

**L'INTERPRETAZIONE PATRISTICA DI MT 5,3:
"BEATI I POVERI DI SPIRITO, PERCHÉ DI ESSI
È IL REGNO DEI CIELI"**

ENRICO VAMPA

Le parole "Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν"¹ costituiscono l'*incipit* degli otto macarismi da cui è formato il cosiddetto "Vangelo delle Beatitudini" di Matteo, che Sant'Agostino, per via della sua assoluta centralità definiva "*compendio di tutto il Vangelo*".

L'espressione πτωχὸς τῷ πνεύματι è un evidente calco del semitico פִּתְיָא, פִּתְיָא², ed è locuzione che il greco classico non conosce, e sostanzialmente non comprende.

Nella cultura e nel vocabolario ebraici il concetto di povertà ha un'ampiezza semantica ed una pregnanza, specie dal punto di vista religioso, del tutto ignote al greco. L'ebraico biblico, infatti, è ricchissimo di termini indicanti la povertà. In greco, invece, l'idea di povertà è espressa solo da due termini: πένης e πτωχός, sprovvisti entrambi di valenza morale. Essi designano gradi diversi di povertà economica: il primo, per dirla con Seneca, la *parvi possessio*³, il secondo la miseria.

Il termine ebraico פִּתְיָא designa colui che è oppresso e schiacciato. "*Più che un povero di fronte al ricco, l'פִּתְיָא è un oppresso di fronte ai suoi oppressori*"⁴. Le parole greche (e latine) usate per tradurre l'ebraico פִּתְיָא attengono ambiti semantici molto differenti da quelli evocati dal termine veterotestamentario. Ciò ha generato negli autori classici che non cono-

¹ Mt 5, 3.

² Cf J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Paris, 1969, trad. it. di G. Gandolfi e A. Girlanda, *Le Beatitudini*, Milano, ed. Paoline, 1972, vol. I, pp. 530 ss.

³ SENECA, *Epist.*, 87,40.

⁴ J. DUPONT, *op. cit.*, vol. I, pp.538-539.

scevano l'ebraico, una sostanziale incomprensione del significato del macarismo. La storia dell'esegesi della prima beatitudine di Matteo è, in sostanza, la storia di questa incomprensione.

Fondamentale per l'esegesi di Mt 5,3 è anche il rapporto tra la prima beatitudine di Matteo e Lc 6,20: "*Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio*". Il commento patristico a Mt 5,3 non può infatti prescindere dal confronto tra le due redazioni evangeliche della beatitudine degli *πτωχοί*: quella più *simplex*⁵ di Luca, per dirla con Cromazio di Aquileia, e quella più complessa e "spiritualizzata" di Matteo.

Scopo di questo breve lavoro è l'esame delle principali interpretazioni degli autori patristici del II-III secolo della beatitudine dei poveri di spirito, fino allo stabilizzarsi delle tradizioni interpretative; in altri termini, l'analisi del graduale, ma significativo spostamento semantico che la patristica antica imporrà alla beatitudine dei poveri di spirito.

Clemente Alessandrino

Il primo autore di rilievo, il cui contributo influenzerà in modo determinante larga parte degli scrittori patristici successivi, è Clemente Alessandrino. Clemente affronta per la prima volta in maniera ampia ed articolata la beatitudine degli *πτωχοί*, in due passi importanti degli *Stromata*, l'ultima opera della sua "trilogia protrettica".

Nel celebre passo in cui si afferma la priorità temporale e di contenuto degli scrittori sacri su quelli greci, Clemente discute il significato del termine "povero", riferendolo, assieme ad altri attributi, tanto al Cristo quanto al σοφός classico.

Clemente individua una continuità tra testi sacri e non (intrecciando Platone, il Μώσης ἀπικίζων, ai Proverbi di Salomone ed al Vangelo delle Beatitudini) per dimostrare in entrambi la presenza unificante del Λόγος.

Scrive Clemente:

⁵ Cf CHROM. AQUIL., *Sermones*, XLI,2.

“La Scrittura definisce beati i poveri (πένητες): proprio come intese Platone, dove dice: “Bisogna ritenere povertà (πενία) non la diminuzione degli averi, ma l'accrescimento della cupidigia insaziabile”. In effetti la scarsità di denari non è povertà, ma lo è l'insaziabilità: e l'onesto, se ne è lontano, è anche ricco”⁶.

Grazie alla sostituzione del termine πένης all'evangelico πτωχός, Clemente può accostare la nostra beatitudine ad un importante passo delle *Leggi* di Platone⁷. Paradossalmente, perciò, egli sembra ritenere Platone il miglior commentatore della beatitudine dei poveri, qui citata nella redazione di Luca (Lc 6,20). Platone, però, non prende affatto in considerazione la πτωχία, che, contrariamente all'עניי ebraica, nel greco non cristiano appare termine univocamente negativo, ma dirige il suo attacco contro l'arroganza del ricco in nome della μετρία del πένης, che permette di vivere felice a chi ha poco ma “è contento di ciò che (gli) si presenta”⁸.

La radicalità della beatitudine del terzo evangelista, che Clemente risolverà agevolmente grazie al τῷ πνεύματι di Matteo, interpretato come dativo di relazione, viene qui ridimensionata, se non annullata, dalla forzata trasformazione dello πτωχός lucano nel πένης classico. Questo fraintendimento di fondo sottrae la beatitudine ai suoi destinatari originari per trasformarla in un elogio della πενία come atteggiamento opposto alla cupidigia.

Nel testo citato, Clemente confonde due temi notevolmente diversi: il concetto tipicamente ebraico della predilezione di Dio per i sofferenti e l'elogio, diffusissimo nella letteratura classica, della πενία come simbolo di moderazione. Nella prospettiva veterotestamentaria lo πτωχός / עני, è il destinatario dell'amore di Dio, non in nome di un suo atteggiamento eticamente meritorio, ma semplicemente per grazia del Signore che ha sollecitudine verso chi è in difficoltà. È in altre parole lo stato di difficoltà e di oppressione ad “attrarre” la misericordia di Dio.

Con Clemente, invece, la dimensione teologica della pover-

⁶ CLEM. ALEX., *Stromata*, II, 5, 22, 4.

⁷ Cf PLATO, *De Leg.*, V, 736.

⁸ PLATO, *Gorgia*, 493 d.

tà, propria dell'ebraismo, viene sostituita da una dimensione etica: la beatitudine è spiegata a partire dal "sentire" del povero, dalla sua disposizione interiore. L'uomo greco, infatti, come non poteva comprendere la preferenza divina per il povero in nome della sua povertà, non poteva accettare l'esclusione del ricco dal godimento eterno, o la sua discriminazione semplicemente a causa di un bene materiale come la ricchezza posseduta. Il modulo filosofico classico imponeva, infatti, che la determinazione della salvezza o dannazione dell'uomo dipendesse esclusivamente da una scelta individuale consapevole e volontaria.

L'adesione di fondo di Clemente a questa mentalità "classica" è dimostrata dalla concezione, ripresa dallo stoicismo, della ricchezza materiale come ἀδιάφορον, elemento indifferente nell'economia di salvezza. Da questa non-considerazione per l'elemento costitutivo della beatitudine lucana (la povertà materiale) nasce l'esigenza di un'interpretazione allegorica, che ricerchi in un atteggiamento interiore la ragione del premio riservato ai poveri.

Ecco dunque che il modello negativo, contrapposto da Clemente al πένης santo non è il ricco in sé, bersaglio dei *vae* del terzo evangelista, quanto il "ricco non filosofo": colui che dà alla ricchezza più peso del dovuto e di conseguenza cade nel vizio e nell'arroganza. A questo proposito è illuminante la frase dell'alessandrino:

*"Tanto più dunque bisogna credere alla Scrittura, dove dice che potrà piuttosto 'passare un cammello per la cruna di un ago' che un ricco filosofare"*⁹.

Rispetto alle parole di Cristo di radicale chiusura nei confronti della ricchezza, Clemente opera un sensazionale ribaltamento: la ricchezza è ora accettata, a patto che essa non impedisca al suo possessore il φιλοσοφείν, che per Clemente equivale all'entrare nel Regno dei Cieli. Questa equivalenza tra filosofare ed entrare nel Regno può dare la misura di quanto il dottore alessandrino abbia avvicinato i due mondi cui apparteneva, quello cristiano e quello classico.

⁹ CLEM. ALEX., *Strom.*, II, 5, 22, 3.

