità»⁶³.

Il Seicento era quasi completamente estraneo ad ogni idea di iniziativa sociale pubblica. Lo stato era proprietà del sovrano, in ogni ambito della società il privilegio era legge, ognuno perseguiva semplicemente il proprio interesse privato. Nella Chiesa stessa le divisioni e i privilegi erano la regola: vi era una profonda separazione tra alto clero e basso clero, fra clero e religiosi da una parte e laicato dall'altra. Vincenzo

«senza averne piena coscienza [...] si pose di traverso a questo orientamento della storia. La sua azione non fu quella furtiva, favoleggiata in certa pubblicistica, dell'uomo che scivola di notte a raccogliere bambini o che si sostituisce al remo al galeotto. Per cambiare la società non basta l'intervento di un singolo. È la collettività che deve essere organizzata. È una chiesa che si deve orientare verso i poveri. Il suo compito e il suo dono nella storia fu quello di coinvolgere un gruppo di persone, che divenne comunità»⁶⁴.

I nomi e le vicende che connotano l'epoca di Vincenzo rimandano evidentemente ad una conoscenza più completa, che qui presupponiamo⁶⁵. Ci limitiamo a segnalare – anche in vista di ciò che diremo – che all'interno della medesima Europa cristiana differenti furono le situazioni locali. Va ricordato ad es. il perfezionamento della riflessione sulla “legge naturale” presente in ogni uomo a prescindere dai suoi convincimenti religiosi ed etici; pensatori importanti come l'olandese *Grotius* (+1645) e l'inglese *Hobbes* (+1679)⁶⁶, non cattolici, sistematizzarono la teoria del giusnaturalismo, decisivo per superare la concezione sacrale del potere civile, in quanto «mostrava in maniera argomentata che non la scelta religiosa bensì la legge naturale era il fondamento sui cui costruire lo Stato e la società»⁶⁷.

⁶³ *Conferenze*, 15 gennaio 1645, 308.

⁶⁴ L. MEZZADRI, *Introduzione*, XLIII.

⁶⁵ Cfr. ad es. U. DELL'ORTO, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo*, in U. DELL'ORTO – S. XERES (ed.) *Manuale di storia della Chiesa*, vol. III, Morcelliana, Brescia 2017, 209-275; soprattutto 209-219 (§ 20: «Le strutture dell'assolutismo in prospettiva ecclesiale»).

⁶⁶ La sua proposta (*Elementi filosofici sul cittadino*, 1642, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, 1651), elaborata in una stagione di guerra civile, si fonda sulla paura dell'altro: *Homo homini lupus*. Cfr. W. MAGNONI, *Persona e società*, 73-82.

⁶⁷ U. DELL'ORTO, *La Chiesa*, 256-257.

5. Genovesi: responsabilità della società e di ciascuno per la felicità di tutti

Il Settecento fu un secolo importante per l'Italia, in particolare per due città: Napoli e Milano. Per quanto concerne Milano, Pietro Verri [1728-1797] e Cesare Beccaria [1738-1794]

«furono i costruttori del “paradigma lombardo”, denominazione che non connota una chiusura localistica ma una territorialità culturale collocata in un contesto europeo. Esso s’incardina da un lato sul “razionale pragmatismo” e dall’altro su una combinazione di “umanesimo” e di istanze di “incivilimento” per il miglioramento delle condizioni di vita del popolo che caratterizza i pensatori lombardi del secondo Settecento e dell’Ottocento»⁶⁸.

Per quanto riguarda Napoli, ci soffermiamo sul sacerdote Antonio Genovesi [1713-1769]⁶⁹, portatore di idee profondamente permeate dal sostrato cristiano, espresse a favore della crescita della *polis*. I suoi furono gli anni del governo di Carlo di Borbone (re di Napoli dal 1734 al 1759) e del figlio Ferdinando: una stagione formidabile e di grande sviluppo economico, nella quale i napoletani vissero la reale speranza di una rinascita civile. La presenza in città di grandi pensatori – Giambattista Vico [+1744], Paolo Doria [+1746] e Pietro Giannone [+1748]; Ferdinando Galiani [+1787] e Gaetano Filangieri [+1788] (ma si pensi anche a Scarlatti [+1725] e Pergolesi [+1736] per la musica, ad Alfonso de Liguori per la teologia morale [+1787]...) – creò un contesto culturale che propiziò una riflessione piena di fiducia sulla persona e sui suoi diritti.

5.1. *La società civile come spazio per la felicità di tutti*

Di questi diritti Genovesi evidenzia la dimensione comunitaria: noi siamo persone in relazione e la cura della qualità della vita pubblica è decisiva per promuovere e difendere i diritti individuali. Le sue riflessioni in merito rimangono fissate nelle lezioni universitarie che egli impartì dal 1754 in poi, come primo titolare della neonata cattedra di “Economia e commercio” (la prima in Europa)⁷⁰; qui egli, trattando anzitutto dei “corpi politici”, afferma sulle orme della filosofia antica che «l’uomo è un animale naturalmente socievole»⁷¹ e che gli altri uomini sono decisivi per la nostra vita: «Non vi è fanciullo che potesse scampare da’ pericoli della natura e degli animali se l’amore e la cura de’ genitori non gli proteggesse fino agli anni di pubertà, e delle volte più avanti»⁷². Nascendo entriamo in una trama di relazioni con cui la nostra felicità è connessa: «niuno stato umano è da reputarsi più infelice, quanto è quello di esser soli [...] È un detto di Aristotele bello e vero che è forza che l’uomo solitario, e contento di sé solo, sia o una divinità o una bestia»⁷³.

⁶⁸ A. QUADRIO CURZIO, *Economisti ed economia. Per un’Italia europea: paradigmi tra il XVIII e il XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2007, 23; per il dettaglio sui due autori e su Carlo Cattaneo [1801-1869] cfr. *ivi*, 43-114.

⁶⁹ M.L. PERNA, *Genovesi, Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, 2000 (online); V. DI GIOVINAZZO, *Antonio Genovesi*, in L. BRUNI – S. ZAMAGNI (ed.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, 449-456.

⁷⁰ A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile*, Stamp. Simoniana, Napoli 1765-1767, 1768²; cfr. ora *Lezioni di economia civile*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 1-439. La docenza universitaria qualifica il secondo periodo del pensiero di Genovesi, che nel decennio precedente aveva pubblicato un apprezzato manuale di filosofia (*Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata*, 4 voll., 1743-1752) e si era cimentato anche con la materia teologica (*Universa theologiae elementa*, 1747). Cfr. L. BRUNI, *La terra del noi*, 259-262.

⁷¹ *Lezioni*, 16-31: 22.

⁷² *Ivi*, 25.

⁷³ *Ivi*, 341-362: 348.

Il contesto della città (metropoli) consente di cercare la felicità in modo virtuoso, insieme a tutti i membri della comunità, in uno spirito di “reciprocità” (parola chiave del lessico genovesiano, e in generale dell’economia civile)⁷⁴.

Sul tema della felicità il ragionamento di Genovesi assume la cosiddetta “eterogenesi dei fini”: come le persone – cercando la felicità individuale, e senza necessariamente volerlo come fine intenzionale – contribuiscono alla felicità pubblica grazie all’esercizio delle virtù civili, così esse contribuiscono anche allo sviluppo sociale ed economico⁷⁵; detto con le sue parole:

«fatigate per il vostro interesse; niuno uomo potrebbe operare altrimenti che per la sua felicità; sarebbe un uomo meno uomo: ma non vogliate fare l’altrui miseria; e se potete, e quanto potete, studiatevi di far gli altri felici. Quanto più si opera per interesse, tanto più, purché non si sia pazzi, si debb’esser virtuosi. È legge dell’universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri»⁷⁶.

Se è così, e se tutti devono poter essere felici, allora tutti devono avere la possibilità di rendere altri felici. Al riguardo Genovesi in più punti sprona tutti alle proprie responsabilità; e ritiene che anche le «classi non producenti» (poveri, vagabondi) possano praticare la legge «del minimo possibile»:

«In ogni paese vi è, dove più, dove meno, sempre un dato numero di poveri, e di mendicanti. Se si potessero far entrare nella massa de’ lavoratori e de’ renditori, si farebbero due beni. I. Si accrescerebbe la rendita generale della nazione. II. E si farebbe un gran servizio al buon costume. Perché molti de’ mendicanti sono in grado che lavorare meglio, che ogni altra persona; e la maggior parte, dove non trovano da vivere di limosine, vivono di furto»⁷⁷.

Il docente non parla espressamente di teoria della piena occupazione ma il concetto è comunque quello di impegnare nel lavoro tutte le persone. Anche su questo punto la sua analisi è molto articolata e dietro il suo ragionamento vi è sempre la ricerca del bene comune e della dignità dell’uomo.

5.2. Il ruolo dei beni “di lusso” e del loro consumo

Non è questo il contesto per esaminare tutte le *Lezioni* universitarie (che terminano con un’attenta considerazione «Delle usure»⁷⁸). Rilanciamo invece le osservazioni sul “lusso”, tema attuale nell’Italia non solo del Settecento⁷⁹. Genovesi pur riconoscendo che il lusso può portare alla “rilassatezza” e al vizio e negando, in polemica con Mandeville (*La favola delle api*, 1714), «che vi possano essere de’ vizi utili alla società civile», al tempo stesso ritiene che

«vi sia un certo grado di lusso, una *megaloprepia* (*magnificentia*) non che utile ma necessaria alla coltura, diligenza, politezza e anche virtù delle nazioni, e a sostenere certe arti, senza le quali si è o barbari o debitori ai forestieri: donde secondo questa idea stimo di poter concludere che vi possa essere un grado di lusso che non solo non sia da dirsi vizio ma che sia virtù» (*ibid.*)

⁷⁴ Cfr. L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile*, 81-84; e la loro introduzione alle *Lezioni*: VII-XXII.

⁷⁵ Cfr. V. DI GIOVINAZZO, *Antonio Genovesi*, 452.

⁷⁶ A. GENOVESI, *Autobiografia e lettere*, Feltrinelli, Milano 1963, 449.

⁷⁷ *Lezioni di economia civile*, 129-134: 135. È esclusa dunque ogni logica assistenzialistica: «il pascere chi può fatigare è farlo vizioso» (*ivi*, 136).

⁷⁸ Parte seconda, cap. XIII: *Lezioni*, 379-432. Cfr. L. BRUNI, *La terra del noi*, 263-269.

⁷⁹ Parte prima, cap. X: *Lezioni*, 100-121. Riporto sostanzialmente L. BRUNI, *Sul consumo, sui beni, sulla felicità*, in L. BRUNI – V. PELLIGRA (ed.), *Economia come impegno civile. Relazionalità, ben-essere ed Economia di comunione*, Città Nuova, Roma 2002, 103-120: 104-108.

In particolare il lusso è un importante elemento di traino della domanda, «utilissimo allo stato in generale [...] perché accresce il consumo delle nostre manifatture e per ciò, pel denaro di quei che possono spendere e hanno del gusto a spendere anima la fatica e la diffonde».

L'aumento del lusso è una conseguenza ineluttabile del progresso delle civiltà, cresce con l'aumento del desiderio di distinguersi ed è alimentato dal confronto con gli altri. Genovesi critica i nostalgici di un mondo primitivo (Rousseau in particolare), e raccomanda al potere politico di governare non di reprimere l'istinto del distinguersi, perché «all'arte umana non è permesso di far nature ma di reggerle». Al sorgere delle moderne scienze sociali sta questa metodologia dell'«uomo com'è», elaborata da Giambattista Vico (*Scienza nuova*, 1744)⁸⁰: invece di sognare un mondo di uomini ideali la vita civile deve far sì che istinti potenzialmente distruttivi della vita in comune (l'amore per se stessi, l'interesse) diventino all'interno di istituzioni adeguate (tra cui il mercato) costruttori di bene comune. Interessanti le considerazioni sul consumo come *mezzo di distinzione sociale*:

«lo spirito motore del lusso è il naturale istinto di distinguerci. Questo istinto è fino ne' selvaggi. Ma non si risveglia mai senza qualche occasione o naturale o civile [...] Quando l'occasione del risvegliarsi un tale istinto sono gli ordini diversi de' quali è composto il corpo civile, e l'istrumento le ricchezze non già naturali ma rappresentatrici, allora le maniere e qualità per cui ci studiamo di distinguerci sono il vero lusso [...] Quelle cagioni che muovono un particolare a volersi distinguere da un altro della medesima classe o di emulare una superiore muovono altresì le classi superiori a trovare sempre nuovi modi da distinguersi dalle inferiori e tra le medesime [...] Questo giuoco, dove le arti son protette e il traffico libero, genera tre effetti: 1) Fa girare la schiavitù feudale; 2) Solleva quella parte del genere umano che patisce per la pressione dell'altra che le è di sopra; 3) Rovina le grandi e vecchie famiglie e ne solleva delle nuove. Non si può per lungo tempo burlar la natura. Il lusso viene perché i ricchi restituiscano ai poveri quel che avevano preso di soverchio del comune patrimonio, e perché gli schiavi tornino liberi e i liberi schiavi»⁸¹.

Alcune sottolineature: l'istinto di distinguersi è presente dappertutto, anche nei “selvaggi”, e può essere attivato da elementi naturali, come la forza (Ercole), l'astuzia (Ulisse), l'ingegno (Archimede). Nella vita civile (cioè urbana) il principale mezzo per distinguersi è proprio il lusso, che attecchisce benissimo nella città. Il fenomeno del lusso è una grande molla di cambiamento e di circolazione sociale: esso «si impossessa delle fantasie», genera spese senza freno; e questo porta alla decadenza delle classi sterili e alla salita di altre classi: «come nella ruota della fortuna, le classi infime salgono allo stato di mezzo, le mezzane alla cima, e quei della cima scendono prima nel mezzo poi nel piano». Per Genovesi un ordine provvidenziale e giusto regge la dinamica sociale: i ricchi vivendo una vita lussuosa creano le condizioni della crescita economica di altre classi e della loro stessa decadenza.

⁸⁰ Secondo il quale, a differenza della filosofia che considera l'uomo quale «dev'essere» la legislazione e le regole della società civile considerano l'uomo «com'è, per farne buon uso all'umana società».

⁸¹ *Lezioni*, 107-108 (§§ 16-18).

6. Giuseppe Toniolo: “un’anima per l’economia”

Genovesi viene citato nella prolusione che Giuseppe Toniolo [1845-1918]⁸² legge all’Università di Padova il 5 dicembre 1873, dopo aver ottenuto l’abilitazione alla libera docenza in economia politica: *Dell’elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche*⁸³. Nello scritto – che riprende il tema della tesi di laurea *in utroque* (diritto civile e canonico) discussa nel 1867 – egli dichiara il proposito di riprendere «la grande tradizione del pensiero economico settecentesco italiano, quella del Genovesi, del Verri, del Ricci e del Carli»; e argomenta questa ripresa avvalendosi degli apporti della “scuola tedesca” (von Schmoller, Wagner, Schäffle), secondo la quale l’elemento etico era un «fattore intrinseco e normale [...] delle leggi economiche» e che coerentemente propugnava «una riforma della disciplina economica fondata su una compiuta analisi della natura umana, una nuova economia reale antropologica»⁸⁴. Per chiarire:

«Una spregiudicata analisi della natura complessa dell’uomo addita infatti in lui accanto al principio dell’utile ancora quello del buono, figlio dello spontaneo riconoscimento di una legge morale imperante che ingenera la coscienza del dovere; la quale poi, alleandosi con altri più generosi affetti del cuore umano, si traduce in altrettante tendenze della nostra natura immateriale che sovrastano quelle del piacere e dell’utile personale, ne temperano le esigenze e talora vi impongono assolutamente il silenzio»⁸⁵.

Il riferimento a Genovesi e la critica alla “scuola inglese” (Adam Smith, David Ricardo, scuola di Manchester) suggeriscono un’analogia:

«contrariamente a quel che pensava Adam Smith (*La ricchezza delle nazioni*, 1776), che vedeva nella “propensione a scambiare” l’elemento identificativo dell’essere umano, Genovesi nelle sue *Lezioni di economia civile* insisteva sul fatto che quel che distingue gli esseri umani dalle altre specie animali è la reciprocità, il mutuo aiuto di soccorrere; da qui la caratterizzazione delle relazioni di mercato come faccende di “mutua assistenza”, e la sua accorata raccomandazione politica di costruire nel Regno di Napoli prima di tutto “canali morali” e solo dopo “canali commerciali”.

Ebbene è proprio questa la linea sulla quale si pone anche Toniolo quando scrive che «il progresso della ricchezza consiste nel processo di incivilimento e che non si possono dare risposte su che cosa siano l’utile e il benessere senza il concetto dei fini dell’individuo, della società, dello stato, della civiltà»; [di conseguenza, l’economia sarà] “la scienza che studia la società umana, rivolta con la sua attività a procacciare e usufruire la ricchezza per tutti gli scopi legittimi dell’esistenza, affine di riconoscere l’ordine razionale positivo di utilità [...] e dirigerne l’applicazione al migliore bene comune” (*Trattato di economia sociale*, 1907ss.)»⁸⁶.

⁸² A. CARERA, *Toniolo, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 96, 2019 (online). Per quanto ci riguarda qui cfr. V. NEGRI ZAMAGNI, *Toniolo, Giuseppe*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero: Economia*, 2012 (online) e EAD., *Ricchi e poveri: pensare all’economia del benessere*, in *Cristiani d’Italia*, 2011 (online; cfr. § «L’età della *Rerum novarum* in Italia e della prima Democrazia cristiana»).

⁸³ Stampata nel 1874, la prolusione venne poi inserita nel *Trattato di economia sociale* (vol. II, 1907, 266-229): *Opera omnia*, vol. II/2, Tip. Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1949, 266-292.

⁸⁴ *Opera omnia*, 289-290. Cfr. E. PREZIOSI, *Giuseppe Toniolo. Alle origini dell’impegno politico dei cattolici*, Paoline, Milano 2012, 136.