È nel quarto libro degli *Stromata* però che Clemente ha l'occasione di soffermarsi più accuratamente sulla nostra e su altre beatitudini. Scrive infatti:

“Il nostro santo Salvatore applicò i concetti di povertà (πενία) e ricchezza (πλοῦτος) e altri simili a questi sia alle cose spirituali (πνευματικά) sia alle cose sensibili (αἰσθητά). Quando infatti disse: “Beati i perseguitati per causa della giustizia”, ci insegna chiaramente che dobbiamo cercare in ogni circostanza il martire. Egli testimonia (μαρτυρεῖ), se è povero (πτωχός) per la giustizia, che la giustizia da lui amata è un bene; se è affamato e assetato per la giustizia, testimonia che la giustizia è il bene sommo. Parimenti colui che piange e si affligge per la giustizia testimonia, in favore della nostra ottima legge, che essa è onesta... “Beati”, se hanno fame della giustizia in se stessa; ma anche “Beati i poveri (πτωχοί)”, sia di spirito, sia di risorse, beninteso per causa della giustizia. Insomma, non dice beati i poveri (πένετες) in assoluto, ma quelli che hanno voluto farsi poveri (πτωχοί,) per causa della giustizia, che hanno disprezzato gli onori di quaggiù per conquistare il bene”¹⁰.

Il passo evidenzia il tentativo di Clemente di risolvere la scissione tra le due redazioni evangeliche delle beatitudini comuni a Luca e Matteo. L'alessandrino propone una sinossi “conciliativa”, che sappia risolvere la radicalità del testo di Luca, legando i macarismi del terzo evangelista alla virtù prettamente matteana della giustizia. La δικαιοσύνη diventa così l'elemento capace di “santificare”, cioè di rendere meritevole di ricompensa, la condizione disagiata vissuta dai destinatari delle tre “beatitudini senza virtù” di Luca.

La giustizia / δικαιοσύνη viene usata da Clemente come elemento per scardinare l'impianto stesso delle beatitudini del terzo evangelista, quello che Renan chiamerà lo scandaloso *ebionismo* di Luca¹¹, in base al quale la salvezza e la dannazione dell'uomo sembrano determinate dal possesso, senza concernere la spiritualità stessa dell'individuo.

¹⁰ CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 6, 25, 1-5.

¹¹ Cf E. RENAN, *I Vangeli*, p. 276 : “Il ricco è sempre colpevole; l'inferno è la sua sorte garantita...La dottrina di Luca è puro ebionismo”.

La povertà materiale è privata del valore salvifico che aveva in Luca: essa non è più la ragione della beatitudine, ma l'esito di un atteggiamento interiore meritorio. La μαρτυρία (testimonianza) del povero nasce perciò dalla δικαιοσύνη, intesa come volontaria accettazione della propria condizione di miseria. Il "povero per la giustizia" è riconosciuto nell'asceta che deliberatamente "sceglie il piacere della speranza attraverso il dolore presente"¹², rinunciando ai propri beni. Agli occhi di Clemente, la πτωχία materiale non è perciò destinata ad ogni uomo, come l'esortazione ad essere poveri in spirito, ma solo a "colui che vuole rendersi povero per la giustizia"¹³.

Questa "riduzione" del destinatario della beatitudine di Luca al solo povero volontario è il segno della difficoltà per un pensatore di stampo platonico ed allegorista come Clemente, di intendere la sconcertante materialità dello πτωχός lucano. Essa permette all'alessandrino di ammettere la povertà più radicale, senza per questo condannare la ricchezza, cosa che Clemente non fa mai. Il circoscrivere a pochi "perfetti" l'esortazione di Luca affranca il ricco che non sente la vocazione di abbandonare ogni cosa dal "praeceptum"¹⁴ di rendersi povero per ottenere il Regno dei Cieli.

La beatitudine di Matteo presenta, dunque, agli occhi di Clemente un duplice merito: in primo luogo relativizza la povertà all'ambito spirituale, in secondo luogo, predica esplicitamente un atteggiamento virtuoso, senza le ambiguità del testo lucano, dimostrando così il suo carattere parenetico, cioè di "volontarietà". In Mt 5,3 Clemente legge infatti un'esortazione. Sarà sulla scia di Clemente che Ambrogio scriverà: "Esto pauper spiritu"¹⁵. Un'esortazione (παράινεσις) presuppone il libero arbitrio, perché senza la possibilità di scelta non ha senso parlare di virtù né di merito.

Clemente è perciò il primo a sollevare un problema di assoluta importanza: il fatto che un'interpretazione letterale di Lc 6,20: "Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio" sembra escludere il libero arbitrio. Matteo viene pertanto conside-

¹² CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 6, 27, 1.

¹³ CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 5, 23, 1.

¹⁴ TERT., *Adv. Marc.*, IV, 14, 1.

¹⁵ AMBR., *de Cain et Abel*, 1,5,21; *Apologia altera*, 11,57.

rato superiore a Luca, in quanto più chiaro, meno confuso. Questa interpretazione rovescia la priorità tradizionalmente riconosciuta con inoppugnabili argomenti filologici a Lc 6,20 rispetto a Mt 5,3. Non è più Matteo ad avere precisato la beatitudine di Luca, ma è al contrario Luca ad aver per così dire riassunto l'originale macarismo riportato da Matteo al punto da riuscire oscuro.

L'influsso determinante di Clemente all'esegesi di Matteo 5,3 è stato *de facto* quello di sancire la prevalenza della beatitudine di Matteo su quella di Luca. Anche se nell'esegesi di Mt 5,3 Origene aprirà un'altra strada, più profonda rispetto a quella indicata dal maestro, la lezione di Clemente resterà valida e la beatitudine di Luca rimarrà quasi sempre, contro ogni evidenza filologica, subordinata a quella di Matteo. Clemente ha perciò segnato il cammino degli autori patristici che lo seguiranno, che esproprieranno il povero lucano dalla promessa evangelica, rendendo la povertà beata solo se successiva ad un virtuoso atteggiamento di povertà di spirito.

Nell'opera *Quis dives salvetur?*, omelia relativa al passo del giovane ricco (Mc 10, 17-31), sulla compatibilità tra ricchezza materiale e messaggio cristiano, il pensiero di Clemente sulla povertà di spirito viene trattato con ampiezza. La beatitudine nella sua forma lucana non compare invece mai. La ragione di ciò risulta evidente se si considera l'intento con cui il *Quis dives salvetur?* fu composto: assicurare i ricchi frequentatori del *Didaskaleion*, la scuola di Clemente, che, sfiduciati dalla estrema durezza delle parole evangeliche nei confronti del denaro, disperavano della salvezza divina, a causa dei loro beni.

Clemente tenta di legittimare il possesso dei beni attraverso una lettura spiritualizzata delle parole di Cristo: "*Va', vendi ciò che hai e dallo ai poveri*"¹⁶, che dimostri come l'oggetto della reprimenda di Gesù non siano i beni materiali quanto le passioni (πάθη) dell'anima, che distolgono l'uomo dal più grande e più alto dei comandamenti che portano alla Vita: la conoscenza di Dio.

La ragione della maledizione del ricco non risiede pertanto nei suoi averi come tali, ma nel valore ad essi attribuito, allo

¹⁶ Mc 10,21.

stesso modo in cui il vizio della lussuria non è di per sé connesso ad un bell'aspetto fisico, ma all'uso che di tale aspetto viene fatto. L'intento di Clemente è diretto alla liberazione della γνῶσις umana dai πάθη che la opprimono, perché si dedichi interamente alla contemplazione ed alla intelligenza di Dio.

Appare evidente come una simile interiorizzazione della povertà, cancellando il dualismo lucano che sembrava non lasciare alternative ai ricchi, affranchi la ricchezza da una categorica condanna e al tempo stesso liberi il ricco credente dal timore di essere escluso dal Regno di Cieli.

Nel capitolo 16 del *Quis dives salvetur?*, Clemente presenta il ritratto del vero povero di spirito che sa armonizzare nel suo comportamento il possesso della ricchezza e gli insegnamenti di Gesù.

*"In effetti, colui che ha possedimenti, e oro e argento, e case e li riconosce come doni di Dio, e in onore di Dio, che gli dà tutto questo, collabora con questi suoi averi alla salvezza di altri uomini e sa che possiede queste cose per i suoi fratelli più che per se stesso, ed è superiore al loro possesso, e non è schiavo di ciò che ha, e non porta nel cuore tutto questo, e non organizza e non ordina la sua vita in queste cose, ma costantemente si occupa di qualche azione degna e divina, e se un giorno dovrà privarsi di tutto questo, è capace di sopportare con mente ilare anche la privazione, allo stesso modo in cui accettò la sua presenza, costui è quello che dal Signore è definito beato ed è chiamato povero di spirito; è un erede pronto a ricevere il regno celeste e non un ricco che non può ottenere la vita"*¹⁷.

Per prima cosa sembra importante segnalare come da Clemente non venga neanche presa in considerazione l'idea di un povero di spirito non ricco. Il passo di Matteo, al di là della sua interpretazione più generale, si attagliava perfettamente al particolare *Sitz im Leben* dell'omelia, cioè al contesto ed alle finalità secondo cui era stata composta.

Centocinquanta anni più tardi Epifanio di Salamina scriverà nel *Panarion* :

¹⁷ CLEM. ALEX., *Quis dives salvetur?*, 16.

“Mani non sa che l’A.T. dice anche: “Il povero ed il ricco si incontrano, il Signore ha creato l’uno e l’altro”¹⁸. Ed il N.T. è d’accordo e pronuncia una benedizione sui poveri (πτωχός) che sono letteralmente poveri e, in un altro passo, sui poveri di spirito, così che tutte e due queste posizioni sono valide... I poveri di spirito sono persone che vivono nel giusto possesso della ricchezza ma sono coloro di cui Gesù ha detto: “avevo fame e mi avete dato da mangiare, sete e mi avete dato da bere”¹⁹.”²⁰

Stabilendo nella beatitudine degli πτωχοί, il legame che cercava tra i due testamenti in chiave antimanichea, Epifanio fornisce dei poveri e dei poveri di spirito interpretazioni antiteti- che, vedendo nei primi dei poveri, nei secondi dei ricchi, per avvicinare Mt 5,3 e Lc 6,20 a Pr 22,2 in una συμφωνία quasi letterale: “πλούσιος (πτωχός τῷ πνεύματι) καὶ πένης (πτωχός φύσει πτωχός) συνήνησαν ἀλλήλοις”.

Epifanio eredita l’atteggiamento di Clemente, secondo cui la povertà di spirito, se riferita al rapporto con i beni materiali, finisce per essere inevitabilmente l’attributo di un uomo abbiente. La lezione di Clemente era stata recepita: con il tempo la beatitudine di Matteo sarà riferita esclusivamente ai ricchi o usata con intento fortemente apologetico nei confronti dell’agiatezza materiale.

Secondo Clemente la prima e la più importante delle tre qualità che caratterizzano il povero di spirito deve essere la consapevolezza che la propria ricchezza è dono di Dio. Questo atteggiamento da un lato impedisce nell’uomo il peccato di superbia, perché fa della ricchezza un dono e non un guadagno; in secondo luogo genera un sentimento di gratitudine verso Dio. Povero di spirito è dunque chi non vive la ricchezza in opposizione al Padre ma la subordina a lui.

Una simile affermazione stabilisce per così dire una gerarchia spirituale in cui i diversi elementi devono trovare posto con ordine. Sulla scia di Clemente, infatti, tutti i padri che, a partire da Ilario di Poitiers, metteranno in relazione la povertà di spirito con la ricchezza materiale, insisteranno sul giusto

¹⁸ Pr 22,2.

¹⁹ Mt 25,35.

²⁰ EPIPH. SAL., *Panarion*, 5, 81, 3.

valore da attribuire al denaro piuttosto che sulla liceità del possesso, cui ben presto si finirà per non muovere più alcuna obiezione.

Per Clemente, il fondamento di un sano atteggiamento nei confronti della ricchezza, di per sé *elementum indifferens*, nasce perciò da una piena realizzazione spirituale: in altri termini, dall'aver riposto in Dio la propria speranza. Un vuoto di Dio, *summum bonum*, nell'anima e nella γῶσις dell'uomo presuppone un riempimento di essa da parte di un elemento neutro, la ricchezza. Ciò genera disordine, cioè un male. In Mt 5,3 Clemente trova dunque la giustificazione e la legittimazione di una ricchezza non invadente, ma contenuta nel suo ambito.

Nell'alessandrino, la radicale inconciliabilità tertulliana tra *fides* e *divitia*, negata sul piano materiale, è riproposta in ambito spirituale, nei termini del contrasto tra *fides* e *avaritia* e risolta nella subordinazione interiore della ricchezza al rapporto con Dio.

La seconda qualifica che Clemente attribuisce al povero di spirito è un palese corollario della prima: la ricchezza posseduta va usata secondo i precetti di Cristo, aiutando gli indigenti e facendo del bene. La concessione di Clemente alla ricchezza perciò risulta più apparente che reale, perché in realtà egli, facendo concessioni sul possesso non fa concessioni sull'uso.

Terza caratteristica essenziale che il maestro alessandrino attribuisce al povero di spirito è la serena sopportazione dell'eventuale perdita delle proprie sostanze: esse sono infatti ἀδιάφορα: indifferenti. All'accettazione della ricchezza come dono corrisponde la serenità dell'uomo virtuoso nel tollerare la propria povertà. Per usare una terminologia aristotelica, il povero per la giustizia di Clemente è in atto quel che il povero di spirito è in potenza.

Clemente, trascurando totalmente l'aspetto salvifico della πτωχία κατὰ σάρκα affranca la ricchezza dalla condanna evangelica, e, di pari passo, esclude la povertà dal suo originario privilegio, stabilendo, in quell'atteggiamento interiore di santità che i padri latini chiameranno *divitia Deo* il discrimine tra povertà legittima ed illegittima.

Il povero di sostanze che non sa godere del suo privilegio presso Dio, ed ha l'animo pieno di desiderio e di cupidigia è dunque, nonostante la sua condizione misera, escluso dal godimento del Regno dei Cieli. Paradossalmente dunque,

Clemente, nel suo sforzo di aprire ai ricchi le porte del Regno, pare escludervi proprio coloro che nelle parole del Cristo ne erano i destinatari originari: i poveri.

In una vibrante pagina del *Protrettico*, Clemente afferma:

*“A chi dirà il Signore: ‘È vostro il regno dei cieli?’ Esso è vostro solo che lo vogliate; poiché esso è di coloro che hanno pre-scelto Dio (Τὴν προαίρησιν ἐσχήκοτες)”*²¹.

Clemente stabilisce dunque nella scelta (προαίρησις) il primo e fondamentale passo nel cammino di redenzione di ogni uomo. L'umanesimo classico aveva insegnato a Clemente che l'esperienza di redenzione attraverso la filosofia non può che partire da una consapevole scelta individuale, secondo una visione per così dire etica. La conversione al cristianesimo non aveva liberato Clemente da questa impostazione mentale e filosofica del mondo classico. L'adesione di Clemente a Mt 5,3, nasce perciò dalla convinzione di trovare nel primo evangelista un riferimento alla scelta, cioè all'adesione personale meritoria, all'invito di Dio, di cui Clemente sentiva la scandalosa mancanza in Lc 6,20.

In secondo luogo, Matteo sembra proporre all'alessandrino una soluzione alla drastica condanna della ricchezza in Luca, che assolutamente non gli apparteneva. La spiacevole sensazione che dà Clemente di “un impoverimento del sublime insegnamento di Cristo di vendere ciò che si ha, di darlo ai poveri e di seguirlo”²², nasce non tanto da una scarsa sensibilità sociale, che Clemente mostra molto spesso di avere, quanto da quella mentalità filosofica che da Platone in poi aveva marginalizzato l'esperienza materiale. Un testo dunque che facesse di uno stato di prostrazione materiale requisito essenziale per ottenere il Regno dei Cieli era destinato fatalmente a non essere compreso dall'alessandrino.

Pertanto, la beatitudine di Matteo non solo viene preferita a quella più immediata e radicale di Luca, ma di questa divie-

²¹ CLEM. ALEX., *Protrept.*, 10,99,4.

²² A. PIERI, introduzione a *C'è salvezza per il ricco?*, in Clemente Alessandrino, *C'è salvezza per il ricco?*, a cura di A. Pieri, Roma, Paoline, 1965, p. 16.

ne il presupposto: la semplice povertà del terzo evangelista, (che Ambrogio, sulle tracce di Clemente chiamerà *media*²³, cioè neutra), anche se accettata nella lettera, non è ritenuta meritevole di alcunché se non è vissuta con quello spirito di povertà e di distacco proprio del povero di spirito clementino.