⁸⁵ *Opera omnia*, 270-271. E. PREZIOSI, *Giuseppe Toniolo*, 136-137.

⁸⁶ S. ZAMAGNI, *Giuseppe Toniolo. Un economista in anticipo sul suo tempo e perciò misconosciuto*, «Humanitas» 69 (2014) 115-128: 116; tutto il fascicolo è dedicato a Toniolo.

Ciò che a noi oggi appare come totalmente in linea con la “dottrina sociale” della Chiesa, fu proprio quello che spiega «lo scarsissimo interesse all’opera scientifica» di Toniolo da parte degli economisti di allora e di oggi: egli «rifiutando la tesi della separazione tra etica ed economia si pose in aperta rottura con lo spirito dell’epoca»; e mostrando «con i fatti come sia possibile porre il pensiero teorico-economico al servizio della realizzazione di opere in ambito specificamente economico (cooperative, casse rurali, società di mutuo soccorso...)» finì con l’infastidire l’*establishment* accademico⁸⁷. Precisiamo.

Ben sapendo che «l’essere umano è un soggetto in relazione essenziale con gli altri [e] che la felicità è ben altra cosa dall’utilità», e conoscendo bene «il significato profondo della nozione di bene comune», Toniolo rifiuta il paradigma dell’*homo oeconomicus* che andava imponendosi; rifiuta cioè la teoria secondo la quale «l’agire economico è razionale se proviene da un soggetto che è individualista (pone l’origine del valore economico nelle sole preferenze individuali) e [...] che si occupa solo di massimizzare il proprio interesse». In alternativa, egli pone al centro della teorizzazione economica la categoria del valore:

«la difesa dell’ordine di mercato non può avvenire prescindendo dai fini che gli uomini che vivono in società si propongono di raggiungere. Il mercato e i suoi elementi costitutivi (profitto, proprietà privata, libertà di impresa...) si giustificano solo in relazioni ai fini che essi permettono di raggiungere e ai valori che tali fini incorporano. Ma fini e valori non sono immanenti al mercato stesso, il quale perciò non può autofondarsi, non è in grado di trovare dentro se stesso le ragioni della propria legittimazione»⁸⁸.

I principali problemi economici non sono risolvibili ricorrendo solo alla tecnica: presuppongono la scelta tra fini diversi, esigono il riferimento a precise opzioni di valore. Il nucleo di valori comuni da porre alla base di un nuovo disegno istituzionale in campo economico è composto per Toniolo da cinque opzioni⁸⁹:

1. Il primato della persona e della sua inalienabile dignità (di qui il diritto al lavoro e il dovere per le istituzioni di provvedere alla piena occupazione).

2. La solidarietà: «singoli e gruppi devono vedersi assicurata la possibilità concreta di partecipare alla creazione della ricchezza» *ex ante*, prima che il gioco del mercato abbia inizio (altrimenti è assistenzialismo: «si facciano interagire gli individui sul mercato, poi per chi non riesce per una ragione o per l’altra a trarne sufficiente beneficio si intervenga in via compensativa»)⁹⁰;

3. La sussidiarietà (= gli interventi dell’organo superiore devono avvenire solo dopo che gli organi inferiori non sono riusciti nel loro intento). Toniolo per la verità non usa ancora questo concetto, non ancora entrato nel dibattito pubblico, e fatto proprio dal magistero solo nel 1931 (Pio XI, *Quadragesimo anno*); ma parla già del ruolo dei “corpi intermedi”, di tutti gli enti che si pongono tra l’individuo e lo stato.

⁸⁷ «Il riformismo civile di Toniolo consegue direttamente dalla sua accettazione, nel lavoro teorico, del punto di vista del bene comune come criterio sulla cui base scegliere i temi di ricerca e gli ambiti di applicazione dei risultati della stessa»: S. ZAMAGNI, *Giuseppe Toniolo*, 115.

⁸⁸ *Ivi*, 121.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, 121-123.

⁹⁰ Con un’accezione più ampia: «Al di sopra degli stessi legittimi beni ed interessi delle singole nazioni e degli Stati vi è una nota inscindibile che tutti li coordina ad unità, vale a dire il dovere della solidarietà umana» (frase citata da Benedetto XVI nell’*Angelus* di domenica 29 aprile 2012, dopo la beatificazione di Toniolo nella basilica di S. Paolo fuori le mura).

4. Libertà positiva e non solo negativa (= assenza di coercizione): tutte le aggregazioni di cittadini devono avere la possibilità di esistere con pienezza, ciascuna con la propria identità.

5. Il “bene comune”, inteso come il bene di tutti e di tutte le dimensioni della persona (materiale, socio-relazionale, spirituale) e ben diverso dal “bene totale”: «il primo infatti non ammette inaccettabili *trade-offs* tra il bene dell’uno e il bene dell’altro, così che si possa ad es. giustificare il trasferimento di risorse da un gruppo sociale a un altro gruppo se quest’ultimo dimostra di essere più produttivo del primo».

Dalla vitalità di questo nucleo nascono i numerosi contributi che Toniolo offre in un’epoca caratterizzata da due fasi: quella caratterizzata da una forte depressione economica (1873-1895) e quella della *Belle époque* (1895-1914). Acuto osservatore e realizzatore di un numero sterminato di opere, egli vuole far capire che il passaggio da una fase all’altra dipende prevalentemente dalle istituzioni, politiche ed economiche; incluso il sistema bancario:

«Nel giro complesso e vertiginoso della vita commerciale è d’uopo premunirsi contro il monopolio del credito a profitto di pochi speculatori e con la comune servitù. E perciò urge riprodurre nelle forme ammodernate la repressione legale delle usure, sottoporre le borse ad una legge severa sopra le loro operazioni e della dispensazione del credito mediante le banche di emissione, e fare una funzione sociale non affidata a società di speculatori bensì ad un istituto autonomo con patrimonio impersonale da amministrarsi con intenti di pubblica utilità»⁹¹.

La menzione dell’usura ci ricollega ai provvedimenti medioevali e alla secolare prassi di carità della Chiesa; Toniolo ne parla a Bruxelles nel 1894, nel corso del terzo congresso internazionale dei cattolici:

«La Chiesa sa intravedere la causa del disordine sociale nella mancanza di carità, e ha nella grazia uno strumento valido per porvi rimedio: questo è il motivo fondamentale per cui spetta a lei il compito sociale. Del resto la storia della Chiesa annovera una serie di riformatori sociali innalzati agli onori degli altari: dai padri della Chiesa – quali s. Agostino e s. Ambrogio, coinvolti nella vita delle proprie diocesi – a san Francesco, sant’Antonio da Padova, san Bernardino da Siena, san Bernardo, san Pier Damiani [...] La carità presso di noi fu sempre [...] fortemente religiosa nelle sue fonti, nei suoi organi e nei suoi aiuti; e per questo motivo essa fu soprattutto ecclesiastica. Proprio per il suo carattere religioso e sociale la carità ha avuto sempre, in Italia, una funzione educativa per eccellenza, cioè essa fu sempre per noi un fattore del progresso intellettuale della nazione»⁹².

La carità «non è soltanto un sentimento individuale o una pratica privata, ma diventa un valore sociale, principio di civiltà [...] il criterio con cui regolare i rapporti sociali, ispirare progetti civili e politici. Essa rappresenta anche un impegno, una realtà ancora da compiersi: [...] il compimento della civiltà, mentre la giustizia ne costituirebbe il fondamento». Mettere in pratica i principi della carità e della giustizia e creare forme concrete in cui essi possano agire a vantaggio di tutti spetta alla gerarchia ecclesiastica e non allo stato laico, che da quando esiste non si è impegnato in opere di carità ma di mera assistenza pubblica, e che «non può rigenerare autonomamente la società perché non riesce a penetrare alle radici delle cause del disordine sociale»⁹³. Da questa breve presentazione emerge una caratteristica spiritualità laicale, che irradiò «la luce del vangelo nella società e nella cultura» attuando la metamorfosi richiesta da Rm 12,2 ed Ef 4,23-24 con un’intenzione chiara: «camminare nelle vie della carità e della giustizia a vantaggio dei poveri» (cfr. la colletta propria).

⁹¹ G. TONIOLO, *Programma dei cattolici di fronte al socialismo* (Milano, gennaio 1894), «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie» 13 (1894) 168-175; cf. S. ZAMAGNI, 126-127.

⁹² *L’histoire de la charité en Italie*, Bruxelles 1895; tr.it. «Civitas» 1920-1921.

⁹³ Cfr. E. PREZIOSI, 128-130.

7. Charles de Foucauld, “fratello universale”: la carità nascosta

A prima vista molto differente dalle fisionomie viste fin qui, il carisma di Charles de Foucauld – nato a Strasburgo (Alsazia) il 15 settembre 1858, e assassinato a Tamanrasset (Algeria) il 1° dicembre 1916 – risale con impressionante chiarezza alla sorgente (la carità di Gesù = *Jesus Caritas*), abbeverandosi ad essa e offrendola a tutti, fino alla fine. Ne consideriamo la peculiarità in tre passaggi: raccogliendo quanto ne hanno detto gli ultimi pontefici; presentando le tappe della sua vicenda terrena; individuando alcuni nuclei della sua “teologia e pastorale della carità”.

7.1. I tratti apprezzati da quattro papi (diversi)

Quarant’anni dopo l’istruzione diocesana della causa di beatificazione (1926), fu Paolo VI il primo a parlare di Charles in un’enciclica:

«Fedele all’insegnamento e all’esempio del suo divino Fondatore, che poneva l’annuncio della buona novella ai poveri quale segno della sua missione, la Chiesa non ha mai trascurato di promuovere l’elevazione umana dei popoli ai quali portava la fede nel Cristo. I suoi missionari hanno costruito, assieme a chiese, centri di assistenza e ospedali, anche scuole e università. Insegnando agli indigeni il modo onde trarre miglior profitto dalle loro risorse naturali, li hanno spesso protetti dall’avidità degli stranieri. Senza dubbio la loro opera, per quel che v’è in essa di umano, non fu perfetta, e poté capitare che taluni mischiassero all’annuncio dell’autentico messaggio evangelico molti modi di pensare e di vivere propri del loro paese d’origine. Ma seppero anche coltivare le istituzioni locali e promuoverle. In parecchie regioni, essi sono stati i pionieri del progresso materiale come dello sviluppo culturale. Basti ricordare l’esempio del padre Carlo de Foucauld, che fu giudicato degno d’essere chiamato, per la sua carità, il “Fratello universale”, e al quale si deve la compilazione di un prezioso dizionario della lingua tuareg. È nostro dovere rendere omaggio a questi precursori troppo spesso ignorati, uomini sospinti dalla carità di Cristo, così come ai loro emuli e successori che continuano ad essere, anche oggi, al servizio di coloro che evangelizzano»⁹⁴.

Alcuni tratti della spiritualità foucauldiana furono successivamente messi in luce da Giovanni Paolo II, parlando ai vescovi delle diocesi del Nordafrica:

«Nella loro ricerca del vero e del bene, i nostri contemporanei, spesso scettici al cospetto dei maestri sulle dimostrazioni o affermazioni troppo categoriche, tendono a preferire i testimoni autentici e discreti. È stata questa l’intuizione di base di un grand’uomo di Dio della vostra regione, padre Charles de Foucauld, che cercò di manifestare il Vangelo in maniera laboriosa e nascosta, nel silenzio in cui Dio dimostra la sua presenza nella forma di una “brezza leggera” (cf. 1Re 19,12). La missione dell’apostolo che ha incontrato Dio in questo modo è quella di farlo conoscere ai suoi fratelli mostrando che Egli si trova già lì, nascosto tra i popoli, nel cuore di tutte le culture. Il discepolo di Gesù si sente responsabile, dove vive, di tutti gli esseri umani per la preghiera e attraverso la comunione dei santi»⁹⁵.

Dopo la cerimonia di beatificazione (13 novembre 2005) Benedetto XVI ricordò l’importanza degli anni di Nazareth: qui, nella contemplazione e nel nascondimento, Charles incontrò la verità dell’umanità di Gesù e il mistero dell’incarnazione; imparò molto su di Lui, e su come seguirlo in umiltà e povertà. Capì che Gesù, condividendo la nostra umanità, ci invitava alla

⁹⁴ PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), n. 12.

⁹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Ai vescovi della Conferenza episcopale regionale del Nord dell’Africa in visita ad limina*, 26 novembre 1991 (online).

fraternità universale (quella poi vissuta nel Sahara) e a quell'amore di cui Lui ci aveva donato l'esempio. Coerente con tutto ciò fu la decisione di diventare prete: per stabilire così al centro della sua esistenza l'Eucaristia ed il Vangelo, sorgenti della vita cristiana e della missione⁹⁶.

Francesco, infine, dopo un veloce accenno nella *Laudato si'* (n. 125)⁹⁷, così termina l'enciclica *Fratelli tutti*:

«voglio concludere ricordando un'altra persona di profonda fede, la quale, a partire dalla sua intensa esperienza di Dio, ha compiuto un cammino di trasformazione fino a sentirsi fratello di tutti. Mi riferisco al beato Charles de Foucauld. Egli andò orientando il suo ideale di una dedizione totale a Dio verso un'identificazione con gli ultimi, abbandonati nel profondo del deserto africano. In quel contesto esprimeva la sua aspirazione a sentire qualunque essere umano come un fratello, e chiedeva a un amico: "Pregate Iddio affinché io sia davvero il fratello di tutte le anime di questo paese". Voleva essere, in definitiva, "il fratello universale". Ma solo identificandosi con gli ultimi arrivò ad essere fratello di tutti. Che Dio ispiri questo ideale in ognuno di noi»⁹⁸.

Attraverso la citazione di Paolo VI ("fratello universale") viene ricordato il «cammino di trasformazione» percorso da Charles, il cui esito risulta peraltro acquisito spiritualmente ben presto, stando al testo segnalato:

«poiché tu sei così buono verso di me, quanto devo essere buono verso gli altri! Poiché vuoi essere Padre mio e di tutti gli uomini, come devo avere per ogni uomo, qualunque egli sia, per quanto cattivo egli sia, i sentimenti di un tenero fratello!»⁹⁹.

Contestualmente alla stesura dell'enciclica il papa firmò il decreto per la canonizzazione (26 maggio 2020), poi avvenuta il 15 maggio 2022¹⁰⁰. Dal raggiungimento della "gloria degli altari" – e soprattutto dal suo riscontro ecclesiale permanente e duraturo, che è la presenza nel calendario liturgico (1° dicembre)¹⁰¹ – torniamo agli inizi: ripercorrendo la biografia del nostro santo, ci chiediamo come ha progressivamente compreso il senso di una vita spesa nella carità¹⁰².

⁹⁶ BENEDETTO XVI, *Parole di saluto al termine della celebrazione*, 13 novembre 2005 (online).

⁹⁷ «Qualsiasi forma di lavoro presuppone un'idea sulla relazione che l'essere umano può o deve stabilire con l'altro da sé. La spiritualità cristiana, insieme con lo stupore contemplativo per le creature che troviamo in san Francesco d'Assisi, ha sviluppato anche una ricca e sana comprensione del lavoro, come possiamo riscontrare, per esempio, nella vita del beato Charles de Foucauld e dei suoi discepoli»: FRANCESCO, Lett. enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 125; cfr. EV 32, §§ 581-827: 705. Nel contesto (nn. 124-129: «La necessità di difendere il lavoro»), questa frase precede quelle dedicate alla tradizione monastica (cfr. *supra*, p. 7).

⁹⁸ FRANCESCO, Lett. enc. *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), nn. 286-287. D. FARES, *La figura di Charles de Foucauld in «Fratelli tutti». Reagire nella speranza*, «La Civiltà Cattolica» 170 (2020) IV, 278-290; suggestiva la frase di Madeleine Delbrèl (1904-1964) che chiude l'articolo: Charles de Foucauld «è, da solo, la coincidenza di molti opposti [...] e ci appare radicato nel crocicchio della carità. [...] Egli fa coincidere i due estremi dell'amore: il prossimo immediato e il mondo intero» (*La gioia di credere*, Gribaudi, Torino 1969, 31-34).

⁹⁹ *Meditazione sul Padre nostro* (23 gennaio 1897), in PADRE DE FOUCAULD (FRATEL CARLO DI GESÙ), *Opere spirituali. Antologia*, Paoline, Milano 1961, or. 1958, 585-593: 585.

¹⁰⁰ G. PANI, *Charles de Foucauld: profeta di fratellanza universale*, «La Civiltà Cattolica» 172 (2022) II, 280-294.

¹⁰¹ Cfr. i testi della Liturgia delle Ore approvati *ad experimentum* per la Famiglia foucauldiana italiana: Allegato 2.

¹⁰² Le scansioni biografiche sono consolidate e condivise; cfr. ad es. l'entrata di B. Jacqueline (patrocinatore della causa di beatificazione) in *Bibliotheca Sanctorum. Prima appendice*, Città Nuova, Roma 1987, 500-509 e <https://www.charlesdefoucauld.org/it/biographie.php>. Qui utilizziamo il sintetico e preciso contributo della piccola sorella Annie di Gesù: *Charles de Foucauld*, Qiqajon, Bose 1998; che si basa sui fondamentali lavori della prima metà del Novecento: R. BAZIN, *Charles de Foucauld esploratore del Marocco, eremita nel Sahara*, Paoline, Milano 2005, or. 2003 (1921, 1947²); M. CARROUGES, *Charles de Foucauld, esploratore mistico*, La Locusta, Vicenza 1957, or. 1954; J.-F. SIX, *Itinerario spirituale di Charles de Foucauld*, Morcelliana, Brescia 1961, or. 1958. Per quanto riguarda gli scritti, oltre alle *Opere spirituali* più volte ristampate, cfr. *Scritti spirituali giorno per giorno*, P. Sourisseau cur. (L'anima del mondo 26), Casale Monf.,

7.2. *Le tappe della vita terrena*

7.2.1. Infanzia e adolescenza; militare ed esploratore (1858-1886)

I primi anni di Charles non furono sereni: a sei anni muore la mamma (di 35 anni) e dopo pochi mesi il papà (di 44 anni). Affidato al nonno materno, colonnello dell'esercito francese, inizia gli studi ma nel 1870 l'invasione tedesca li costringe a lasciare Strasburgo; a Nancy nel 1872 riceve la prima comunione «con sentimenti di pietà e in un'atmosfera di famiglia molto devota» (Jacqueline). Ma gli strappi vissuti nell'infanzia si fanno sentire:

«Alle soglie dell'adolescenza appare un ragazzo molto solitario, chiuso, sensibile e angosciato. Molto intelligente e sensibile ben presto manifesta un grande interesse per la lettura. L'epoca in cui vive è segnata dallo scetticismo religioso e dal positivismo. Si crede nella scienza e si pensa che solo essa possa rispondere ai grandi interrogativi che si pongono gli uomini. Presto perde la fede e per dodici anni, come lui stesso confessa, vivrà da non credente: "Dall'età di quindici anni, la fede era del tutto scomparsa in me, le letture di cui ero avido avevano fatto quest'opera; non mi riconoscevo in nessuna dottrina filosofica, non trovandone nessuna solidamente fondata, restavo nel dubbio completo, lontano soprattutto dalla fede cattolica di cui parecchi dogmi, a mio avviso, turbavano profondamente la ragione" (Lettera a H. Duveyrier, 21 febbraio 1892)»¹⁰³.