*"...allo stesso modo, anche la povertà darà beatitudine: la povertà nello spirito. È per questo che Matteo addirittura aggiunge: "Beati i poveri", ma poveri in che modo?... "in spirito"... sventurati dunque i poveri nel senso contrario che, privi di Dio e maggiormente privi della ricchezza umana non gusteranno la sua giustizia"*²⁴.

La subordinazione di Lc 6,20 alla virtù del povero di spirito, che nasce dall'impostazione culturale platonica e, per così dire, cristianamente gnostica di Clemente, sarà perfezionata e portata a compimento da Origene, con il riconoscimento della povertà di spirito come santità²⁵ *tout court*. E con la completa esclusione dell'ambito della ricchezza materiale dall'economia di salvezza.

Tertulliano

Per quanto possa apparire paradossale, la "tradizione esegetica" che vede nella povertà di spirito la virtù dell'umiltà nasce da un pensatore non certo allegorista come Tertulliano.

Il grande padre cartaginese mostra di preferire palesemente la beatitudine di Lc 6,20 a quella di Mt 5,3. Ciò non stupisce, conoscendo la sua predilezione per tematiche di natura etico-pratica e la riluttanza nei confronti della spiritualizzazione di ambiente alessandrino. Su cinque delle sei volte in cui cita la beatitudine degli *πτωχοὶ*, infatti, Tertulliano riprende Luca, alludendo ai poveri materiali, che chiama "oggetto dell'affetto di Dio". Tertulliano non ha la preoccupazione di

²³ Cf AMBR., *Expl. Evang. Sec. Lucam*, V,53: "...paupertas enim media est".

²⁴ Cf HIER., *adv. Vigilantium*, 14.

²⁵ Cf EUS. CAES., *Comm. In Psalmos*, PG 23,761 d.

Clemente di "difendere" i cristiani abbienti dai *vae* di Luca. Al contrario, è spinto dal contesto stesso in cui vive, oltre che dal suo temperamento, verso le posizioni del terzo evangelista. Tertulliano, perciò, non ha alcuna difficoltà a far suo e ad estremizzare con affermazioni decisamente esplicite, il contrasto ricchi-poveri, intesi entrambi in senso letterale. Alla preferenza accordata da Dio a questi ultimi, egli non può che aderire con entusiasmo.

Per comprendere a fondo il pensiero di Tertulliano nel suo unico, significativo cenno a Mt 5,3, è opportuno prendere brevemente in considerazione la sua posizione sul tema della povertà materiale. Innanzitutto è necessaria una premessa di carattere linguistico. Traducendo in latino le parole di Luca, Tertulliano si sofferma su una precisazione filologica di grande importanza, che sarà riportata, circa tre secoli più tardi, solo dall'*Opus imperfectum in Matthaeum* pseudocrisostomiano²⁶.

*"Beati i mendici (lat. mendici) (così infatti esige l'interpretazione del vocabolo che si trova nel testo greco)"*²⁷.

Agli autori cristiani di lingua latina si poneva la necessità della corretta traduzione del termine greco *πτωχός*. La parola, infatti, non è perfettamente tradotta dal termine latino *pauper*. Per *paupertas*, infatti, si intende la *parvi possessio*, cioè il non possedere nulla di superfluo, ma solo l'essenziale per vivere. Questo termine sembra corrispondere piuttosto al greco *πενία*. *Πτωχός* è invece chi non ha nulla, il mendicante costretto a dipendere materialmente da altri, in senso spirituale da Dio.

L'equivalenza di *πενία* e di *πτωχία* nell'unico termine latino di *paupertas* permette agevolmente la trasposizione della povertà evangelica nella concezione prettamente classica della *μετρία* e della temperanza, senza le forzature che Clemente

²⁶ Cf PSEUDO-CHRISOSTOMUS, *Opus imperfectum in Matthaeum*, PG 56,680: "Ego hunc potui tantummodo rationis invenire colorem, ut non solum humiles ostendat sed etiam indigentes humiles, qui sic sunt humiles ut semper adiutorium Dei sint mendicantes. Unde in Graeco non dicit: beati pauperes, sed beati egeni, vel beati mendici".

²⁷ TERT., *Adversus Marcionem*, IV, 14,16.

negli *Stromata* aveva operato al testo evangelico. Non è un caso, perciò, che i cenni alla *cupiditas*, vizio tradizionalmente opposto alla *πενία* intesa come moderazione, piuttosto che alla *πτωχία*, cui fa riferimento la beatitudine evangelica, siano più frequenti in latino, dove il passaggio semantico era immediato, che in greco.

I passi a commento di Lc 6,20 dimostrano come Tertulliano, al pari di Clemente, non trovi nella povertà in sé alcunché di ontologicamente virtuoso. Questo tuttavia non costituisce motivo per spostare l'attenzione sul merito del povero, come aveva fatto Clemente, espropriando il povero materiale dal Regno promessogli. Tertulliano, al contrario, ribadisce con forza l'appartenenza del Regno al povero *sic et simpliciter*.

Per l'autore cartaginese la povertà ha valore non tanto in sé, quanto in opposizione alla ricchezza "*diaboli servitus*"²⁸, verso cui Tertulliano non dimostra la minima tolleranza. Il merito della povertà materiale nasce dunque dal non partecipare dei disvalori che la ricchezza, intesa come "*imbecillitas fidei*"²⁹ necessariamente porta con sé. L'appartenenza a Dio esclude infatti nel modo più categorico l'adesione al mondo, di cui, secondo Tertulliano, la ricchezza è il segno più evidente.

Come in Luca, dunque, la radicalità della visione tertulliana non prende in considerazione la dimensione spirituale del ricco, che in Clemente e negli autori a lui successivi diverrà metro per giudicare la liceità o meno del possesso delle ricchezze. Alla non considerazione delle disposizioni spirituali del *dives* corrisponde la sostanziale indifferenza nei confronti della virtù del povero: in altre parole, la preferenza data alla povertà piuttosto che alla povertà di spirito.

Il mancato riconoscimento della povertà come valore autonomo, trova conferma nel fatto che, contrariamente a quanto avviene in Origene, in Tertulliano la beatitudine lucana viene citata e commentata esclusivamente in contesti di aspra condanna della ricchezza e dei vizi ad essa connessi.

La semplicità del povero materiale "*che ha nella cassetta di*

²⁸ TERT., *ad Uxorem*, II,8,2.

²⁹ *Ibidem*.

sicurezza soltanto la propria anima"³⁰ prescinde dall'interiorità o dal desiderio della persona ma attiene alla semplice evidenza della condizione sociale di povero, automaticamente escluso dai vizi legati al possesso della ricchezza. Il povero è premiato, in quanto lontano dalle seduzioni del mondo, indipendentemente dal fatto che le desideri o meno. In Tertulliano perciò la povertà ha, per così dire, una "positività riflessa", legata all'assoluta negatività del suo opposto, la ricchezza materiale, paradigma dell'allontanamento da Dio.

Al pari di Luca, infatti, la visione tertulliana della povertà esclude il merito: non vede cioè il Regno dei Cieli come oggetto di conquista ma come dono. In Tertulliano, perciò, la semplice povertà materiale è premiata con il Regno dei Cieli. Di pari passo con questa convinzione prettamente lucana, l'apologista cartaginese ribadisce però un alto valore morale alla consapevole scelta di una spontanea *subiectio*. In questo atteggiamento, che nasce da una scelta individuale di povertà effettiva è riconosciuta la virtù della povertà di spirito. Anche in Tertulliano perciò esiste quella che abbiamo chiamato una visione parenetica della *πρωχια*: una volta riconosciuta ad uno stato esclusivamente materiale una valenza morale positiva, è infatti inevitabile che segua una proposta di genere esortativo.

Il fatto che Tertulliano inviti ad una scelta di povertà non significa che egli trasferisca su questa scelta il valore redentivo proprio della povertà, come aveva fatto Clemente alessandrino. Il riconoscimento di una volontarietà individuale nella locuzione "poveri di spirito", non allontana Tertulliano dalla sua concezione della ricompensa divina alla semplice povertà.

In un brano del *de Patientia* Tertulliano afferma:

"Se siamo costernati per la perdita del nostro patrimonio, gli scritti del Signore ci chiedono quasi ad ogni pagina di disprezzare il mondo, e non esiste esortazione più pressante al disprezzo del denaro del fatto di non trovare mai il Signore tra le ricchezze. In continuazione, egli giustifica i poveri e condanna dal principio i ricchi. Perciò per aiutarci a sopportare con pazienza la perdita dei beni Egli condivide con noi il disgusto per l'abbondanza,

³⁰ TERT., *de Fuga in Persecutione*, XII, 6.

mostrando, con il disprezzo delle ricchezze, che la loro perdita non deve essere tenuta in conto"³¹.

Il testo del *de Patientia* propone per la prima volta in Tertulliano una valutazione palesemente morale della ricchezza come della povertà, secondo l'ottica che sarà centocinquanta anni più tardi quella di Ambrogio.

L'appassionata condanna della ricchezza in sé, secondo la più schietta tendenza ebionita, si muta qui in una critica a chi ha ceduto alla *suasio* della ricchezza, ed ha ad essa affidato quella speranza che deve riposare solo in Dio. Le posizioni estremamente rigide di Tertulliano rimangono tali, ma il contrasto, per usare un linguaggio clementino, è interiorizzato nell'opposizione tra *pecuniae contemptum* e *pecuniae appetitum*.

Segno e testimonianza di questa nuova lettura "parenetica" è la rappresentazione di Cristo come modello, *exhortatio* vivente, a differenza di quanto avviene negli altri passi tertulliani relativi a Lc 6,20 in cui Gesù viene mostrato come consolatore. Quando cioè una condizione, o stato dell'uomo, viene giudicata virtuosa, inevitabilmente se ne vede il modello in Gesù Cristo, maestro di ogni virtù. L'unica pagina in cui Tertulliano cita e commenta la beatitudine dei poveri di spirito si trova nel *de Patientia*, in cui l'autore rilegge, collegandole alla virtù della pazienza, cinque beatitudini di Matteo: poveri di spirito, afflitti, miti, pacifici, perseguitati.

*"Chi dunque il Signore ha definito felici se non i pazienti, dicendo: "Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli?". Nessuno è di certo povero di spirito se non è umile, ma chi è umile se non è paziente? Nessuno infatti può abbassarsi senza prima accettare il suo abbassamento"*³².

Con Tertulliano, dunque, per la prima volta, la povertà di spirito è riconosciuta nella virtù della *humilitas* che egli definisce come *subiectio* volontaria. Il termine *humilis* che Tertulliano usa trattando della povertà e della povertà di spiri-

³¹ TERT., *de Patientia*, 7,3.

³² TERT., *de Patientia*, 11,6.

to, non ha nulla della *humilitas*/ταπεινοφροσύνη dei padri a lui successivi, ma sembra essere una semplice indicazione di carattere sociale, non pertinente l'interiorità, o ancor meno la sfera religiosa dell'individuo. Ne è prova il fatto che nei passi tertulliani presi in considerazione l'*humilitas* non è mai messa in relazione con Dio.

In Tertulliano, infatti, l'*humilis* è accostato a categorie di persone sfortunate ed ai margini della società (vedove, orfani, poveri) senza che venga mai posta l'attenzione sulle sue disposizioni spirituali.

Nel *de Patientia*, Tertulliano identifica nella povertà di spirito la consapevole scelta dell'abbassamento (*sese subicere*). Per la prima volta, dunque, l'autore cartaginese mette in rilievo tanto lo stato di prostrazione quanto la volontarietà personale del gesto di *subiectio*.

Quanto detto non è però in contraddizione con il significato del termine *humilitas* in Tertulliano. Dei due elementi caratterizzanti la povertà di spirito tertulliana, infatti: la volontarietà e lo stato di abbassamento, è solo ed esclusivamente il secondo ad essere preso in considerazione da Tertulliano come ragione della beatitudine promessa. La volontarietà non è qui, come in Clemente, discriminata tra una *bona* ed una *mala paupertas*.

Malgrado pertanto la dimensione della volontarietà nell'abbassamento personale e nell'abbandono dei propri beni, la prospettiva non è affatto mutata rispetto ai passi a commento di Lc 6,20, rimanendo di fondo lucana.

Anche nel contesto di Mt 5,3 perciò, in cui è palese l'adesione del volere umano a quello divino, Tertulliano riconosce la condizione meritoria del Regno non nella disposizione all'abbassamento, quanto nella povertà in sé. La distanza con Clemente, che aveva cercato nella δικαιοσύνη la soluzione al problema posto da Lc 6,20, è evidente.

La volontarietà dell'abbassamento avvicina la povertà di spirito tertulliana alla concezione della povertà lucana in Clemente. Se l'alessandrino aveva modificato la πτωχία di Luca fino a renderla una sorta di povertà di spirito, all'opposto, Tertulliano non si distacca dal modo di pensare lucano, anche nell'interpretazione di Mt 5,3.

In Clemente è la scelta di povertà a determinare la ricompensa; in Tertulliano, invece, si sceglie la povertà perché la povertà è dichiarata beata. Clemente ha dunque una santifica-

zione della volontà (non a caso il discepolo Origene sarà il fondatore della teologia del libero arbitrio), Tertulliano della povertà.

Clemente e Tertulliano rappresentano dunque i due estremi nell'interpretazione del macarismo degli *πτωχοί*. Non è un caso che il primo citi quasi esclusivamente la beatitudine di Matteo, il secondo quella di Luca. Se l'alessandrino interiorizza la povertà al punto da rendere sostanzialmente irrilevante, nell'economia di salvezza la miseria dello *πτωχός*, Tertulliano vede invece nella beatitudine di Luca la conferma alla sua chiusura totale nei confronti del mondo in nome di una esasperata tensione escatologica.

Origene

Nonostante la relativa esiguità delle testimonianze pervenute, Origene rappresenta la voce più importante nella storia dell'interpretazione patristica di Mt 5,3. Gli autori a lui successivi non faranno che ripetere o perfezionare le idee e le problematiche messe in luce dal grande esegeta alessandrino.

Origene deve infatti essere considerato come l'iniziatore di una vera e propria tradizione interpretativa, che dal mondo giudaico, in cui affondava le sue radici, giungerà sino a noi. Sostanzialmente dopo Origene, l'equivalenza tra povertà di spirito ed umiltà, e l'implicito riconoscimento di Mt 5,3 (e di tutto il *corpus* delle Beatitudini) come un testo di carattere parenetico apparirà talmente scontato da non esigere più alcuna spiegazione. L'unico elemento di novità nella speculazione successiva a Origene, consisterà nella riscoperta della povertà materiale, che l'allegorismo origeniano aveva drasticamente messo da parte.

La trattazione origeniana più completa della beatitudine dei poveri di spirito si trovava nel *Commento a Matteo*, di cui rimangono solo i libri X-XVII (Mt 13, 36-22,33), una versione latina incompleta e vari frammenti provenienti principalmente da catene.

Non poco del pensiero di Origene può, però, essere compreso dai passi della sua sterminata produzione in cui l'alessandrino affronta, sia pure indirettamente, il tema della povertà e della povertà di spirito.

Ulteriori testimonianze della linea di pensiero origeniana ci vengono poi indirettamente dalle pagine dei molti autori che hanno attinto a piene mani dalle opere del maestro alessandrino: tra questi Ilario, *qui quadraginta ferme milia versuum Origenis in Job et in Psalmos transtulit*,³³ Ambrogio e Girolamo.

Dei caratteri nuovi dell'esegesi di Origene, il più innovativo e rilevante per la nostra ricerca è la scientifica spiritualizzazione del testo sacro, portata a compimento con una sistematicità ed una profondità sino ad allora sconosciute. Origene generalizza infatti l'esegesi allegorizzante all'intera Scrittura, senza la saltuarietà degli autori a lui precedenti, che utilizzavano l'allegoria solo in passi di difficile interpretazione letterale.

Ciò spiega la radicale preferenza data da Origene alla redazione di Matteo della nostra beatitudine, citata ventiquattro volte, rispetto a quella di Luca, citata solo cinque volte. Più che di preferenza, sarebbe però opportuno parlare di identificazione delle due beatitudini: la lettura spiritualizzata di Origene modifica infatti automaticamente la beatitudine del terzo evangelista, identificandola *de facto* con quella di Matteo. In Origene, infatti, il macarismo di Luca viene affrancato da ogni riferimento alla realtà del possesso materiale per indicare un atteggiamento esclusivamente spirituale.