A vent'anni (1878) Charles termina la scuola militare di Saint Cyr, specializzata per la formazione degli ufficiali; la morte del nonno lo getta in un grande sconforto, dal quale cerca di uscire gettandosi nella vita mondana, facilitato dal fatto di disporre di molto denaro (dopo la conversione riconoscerà che l'inquietudine e la profonda tristezza sperimentati in questo periodo erano il modo con cui Dio lo 'pungeva'; ma egli allora non capiva che Lui lo amava e lo stava cercando).

Nell'ottobre del 1880 viene inviato, col grado di sottotenente, in Algeria (conquistata dalla Francia nella prima metà del secolo): il posto gli piace e gli abitanti suscitano il suo interesse; conduce una vita epicurea e gaudente, resa facile dalla libera disposizione di una ricca eredità. Nel marzo 1881 viene però congedato per indisciplina e cattiva condotta morale, non avendo voluto interrompere la relazione con la donna che aveva portato con sé. Rientrato in Francia, appena viene a sapere che c'è una sommossa nel sud dell'Algeria chiede ed ottiene di essere reintegrato nell'esercito; a motivarlo è il gusto dell'avventura: «Una spedizione di questo genere è un piacere troppo raro per lasciarlo passare senza cercare di gioirne» (lettera del 2 ottobre 1881). Quando la missione finisce, pur di rimanere lì si congeda dall'esercito e ad Algeri si dedica allo studio dell'arabo, con l'intenzione di esplorare il Marocco; egli è consapevole del rischio: «è un viaggio che dovrà fare con una falsa identità, in mezzo a molti pericoli poiché il regno del Marocco è un paese

Piemme 1999, or. 1997 e *Solo con Dio in compagnia dei fratelli. Itinerario spirituale dagli scritti*, E. Bolis cur., Paoline, Milano 2002.

¹⁰³ ANNIE DI GESÙ, *Charles de Foucauld*, 18.20. Una "confessione" simile anche nella lettera del 14 agosto 1901 all'amico Henry de Castries: «durante dodici anni vissi senza fede alcuna. Nulla mi sembrava sufficientemente dimostrato; l'egual fede con cui si segue religioni così diverse mi pareva la condanna di tutte quante: meno d'ogni altra mi pareva accettabile quella della mia infanzia, col suo 1=3 cui non potevo risolvermi a dar credito; l'islamismo mi piaceva molto con la sua semplicità (di dogma, di gerarchia e di morale), ma vedevo chiaramente ch'esso era senza fondamento divino e che la verità non si trovava là; i filosofi son tutti in disaccordo... Restai dodici anni senza niente negare e senza niente credere, disperando della verità e non credendo nemmeno in Dio, poiché nessuna prova mi pareva abbastanza evidente...» (*Opere spirituali*, 659-663: 660; cfr. anche *Solo con Dio*, 239-246: 242).

chiuso, una terra proibita agli europei» (ANNIE DI GESÙ, 29). L'esperienza lo segnerà profondamente:

«Durante quasi un anno, dal giugno del 1883 al maggio 1884, farà un'esperienza molto dura della povertà e del disprezzo sociale, esperienza per lui completamente nuova [...] Viaggiatore senza difesa in una terra straniera e nella totale dipendenza da quelli che lo accolgono, potrebbe essere ucciso in ogni momento. Per due volte coloro che lo ospitano, musulmani o ebrei, lo riconoscono nonostante il suo travestimento, e si salva solo perché sono credenti e per loro la vita di chi entra in casa è sacra»¹⁰⁴

Charles è attento anche alla religiosità non cristiana che incontra: «mentre condivide la vita delle comunità ebraiche che lo accolgono, partecipa alle loro preghiere, il giorno del sabato [...] Testimone ogni giorno della preghiera musulmana, non resta insensibile a questa testimonianza»:

«L'islam ha prodotto in me un turbamento profondo. La vista di questa fede, di queste anime che vivono alla continua presenza di Dio, mi ha fatto intuire qualcosa di più grande e di più vero delle occupazioni mondane. Mi sono messo a studiare l'islam, in seguito la Bibbia»¹⁰⁵.

Nel maggio del 1885 rientra in Francia. Il mondo scientifico accoglie con entusiasmo il risultato delle osservazioni topografiche raccolte percorrendo circa tremila km e nel 1888 il volume *Reconnaissance au Maroc* viene premiato dalla *Société géographique* di Parigi (sarà più volte ristampato, dopo che il Marocco nel 1912 divenne protettorato francese). Ma il giovane esploratore è ormai indifferente agli elogi e alle prospettive che gli si aprono; un'altra ricerca è già incominciata:

«Mentre ero a Parigi e facevo stampare il mio viaggio in Marocco mi trovai con persone molto intelligenti, molto virtuose e molto cristiane; mi dissi [...] che “forse questa religione non era assurda”, e nello stesso tempo una grazia interiore estremamente forte m'incalzava; cominciai ad andare in chiesa, senza credere; mi trovavo bene soltanto lì e vi passavo lunghe ore a ripetere: “Mio Dio, se tu existi, fa' che ti conosca”»¹⁰⁶.

7.2.2. Dalla conversione a Nazaret (1886-1900)

Dopo essersi persuaso di non essere capace di raggiungere con le sue sole forze Dio, che non è un'idea da conquistare ma una persona da incontrare, Charles si affida alla direzione spirituale di padre Henri Huvelin (1830-1910), viceparroco della parrocchia parigina di S. Agostino; egli ricorda bene il primo incontro: «Chiedevo delle lezioni di religione... mi fece mettere in ginocchio e mi fece confessare». Più precisamente:

«Mi venne l'idea che dovevo informarmi su questa religione, in cui forse si trovava quella verità di cui disperavo; e mi dissi che la cosa migliore era quella di prendere qualche lezione di religione cattolica, come avevo preso lezioni di arabo. Così come avevo cercato un buon thaleb perché mi insegnasse l'arabo, cercai un sacerdote istruito che mi desse informazioni sulla religione cattolica [...] Mi si parlò di un sacerdote assai eminente, ex-alunno dell'*École normale supérieure*; lo trovai nel suo confessionale e gli dissi che non venivo a confessarmi perché non avevo la fede, ma che desideravo avere alcune informazioni sulla religione cattolica... Il buon Dio che aveva iniziato tanto energicamente l'opera della mia conversione [...] la portò a termine: quel sacerdote a me sconosciuto [...] diventò il mio confessore e non ha mai cessato d'essere [...] il mio migliore amico»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ *Ivi*, 29-30.

¹⁰⁵ Lettera dell'8 luglio 1901; cfr. *ivi*, 30.

¹⁰⁶ Lettera del 14 agosto 1901: *Opere*, 660-661; *Solo con Dio*, 242.

¹⁰⁷ *Ivi*, 661 (*Solo con Dio*, 242-243).

La frase successiva è molto importante: «Non appena credetti che c'era un Dio, fu chiaro per me che non potevo far altro che vivere per lui solo; la mia vocazione religiosa risale allo stesso momento della mia fede»¹⁰⁸. Pentito della sua vita dissoluta, Charles vuole dedicarsi a una vita di penitenza e di preghiera: «Desideravo di essere religioso, di vivere soltanto per Dio e di fare ciò che era più perfetto, qualunque cosa fosse»; ma non sa che ordine scegliere. Durante il lungo discernimento, Huvelin nel 1888 gli suggerisce di visitare la Terra Santa¹⁰⁹; le impressioni del pellegrinaggio saranno poi condivise:

«Dopo aver trascorso il Natale del 1888 a Betlemme, aver ascoltato la Messa di mezzanotte e ricevuto la Comunione nella Santa Grotta, dopo due o tre giorni sono ritornato a Gerusalemme. La dolcezza che ho provato a pregare in quella grotta, dove erano risuonate le voci di Gesù, Maria e Giuseppe è stata indicibile» (Lettera del 21 dicembre 1896)

Ritornato in Francia Charles si raccoglie quattro volte negli esercizi spirituali, in vista di una decisione, che matura infine nel 1889:

«Il Vangelo mi fece vedere che il primo comandamento è di amare Dio con tutto il cuore, e che bisognava tutto racchiudere entro l'amore; chiunque sa che l'amore ha per primo effetto l'imitazione. Perciò non rimaneva che entrare nell'ordine in cui avrei trovato la più esatta imitazione di Gesù. Io non mi sentivo fatto per imitare la sua vita pubblica nella predicazione; dovevo dunque imitare la vita nascosta dell'umile e povero operaio di Nazareth. Mi pareva che nulla mi offrisse questa vita meglio della Trappa»¹¹⁰.

All'inizio del 1890 Charles è accolto nella trappa “Nostra Signora delle Nevi” e, preso l'abito cistercense, diventa monaco col nome di Maria Alberico¹¹¹; inviato dai superiori in Siria, è testimone del massacro dei cristiani armeni da parte dei turchi. A partire dal 1893 si confronta con Huvelin in merito al suo “sogno” di fondare una piccola congregazione religiosa che abbia lo scopo di condividere la vita di Gesù a Nazaret: «Ho voglia di condurre la vita che ho intravisto, percepito camminando per le vie di Nazareth, dove Nostro Signore, povero artigiano perso nell'umiltà e nell'oscurità, ha appoggiato i piedi» (Lettera del 24 giugno 1896). In questi mesi di travaglio riflettendo sulle ultime parole di Cristo sulla croce scrive la meditazione dalla quale fu poi tratta la famosa preghiera:

Padre mio, io mi abbandono a Te, fa' di me ciò che ti piace.
Qualunque cosa tu faccia di me, ti ringrazio.
Sono pronto a tutto, accetto tutto,
purché la tua volontà si compia in me e in tutte le tue creature.
Non desidero niente altro, Dio mio.
Rimetto l'anima mia nelle tue mani: te la dono, Dio mio,
con tutto l'amore del mio cuore, perché ti amo.
Ed è per me un'esigenza d'amore il darmi, il rimettermi nelle tue mani,
senza misura, con una confidenza infinita, poiché Tu sei il Padre mio.

¹⁰⁸ Per un sintetico commento ai testi in cui Foucauld parla della sua “conversione” cfr. R. VOILLAUME, *Conversione e vocazione di Charles de Foucauld* (1° ottobre 1986), Qiqajon, Bose 2002. Più ampiamente: G. COMO, *L'assoluto di Dio. Conversione e vocazione in Charles de Foucauld*, «La Scuola Cattolica» 132 (2004) 359-387.

¹⁰⁹ Nello stesso anno Foucauld sente in una predica una frase che lo segnerà per sempre: «Gesù ha preso l'ultimo posto a tal punto che nessuno ha mai più potuto rapirglielo»; l'idea dell'ultimo posto entra in Charles con forza.

¹¹⁰ *Opere*, 662; *Solo con Dio*, 243-244.

¹¹¹ La congregazione cistercense riformata era nata nel Seicento prendendo come sede l'abbazia benedettina di Notre-Dame de la Trappe (Normandia); da qui il nome dei monaci “trappisti”. Nel 1891 Leone XIII riunisce in unico ordine (cistercensi riformati trappisti) le tre congregazioni esistenti.

Nel gennaio del 1897 i superiori dell'Ordine lo dispensano dai voti semplici affinché Charles possa recarsi in Terra Santa e imitarvi la vita di preghiera, di lavoro, di umiltà e di povertà della Sacra Famiglia¹¹². A Nazareth le clarisse lo prendono come domestico, e gli danno una capanna che serviva per deporre gli arnesi del lavoro e che lui chiama “Eremo dedicato alla Nostra Signora del perpetuo soccorso”: lì – scrive – «ai piedi del tabernacolo delle clarisse, nelle mie giornate di lavoro e nelle mie notti di preghiera ho così tanto quello che cercavo che è chiaro che il buon Dio mi aveva preparato questo posto». Quelli di Nazareth sono anni di vita eremitica, nel silenzio e nella preghiera, soprattutto di meditazione della parola di Dio¹¹³. Charles vuole però condividere con altri tutto ciò; da qui nasce la *Regola dei Piccoli Fratelli*, molto semplice, scritta «per dare a qualche persona pia il desiderio di una vita di famiglia attorno all'ostia consacrata»¹¹⁴. La lunga contemplazione dell'eucaristia che segna questo periodo

«produce una vita eucaristica nella quale Charles scopre sempre di più che comunicare al corpo e al sangue di Cristo significa per lui diventare un uomo *mangiato* dai fratelli. Scopre la verità di ciò che affermava san Giovanni Crisostomo: *Non si deve separare il sacramento dell'altare dal sacramento del fratello*» (ANNIE DI GESÙ, 71)¹¹⁵.

La contemplazione eucaristica gli fa scoprire l'importanza della messa, e accende il desiderio di portare il SS. Sacramento in mezzo agli infedeli più lontani. Egli matura così un'altra convinzione:

«La mia regola è così strettamente legata al culto della Santa Eucarestia che è impossibile che molti la osservino senza che ci siano un prete e un tabernacolo; solo quando sarò diventato prete sarà possibile avere un oratorio attorno al quale riunirsi e solo allora potrò avere qualche compagno».

7.2.3. Sacerdote a Béni-Abbès e “fratello di tutti” nell'Hoggar (1901-1916)

Così, nell'agosto del 1900, col parere favorevole di Huvelin, egli rientra in Francia, e il 9 giugno 1901 viene ordinato presbitero; pochi giorni dopo scrive a un amico, esponendogli la sua intenzione:

«fondare alla frontiera marocchina non una trappa, non un grande e ricco monastero, non un'azienda agricola, ma una specie di piccolo eremo, nel quale alcuni poveri monaci potrebbero vivere di qualche frutto e di un po' d'orzo raccolto da loro stessi, in una stretta clausura, in penitenza e adorazione del santissimo sacramento, senza uscire dal loro ritiro, senza predicare, ma dando ospitalità a tutti, buoni e cattivi, amici o nemici, musulmani o cristiani...

¹¹² «Desiderando, per rassomigliare ancora di più a Gesù, uno spogliamento più profondo e un'abiezione più grande, andai a Roma e ottenni dal Generale dell'Ordine il permesso di recarmi da solo a Nazareth, e di vivere là sconosciuto, da operaio, col mio lavoro quotidiano»: *Opere spirituali*, 662.

¹¹³ Cfr. nella traduzione italiana dell'*opera omnia* la prima sezione (Meditazioni bibliche); dall'avvio dell'impresa prende spunto C. STERCAL, «Tutto, con dolcezza». Leggere Charles de Foucauld, «La rivista del clero italiano» 105 (2024) 617-626. Come esempio si vedano i due brani scelti per la Liturgia delle ore, su Mc 13,11 e su Gv 15,15-16; rispettivamente: C. DE FOUCAULD, *Fammi cominciare una nuova vita. Meditazioni sui Vangeli secondo Matteo e Marco* (Opera omnia I, 3/1), Centro Ambrosiano, Milano 2024, 127-278: 238-240 e ID., *Stabilirci nell'amore di Dio. Meditazioni sul Vangelo secondo Giovanni* (Opera omnia I, 3/3), Centro Ambrosiano, Milano 2024, 163-165.

¹¹⁴ Cfr. *Opere spirituali*, 423-467; *Solo con Dio*, 188-209.

¹¹⁵ L'adorazione del sacrificio cruento di Cristo suscita queste parole profetiche, che Charles fa dire a Lui stesso: «Pensa che dovrai morire martire, spogliato di tutto, disteso a terra, nudo, irriconoscibile, coperto di sangue e di ferite, ucciso con violenza e tra atroci sofferenze... e desidera che questo accada oggi! Perché io ti faccio questa grazia infinita sii fedele nel vegliare e nel portare la croce. Rifletti che è verso questa morte che deve tendere tutta la tua vita... Pensa spesso a questa morte per prepararti ad essa, e per giudicare le cose nel loro vero valore» (6 giugno 1897): *Opere spirituali*, 322.

Sarebbe un'evangelizzazione non per mezzo della parola ma per mezzo del santissimo sacramento, dell'offerta del sacrificio divino, della preghiera, della penitenza, della pratica delle virtù evangeliche, *della carità, una carità fraterna e universale, che divide fino all'ultimo boccone di pane con qualsiasi ospite, qualsiasi sconosciuto si presenti e che riceve ogni persona come un fratello prediletto* (23 giugno 1901)¹¹⁶.

Nei mesi seguenti egli ribadisce più volte questo disegno, fino al giorno della partenza da Marsiglia:

«Sto facendo tutte le procedure per andare nel Sud della provincia di Orano, al confine con il Marocco, in una delle guarnigioni francesi che non hanno un sacerdote, per vivere come un monaco (senza titolo di cappellano né di parroco – *un prete "fidei donum"*, diremmo oggi), che prega e amministra i sacramenti. Con un duplice fine: impedire che i nostri soldati muoiano senza sacramenti in luoghi dove la febbre ne uccide un gran numero e dove non ci sono sacerdoti; e soprattutto fare il maggior bene che si possa fare attualmente alle popolazioni musulmane così numerose e così trascurate, portando tra di loro Gesù nel Santissimo Sacramento»¹¹⁷.