Contrariamente a Clemente, perciò, Origene non sembra aver mai avvertito l'esigenza di distinguere le due redazioni della beatitudine degli *πτωχοί*. Egli ha letteralmente saltato il problema posto dalla beatitudine riservata al povero di Luca, come dimostra un passo del *contra Celsum*, in cui, replicando al filosofo che definiva *παράκουσμα τῶν Πλατῶνος λόγων* la dottrina cristiana sulla ricchezza, Origene afferma polemicamente:

“Egli (Celso) ancora non avrebbe tralasciato di esaminare i luoghi dove Gesù dichiara che i poveri sono beati, ed i ricchi sono miseri, al fine di vedere se queste parole siano state dette di quelli che sono poveri e ricchi nell'ordine delle cose sensibili, ovvero se il Verbo abbia inteso riferirsi ad una certa povertà e se abbia voluto condannare la ricchezza senza discriminazione.

³³ HIER., *Apol. Adv. libros Rufini*, 2, PL 23,417.

Dacché neanche il più sprovveduto si sarebbe messo a lodare senza distinzione i poveri, dei quali la maggior parte ha costumi assolutamente riprovevoli."³⁴

Nell'esegesi origeniana "il senso spirituale della Scrittura si identifica con il senso cristologico"³⁵. Per quanto riguarda la nostra ricerca, ciò porta ad una inevitabile, anche se mai esplicita, identificazione di Cristo nel povero di spirito. Questo punto è di importanza fondamentale. L'identificazione del povero con Cristo impone infatti ad Origene una reinterpretazione generale della figura del povero e della povertà in tutta la Scrittura, in modo particolare nell'A.T. La testimonianza più esplicita della concezione origeniana della povertà come virtù, la troviamo nel commento di Eusebio di Cesarea all'*incipit* del Salmo 85 di Davide: "*Signore, tendi l'orecchio, rispondimi perché sono povero ed infelice*". La povertà, interpretata da Eusebio come presa di coscienza della propria nullità di fronte a Dio, viene esplicitamente classificata tra le virtù al punto che le due espressioni del re Davide, miranti ad ottenere la benevolenza divina: "*quoniam inops et pauper sum*" e "*quoniam sanctus sum*", locuzioni apparentemente di significato molto diverso, vengono affiancate in un parallelismo strettissimo, quasi un'analogia.

L'affermazione di Eusebio: "*Sebbene io sia santo, sebbene sia misero e povero di spirito, ugualmente ti prego*"³⁶ sembra così travisare completamente l'impostazione del Salmo e, con essa, la concezione della povertà veterotestamentaria: la sofferenza che era stata la ragione del grido del re, diviene in Eusebio proclamazione dei propri meriti di fronte a Dio.

Dello stesso tenore è un passo della *Explanatio in Psalmos* di Ambrogio, di stampo palesemente origeniano, in cui la beatitudine dei poveri di spirito è legata al versetto "*Dimentichi la nostra miseria ed il nostro affanno?*"³⁷. Il vescovo di Milano identifica la *inopia* del salmista con la povertà degli Apostoli

³⁴ ORIG., *contra Celsum*, 6,16, PG 218,30.

³⁵ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma, 1985, p.79.

³⁶ EUS. CAES., *Comm. in Psalmos*, PG 23, 1032 A5.

³⁷ Ps 44,25.

che avevano esclamato: "Ecco, noi abbiamo lasciato ogni cosa per seguire te"³⁸.

"Dunque, questa miseria evangelica già molto prima avevano cominciato a praticarla questi santi uomini di Dio e perciò potevano dire 'Dimentichi la nostra miseria?' Esclamazione uguale a quella degli Apostoli: 'Ecco noi abbiamo lasciato ogni cosa per seguire te.' È dunque un bene la povertà che nasce dalla fede e che si accetta come esercizio di virtù"³⁹.

La miseria proclamata beata da Gesù trova un precedente nel giusto ebraico che "*inopiam evangelicam exercet*". Le parole di sofferenza del povero che grida a Dio la propria disgrazia diventano, per Ambrogio, proclamazione della propria giustizia di fronte a Dio.

Anche Clemente, come Origene, aveva visto nel povero di spirito un santo ma non aveva connesso così strettamente, fino a renderli sinonimi, santità e povertà di spirito. L'operazione di Clemente era, in definitiva, ancora troppo legata alla contingenza del rapporto materiale con la ricchezza. Origene invece stabilizza l'interpretazione del povero di spirito come santo, subordinando così l'acquisizione del Regno al merito personale e, di conseguenza, l'appartenenza della βασιλεία τῶν οὐρανῶν al solo *homo Dei*.

Questo aspetto non verrà più messo in discussione, e mai più la sofferenza non accompagnata dalla santità avrà un ruolo salvifico nella produzione patristica successiva, neanche nei padri socialmente impegnati come Basilio di Cesarea. L'identificazione del povero con il santo implica, infatti, l'abbandono dell'aspetto della gratuità dell'amore divino ed una focalizzazione sull'aspetto del merito personale, e sancisce l'esclusione dalla beatitudine di chi vive in condizioni di disagio sociale e spirituale senza affidarsi a Dio.

Origene perciò eredita da Clemente e consolida la distinzione che l'ebraismo non conosce tra una *bona* ed una *mala paupertas*. Consegnare il regno nelle mani dei santi significa

³⁸ Mt 19,27.

³⁹ AMBR., *Expl. In Ps.*, 43, 93.

perciò cancellare la rivoluzionarietà dell'εὐαγγέλιον delle Beatitudini per trasformarlo in una legge. In un brano delle Omelie su Giosuè, Origene usa questa espressione a proposito delle Beatitudini di Matteo: "...potremo così ottenere ciò che dobbiamo ottenere"⁴⁰, da cui trapela assai chiaramente la valenza di comandamento (*debemus*), di vera e propria legge che il Vangelo delle Beatitudini ha in Origene. L'aspetto che abbiamo chiamato parenetico di Mt 5,3 colloca in sostanza le Beatitudini sulla stessa linea dei comandamenti.

Una conferma di ciò ci viene dalle moltissime locuzioni origeniane relative alle Beatitudini di Matteo in cui viene messo in rilievo l'aspetto della volontarietà dell'agire umano: "ottenere l'eredità del Regno", "giungere a quanto ci è stato promesso"⁴¹, "meritare di giungere alla beatitudine del Regno"⁴², "salir sulla montagna sulla quale Gesù insegnò dicendo: 'Beati i poveri di spirito'"⁴³.

La conseguenza immediata di questa concezione, che fa delle Beatitudini dei comandamenti e della povertà una virtù, è la centralità che acquisisce nell'economia di redenzione il merito individuale. Ciò non stupisce in un pensatore come l'alessandrino, la cui teologia è tutta impostata sul libero arbitrio dell'uomo, nella scelta della sequela di Cristo Pedagogo.

Origene è il primo autore cristiano ad essere sensibile al Vangelo delle Beatitudini di Matteo nella sua interezza. Prima di lui, infatti, le citazioni di Mt 5,3-12 si limitavano a singoli versetti, senza che fosse preso in considerazione il loro complessivo contesto. In Origene, invece, che fu il primo a stendere un commento continuo al vangelo di Matteo, e nella sua scuola, Mt 5,3 viene quasi sempre messo in stretta connessione con l'intero *corpus* di macarismi di cui fa parte.

Ciò non può essere senza conseguenze dal punto di vista interpretativo: la struttura del Vangelo delle Beatitudini di Matteo, che mischia versetti predicanti con evidenza delle virtù ad altri, rielaborati da un originale lucano, che descrivono stati di necessità e di oppressione, favorisce l'interpretazio-

⁴⁰ ORIG., *Hom. in Ios.*, 5, 1.

⁴¹ ORIG., *Hom. in Lev.*, 14,3.

⁴² ORIG., *Hom. in Ios.*, 5,1.

⁴³ ORIG., *Hom. in Ier.*, 16,2.

ne dell'intero *corpus* di Mt 5,3-12 come elenco di comandamenti predicanti atteggiamenti virtuosi. Di queste virtù la povertà di spirito è il *caput*, e, per così dire, la madre⁴⁴. Origene accoglie dunque l'invito di Matteo di una moralizzazione della povertà e degli altri stati di bisogno "lucani" e ne fa una regola: la regola di fede. La povertà di spirito viene così a significare l'atteggiamento di sottomissione nei confronti di Dio che è il presupposto di ogni altra virtù.

La gamma delle definizioni, spesso molto diverse tra loro, che Origene dà della povertà di spirito è inusitatamente larga. Le varie "deviazioni esegetiche" partono però tutte dall'atteggiamento teologico dell'umiltà. Da questa originaria accezione la gamma di significati si allarga progressivamente fino a fare del povero di spirito immagine e principio di santità in generale.