7.2.3.1. A Béni-Abbès (1901-1905)

D'accordo col prefetto apostolico del Sahara Charles si sistema a Béni-Abbès, al confine col Marocco. Egli comincia subito a mettere in pratica il suo progetto e la risposta è subito positiva:

«La buona volontà, la pietà insperata dei poveri soldati che mi circondano, mi permette di dare ogni sera, senza eccezione, dopo una lettura e spiegazione del santo Vangelo (sono addirittura stupito che vengano ad ascoltarmi), la benedizione del Santissimo Sacramento. La benedizione è seguita da una corta preghiera della sera» (Lettera a m.me de Bondy, 30 dicembre 1901).

Il secondo obiettivo non è dimenticato: «Voglio abituare tutti gli abitanti, cristiani, mussulmani, ebrei e idolatri a considerarmi come loro fratello, il fratello universale. Cominciamo a chiamare la casa "La Fraternità" e ciò mi è dolce» (7 gennaio 1902). L'esecuzione di questa volontà produce conseguenze immediate:

«Gli ospiti, i poveri, gli schiavi, i visitatori non mi lasciano un momento... Dal 15, quando la casetta per gli ospiti è stata terminata, abbiamo tutti i giorni delle persone a cena, a dormire e a colazione. Non è mai stata vuota. Una notte ce ne sono stati fino a undici, senza contare un vecchio infermo che vi risiede stabilmente. Molto spesso, se non sempre, ho dalle sessanta alle cento visite al giorno»¹¹⁸.

L'argomento principale della lettera è la condizione degli schiavi:

«pur confortandoli per quanto possibile mi sembra che il compito non si esaurisca qui, e che si debba dire (o far dire da chi di diritto) "Non ti è lecito!" (Mt 14,4). "Guai a voi ipocriti" (Mt 23,13), che mettete sui francobolli e dappertutto "Liberté, égalité, fraternité droits de l'homme" e che però stringete le catene degli schiavi; che condannate alle galere coloro che falsificano le vostre banconote ma permettete di rapire i figli ai genitori e di venderli pubblicamente; che punite il furto di un pollo e autorizzate quello di un uomo (quasi tutti gli schiavi di queste regioni sono bambini nati liberi, tolti con violenza e d'improvviso ai genitori) [...] Certo, non dobbiamo intrometterci nel governo

¹¹⁶ L'intenzione è ripetuta nella lettera del 14 agosto: «Sto facendo le pratiche necessarie per andare nel Sahara a continuare la "vita nascosta di Gesù a Nazareth", non per predicare ma per vivere nella solitudine, nella povertà, nell'umile lavoro di Gesù, e cercando al tempo stesso di fare del bene alle anime non con la parola ma con la preghiera, l'offerta del Santissimo Sacrificio, la penitenza, *la pratica della carità*»: *Opere*, 662-663; *Solo con Dio*, 245.

¹¹⁷ Lettera a m.me de Bondy, 9 settembre 1901: *Solo con Dio*, 249.

¹¹⁸ Lettera a dom Martin, 7 febbraio 1902: *Opere*, 617-620: 619; *Solo con Dio*, 281-284: 283.

temporale, nessuno ne è convinto più di me; ma bisogna amare la giustizia e detestare la malvagità (cfr. Sal 45,8); e quando il governo temporale commette una grave ingiustizia nei confronti di quelli di cui siamo in certa misura responsabili (io sono l'unico sacerdote della prefettura nel raggio di trecento km) bisogna dirlo, perché siamo noi che sulla terra rappresentiamo la giustizia e la verità, e non abbiamo il diritto di essere “guardiani ciechi... cani muti... pastori che non capiscono nulla” (cfr. Is 56,10-11). Se sul comportamento da tenere nei confronti degli schiavi siamo pienamente d'accordo, mi chiedo in una parola se non si debba alzare la voce direttamente o indirettamente per far conoscere in Francia questa ingiustizia e questo furto legalizzato della schiavitù nelle nostre regioni, e dire (o far dire): “Ecco cosa succede, e non è lecito!”¹¹⁹.

Charles espone in modo dettagliato il problema anche al suo vescovo, mons Guérin; fondando la sua richiesta sulla parola di Dio, lo supplica di intervenire e chiede che sia data una linea da seguire¹²⁰. Il prelado, spaventato, lo invita ad essere molto prudente: «Denunciare pubblicamente quel che viene fatto nel sud non potrebbe, all'ora attuale, che attirarci ogni specie di ostacoli alla nostra azione presente» (17 settembre 1902). La pronta e completa obbedienza si unisce a un'altrettanto completa filiale sincerità:

«Obbedirò puntualmente alla linea di condotta che tracciate per me. Le ragioni che avete la bontà di darmi così affettuosamente e che hanno così tanto peso [...] non mi permettono però – lo dico affinché l'anima del figlio non abbia alcun segreto per quella del padre e si riveli interamente, senza nessuna reticenza – di non dispiacermi per il fatto che i rappresentanti di Gesù si accontentino di difendere “all'orecchio” e non “dalle terrazze” (cfr. Mt 10,27) la causa della giustizia e della carità»¹²¹.

La denuncia chiara e circostanziata di una situazione evidentemente ingiusta è certamente una forma di carità; Charles fa presente in particolare la situazione dei bambini schiavizzati, che vorrebbe liberare tutti: riesce a riscattarne alcuni, li battezza, sogna la nascita di una piccola comunità cristiana locale... Figlio del suo tempo, egli non mette in discussione il sistema coloniale in quanto tale; si inserisce in ogni caso a pieno titolo nel ripensamento generale in atto nella Chiesa cattolica circa l'evangelizzazione dei territori occupati e/o controllati:

«La colonizzazione [del continente africano] fu per i missionari un'agevolazione nella penetrazione verso l'interno [...] La Francia ebbe la parte del leone in Africa occidentale, dove furono impegnati migliaia di missionari [ma] con sostanziale sterilità nei territori mediterranei *d'outremer*; qui furono costituite sì diocesi (Algeri, Orano, Cartagine) ma solo per i bianchi che si trasferivano dalla madrepatria. I governatori coloniali sostennero le missioni, ritenute centri di civilizzazione e di promozione del prestigio della Francia, anche quando in patria l'atteggiamento verso la Chiesa divenne sempre più ostile, fino a giungere alla legge di separazione del 1905 [...] non bisogna pensare che il quadro del rapporto tra colonialismo africano e missioni sia stato idilliaco, contrassegnato da un collaborazionismo bieco ed eurocentrico. C'erano missionari ampiamente convinti della vocazione cristiana e civilizzatrice della loro nazione europea, e altri critici verso i governatori, le truppe, i funzionari della madrepatria, con tensioni che si riversavano nei parlamenti europei o imponevano alla Santa Sede interventi di mediazione [...] alla fine dell'Ottocento i missionari portavano con sé una mentalità che li accomunava alla maggioranza degli europei e che continuava a vedere nell'Occidente il modello della civiltà; ma stavano emergendo i primi punti di vista critici...»¹²².

¹¹⁹ 7 febbraio 1902: *Opere*, 617-618; *Solo con Dio*, 281-282.

¹²⁰ Cfr. le lettere del 4 febbraio e del 28 giugno 1902: *Opere*, 620-624; *Solo con Dio*, 266-281: 267-268 e 289-293.

¹²¹ 30 settembre 1902: *Solo con Dio*, 294-306: 297-298.

¹²² A. MANFREDI, *Apertura sull'Ottocento mediante le missioni*, in U. DELL'ORTO – S. XERES (ed.), *Manuale di storia della Chiesa*, vol. IV, Morcelliana, Brescia 2017, 63-118: 90-92.

Per quanto riguarda Charles, le sue scelte “missionarie” nascono dalla lettera del Vangelo, in particolare dalla scena di Mt 25,31-46:

«Mio Signore Gesù, [...] tu consideri come fatto a te stesso tutto il bene fatto a un uomo, e consideri come negligenza, rifiuto, durezza verso di te ogni negligenza, durezza, rifiuto verso un uomo, identificandoti così in qualche modo con questi poveri uomini così miserabili, e chiamandoli tuoi fratelli...»¹²³.

«*Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare*: Nostro Signore ci dà qui la vera motivazione per la carità [...] il motivo che più di ogni altro ci spinge a dare, quello che ci infiamma sopra ogni cosa... è che tutto quello che facciamo al prossimo lo facciamo a Gesù stesso: questo basta a mutare, a rivedere tutta la nostra vita, a orientare ogni nostra azione, ogni parola, ogni pensiero... Tutto ciò che facciamo al prossimo, lo facciamo a Gesù»¹²⁴.

Quattro mesi prima di morire scrive:

«Non c'è, credo, un altro passo del vangelo che mi abbia impressionato di più e che abbia trasformato la mia vita più di questo: “Tutto quello che fate a uno di questi piccoli, lo fate a me”. Se si pensa che queste parole sono quelle della Verità increata, quelle della bocca che ha detto “questo è il mio corpo... questo è il mio sangue”, con quanta forza si è portati a cercare e ad amare Gesù in “questi piccoli”, questi peccatori, questi poveri, utilizzando tutti i propri mezzi materiali per il sollievo delle miserie temporali»¹²⁵.

Per Charles Gesù è presente nei poveri e negli oppressi così come è presente nell'eucaristia, queste due presenze si unificano; per questo passa ore e ore in adorazione e spende tante energie per denunciare la schiavitù e stare accanto ai poveri. E tutto ciò sempre consapevole dei propri limiti:

«Mons. Guérin [il suo vescovo] avrebbe una piccola e discreta tendenza a trasformare la mia vita di monaco silenzioso e nascosto, la mia vita di Nazaret, in una vita di missione. Non seguirò questo suggerimento, perché crederei di essere molto infedele verso Dio, che mi ha chiamato a una vita nascosta e silenziosa e non a quella di un uomo di tante parole; sia i monaci sia i missionari sono apostoli, ma in modo diverso. Su questo punto non cambierò idea e seguirò il mio cammino, che seguo a volte a volte male (piuttosto male) ma fedelmente da quattordici anni. Vita nascosta di Gesù: insieme ad altri, se Lui ne manda; da solo, se Egli mi lascia solo»¹²⁶.

7.2.3.2. Nell'Hoggar, amico dei Tuareg (1905-1916)

Dopo aver percorso per un anno intero il Sahara centro-meridionale insieme ad alcuni ufficiali dell'esercito, nel maggio 1905 si dirige verso la regione dell'Hoggar e in agosto raggiunge Tamanrasset, dove costruisce un romitorio:

«Scelgo Tamanrasset, villaggio di venti famiglie in piena montagna, nel cuore dell'Hoggar e del Dag Rali, sua principale tribù, in disparte da tutti i centri importanti. [...] Scelgo questo luogo abbandonato e mi ci stabilisco, supplicando Gesù di benedire questa fondazione in cui voglio, per la mia vita, prendere come unico esempio la sua vita di Nazaret»¹²⁷.

¹²³ *Fammi cominciare una nuova vita*, 70-73: 71.

¹²⁴ *Opere spirituali*, 186; *Come un viaggiatore*, 30-31.

¹²⁵ *Opere spirituali*, 773-774; *Solo con Dio*, 416-417.

¹²⁶ *Lettera a Huvelin*, 10 giugno 1903: *Solo con Dio*, 310-313: 311.

¹²⁷ *Diario*, 11 agosto 1905: *Opere spirituali*, 365-366.

Comincia a studiare la lingua e i costumi dei tuareg in vista della loro evangelizzazione¹²⁸; compone alcuni dizionari e una grammatica, traduce il vangelo e i sapienziali dell'AT, trascrive i poemi che si cantavano la sera attorno al fuoco: in undici anni egli realizza un lavoro linguistico ed etnologico di alto valore scientifico, non trascurando mai la preghiera. Siccome non c'è neanche un altro cattolico, egli non può celebrare la messa da solo; egli ne soffre, ma ci riflette:

«Un tempo avevo la tendenza a vedere da una parte l'*infinito*, il Santo Sacrificio, dall'altra *il finito*, tutto ciò che non è Lui, e a sacrificare sempre tutto alla celebrazione della Messa... Ma questo ragionamento deve peccare in qualche punto dato che, a partire dagli apostoli, i più grandi santi in alcune occasioni hanno sacrificato la possibilità di celebrare a vantaggio di altre opere di carità spirituali, viaggi o altre cose...»¹²⁹.

«Anche senza la messa quotidiana ci sono il Santissimo Sacramento, la preghiera regolare, le lunghe adorazioni, un grande silenzio e il raccoglimento»: confortato da ciò, Charles nel 1910 inizia la costruzione di un secondo eremo in alta montagna, sull'altopiano dell'Assekrem, a settanta km da Tamanrasset: «proprio al centro dell'Hoggar, nel punto più centrale del massiccio montuoso che è la cittadella del paese, da dove le tende (cioè le donne, i bambini e i vecchi) non si muovono mai» (ANNIE DI GESÙ, 105-106).

In questi anni di solitudine non mancano momenti di fatica; quando la regione è colpita da una terribile carestia egli

«condivide fino all'ultimo le sue provviste e, alla fine, stremato pure lui, cade ammalato dopo il Natale, passato per la prima volta senza messa: “Fino all'ultimo minuto ho sperato che venisse qualcuno, ma non è venuto nessuno: né un viaggiatore cristiano né un militare; il permesso di celebrare da solo non è arrivato (sono tre mesi che non ricevo lettere...)” (Lettera del 25 dicembre 1907)»¹³⁰.

Un mese dopo scrive: «Sono stato assai malato in questi giorni; non so di che cosa si tratti, qualcosa al cuore credo: senza tossire, senza soffrire al petto, il minimo movimento mi faceva ansimare fin quasi a svenire. In un paio di occasioni ho creduto che fosse la fine»¹³¹. Ora è lui il povero, in stato di debolezza e malattia; e ora sono i tuareg che possono dargli qualcosa: «Hanno cercato tutte le capre in un raggio di quattro km per darmi un po' di latte»; a partire da qui maturano vere amicizie, vissute nella reciprocità e nella condivisione, che si manifesteranno dopo la sua morte¹³²:

«Che la salute sia sempre con la nostra amica Maria! Dal momento in cui ho avuto la notizia della morte del nostro amico, vostro fratello Charles, i miei occhi si sono chiusi; tutto è buio per me: ho pianto e ho versato molte lacrime e sono in gran dolore. La sua morte mi ha dato molta pena [...]. Salutate a nome mio le vostre figlie, vostro marito e tutti i vostri amici e dite loro: “Charles, il marabutto (uomo di Dio), non è morto solo per voi, è morto anche per tutti noi. Che Dio gli dia misericordia e ci possiamo incontrare con lui in paradiso!”»¹³³.

¹²⁸ Egli ha su questo le idee molto chiare: «Sono qui non per convertire in un sol colpo i tuareg ma per cercare di comprenderli [...] Sono certo che il buon Dio accoglierà in cielo quelli che furono buoni e onesti, senza che ci sia bisogno di essere cattolico romano. Lei è protestante, T. è incredulo, i tuareg sono musulmani... Sono persuaso che Dio ci riceverà tutti, se lo meritiamo» (cfr. ANNIE DI GESÙ, 103).

¹²⁹ Lettera a mons. Guérin, 2 luglio 1907: *Opere spirituali*, 692-693 e *Solo con Dio*, 330-337: 331.

¹³⁰ ANNIE DI GESÙ, 100-101.

¹³¹ *Ivi*.

¹³² Il 1° dicembre 1916 Charles «fu vittima della criminalità che dilagava allora nel Sahara e assassinato sulla soglia della sua residenza nel corso di un attacco di predoni venuti a razzare Tamanrasset» (Jacqueline).

¹³³ ANNIE DI GESÙ, 120; citando da M. CARROUGES, *Charles de Foucauld*, 276-277.

7.3. Rilettura teologica

Dopo un secolo, lo storico riconosce in Charles de Foucauld la figura più rappresentativa dei tentativi di mettere in opera la missione secondo nuove prospettive, controcorrente rispetto alla pratica dominante e che allora ebbero raramente successo, ma che nella prima metà del Novecento parvero soddisfare le aspettative delle nuove generazioni:

«De Foucauld [...] occupa un posto fondamentale nella ricerca di un nuovo tipo di impegno missionario [Dopo l'assassinio] sembrò che il suo progetto fosse fallito; la sua morte fu utilizzata dai francesi per fini patriottici, ma questo non impedì ai cattolici di scoprirne la novità. René Voillaume fece trionfare una lettura di “fratel Charles” che rompeva definitivamente con la strumentalizzazione nazionalista, e portò la sua azione a modello per la missione contemporanea¹³⁴: alla missione itinerante, che suddivide i territori in zone di influenza e ignora i limiti della giurisdizione ecclesiastica, Charles sostituisce la missione immobile. Alla strategia della conversione dall'alto (dei re e delle élites) preferisce scegliere l'ultimo posto e l'indigenza più assoluta. Rinunciando alla predicazione aggressiva e al proselitismo, privilegia l'adorazione eucaristica e vuol diventare ospite delle popolazioni, fino a dipendere completamente da loro. L'opera e l'azione di Louis Massignon, che coniuga riabilitazione della mistica musulmana e dialogo islamo-cristiano¹³⁵, e la famiglia foucauldiana (Piccoli Fratelli, 1933; Piccole Sorelle, 1939) dimostrano l'impatto di questa “mistica dell'incognito e del nascondimento” su tutta una generazione»¹³⁶.

Da qualche decennio la spiritualità foucauldiana (di Charles e della Famiglia che a lui si ispira) viene studiata e valorizzata anche da diversi teologi che si interrogano precisamente sulle “forme” della missione e dell'evangelizzazione che i nostri contesti richiedono; riportiamo un paio di esempi, significativamente convergenti nella tesi di fondo: il parere di Gisbert Greshake (qui di seguito)¹³⁷ e quello di Sequeri e Bolis (nell'Allegato 2).

«Se ci si chiede in che modo Gesù Cristo, salvezza del mondo, arrivi agli uomini d'oggi, in una società nella quale la fede è sempre meno presente, la risposta è chiara e risoluta: attraverso persone che credono, nelle quali Cristo è presente (cfr *Gal* 2,20: “Non vivo più io ma Cristo vive in me”); di più ancora: nelle quali Cristo “nasce di nuovo” e “ha preso nuova forma”. Chi vive nella fede in mezzo a persone che non credono *eo ipso* porta a loro Cristo. E Cristo le santifica, allo stesso modo in cui in un matrimonio il coniuge credente “santifica” il non credente (*1Cor* 7,14). Quindi per portare ad altri Cristo e la sua salvezza non servono atti “aggiuntivi” di evangelizzazione e di missione, che oggi di fronte a un rifiuto ampiamente diffuso da parte dei destinatari sono in ogni caso piuttosto controproducenti. Una vita che in modo risoluto è condotta a partire dalla fede è essa stessa “evangelizzazione”.

¹³⁴ René Voillaume (1905-2003) fu tra i primi a studiare le *Regole* foucauldiane e a metterle in pratica: *Come loro, nel cuore delle masse. Vita e spiritualità dei Piccoli Fratelli di Gesù*, San Paolo, Cinisello B. 2014, or. 1951; una pagina del suo libro *Frères de tous* (1968) è citato nel n. 193 di *Fratelli tutti*. Ha raccontato il suo percorso in *Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités* (1998): *Charles de Foucauld e i suoi discepoli*, San Paolo, Cinisello B. 2001.

¹³⁵ Dopo studi archeologici, Massignon (1883-1962) si dedicò alla sociologia e alla mistica musulmana, studiando testi inediti e ancora sconosciuti in Occidente. Per definire la sua spiritualità è importante la corrispondenza con Foucauld; cfr. *Opere spirituali*, 763-775 e *Solo con Dio*, 439 (indice). Interessante la sua riflessione sulla *Badaliya* (sostituzione, farsi carico di altri), analogo islamico della *charitas* cristiana.

¹³⁶ C. PRUDHOMME, *La Francia e le missioni estere. XVIII-XX secolo*, in C. VINCENT – A. TALLON (ed.), *Storia religiosa della Francia*, vol. II, Centro Ambrosiano, Milano 2013, 545-574: 560-561.

¹³⁷ I due stralci riportati nascono da uno studio attento, attestato ad es. dai seguenti contributi: *Die Bedeutung von Charles de Foucauld für die Kirche von heute*, «Geist und Leben» 63 (1990) 274-292; *La spiritualità del deserto*, Queriniana, Brescia 2004, or. 2002; *La spiritualità di Nazaret*, «Communio» 193 (2004) 33-48: 33-40; *Vivere nel mondo. Questioni fondamentali della spiritualità cristiana* (gdt 356), Queriniana, Brescia 2012, or. 2009, 141-146.

Questa convinzione è stata sostenuta e vissuta dall'inizio del XX secolo in modo particolare da Charles de Foucauld e dai suoi discepoli (Albert Peyriguère, le comunità dei Piccoli Fratelli e delle Piccole Sorelle di Gesù). Così scriveva: “Con il loro esempio i Fratelli e le Sorelle devono essere una predicazione vivente. Vedendoli si deve vedere che cos’è la vita cristiana, la religione cristiana, il Vangelo, Gesù [...] Essi devono essere un Vangelo vivente: le persone lontane da Gesù, e specialmente gli infedeli, devono senza libri e senza parole conoscere il Vangelo col solo vedere la loro vita. L’esempio è l’unica opera esterna con la quale essi possono agire sulle anime totalmente ribelli a Gesù, che non vogliono né ascoltare le parole dei suoi servi né leggere i loro libri né ricevere i loro aiuti né accettare la loro amicizia né comunicare in alcuna maniera con essi; su costoro non c’è altra azione che per mezzo dell’esempio, ma questa azione è tanto più forte in quanto non provoca nessuna sfiducia, poiché qualsiasi parvenza d’inganno o di seduzione ne è stata allontanata” (*Direttorio*, 1909, § 28)...»¹³⁸.

«La *missio* ha assunto nelle varie epoche della Chiesa forme e figure del tutto diverse. Oggi e nel prossimo futuro non si tratterà certo di replicare forme superate, come ad es quelle attuate all’epoca del colonialismo [...]. Ancor meno però si tratta di adattare la *missio* cristiana alle attuali strategie di *marketing* legate ai prodotti o tipiche della propaganda politica. In un’epoca in cui la vita privata e pubblica è segnata in gran parte dalla “diarrea di parole” (P.M. Zulehner), la parola missionaria e la promozione verbale della fede sono destinate a tramontare [...]. Pertanto occorrerà realizzare un’altra forma di *missio*, [...] una decisa vita di fede: “La Chiesa non deve evangelizzare, quanto piuttosto vivere la sua missione” (M. Werlen, abate di Einsiedeln)»¹³⁹.

8. Madre Teresa di Calcutta (1910-1997): “Qualcosa di bello per Dio”

Agnes Gonxha Bojaxhiu [*pr*: Gongia Bojagiu] nasce a Skopje (Macedonia) il 16 agosto 1910. A dodici anni avverte per la prima volta il desiderio di una vocazione alla vita religiosa e missionaria, che però rimane sopito fino al 1928 quando, a diciotto anni, entra nella Congregazione delle Suore di Nostra Signora di Loreto (conosciute come le “Dame inglesi”), fondata da Mary Ward (1585-1645). Dopo un periodo passato a Dublino, Agnes giunge in India il 6 gennaio 1929, per compirvi il noviziato; nel 1931 pronuncia i primi voti, assumendo il nome di Teresa, in omaggio a santa Teresa di Lisieux. Si stabilisce a Calcutta dove insegna in una scuola superiore; nel 1937 pronuncia i voti definitivi e diventa direttrice della St. Mary’s High School.

Nel 1946, nel viaggio in treno verso Darjeeling, avviene la “chiamata nella chiamata”: «consacrarmi ad aiutare i poveri vivendo tra loro». Il 16 agosto 1948 lascia definitivamente le “Dame inglesi” e indossa un sari bianco simile a quello delle donne indiane più povere, con l’orlo turchino simbolo del riferimento alla Madre di Gesù; nello stesso anno chiede e ottiene la cittadinanza indiana. Nel 1950 l’Ordine delle Missionarie della Carità viene riconosciuto dalla S. Sede e nel 1952 viene aperta la prima casa per gli indigenti moribondi, situata nel Kalighat, un tempio indù nel cuore di Calcutta, chiamata Nirmal Hriday, cioè “Casa del cuore puro”. Nel 1953 anche le suore hanno la loro casa madre,

¹³⁸ G. GRESHAKE, *Maria – Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano* (BTC 184), Queriniana, Brescia 2017, or. 2014, 483-506: 494-495 («Cooperazione ecclesiale mediante “presenza”: 1. Portare Cristo agli uomini»). Per la citazione del § 28 del *Direttorio* cfr. *Opere spirituali*, 477-500: 493-495 («Mezzi generali specialmente per la conversione delle anime lontane da Gesù e in particolare degli infedeli appartenenti alle colonie della loro madrepatria»). Il pensiero viene riformulato in IDEM, *Maria è la Chiesa. Un tema antico, una sfida per il presente*, Queriniana, Brescia 2020, or. 2016, 122-125. Da questa spiritualità della “presenza” discende anche un determinato modo di intendere il ministero ordinato (del prete, del diacono): «si tratta della disponibilità a condividere lingua, modo di vivere, destino e condizioni delle stesse persone per le quali si vive»: IDEM, *Essere preti in questo tempo. Teologia – Prassi pastorale – Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008, or. 2005, 305-353: 332.

¹³⁹ IDEM, *Chiesa, dove vai? Guardare al futuro in prospettiva real-utopistica* (gdt 456), Queriniana, Brescia 2023, or. 2020, 113-118: 116.

avendo vissuto fino a quel momento in un appartamento in affitto. Vengono successivamente aperte case per i bambini orfani e abbandonati e per i lebbrosi. Nel 1960/1961 Teresa scrivendo a p. Josef Neuner (1908-2009) riassume il suo percorso spirituale¹⁴⁰.

Nel 1965, le Missionarie della Carità sono ormai trecento ed è in quest'anno, anche grazie ad un riconoscimento particolare da parte di papa Paolo VI, che cominciano la loro diffusione fuori dei confini dell'India: la prima casa viene costruita in Venezuela, cui poi seguiranno nuovi centri in Africa, in Australia e in Europa. La prima casa italiana delle Missionarie della Carità è aperta a Roma dietro espresso invito di Paolo VI, che concede a Madre Teresa la cittadinanza vaticana, al fine di facilitarne gli spostamenti. Nel 1969 nasce ufficialmente l'Associazione internazionale dei Collaboratori delle Missionarie della Carità, uomini e donne laici che di fatto aiutano le religiose fin dall'inizio dell'opera.

Nel 1971 esce il primo libro su di lei, scritto con il giornalista britannico Malcolm Muggeridge, che la rende famosa anche in Occidente¹⁴¹. Lungo il decennio riceve numerosi riconoscimenti internazionali¹⁴² e nel 1979 riceve il Premio Nobel per la pace. Nei primi anni Ottanta le Missionarie della Carità aprono molti nuovi centri e vedono aumentare vertiginosamente il loro numero, evento eccezionale in un tempo di crisi vocazionale. Nel febbraio 1986 Giovanni Paolo II visita l'opera di Madre Teresa a Calcutta e nel 1988 viene inaugurato un rifugio per i senzatetto in Vaticano, chiamato "Dono di Maria"; verso la fine del decennio, l'Ordine riesce a penetrare anche in paesi fino ad allora chiusi ai missionari, come lo Yemen, l'Etiopia, Cuba e la Russia (sotto Gorbaciov viene realizzata una casa a Mosca).

Nel 1990 adducendo motivi di salute rinuncia alla carica di superiora generale delle Missionarie, ma pochi mesi dopo viene nuovamente rieletta. Negli ultimi anni interviene con la forza della sua autorità morale a invocare la pace prima presso Bush sen. e Hussein in occasione della prima guerra del Golfo (1991) e poi ancora in una visita ufficiale alla Casa Bianca presso il presidente Clinton. La sua salute si aggrava, ha alcuni collassi e nell'aprile 1996 si rompe una clavicola cadendo; nel mese di agosto viene ricoverata per febbre malarica, cui si aggiunge un'infezione polmonare. Eppure riesce ancora una volta, a 86 anni, a tornare al lavoro; nell'ottobre dello stesso anno Clinton le concede la cittadinanza onoraria degli Stati Uniti. Muore a Calcutta il 5 settembre 1997 per un attacco cardiaco.

È stata proclamata beata da Giovanni Paolo II il 19 ottobre 2003 e canonizzata da Francesco il 4 settembre 2016¹⁴³; alla fine del 2024 il suo nome è stato aggiunto nel Calendario Romano tra i santi del 5 settembre (memoria facoltativa). La colletta ne fissa così il peculiare carisma: «O Dio, che hai chiamato la beata Teresa, vergine, a rispondere all'amore del tuo Figlio assetato sulla croce con una carità straordinaria verso i più poveri dei poveri, donaci, per sua intercessione, di servire Cristo nei fratelli sofferenti».

¹⁴⁰ Lo scritto è stato inserito tra i testi propri per la memoria annuale; cfr. Allegato 3. La corrispondenza con Neuner durò fino al 1980; del gesuita – teologo, perito al Vaticano II, esperto di induismo – cfr. il fondamentale studio: *On Mother Teresa's Charism*, «Review for Religious» 60 (2001); tr.it. «Vita consacrata» 41 (2005) 6-20.

¹⁴¹ M. MUGGERIDGE, *Qualcosa di bello per Dio*, Paoline, Cinisello B. 1971. Successivamente: *Amore senza frontiere*, Città Nuova, Roma 1973; *Tu mi porti l'amore*, Città Nuova, Roma 1976; *Sorridere a Dio*, Paoline, Roma 1976.

¹⁴² Da ricordare l'impatto mediatico delle due copertine sulla rivista «Time» (1975) e «Paris Match» (1976). Più significative indubbiamente per noi le parole rivolte ai giovani e alle religiose a Milano (PIME) il 10 ottobre 1973: P. GHEDDO – G. GIRARDI (ed.), *Popolo della vita*, EMI, Bologna 1977, 41-53.55-64; a Milano interverrà altre tre volte: il 23 aprile 1977 (*Popolo della vita*, 19-21); nel maggio 1983, nelle giornate del 20° Congresso eucaristico nazionale; il 15 maggio 1993 (*Nascere e morire oggi. Le Chiese di Lombardia per una nuova cultura della vita umana. Atti del Convegno regionale 1991-1993*, Centro Ambrosiano, Milano 1995, 283-285). Importante la relazione tenuta al 41° Congresso eucaristico internazionale (Philadelphia, 6 agosto 1976): *Fame di comprensione e di amore: la donna e l'eucaristia*, in *Le fami nel mondo e l'eucaristia*, Paoline, Roma 1977, 165-185; le altre due relatrici erano la serva di Dio Dorothy Day (1897-1980) e Rosemary Goldie (1916-2010).

¹⁴³ Cfr. le due omelie nell'Allegato 3.

8.1. *L'origine: la "chiamata nella chiamata"*

«Sapevo che Dio voleva qualcosa da me. Avevo solo dodici anni e vivevo con i miei genitori a Skopje, in Albania, quando ho sentito per la prima volta il desiderio di prendere il velo [...]. In quel momento ho capito che la mia chiamata mi spingeva verso i poveri. Tra i dodici e i diciotto anni ho visto svanire il proposito di diventare suora. A diciotto anni ho deciso tuttavia di andarmene da casa e di entrare a far parte delle Sorelle di Loreto e da allora non ho mai dubitato di aver preso la decisione giusta. Era la volontà di Dio: è stata una Sua scelta. Le Sorelle di Loreto si dedicavano all'insegnamento, che per Cristo è un vero apostolato. La mia vocazione specifica, all'interno della chiamata religiosa, era tuttavia diretta ai più poveri tra i poveri. È stata una chiamata nella chiamata, una sorta di seconda vocazione. È stato l'ordine di lasciare la vita felice di Loreto per servire i poveri nelle strade. Nel 1946, mentre viaggiavo in treno verso Darjeeling, dove avrei dovuto compiere alcuni esercizi spirituali, ho sentito l'esigenza di rinunciare a tutto per seguire Cristo nei sobborghi più miserabili, per servire i più poveri tra i poveri»¹⁴⁴.

Madre Teresa cominciò a chiamare il 10 settembre 1946 il "giorno dell'Ispirazione" e lo considerava come la data effettiva della nascita delle Missionarie della Carità, tanto che nel registro di ammissione che riporta i dati personali di coloro che entrano nella congregazione, ella ha annotato sotto il proprio nome: «Ingresso nell'ordine: 10 settembre 1946»¹⁴⁵. E in un'istruzione rivolta alle Missionarie nel 1996 affermò esplicitamente di aver ricevuto quel giorno «l'immensa grazia della luce divina e dell'amore»: «lì, nelle profondità dell'infinito, ardente desiderio di Dio di amare e di essere amato le Missionarie della Carità ebbero inizio»¹⁴⁶. Questo «ardente desiderio» di Dio prende un nome ben preciso, che avrà e ha tuttora un rilievo decisivo nella vita della congregazione: «saziare la sete di Gesù servendolo nei più poveri tra i poveri»¹⁴⁷. Sul muro di ogni cappella delle Missionarie vi sono le parole di Cristo «Ho sete» (Gv 19,28) collocate vicino al Crocifisso; esse sintetizzano il carisma e il fine ultimo della Congregazione: «appagare la sete di Gesù sulla croce per le anime»¹⁴⁸. Così Madre Teresa ricorda alle sue consorelle:

«Ho sete disse Gesù sulla croce, quando Lui era privato di ogni consolazione, morendo in assoluta povertà, lasciato solo, disprezzato e spezzato in corpo e anima. Egli parlava della sua sete non di acqua ma di amore, di sacrificio. Gesù è Dio: pertanto il suo amore, la sua sete sono infiniti. Il nostro fine è quello di saziare questa sete infinita di Dio fatto uomo. Proprio come gli angeli adoranti in paradiso cantano senza sosta le lodi di Dio, così le sorelle, attraverso i quattro voti di assoluta povertà, castità, obbedienza e carità verso i poveri, saziano senza sosta quel Dio assetato attraverso il loro amore e l'amore delle anime che conducono a Lui»¹⁴⁹.

Il servizio ai più poveri tra i poveri prende dunque origine "dall'alto": non solo dalla "Voce" che Teresa ha sentito rivolta a sé quel giorno sul treno, ma prima ancora e radicalmente dall'alto

¹⁴⁴ MADRE TERESA, *Non c'è amore più grande. Pensieri di una vita*, Rizzoli, Milano 1997, 131-132. Lo stesso racconto, in termini molto simili quanto alla "seconda chiamata" si può ritrovare in M. MUGGERIDGE, *Qualcosa di bello per Dio*, Paoline, Cinisello B. 1988⁹, 81-82. Darjeeling è una cittadina sulle colline ai piedi dell'Himalaya, a più di 600 chilometri da Calcutta.

¹⁴⁵ Cfr. MADRE TERESA, *Sii la mia luce. Gli scritti più intimi della "santa di Calcutta"*, a cura di B. Kolodiejchuk (postulatore della causa di canonizzazione), Rizzoli, Milano 2008, or. 2007, 51.

¹⁴⁶ *Ivi*, 51.

¹⁴⁷ *Ivi*, 51.

¹⁴⁸ La frase fu inserita nella prima stesura delle Regole, rimaste sostanzialmente immutate fino ad oggi; cfr. MADRE TERESA, *La mia regola*, Piemme, Casale Monf. 1995, 11.