La definizione più limpida di ciò che sia la povertà di spirito, Origene la dà nel commento a due passi storici "considerati τύποι di insegnamenti spirituali"⁴⁵: l'attraversamento del Giordano da parte di Giosuè e la carestia in Israele ai tempi di Giuseppe.

Nelle "*Homelie in Jesu nave*" Origene, commentando l'episodio dell'attraversamento del Giordano da parte del popolo ebraico, si sofferma sull'espressione: "*il popolo dunque si affrettò a passare*"⁴⁶, fornendone un'interpretazione allegorizzante:

*"Attraversare significa adempiere tutti i comandamenti. Affrettiamoci dunque ad attraversare, cioè ad adempiere ciò che è scritto per primo: "Beati i poveri di spirito", affinché, deposto ogni orgoglio e presa su di noi l'umiltà di Cristo, meritiamo di giungere alla beatitudine promessa"*⁴⁷.

Qui, dunque, viene proposta in modo esplicito l'interpretazione della povertà di spirito come umiltà, cioè abbandono

⁴⁴ AMBR., *Expl. Evang. Sec. Lucam*, 5,50.

⁴⁵ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, p. 94.

⁴⁶ Gs 4,10.

⁴⁷ ORIG., *Hom. in Jesu nave*, 5,1.

dell'orgoglio di fronte a Dio. L'umiltà proposta come modello è l'umiltà di Cristo.

Nel passo successivo, Origene sarà ancora più chiaro: i poveri di spirito sono coloro che hanno appreso da Cristo, maestro e pedagogo, ad essere miti ed umili di cuore. Quest'affermazione risponde alla necessità per l'esegeta di trovare un passo evangelico in cui venga stabilita la relazione tra umiltà e povertà di spirito che a livello scritturistico (nel N.T.) non esiste.

Nelle *Homelie in Genesim*, Origene commenta il passo che descrive la carestia d'Egitto al tempo di Giuseppe⁴⁸ e riallaccia a questo brano l'episodio della spaventosa epidemia che colpì Samaria assediata dagli Aramei⁴⁹. Quindi passa all'esegesi allegorica: queste due carestie sono τύπος di una fame spirituale, la *fames verbi Dei quae obtinet peccatores*, cui si contrappone il festino della Sapienza.

*"... invece, per i giusti e per quelli che meditano la legge del Signore giorno e notte la Sapienza imbandisce la sua mensa, macella le sue vittime, mesce nel cratere il suo vino e grida ad alta voce, non perché vengano tutti, non perché si dirigano verso di lei i possidenti, i ricchi ed i sapienti di questo mondo, ma, dice, quelli che sono privi di senno vengano a me, cioè quelli che sono umili di cuore, che hanno imparato da Cristo ad essere miti ed umili di cuore, il che altrove è detto poveri di spirito, ma ricchi di fede: questi convergono al banchetto della Sapienza e, ristorati dalle sue vivande, scacciano la fame che grava sulla terra".*⁵⁰

Come Tertulliano nel *de Patientia*, Origene non fornisce qui alcuna motivazione che giustifichi l'identificazione tra poveri di spirito e umili. Ciò fa dunque pensare ad una tradizione, cioè ad un'esegesi che si rifà a delle ragioni non desumibili dalla lettera del testo greco (e latino).

Il riconoscimento della povertà di spirito nell'umiltà non è infatti assolutamente immediato in greco. Si ha pertanto dif-

⁴⁸ Gn 43,1.

⁴⁹ 2 Re 6,25 ss.

⁵⁰ ORIG., *Hom in Gen.*, 16,4.

ficoltà a riconoscere nell'umile la *πτωχία*, vale a dire la mancanza assoluta di qualcosa. Quando Origene parla del povero/santo come di colui che manca di orgoglio/peccato⁵¹ dimostra di avere operato un adattamento *a posteriori* della terminologia "economica" del termine greco *πτωχός* al concetto ebraico di *עניי*, legata all'ambito semantico dell'abbassamento, non della privazione. In realtà si intende chiaramente come questo adattamento sia non tanto una deduzione ricavata dal dato testuale greco, quanto una conseguenza della perfetta conoscenza da parte dell'autore degli *Exapla* del valore dell'umiltà ebraica.

Allo stesso modo, il dualismo *pauper spiritu, dives fide/Deo*, divenuto ben presto un *topos* negli autori patristici, nasce dall'assimilazione del concetto ebraico di povertà come santità alla concezione tipicamente greca della *πτωχία* come mancanza assoluta.

In molti passi origeniani incontriamo definizioni della povertà di spirito anche lontane dalla tradizionale identificazione con l'umiltà. Nel *de Principiis*, ad esempio, Origene, soffermandosi sui "cieli nuovi e terra nuova" dei tempi escatologici, afferma:

"... in questo nuovo cielo e nuova terra si realizzerà stabilmente la perfezione finale, dove coloro che furono obbedienti alla parola di Dio e si sono mostrati capaci di ricevere la sua Sapienza e l'hanno seguita meriteranno, secondo la Scrittura, il Regno del Cielo o dei Cieli: in questo modo si compiranno infatti le parole 'Beati i poveri di spirito, perché riceveranno l'eredità del Regno dei Cieli', come dice anche il Salmo: 'ti esalterà perchè tu erediti la Terra'⁵²⁵³.

Per Origene, dunque, povero in spirito è colui che ha obbedito alla parola di Dio, si è mostrato capace di ricevere la Sapienza e l'ha seguita, divenendo così meritevole del Regno. Questa definizione di povero come *oboediens*, pur rimanendo

⁵¹ Cf AMBR., *de Cain et Abel*, 1,5,21.

⁵² Sal 36,34.

⁵³ ORIG., *de Princ.*, II,3,7.

vicina all'ambito della ταπεινοφροσύνη e dell'abbassamento, mostra già in atto il processo di spiritualizzazione che farà del povero in spirito il santo, destinatario del Regno in nome della sua virtù.

Nel *Commentarium in Romanos*, poi, Origene identifica il povero di spirito con l'uomo spirituale di cui parla Paolo⁵⁴, in una definizione che non mantiene più alcuna relazione diretta con l'ambito della povertà ed in cui si compie la progressiva identificazione del povero di spirito nel santo *tout court*.

*"...poiché chiunque sia spirituale, cioè che serve Dio con lo spirito, e che non vive secondo la carne, ma secondo lo spirito, costui abita a Gerusalemme, cioè nel luogo della pace; ... ed è povero tra i santi, di quei poveri beati a cui viene detto: "Beati i poveri di spirito, perché di essi è il Regno dei cieli"... Un tale povero abita sempre a Gerusalemme e possiede le ricchezze dello spirito"*⁵⁵.

Da questo genere di esegesi proviene chiaramente l'uso, ampiamente diffuso nella patristica alessandrina successiva ad Origene, di vedere nei poveri di spirito, che Gesù dice beati, gli Apostoli e, in senso lato, i discepoli di Cristo, e la conseguente tendenza a considerare destinatari delle Beatitudini non le masse accorse a seguire Gesù, ma solo gli Apostoli vicini a lui⁵⁶, quasi che i macarismi fossero un riconoscimento delle loro virtù e non un messaggio di salvezza rivolto ad ogni uomo.

Il passaggio da povero in spirito ad umile, e da umile a santo, che Origene propone come evidente e consequenziale, nasce dalla sua profonda conoscenza della lingua e della cultura ebraica. Per la sua assoluta padronanza dell'ebraico Origene era infatti in grado di comprendere e di esporre le innumerevoli relazioni e corrispondenze tra le parole del lessico testamentario e le loro matrici giudaiche: tra queste, עני רוח / πτωχός τῷ πνεύματι.

⁵⁴ Rm 15,27.

⁵⁵ ORIG., *Comm. In Rom.*, 10,14.

⁵⁶ Cf EUS. CAES., *Comm. in Ps.*, PG 23,866 b3.

Il termine ebraico *ani-anaw*, il cui significato originario indicava l'uomo chino, curvo sotto un peso, evoca l'ambito semantico dell'inferiorità, senza un rapporto diretto con ciò che richiama in greco ed in latino l'idea di povertà. Col tempo, però, si è presto trasformato in un termine dalla forte, per non dire esclusiva, valenza etico-religiosa. La testimonianza più evidente di questa duplicità semantica è nella doppia redazione della beatitudine degli *πτωχός*: l'aggiunta *τῷ πνεύματι* al termine greco, indicante uno stato meramente "economico", agli occhi del guidaizzante Matteo era precisazione indispensabile per comprendere il vero valore del povero veterotestamentario, di cui Luca metteva in evidenza la sola componente sociale.