¹⁴⁹ MADRE TERESA, *Sii la mia luce*, 52.

della croce del Figlio, espressione del suo desiderio di noi, del nostro amore. Come se lei avesse intuito che era chiamata ad entrare in quel movimento di attrazione che Gesù esercita dalla croce, aiutando i fratelli, soprattutto i più poveri, a lasciarsi condurre verso di Lui. I significati della sete di Gesù, secondo Madre Teresa, sono molteplici; fondamentale è quello che riguarda le Missionarie stesse, le quali per prime sono chiamate a sentirsi destinatarie del desiderio di Gesù: la sua sete è qualcosa di più dell'amore stesso, è come un privilegio singolare, la promessa di una relazione dalla profondità inimmaginabile:

«Gesù vuole che io vi dica ancora [...] quanto grande è l'amore che egli ha per ciascuno di voi, al di là di quanto possiate immaginare [...] Non solo vi ama, molto di più: Lui ha un desiderio ardente di voi. Sente la vostra mancanza quando non vi avvicinate. Ha sete di voi. Lui vi ama sempre, anche quando non vi sentite degni [...]. Per me è così chiaro: tutto delle Missionarie della Carità esiste solo per saziare la sete di Gesù. Le sue parole sul muro di ogni cappella non si riferiscono solo al passato ma sono vive qui e ora, dette a voi. Ci credete? [...] Perché Gesù dice "Ho sete"? Cosa significa? È difficile spiegarlo a parole [...] "Ho sete" è qualcosa di molto più profondo, per Gesù, che dire semplicemente "Io ti amo". Fino a quando non saprete nel profondo che Gesù ha sete di voi non potrete cominciare a sapere chi Lui vuole essere per voi. O chi Lui vuole che siate per Lui»¹⁵⁰.

Quello che accadde sul treno per Darjeeling e nel successivo ritiro fu un vero e proprio colloquio con il Signore Gesù. Con le categorie della tradizione mistica si è parlato di "locuzioni interiori" di tipo "immaginativo"¹⁵¹: in ogni caso, Madre Teresa «non ebbe mai il minimo dubbio che fosse Gesù a parlarle», benché normalmente si riferisse a questo fenomeno parlando della "Voce"¹⁵². È lei stessa a raccontare quelle conversazioni, che si protrassero fino a metà del 1947, nella lunghissima lettera che il 13 gennaio scrisse all'arcivescovo di Calcutta, il gesuita Ferdinand Périer¹⁵³, dopo averne ricevuta l'autorizzazione dal direttore spirituale, Celeste Van Exem, ormai convinto che l'ispirazione di Teresa venisse da Dio:

«Nel corso di quest'anno molto spesso ho intensamente desiderato di essere tutta per Gesù, e di far sì che altre anime (soprattutto dell'India) giungano ad amarlo con fervore; e di identificarmi completamente con le ragazze indiane, così da amarLo come non è mai stato amato prima [...] Ho letto la biografia di santa Francesca Cabrini: lei ha fatto così tanto per gli americani, perché è diventata una di loro. Perché io non posso fare per l'India ciò che lei ha fatto per l'America? [...] Ci sono tante anime, pure e sante, che desiderano ardentemente donare se stesse soltanto a Dio. Gli ordini religiosi europei sono troppo ricchi per loro, ricevono più di quanto diano. "Non mi aiuteresti?" Come posso? Sono stata e sono molto felice come suora di Loreto; lasciare ciò che amo ed esporre me stessa a nuove fatiche e a sofferenze che saranno grandi, essere oggetto di scherno per così tanti, soprattutto per i religiosi, aderire e scegliere deliberatamente gli aspetti più duri della vita indiana, la solitudine, l'ignominia e l'incertezza, e tutto questo perché Gesù lo vuole [...].

¹⁵⁰ MADRE TERESA, *Sii la mia luce*, 53.

¹⁵¹ Così B. Kolodiejchuk: MADRE TERESA, *Sii la mia luce*, 54 e 372-373 n. 14; l'autore fa riferimento in particolare alla dottrina di Auguste Poulain (1836-1919) e Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964).

¹⁵² *Ivi*, 54.

¹⁵³ Il legame di Madre Teresa con la Compagnia di Gesù dipende non solo dall'esperienza tra le Suore di Loreto (oggi Congregazione di Gesù), ma anche dai principali riferimenti che ebbe a Calcutta sul piano istituzionale e a livello di direzione spirituale: gesuiti furono gli arcivescovi Périer (belga, in carica dal 1924 al 1960) e Lawrence Trevor Picachy (indiano, dal 1969 al 1986), come anche il suo direttore spirituale Celeste Van Exem (1908-1993), che la seguì fin dal 1944 e che insieme all'altro gesuita Julien Henry (1901-1979), entrambi belgi, fu il suo principale collaboratore e consigliere ai tempi della fondazione delle Missionarie della Carità. Anche altri gesuiti furono in contatto con lei: anzitutto il già citato Joseph Neuner, poi Mariasusai Dhavamony, docente di storia delle religioni e dell'induismo alla Gregoriana (*Madre Teresa. Alle sorgenti della sua spiritualità. Una prospettiva teologica*, Messaggero, Padova 1999).

Un giorno, dopo la Santa Comunione, ho udito la medesima “Voce” molto distintamente: “*Voglio suore indiane, vittime del Mio amore, che siano Maria e Marta, che siano talmente unite a Me da irradiare il Mio amore sulle anime. Voglio suore libere rivestite della Mia povertà sulla Croce, voglio suore obbedienti rivestite della Mia obbedienza sulla Croce. Voglio suore piene di amore rivestite della Carità della Croce. Rifiuterai di fare questo per me?*” [...] Tentai di convincere Nostro Signore che avrei cercato di diventare una ferventissima santa suora di Loreto, una vera vittima qui, in questa vocazione, ma la risposta giunse di nuovo, chiarissima: “*Voglio Missionarie indiane Suore della Carità, che siano il Mio fuoco d’amore tra i più poveri, gli ammalati, i moribondi, i bambini di strada. Sono i poveri che devi condurre a Me [...]. So che tu sei la persona più incapace, debole e peccatrice, ma proprio perché sei così voglio servirMi di te per la Mia gloria! Rifiuterai?*” [...] *Piccola Mia, damMi anime, le anime dei poveri bambini di strada [...]. Ci sono conventi con un gran numero di suore che si prendono cura di persone ricche e capaci, ma per i Mieî più poveri non c’è assolutamente nessuno. Sono loro che desidero ardentemente, sono loro che amo...* Rifiuterai?”¹⁵⁴.

L’opera di Madre Teresa è dunque una iniziativa “dall’alto”: non è il frutto di un’analisi sociologica, non è il tentativo di cambiare il mondo in cui vive, non è dettata dal senso della giustizia o dallo scandalo della miseria. È anche, per una certa parte, tutte queste cose; ma prima di tutto ed essenzialmente è obbedienza ad una Parola che segna la strada e apre uno scenario nuovo, sconvolgendo l’assetto personale attuale, che Teresa vorrebbe conservare semplicemente intensificandone il fervore. L’opera di Madre Teresa è anzitutto ed essenzialmente opera di Dio in lei, tentativo di placare la sete di Gesù sulla croce, opera che prende la *forma della croce*, cioè assume la carità, la povertà, l’obbedienza del Figlio dell’uomo crocifisso.

Insieme, l’opera di carità di Madre Teresa e delle sue suore vuole essere una forma radicale di inculturazione, di autentica incarnazione in un preciso contesto umano: la suora albanese desidera essere “una di loro”, come ha fatto Francesca Cabrini con gli Americani¹⁵⁵, vestirà l’abito delle indiane più povere, chiamerà la casa per i moribondi con un titolo che si presenta eloquente per la stessa religiosità indù, andrà con le sue suore là dove si svolge la vita quotidiana dei poveri di Calcutta.

In questa prospettiva – terza osservazione – l’opera di Teresa presuppone una semplice e realistica analisi del contesto sociale: le tipologie di poveri che vengono citate nella lettera (ammalati, moribondi, bambini di strada) vengono frequentemente ripetute negli stessi termini, a dimostrazione che esiste una almeno iniziale “selezione” delle povertà più urgenti cui far fronte. Inoltre, l’impostazione della nuova Congregazione prende le mosse dalla constatazione dei limiti e delle carenze della presenza attuale delle realtà ecclesiali a Calcutta: ordini religiosi troppo ricchi (a favore dei quali – poco evangelicamente – pende la bilancia del dare e dell’avere), apostolato svolto esclusivamente tra le classi agiate, stili di vita “borghesi” pur nella sincera dedizione personale. Significativamente, la reazione ottusa e sprezzante degli ordini religiosi tradizionali è quella che la suora albanese teme di più.

Segnaliamo anche il linguaggio che in alcuni passi si presenta tipicamente ignaziano: «aderire e scegliere deliberatamente gli aspetti più duri della vita indiana, la solitudine, l’ignominia e l’incertezza» è una frase che richiama quasi letteralmente la descrizione del “terzo grado di umiltà” proposto dal santo di Loyola nel libretto degli *Eservizi spirituali*, come test della sequela di Gesù più autentica e radicale¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cfr. MADRE TERESA, *Sii la mia luce*, 57-63: 58-60. Il corsivo virgolettato segnala le parole di Gesù.

¹⁵⁵ Francesca Saverio Cabrini, 1850 – Chicago 1917; beatificata nel 1938 e canonizzata nel 1946. Cfr. *DBI*, vol. 49, 1997 (L. D’Andrea): online.

¹⁵⁶ «La terza è umiltà perfettissima, quando, cioè [...], per imitare e assomigliare più attualmente a Cristo nostro Signore voglio e scelgo più povertà con Cristo povero che ricchezza, più obbrobri con Cristo pieno di essi che onori,

8.2. *“I più poveri tra i poveri”: quale povertà?*

La lettera presenta nella seconda parte una specie di abbozzo di regola per la congregazione futura che suor Teresa ha in mente e della quale ha già immaginato anche il nome; a nemmeno sei mesi dall'episodio che ha impresso una svolta nella sua vita, il disegno dell'attività cui si è sentita chiamata prende già forma:

«[Dio mi chiama a] Essere indiana, vivere con loro, come loro, per arrivare al cuore della gente [...]. Le sorelle devono aderire alla perfetta povertà, la povertà della croce, nient'altro se non Dio solo. Affinché le ricchezze non entrino nel loro cuore, non avranno nulla del mondo esterno, ma si manterranno con il lavoro delle loro mani: povertà francescana, laboriosità benedettina. Nell'ordine religioso si dovrebbero accettare ragazze di ogni nazionalità, che però devono acquisire la mentalità indiana e indossare abiti semplici: un abito bianco a maniche lunghe, un sari azzurro chiaro e un velo bianco, sandali, niente calze, un crocifisso, un cordone e un rosario. Le sorelle dovrebbero acquisire una conoscenza molto completa della vita interiore, da parte di santi sacerdoti che le aiuterebbero a diventare così completamente unite a Dio da irradiare solo Lui [...] L'amore dovrebbe essere la parola, il fuoco, che le porterà a vivere appieno questa vita. Se le suore sono molto povere, saranno libere di amare Dio soltanto, di servire Lui solo, di essere soltanto Sue [...]

L'opera delle sorelle sarebbe di andare fra la gente: nessun collegio, ma moltissime scuole gratuite, solo fino alla seconda elementare. Due suore si recherebbero in ogni parrocchia: una per gli ammalati e i moribondi, l'altra per la scuola [...]. Le sorelle insegneranno ai bambini, li faranno divertire con svaghi sani per tenerli, così, lontani dalla strada e dal peccato. La scuola dovrebbe trovarsi esclusivamente nei luoghi più poveri delle parrocchie, per prendere i bambini dalle strade, per occuparsi di loro al posto dei genitori poveri che devono lavorare. Coi che si prenderà cura degli ammalati, assistendo i moribondi, farà tutto ciò che è necessario per un ammalato, come se questi fosse in ospedale, se non di più: lo laverà e preparerà il posto per la venuta di Dio. All'ora stabilita, le sorelle si incontreranno, dalle diverse parrocchie, nello stesso luogo e andranno a casa, dove saranno totalmente separate dal mondo [...]. Le suore di questa congregazione saranno le Missionarie della Carità o le Missionarie Suore della Carità»¹⁵⁷.

L'attività delle Missionarie è dunque immaginata dentro il contesto ordinario in cui vivono i poveri di Calcutta, non perché non si desideri alcuna alternativa alle loro condizioni di vita, ma perché non si intende isolare le persone dal loro ambiente: «nessun collegio», in questo senso. La preoccupazione fondamentale è duplice. Anzitutto per gli ammalati e in particolare per i moribondi: la cura per queste persone non dovrà essere meno attenta di quella di cui godrebbero in ospedale, dove tra l'altro i poveri moribondi normalmente non venivano neppure accolti. E poi ci sono i bambini, per i quali è previsto un servizio di istruzione gratuita e di ricreazione: l'insistenza è sul toglierli dalla strada, luogo dove i piccoli abbandonati sono esposti in particolare al rischio umiliante della prostituzione e in generale dello sfruttamento sessuale. La finalità ultima dell'azione caritativa delle suore di Madre Teresa emerge però in quella finissima espressione che conclude la descrizione della cura per i moribondi: «lo laverà e preparerà il posto per la venuta di Dio». Aiutare a morire, portare all'incontro con il Signore che viene: Teresa non si propone di più, ma neanche di meno.

e desidero più di essere stimato stolto e pazzo per Cristo, il quale per primo fu ritenuto tale, che savio e prudente in questo mondo» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 167).

¹⁵⁷ MADRE TERESA, *Sii la mia luce*, 60-62.

Il quarto voto emesso dalle Missionarie della Carità riprende l'uso dei gesuiti, che professano oltre ai tre voti tradizionali anche il voto di speciale obbedienza al papa. Il contenuto del quarto voto delle figlie di Teresa di Calcutta consiste letteralmente nel «wholehearted and free service to the poorest of the poors», cioè nel «servizio libero e di tutto cuore ai più poveri tra i poveri». Servizio libero e disinteressato, gratuito nel senso pieno del termine. Ma chi sono i più poveri tra i poveri? In un testo raccolto all'inizio degli anni Novanta la prospettiva sembra ampliarsi notevolmente:

«I più piccoli dei miei fratelli sono i solitari e gli affamati, non solo di cibo ma della parola di Dio; gli ignoranti e gli assetati, non solo d'acqua ma anche di conoscenza, pace, verità, giustizia e amore; i non amati e gli ignudi, non solo di vestiti ma anche di dignità umana; i non desiderati, i bambini non nati, chi viene discriminato per motivi razziali, i senzatetto, i derelitti – non solo chi non possiede un rifugio di mattoni, ma chi ha bisogno di un cuore che lo capisca, lo protegga, lo ami; i malati, i bisognosi moribondi e i prigionieri – non solo nel corpo ma anche nella mente e nello spirito: tutti quelli che hanno perso qualsiasi speranza e fede nella vita, gli alcolizzati e i tossicodipendenti e tutti quelli che hanno perso Dio (per loro Dio era, e invece Dio è) e che hanno perso ogni speranza nel potere dello Spirito»¹⁵⁸.

È interessante osservare l'evoluzione rispetto alla lettera del 1947: allora le categorie di poveri erano limitate e ben individuate, proprie di un determinato contesto sociale, adesso abbracciano un po' tutte le situazioni del disagio contemporaneo e transitano facilmente dalla povertà materiale alla miseria morale e al più profondo bisogno spirituale. In effetti, le parole e i gesti di Madre Teresa testimoniano in modo costante una visione della povertà decisamente globale, che non si ferma al bisogno materiale. Lei sa benissimo che l'essere umano cerca soprattutto amore, dignità, e tanto più apprezza chi si fa prossimo ai suoi bisogni immediati quanto più percepisce il senso di accettazione, di condivisione che quella prossimità esprime, oltre ogni logica meramente assistenzialistica. E infine, Madre Teresa sa che gli uomini hanno fame e sete di Dio:

«Essere poveri non significa solo aver fame di pane ma soprattutto avere una fame insaziabile di dignità umana. Abbiamo bisogno di amare e di essere importanti per qualcun altro [...]. Non solo abbiamo negato ai poveri un pezzo di pane ma pensando che non valgano nulla e abbandonandoli per la strada abbiamo negato loro la dignità umana cui hanno diritto in quanto figli di Dio. Oggi il mondo non ha fame di pane ma d'amore, del desiderio di essere amati e desiderati. Gli uomini sono affamati della presenza di Cristo [...] I poveri esistono ovunque [...]. In Occidente avete i più poveri tra i poveri di spirito, molti dei quali si trovano tra i ricchi e il cui numero supera quello dei derelitti dal punto di vista materiale. È facile dare un piatto di riso a un affamato o offrire un letto a chi non ne possiede uno, ma occorre molto tempo per consolare e sconfiggere la rabbia, l'amarrezza e la solitudine che derivano dalla povertà dello spirito»¹⁵⁹.

L'impostazione della carità secondo Teresa di Calcutta è codificata nelle Costituzioni delle Missionarie della Carità, dove il fine dichiarato della loro missione è la «salvezza e la santificazione dei più poveri»¹⁶⁰. Tuttavia, Teresa sa benissimo dal Vangelo che non si può parlare di Dio se prima non si è dato il pane per lenire la fame:

¹⁵⁸ TERESA DI CALCUTTA, *Il cammino semplice*, a cura di L. Vardey, Mondadori, Milano 1995, XXV-XXVI.

¹⁵⁹ MADRE TERESA, *Non c'è amore più grande*, 87-88.

¹⁶⁰ «La nostra missione particolare è quella di lavorare per la salvezza e la santificazione dei più poveri, non solo nei bassifondi, ma anche in tutto il mondo, ovunque essi si trovino»: *Costituzioni delle Missionarie della Carità*, 5; cfr. *Sii la mia luce*, 53-54.

«Il vangelo ci ricorda che prima di impartire i suoi insegnamenti alla gente Gesù ha avuto compassione delle moltitudini che lo seguivano [...]. Ha moltiplicato i pani e i pesci per placare la fame delle folle [...]. Solo allora ha cominciato a istruirli [...]. Questo è quello che spesso facciamo nel nostro operare: prima dobbiamo soddisfare i bisogni del corpo e poi possiamo portare Cristo ai poveri»¹⁶¹.

Al contrario di quanto affermarono alcuni accusatori sprovveduti, in Madre Teresa non vi è traccia di ammirazione della povertà in se stessa, non vi è nessuna “mistica della povertà”; piuttosto, lei è consapevole dell’opportunità spirituale che la povertà può offrire, mentre facilmente la ricchezza toglie libertà. Ci sono dunque ragioni per cui si può parlare di una *bellezza* della povertà:

«La bellezza non sta nella povertà, ma nel coraggio per cui i poveri continuano a sorridere e ad avere speranza, malgrado tutto. Io non ammiro la fame, il disagio, il freddo, ma la loro capacità di affrontarli, di sorridere e di sopravvivere. Io ammiro il loro amore per la vita, la capacità di scoprire la ricchezza nelle minime cose – come una volta che diedi un pezzo di pane a un ragazzino e lui se lo mangiò una briciola dopo l’altra, pensando che era meglio così. Mentre i più poveri dei poveri sono liberi, noi siamo eccessivamente preoccupati per la casa, per i soldi. I poveri rappresentano la più grande ricchezza umana che questo mondo possiede, eppure li disprezziamo, ci comportiamo come se fossero dei rifiuti»¹⁶².

8.3. *Amare i poveri*

In Madre Teresa c’è una concretezza che ci ricorda che non c’è vera carità se essa non si esprime e non coinvolge la dimensione della corporeità: «per imparare ad amare – afferma la santa di Calcutta – dobbiamo vedere e toccare»¹⁶³. Per questo chiede che chi viene dalle Missionarie a lasciare una donazione, veda, conosca, tocchi coloro a cui dona. Secondo la sua stessa testimonianza, i giovani che arrivano da ogni parte del mondo per lavorare a Calcutta o in altri luoghi con i poveri, desiderano esattamente conoscere e condividere la povertà, e quindi praticarla realmente:

«In India arrivano giovani di tutto il mondo desiderosi di condurre una vita di povertà [...]. Non è sufficiente conoscere lo spirito della povertà, è necessario conoscere la povertà stessa [...]. Oggi tutti, anche coloro che provengono dai ceti benestanti, vogliono sapere che cosa significhi davvero non possedere nulla»¹⁶⁴.

Del resto, Dio stesso in Gesù Cristo si è fatto Pane della vita, per potersi dare a noi «in modo molto speciale, in un modo semplice e tangibile perché per gli uomini è difficile amare un Dio che non riescono a vedere»¹⁶⁵. L’autentico servizio ai poveri non si può realizzare se non entrando nelle loro stesse condizioni di vita, diventando poveri come loro:

«Per noi la povertà è essenziale perché lavoriamo tra i poveri. Quando si lamentano del cibo possiamo affermare di mangiare quello che mangiano loro [...]. Il loro cuore si apre quando ci sentono dire che viviamo come loro [...]. Cibo, vestiti, tutto quanto deve essere uguale a quello dei poveri. Non seguiamo il digiuno. Per noi digiunare significa infatti mangiare il cibo che troviamo»¹⁶⁶.

¹⁶¹ MADRE TERESA, *Non c’è amore più grande*, 92.

¹⁶² K. SPINK, *Madre Teresa. Una vita straordinaria*, Piemme, Casale Monf. 2007², or. 1997, 315.

¹⁶³ MADRE TERESA, *Non c’è amore più grande*, 37.

¹⁶⁴ *Ivi*, 88.

¹⁶⁵ *Ivi*, 106.

¹⁶⁶ *Ivi*, 91.

C'è una splendida pagina in cui Madre Teresa mostra una straordinaria acutezza psicologica, un'attenzione viva alle motivazioni dell'agire umano e un profondo senso della solidarietà cristiana. Lei racconta che una volta venne a trovarla una donna indù molto abbiente, desiderosa di essere utile in qualche modo al lavoro delle suore. La donna indossava un sari molto elegante e sfarzoso, «che le sarà costato circa ottocento rupie, cioè cento volte più del mio, che ne valeva solo otto». Allora, riflettendo su come quella donna potesse dare una mano alla loro missione, Madre Teresa ha risposto così: «Comincerei dagli abiti. La prossima volta che compera un sari ne scelga uno da cinquecento rupie invece che da ottocento. Con le trecento rupie avanzate comperi dei vestiti per i poveri». Oggi, conclude Teresa, quella donna indossa sari da cento rupie e confessa che quella scelta le ha cambiato la vita, ora sa «che cosa significa dividere con gli altri»¹⁶⁷.

Carità concreta, rude, per nulla romantica, che non si ferma davanti alla ripugnanza, che anzi trova nell'orrore della miseria la forza per un amore più grande:

«Più ripugnante è il lavoro maggiore sarà l'effetto dell'amore e della solidarietà gioiosa. Se all'inizio non avessi raccolto la donna cui i topi avevano mangiato il viso, le gambe... non sarei mai potuta essere una Missionaria della Carità»¹⁶⁸.

Di fronte alla bruttezza della povertà la risposta della carità cristiana sceglie uno stile di «rispetto, generosità e un profondo senso di partecipazione», pratica anzi la *gentilezza*: è un atteggiamento sul quale la Madre insiste molto: «Siate gentili, molto gentili, con i poveri sofferenti», e ancora:

«La gentilezza ha convertito più persone dello zelo, della scienza e dell'eloquenza. La santità prospera dove ci sono dolcezza e gentilezza, due valori di cui il mondo accusa la mancanza»¹⁶⁹.

C'è un volto *bello* della carità, che si riflette e si alimenta dalla bellezza dell'amare e del sentirsi amati: Madre Teresa utilizza spesso l'espressione "morte bellissima" per indicare uno degli scopi, il più inutile secondo una logica efficientistica, della sua missione, aiutare le persone a morire bene:

«A New York abbiamo aperto una casa per i malati di AIDS, che sono tra le persone più trascurate dei nostri tempi [...]. Si tratta di un luogo, forse l'unico, in cui si sentono amati, dove sono importanti per qualcuno. La loro vita è mutata in modo così drastico che muoiono di una morte bellissima»¹⁷⁰.

«In venticinque anni abbiamo raccolto dalla strada più di trentaseimila persone e più di diciottomila sono morte di una morte bellissima»¹⁷¹.

Anche attraverso questa forma di carità, il cui significato sfugge a molti, Madre Teresa ha introdotto nel mondo culturale indù l'idea e la pratica dell'amore del prossimo in sé, senza qualificazioni, di una *pietas* che voli al di sopra delle divisioni delle famiglie, dei clan, delle caste. Il concetto della compassione universale non era certo sconosciuto alla civiltà indiana, incarnato nella pacata sublimità del Buddha, ma la compassione non equivale all'amore, non ne ha quella carica audace che arriva al punto di anelare a condividere la sofferenza. Madre Teresa ha introdotto nell'universo indiano la testimonianza di quella carità cristiana che trova per esempio nell'immagine simbolica di Francesco d'Assisi che scende da cavallo e bacia le piaghe del lebbroso una delle sue icone più efficaci ed eloquenti.

¹⁶⁷ *Ivi*, 48-49.

¹⁶⁸ *Ivi*, 67-68.

¹⁶⁹ *Ivi*, 49.

¹⁷⁰ *Ivi*, 99.

¹⁷¹ *Ivi*, 125.

L'impegno di Madre Teresa per aiutare i moribondi a fare una "bella morte" dice la qualità tipicamente cristiana di un servizio assolutamente gratuito, assolutamente "antieconomico", ma capace di far percepire l'amore gratuito e sorprendente di Dio anche e proprio per gli ultimi, per gli "invisibili".

Molto spesso è stato chiesto a Madre Teresa perché si occupasse semplicemente dell'assistenza immediata ai poveri e non si preoccupasse di un'azione più incisiva a livello politico-sociale, che tendesse a rimuovere le cause della povertà, un'azione a favore della giustizia che osasse anche scontrarsi con il sistema di potere che invece perpetua l'ingiustizia e il sopruso. Lei non ignorava naturalmente le ingiustizie inflitte ai poveri e la costante violazione dei diritti umani praticata da molti governi; tuttavia giustificava la propria scelta come una delle tante possibili, che non nega ma completa l'azione esplicita in favore della giustizia:

«Nel mondo di oggi vi sono persone che combattono per la giustizia e i diritti umani. Noi non abbiamo tempo per questo tipo di lotta perché incontriamo ogni giorno gente che si trova in fin di vita per la mancanza di un pezzo di pane o un po' di affetto [...]. Voglio però chiarire che non condanno chi lotta per la giustizia. Penso che il popolo di Dio abbia diverse possibilità di scelta. Per me la cosa principale è servire i più bisognosi»¹⁷².

«Se un uomo sente che Dio gli chiede di modificare le strutture sociali si tratta di una questione tra lui e il suo Dio. Abbiamo tutti il dovere di servire Dio nel modo in cui ci sentiamo chiamati a servirlo. Io mi sento chiamata ad aiutare le persone, ad amare ogni singolo essere umano. Non penso mai in termini di folle bensì in termini di persone. Se pensassi alle folle non combinerei mai nulla. Sono convinta che quello che conta è la persona e credo negli incontri tra individuo e individuo»¹⁷³.

8.4. *«L'avete fatto a me»: servire Gesù nei poveri*

«Quando ci occupiamo dei malati e dei bisognosi tocchiamo il corpo sofferente di Cristo e il contatto con quest'ultimo ci rende eroici; ci aiuta a dimenticare la repulsione e le tendenze che ci sono naturali. Per vedere Cristo nel corpo martoriato e negli abiti sudici che celano il più bello tra i figli dell'uomo ci servono gli occhi della fede più profonda»¹⁷⁴.

«Non dimentichiamo mai che nella solidarietà ai poveri abbiamo una magnifica opportunità di fare qualcosa di bello per Dio [...]. Lui stesso ha detto: "L'avete fatto a me"».

Dobbiamo riconoscere che l'interpretazione della pagina affascinante ed enigmatica di Mt 25,31-46 non è affatto semplice. Un'analisi articolata e onesta fu compiuta da Carlo M. Martini¹⁷⁵, il quale fa notare che questo è l'unico luogo dei Vangeli nel quale vi è una chiara "identificazione" tra Gesù e il povero: una pagina importante ma anche molto abusata, per esempio quando la si trasforma in una specie di teologia dell'ateismo, come se affermasse che non è necessario conoscere Dio ma sono sufficienti le opere, che non sarebbe richiesto alcun atteggiamento spirituale da parte di chi presta aiuto al bisognoso, alcun intervento della coscienza. O al contrario si abusa di questa pagina là dove se ne facesse derivare un disprezzo per l'uomo, perché l'importante è fare qualcosa per Cristo, l'uomo sarebbe solo un mezzo per fare qualcosa per Gesù.

¹⁷² *Ivi*, 137.

¹⁷³ *Ivi*, 66-67.

¹⁷⁴ *Ivi*, 36.

¹⁷⁵ C.M. MARTINI, *Gli Esercizi ignaziani alla luce del vangelo di Matteo*, CVX, Roma 1991, 25-28; cfr. C.M. MARTINI, *I vangeli. Esercizi spirituali per la vita cristiana*, Bompiani, Milano 2016, 123-335: 136-151.

Madre Teresa citava spesso le parole di Gesù sul giudizio finale: «You did it to me», che amava ripetere scandendole sulle cinque dita della mano. Era convinta che quando sarebbe giunta l'ora di tornare alla casa del Padre, sarebbe stata giudicata in base all'amore che aveva posto nelle proprie azioni. Suggestiva è l'analogia posta tra l'eucaristia e il povero:

«All'altare, con quanta delicatezza e tenerezza il sacerdote tocca l'ostia consacrata, con quanto amore la guarda! Egli è convinto che Gesù si nasconde sotto le sembianze dell'ostia. Nelle baracche Gesù sceglie di nascondersi nelle sembianze della miseria e della povertà della nostra gente. Non puoi fare il voto di carità se non hai quella fede che vede Gesù nella gente con cui entri in contatto [...]. Noi amiamo Gesù nelle sue dolorose sembianze [...]. È Cristo affamato che io nutro. Nel povero c'è veramente Cristo»¹⁷⁶.

Il povero quasi come “sacramento”, nel quale “si nasconde” Gesù, così come è celato ai nostri sensi nel pane consacrato. Riflessione che, lungi dal ridurre il povero ad “apparenza” di Gesù, aiuta invece, proprio per l'analogia con il mistero eucaristico, a onorare e rispettare il povero con una venerazione simile a quella che si riserva alla “presenza reale” di Gesù nell'eucaristia.

Paiono perciò prive di fondamento le accuse mosse a Madre Teresa di aver “usato” i poveri come una tattica astuta per far emergere la propria eroicità¹⁷⁷. Confida la Madre a Kathryn Spink: «Ogni persona è Cristo per me, e dal momento che c'è un solo Gesù, la persona che incontro in quel momento è l'unica persona al mondo»¹⁷⁸. Piuttosto che segnare l'eclissi della persona ridotta a puro strumento della presenza di Cristo, «l'avete fatto a me» sembra piuttosto operare l'effetto opposto: precisamente l'“identificazione” di Gesù con il povero conferisce al povero stesso un valore straordinario, ne esalta l'unicità di essere amato in maniera unica e singolare dal Signore. Le stesse testimonianze di coloro che hanno incontrato e conosciuto la grande suora di Calcutta sono concordi nel raccontare la capacità che essa possedeva di far sentire ogni persona che incontrava come l'unica persona al mondo che in quel momento contasse veramente¹⁷⁹.

Non si può separare, dunque, nella visione semplice ma lucida ed efficace di Madre Teresa, l'amore per Cristo dall'amore per gli uomini, dal momento che il primo conduce a coltivare il secondo, esattamente come imitazione dell'amore che Cristo stesso ha per gli uomini. Ed è precisamente vivendo la carità cristiana che l'evangelizzazione diventa efficace: Gesù Cristo lo si può annunciare solo amando come lui ha amato.

8.5. *Le contestazioni a Madre Teresa e le interpretazioni del mondo laico*

«Le cure mediche offerte dall'ospizio di Madre Teresa di Calcutta sono estremamente carenti. Lo sostiene il medico britannico Robin Fox, direttore della rivista scientifica *The Lancet*, che ha recentemente visitato, in forma privata, il famoso ricovero per i poveri di Calcutta. Secondo Fox, i pazienti sono solo saltuariamente controllati dai medici e diagnosi e trattamento sono di fatto affidati alle suore. Quindi per i cento ricoverati molta gentilezza ed umanità ma poche cure mediche, al punto che perfino a pazienti con forti dolori non vengono somministrati adeguati sedativi per alleviarne le sofferenze»¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Cfr. G. GERMANI, *Il pensiero di Teresa di Calcutta. Una mistica tra Oriente e Occidente*, Paoline, Milano 2000, 148-149.

¹⁷⁷ Così A. PASCALE, *Introduzione*, in C. HITCHENS, *La posizione della missionaria. Teoria e pratica di Madre Teresa*, Ed. Minimum Fax, Roma 1997, or. 1995, 7. Su queste e altre accuse cfr. l'articolo di Sequeri nell'Allegato 3.

¹⁷⁸ K. SPINK, *Madre Teresa. Una vita straordinaria*, 13.

¹⁷⁹ *Ivi*, 8-10.

¹⁸⁰ *Un medico attacca Madre Teresa: non cura*, «Corriere della Sera», 18 settembre 1994, 9.

A queste critiche Madre Teresa ha sempre risposto sottolineando che la specificità della sua opera consiste nell'occuparsi di persone che non hanno la possibilità economica di andare negli ospedali o che vengono cacciate fuori per insufficienza di posti letto. Lei stessa racconta un episodio che fu all'origine del progetto di aprire una casa come la *Nirmal Hriday*:

«Vidi una donna morente, per strada, fuori dall'ospedale Campbell. La raccolsi e la portai all'ospedale, ma l'accettazione la rifiutò perché era povera. Morì per strada. Seppi allora che dovevo creare una casa per i morenti, un posto dove coloro che stavano andando in cielo potessero stare in pace»¹⁸¹.

Forse tutti quelli che contestano a Madre Teresa di aver ignorato le più elementari regole di igiene o il mancato uso di antidolorifici per i pazienti in stato terminale, dovrebbero con la stessa insistenza e acribia interrogare le strutture sanitarie pubbliche di Calcutta circa la loro inadempienza nel fornire a queste persone, in particolare le più povere, adeguata assistenza e cura. Alla prudente ma esplicita domanda postale da José-Luis González Balado, giornalista e scrittore spagnolo, circa la rudimentale formazione medica delle Missionarie della Carità, Madre Teresa rispose:

«Lo so. La nostra formazione è limitata, ma cerchiamo di offrire aiuto e soccorso a chi nella maggior parte dei casi non ha nessuno che gli offra l'assistenza medica di base»¹⁸².

Molti medici e infermieri che si recavano come volontari a Calcutta rimanevano inorriditi di fronte alla mancanza di igiene (le Missionarie della Carità effettivamente non indossavano guanti per toccare i corpi dei malati) e non riuscivano ad accettare di dover dipendere completamente dalla Divina Provvidenza. Avrebbero preferito una migliore organizzazione ed efficacia medica. Stare con Madre Teresa significava inevitabilmente scontrarsi con il suo modo di vedere e di agire sorprendente, disarmante, imprevedibile e per certi aspetti irritante. Il suo modo di concepire la carità andava al di là di ogni logica umana efficientista e metteva in crisi la pretesa di utilità del sistema medico: in particolare il suo intervento nei confronti dei moribondi rimane l'esempio più eloquente. Ancora una testimonianza di Teresa di Calcutta:

«Non mi interessa quello che la gente dice sulla percentuale di mortalità. Anche se muoiono solo un'ora più tardi li dobbiamo accogliere. Questi bambini non devono morire senza aver ricevuto un po' di assistenza e un po' d'amore, perché anche un bambino piccolissimo è in grado di rendersene conto, e di apprezzarlo»¹⁸³.

Il grande giornalista Tiziano Terzani [1938-2004], esperto dei paesi orientali e in particolare dell'India, sintetizzò così le critiche mosse contro Madre Teresa soprattutto negli anni Novanta:

«Miti vengono fatti e disfatti ed anche quei pochi che non sembrano già falsi in partenza, finiscono per cadere sotto i colpi di una moderna iconoclastia determinata a ridurre tutto e tutti a mediocrità. Anche Madre Teresa. Dopo aver goduto per decenni della ammirazione e del rispetto del mondo, due anni fa l'intera vita di questa suora albanese, fattasi indiana, ora ottantaseienne, fondatrice delle Missionarie della Carità, è stata messa in discussione. Prima un programma televisivo inglese, poi un libro, tutti e due dai titoli volutamente provocatori ed osceni, *L'Angelo dell'Inferno* (1994) e *La posizione della missionaria*, hanno presentato questa donna, da molti considerata santa, come un'astuta politicante che ha sfruttato le miserie altrui per rendersi famosa, che ha usato dei fondi messi a disposizione dalla generosità del mondo per fondare una sua impresa multinazionale retta con metodi dittatoriali e nelle

¹⁸¹ K. SPINK, *Madre Teresa. Una vita straordinaria*, 58.

¹⁸² MADRE TERESA, *Non c'è amore più grande*, 151.

¹⁸³ K. SPINK, *Madre Teresa. Una vita straordinaria*, 86.

mani di suore “completamente plagiate”. “Madre Teresa è una demagoga, oscurantista, serva del potere”, ha scritto di lei il giornalista inglese Christopher Hitchens, che l'accusa di aver intrattenuto contatti con ogni sorta di tiranni e ladri da Ceausescu a Duvalier, da Maxwell ad Hoxha a Keatings, pur di ottenere i loro favori ed i loro soldi. A queste accuse sono seguite quelle secondo cui Madre Teresa non dà un'adeguata assistenza medica alla gente dei suoi centri, tiene segreta la contabilità dei soldi che riceve e costringe in punto di morte hindù e musulmani a convertirsi al cristianesimo. Questi attacchi non hanno particolarmente ferito Madre Teresa, ma gli ambienti vicini alle Missionarie della Carità sono rimasti scossi e il dubbio che qualcosa nella Congregazione non andasse è rimasto nella mente di molti»¹⁸⁴.

Lasciamo la replica allo stesso Terzani:

«[...] “Una volta mi capitò di prendere un uomo coperto di vermi – mi racconta – mi ci vollero delle ore per lavarlo e togliergli uno ad uno tutti i vermi dalla carne. Alla fine disse: Son vissuto come un animale per le strade, ma ora muoio come un angelo, e morendo mi fece un bellissimo sorriso. Tutto qui. Questo è il nostro lavoro: amore in azione. Semplice”. Sì semplice. Semplice come è lei. Ad incontrarla, come succede con Dalai Lama, la prima cosa che colpisce è appunto questa: che se c'è grandezza, la sua è nella semplicità. Come il Dalai Lama, Madre Teresa non è una intellettuale, le cose che dice sono elementari, le storie che racconta sono sempre le stesse, ma come le parabole, hanno un fondo di verità e restano impresse, accendono la fantasia. Alla base di tutta la sua opera c'è un'idea sola, quella di “servire i più poveri dei poveri” e su questo ha fondato tutto, senza mai un dubbio, senza mai un tentennamento. “Come si possono avere dubbi su quel che si fa? Il lavoro è Suo”, mi dice, ma rivolgendosi al Cielo che sembra essere il suo vero interlocutore [...]

“Una sfida al mondo moderno, Madre? Come la scelta di dare più importanza all'amore che alle medicine? Alle preghiere invece che agli antidolorifici?”, le ho chiesto. “Sì, non siamo delle infermiere, non siamo delle assistenti sociali, siamo delle suore. E i nostri centri non sono degli ospedali in cui la gente viene curata, sono case in cui la gente che nessuno vuole, viene amata”. “Una volta lei, Madre, ha detto che se ci fosse ancora da scegliere fra la Chiesa e Galileo, lei starebbe di nuovo dalla parte della Chiesa. Ma non è questo un rifiuto della scienza che è oggi la grande fede dell' Occidente?”, ho chiesto. “Allora perché l'Occidente lascia morire la gente per le strade? Perché? Perché tocca a noi a Washington, a New York, in tutte queste grandi città aprire dei posti per dar da mangiare ai poveri? Diamo cibo, vestiti, rifugio, ma soprattutto diamo amore perché sentirsi rifiutati da tutti, sentirsi non amati è ancor peggio che aver fame e freddo. Questa è oggi la grande malattia del mondo. Anche di quello occidentale”.

Quanto alla povertà, la sua spiegazione mi pare sul momento più convincente di quella di tanti economisti ed esperti di sviluppo: “Dio ha creato noi e noi abbiamo creato la povertà. Il problema si risolverà solo quando noi avremo rinunciato alla nostra ingordigia”. Mi fa pensare a Gandhi. Anche lui non credeva che i problemi dell'umanità potessero essere risolti da una rivoluzione sociale né da una politica o scientifica, ma da una rivoluzione spirituale. E il messaggio di Madre Teresa finirà, come quello di Gandhi, per essere dimenticato dopo la sua scomparsa? “Il futuro non è affar mio”, mi ha risposto. “Nemmeno quello del suo ordine?”. “No. Lui provvederà. Lui ha scelto me e allo stesso modo sceglierà qualcuno che continuerà il lavoro”.

Le ricordo un sogno che lei stessa ha raccontato. Madre Teresa si presenta a San Pietro e quello, fermo sulla porta, dice: “Via, via. Questo non è un posto per te. In Paradiso non ci sono i poveracci ed i baraccati. Allora riempirò questo posto di quella gente, così poi avrò anch'io il diritto di venirci”, gli risponde Madre Teresa. “Ora crede di avercene mandati abbastanza da aver conquistato quel diritto, Madre? Si sente vicina?”, le ho chiesto. “Aspetto che mi chiami”. “Non ha paura della morte?”. “No. Perché dovrei? Ho visto tantissima gente morire e nessuno attorno a me è morto male” [...]. A guardarla quell'ultima volta, in mezzo alla sua gente, mi pareva che le preoccupazioni che tanti “ragionevoli” si fanno sul futuro delle “Missionarie della Carità” fossero superflue. Se il lavoro che lei e le suore fanno non è il “loro”, ma il “Suo”, quel lavoro non potrà che continuare. Crederci è quello che conta».

¹⁸⁴ T. TERZANI, *Madre Teresa, l'angelo dei dannati*, «Corriere della Sera», 2 settembre 1996, 7.

8.6. *All'inizio di una rilettura storico-teologica*

Come nel caso di altre persone, la chiusura del processo che conduce alla “gloria degli altari” è anche il momento che segna l'avvio di una comprensione ancor più obiettiva e proprio per questo anche teologicamente interessante. Ricollocata nel contesto dell'India della prima metà del Novecento, Madre Teresa fu inizialmente (dal 1929 al 1948) «una delle migliaia di suore occidentali dedite all'insegnamento» nei numerosi istituti superiori «frequentati dalle caste medie e alte», guardati con simpatia e dunque motivo di prestigio per la Chiesa cattolica¹⁸⁵. Nella sua imprevedibilità, la “vocazione nella vocazione” nasce in un contesto particolarmente difficile:

«Madre Teresa è stata testimone della grande carestia del Bengala nel 1943, durante la quale morirono tre milioni di persone a causa della fame e della denutrizione, e molte di più furono colpite da malattie ed epidemie causate dall'inedia. Vi fu poi il “Grande massacro di Calcutta” del 1946, con numerosissimi scontri tra persone comuni e religiosi, che diedero luogo a brutali espressioni di violenza: a migliaia morirono, furono feriti e mutilati. Nel 1947 l'India ottenne l'indipendenza e il territorio venne suddiviso in due stati: l'India e il Pakistan; parte dello stato bengalese, a maggioranza musulmana, entrò a far parte della nuova nazione pakistana. Questo avvenimento provocò la migrazione di due milioni di persone attraverso i confini: gli hindu se ne andarono dal Pakistan orientale (l'odierno Bangladesh) e i musulmani lasciarono l'India; lo stesso accadde anche nell'India occidentale, al confine col Pakistan. Nella storia documentata risulta essere la più grande migrazione umana di massa. Vi furono di nuovo violenze, episodi di intolleranza religiosa, fame, povertà, morte; fu un orribile spettacolo di estrema sofferenza umana. Poi vi fu l'epidemia di lebbra a Calcutta e nei dintorni: la città divenne un affresco di disperati che affluivano dai villaggi, spinti all'accattonaggio per sopravvivere. Lo stato non poteva far fronte all'enormità di tutte queste calamità, che colpivano soprattutto i più poveri tra i poveri. Madre Teresa non può essere compresa senza fare riferimento a queste tremende sofferenze umane, di cui è stata testimone e la cui esperienza si è radicata profondamente nel suo cuore»¹⁸⁶.

Possiamo così apprezzare ancora di più la scelta di abbandonare la strada sicura per aprire un sentiero nuovo:

«per poter rispondere alla sofferenza umana non poteva più proseguire la vita privilegiata che conduceva nel convento di Loreto [...] Perciò si fece coraggio per liberarsi delle strutture che non sostenevano la sfida posta dai poveri e dai malati. [...] Senza alcun mezzo materiale uscì da quel mondo in cui era al sicuro e iniziò il proprio cammino [...] fu audace e innovativa quando si accorse che le strutture esistenti non erano in grado di rispondere alle questioni umane che si trovava di fronte. [...] Non comprendiamo Madre Teresa e la sua importanza per l'umanità se la poniamo in uno schema ideologico di dibattito tra un approccio strutturale all'ingiustizia e un approccio caritatevole... per lei la carità non fu mai l'espressione sporadica e intermittente di un “cuore tenero”; in ciò che faceva e in come lo faceva c'erano costanza e perseveranza, ispirate dalla profonda convinzione della dignità di ogni vita umana, per quanto sfigurata, ferita e in frantumi essa fosse...»¹⁸⁷.

¹⁸⁵ A. MANFREDI, *Le dimensioni mondiali della Chiesa nel Novecento*, in U. DELL'ORTO – S. XERES (ed.), *Manuale di storia della Chiesa*, vol. IV, 471-518: 482-485 (qui 483).

¹⁸⁶ F. WILFRED, *I poveri senza volto fanno una santa. Contestualizzare Madre Teresa*, «Concilium» it. 53 (2017) 153-159: 154-155.

¹⁸⁷ *Ivi*, 156-157.

9. Raccogliamo le idee, per proseguire

L'intreccio di persone – vissute in epoche diverse e con vocazioni diverse –, iniziative e istituzioni che abbiamo considerato ci invita ad avviare due riflessioni:

1. Benedettini, francescani e teologi spagnoli del Cinquecento così come Genovesi e Toniolo da una parte sono attenti ai diritti individuali e alla “promozione umana”, e dall'altra sono attenti all'economia, cioè con la “regola/norma/legge” (*nòmos*) della “casa” (*oikos*). Le scelte compiute con coraggio da *monsieur Vincent*, Charles e Teresa ci mostrano che questo *nòmos* è la carità, che concretamente procura il necessario al povero e realizza così la giustizia. Individuiamo nel racconto delle tentazioni di Gesù nel deserto (Mt 4,1-11; Lc 4,1-12) un *locus* importante per comprendere tutto ciò; ascoltiamo il filosofo Silvano Petrosino¹⁸⁸:

Secondo punto: di che cosa parlano le parole che escono dalla bocca di Dio? Il logos biblico non fa che ripeterlo: esse parlano essenzialmente di giustizia e carità, è cioè, più che di spirito, ancora una volta di pane, ma del pane da offrire all'orfano e alla vedova, al povero e allo straniero. Ecco un capovolgimento che può sorprendere solo coloro che hanno occhi per non vedere e orecchi per non sentire: il Dio biblico, infatti, parla senza dubbio più di pane che di spirito, anche se ogni volta si tratta di quel pane che diventa spirituale proprio perché viene offerto e condiviso: pane spirituale in quanto segno di giustizia e carità. Le parole che escono dalla bocca di Dio, le stesse che coltivano-e-custodiscono quell'essere spirituale che è l'uomo, non hanno dunque a che fare con le rarefatte atmosfere del sublime o con l'apertura nel cielo di intense visioni mistiche, ma con il pane, più precisamente con il pane offerto al povero e all'abbandonato. Questa è infatti la sorprendente risposta che smaschera il tentatore: egli, come ogni sedicente realista, si concentra sul pane, ma se di pane si tratta – così gli obietta Gesù sicuro in questo di cogliere il senso più profondo delle Scritture – allora si deve parlare del pane offerto e condiviso: trasformare magicamente le pietre in pane non significa di per sé offrire e condividere, non significa accogliere il dono come dono, non significa soprattutto coltivare-e-custodire la giustizia e la carità. Si può ora comprendere meglio l'estrema acutezza della tentazione diabolica: insistere sul pane come *cosa* proprio per distrarre dal pane come *segno* (dello spirito di giustizia e carità).

¹⁸⁸ S. PETROSINO, *Pane e spirito*, «La rivista del clero italiano» 96 (2015) 315-328: 326-328; in forma più elaborata: IDEM, *Pane e Spirito*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 43-56. Altre riflessioni utili in proposito: ID., *Elogio dell'uomo economico*, Vita e Pensiero, Milano 2013; *Vivere Dio sulla terra. Le opere di misericordia corporale*, con M. Bergamaschi, Cittadella, Assisi 2016.

L'uomo è l'aperto; egli è un essere spirituale proprio perché fin dal principio si trova aperto e in cammino; ma l'uomo è anche un essere di carne che in quanto tale non può mai fare a meno del pane. Non si tratta dunque di opporre il pane allo spirito, ma di riconoscere e vivere il pane come segno dello spirito. Da questo punto di vista la carità è forse la forma più aperta di apertura, forse essa è il solo luogo all'interno del quale lo stesso pane, nel movimento che lo porta verso

la bocca dell'altro, si trova trasformato in spirito. Forse la carità è l'umanità stessa dell'umano.

2. I “santi della carità” hanno riferimenti comuni, e si possono rintracciare facilmente sintonie e analogie; essi rimangono nella memoria ecclesiale un riferimento di cui anche il magistero dei pastori deve tener conto. Un paio di esempi recenti:

«nessuno può esigere da noi che releghiamo la religione alla segreta intimità delle persone, senza alcuna influenza sulla vita sociale e nazionale, senza preoccuparci per la salute delle istituzioni della società civile, senza esprimersi sugli avvenimenti che interessano i cittadini. *Chi oserebbe rinchiudere in un tempio e far tacere il messaggio di san Francesco di Assisi e della beata Teresa di Calcutta? Essi non potrebbero accettarlo.* Una fede autentica – che non è mai comoda e individualista – implica sempre un profondo desiderio di cambiare il mondo, di trasmettere valori, di lasciare qualcosa di migliore dopo il nostro passaggio sulla terra»¹⁸⁹. (EG 183)

«Chi desidera veramente dare gloria a Dio con la propria vita, chi realmente anela a santificarsi perché la sua esistenza glorifichi il Santo, è chiamato a tormentarsi, spendersi e stancarsi cercando di vivere le opere di misericordia. *È ciò che aveva capito molto bene santa Teresa di Calcutta: “Sì, ho molte debolezze umane, molte miserie umane. [...] Ma Lui si abbassa e si serve di noi, di te e di me, per essere suo amore e sua compassione nel mondo, nonostante i nostri peccati, nonostante le nostre miserie e i nostri difetti. Lui dipende da noi per amare il mondo e dimostrarci quanto lo ama. Se ci occupiamo troppo di noi stessi, non ci resterà tempo per gli altri”* (Cristo en los Pobres, Madrid 1981, 37-38)»¹⁹⁰.

«Purtroppo a volte le ideologie ci portano a due errori nocivi. Da una parte, quello dei cristiani che separano queste esigenze del Vangelo dalla propria relazione personale con il Signore, dall'unione interiore con Lui, dalla grazia. *Così si trasforma il cristianesimo in una sorta di ONG, privandolo di quella luminosa spiritualità che così bene hanno vissuto e manifestato san Francesco d'Assisi, san Vincenzo de Paoli, santa Teresa di Calcutta e molti altri. A questi grandi santi né la preghiera, né l'amore di Dio, né la lettura del Vangelo diminuirono la passione e l'efficacia della loro dedizione al prossimo, ma tutto il contrario.* Nocivo e ideologico è anche l'errore di quanti vivono diffidando dell'impegno sociale degli altri, considerandolo qualcosa di superficiale, mondano, secolarizzato, immanentista, comunista, populista. O lo relativizzano come se ci fossero altre cose più importanti o come se interessasse solo una determinata etica o una ragione che essi difendono. La difesa dell'innocente che non è nato, per esempio, deve essere chiara, ferma e appassionata, perché lì è in gioco la dignità della vita umana, sempre sacra, e lo esige l'amore per ogni persona al di là del suo sviluppo. Ma ugualmente sacra è la vita dei poveri che sono già nati, che si dibattono nella miseria, nell'abbandono, nell'esclusione, nella tratta di persone, nell'eutanasia nascosta dei malati e degli anziani privati di cura, nelle nuove forme di schiavitù, e in ogni forma di scarto. Non possiamo proporci un ideale di santità che ignori l'ingiustizia di questo mondo, dove alcuni festeggiano, spendono allegramente e riducono la propria vita alle novità del consumo, mentre altri guardano solo da fuori e intanto la loro vita passa e finisce miseramente»¹⁹¹.

¹⁸⁹ FRANCESCO, Esort. apostol. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 183.

¹⁹⁰ FRANCESCO, Esort. apostol. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), n. 107.

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, nn. 100-103.