La conoscenza di Origene dell'A.T. in ebraico fu essenziale per la comprensione dell'originario valore dell'espressione *πτωχία τῷ πνεύματι*. Bisogna però mettere in luce come da Origene in poi si perda, nei padri cristiani, il valore salvifico della povertà materiale e della sofferenza, che l'ebraismo conosceva. Nella prospettiva veterotestamentaria, infatti, i due caratteri della povertà, quello sociale e quello etico-teologico, si confondevano.

Se l'A.T. aveva perciò fornito ad Origene il concetto di povero santo che egli cercava, l'alessandrino ha però tolto alla povertà sofferente quel valore nell'economia di salvezza che l'A.T. manteneva, in nome di un implacabile senso di *ὀφελεία*, cioè di riduzione di ogni riferimento scritturistico a Cristo, espropriando in definitiva il povero da quel privilegio che conosceva presso il Dio dell'A.T., sensibile alla sua sofferenza.

Le tre grandi tradizioni esegetiche

La storia dell'interpretazione patristica di Mt 5,3 rappresenta un processo di graduale adattamento di una locuzione semitica ad una cultura e ad un modo di pensare, quello greco, assai lontano da essa. Gran parte delle variazioni e dei fraintendimenti esegetici della beatitudine dei poveri di spirito sono dovuti al fatto che la locuzione ebraica *אני אנווה* risultava nuova e dunque di non facile comprensione ad un orecchio greco e latino.

L'esegesi patristica si divide perciò in due filoni: da un lato chi tenta un'interpretazione, partendo dal dato testuale

greco/latino, e andando perciò inevitabilmente incontro a palesi forzature e, nel migliore dei casi, a fraintendimenti. Dall'altro, chi eredita dal mondo semitico, più o meno inconsciamente, un'interpretazione, come il tema dell'umiltà, impossibile da desumere dalla lettera greca.

Al primo gruppo fanno riferimento coloro che legano la beatitudine dei poveri di spirito al possesso materiale. Costoro non operano una trasposizione completa della povertà, cui attribuiscono il significato corrente in greco di mancanza di beni. Ciò presuppone un fraintendimento *a priori*: come abbiamo detto in precedenza, infatti, il termine greco *πτωχός*, come il latino *pauper* (ed il siriano *myskin*), attiene al campo semantico della privazione, ed ha un valore per così dire economico, di cui il termine ebraico corrispondente, *עני, עניים*, è del tutto sprovvisto, poiché facente riferimento alla sfera dell'abbassamento. Il popolo ebraico oppresso in terra d'Egitto è *עני*.

Questo gruppo di esegeti merita un'ulteriore suddivisione, per il valore attribuito dai padri antichi al secondo termine della locuzione, il dativo greco *τῷ πνεύματι*. Una parte degli autori vede in esso un complemento di strumento. L'aggiunta di Matteo preciserebbe rispetto al macarismo parallelo di Luca, la volontarietà della scelta: spirito diventa dunque sinonimo di volontà, ed è beato chi volontariamente compie la scelta dello *πτωχεῦσαι*.

Molto più diffusa tra i padri, e grammaticalmente più corretta, è l'esegesi che dà al *τῷ πνεύματι* il valore di complemento di relazione-limitazione, presupponendo un grado di spiritualizzazione maggiore rispetto al primo gruppo di autori: il riferimento è infatti sempre ai beni materiali, ma la povertà attiene al rapporto interiore che l'uomo ha con essi. Un'interpretazione di questo tipo prescinde perciò dall'effettivo possesso, prendendo soprattutto di mira i *πάθη* dell'uomo che, come ricorda Clemente, possono trovarsi tanto nel ricco quanto nel povero. Da una lettura di questo genere nasce la citazione di ricchi patriarchi dell'A.T., come Abramo, quali esempio di povertà di spirito⁵⁷.

La maggioranza dei commentatori antichi della prima beatitudine, però, concorda nel riconoscere nella povertà di

⁵⁷ Cf APHRAATES, *De sustentatione egenorum*, 1,921.

spirito l'atteggiamento interiore dell'umiltà. Una simile interpretazione, perfettamente spiegabile al livello della lingua ebraica, risulta per nulla comprensibile al livello testuale greco, latino (ed anche siriano): nessuno dei due termini componenti la locuzione "poveri di spirito" in queste tre lingue sembra, infatti, alludere in qualche modo alla virtù dell'umiltà.

L'esegesi tradizionale di Mt 5,3 è dunque, per così dire, importata: la prova più lampante di ciò, la abbiamo dal fatto che essa viene riportata da autori e contesti assolutamente diversi e lontani tra loro. Essa è dunque una costante che attraversa uniformemente l'intera patristica, non limitandosi ad un autore o ad una scuola particolare. Dopo il IV secolo, infatti, non si ripeteranno su Mt 5,3 che opinioni già dette.

Dalla gratuità al merito

L'evangelista Matteo, nella modifica sostanziale "τῷ πνεύματι" alla beatitudine degli πτωχοὶ, come nell'impostazione dell'intero *corpus* delle Beatitudini, presenta quella che è stata letta da molti come un'apertura alla volontarietà dell'uomo, dunque alla virtù. Le due redazioni della prima beatitudine riflettono, infatti, il doppio valore del povero giudaico veterotestamentario: in altre parole, lo scarto semantico, di cui più volte abbiamo detto, che nello stesso termine ebraico פֶּשַׁע vedeva l'oppresso e anche chi accettava la propria oppressione, il *subiectus* e il *sese subiciens*.

La logica ci porta dunque a pensare ad una beatitudine originariamente rivolta da Gesù agli פֶּשַׁע "tout court", di cui Luca ha colto il solo valore materiale, contrariamente a Matteo, che ne ha messo in luce l'aspetto spirituale: non bisogna infatti dimenticare come, parallelamente al mondo occidentale, anche il giudaismo si è diretto sempre più verso una spiritualizzazione della פֶּשַׁע fino a renderla virtù esclusivamente spirituale.

Il compito della patristica dei primi secoli, a cominciare dagli apologeti, è stato quello di rendere accessibile, fruibile, al mondo culturale classico, il messaggio cristiano e "biblico" in genere, impostato secondo moduli semitici, ben lontani da quelli dell'ellenismo e della cultura romana. Questo fonamen-

tale processo di assimilazione ha comportato degli inevitabili fraintendimenti, o per così dire la perdita di aspetti peculiari della *ratio* semitica originaria. Uno degli aspetti perduti è senza dubbio la concezione giudaica della povertà. Il mondo classico dava infatti valore alla povertà solo se opposta alla smodatezza della ricchezza. Su questa linea, infatti, vanno intese le consapevoli scelte di povertà degli antichi filosofi greci. Della *πρωχία* è privilegiato esclusivamente l'aspetto morale: l'attenzione è dunque tutta incentrata sul comportamento etico dell'uomo.

Il mondo semitico in genere non ragionava su una linea di pensiero etica ma teologica: il punto di vista era spostato dall'uomo a Dio. La povertà e la sofferenza dell'uomo erano concepite in primo luogo come affronto alla giustizia di Dio. Il mondo classico, perdendo questo senso del Dio immanente, non può che riscoprire quel lato etico dell'adesione dell'uomo al proprio stato di prostrazione, che nel mondo giudaico era posto in secondo piano. Contrariamente al giudaismo la mentalità greca è sostanzialmente umanistica, tutta la filosofia classica lo è. Di qui dunque l'inevitabile incomprendimento nei confronti delle beatitudini lucane e della sofferenza "non santa" in genere. Di qui la manifesta preferenza nei confronti di Matteo, che metteva in evidenza l'aspetto di coinvolgimento della volontà umana al precetto divino.

Clemente, quindi, e gran parte dei padri dopo di lui, introducendo il tema della volontà e del libero arbitrio, mostrano di non comprendere assolutamente il valore ed il ruolo del povero veterotestamentario.

Nonostante infatti alcuni pensatori cristiani (ad esempio Basilio e Ambrogio) siano decisamente a favore dei poveri, questa impronta volontaristica non verrà mai meno: povero è chi decide di esserlo, l'attenzione è tutta sull'uomo.

La volontarietà, che vediamo sempre presente nei commenti patristici a Mt 5,3, è frutto dell'eredità "etica" della cultura classica, l'aspetto della gratuità divina di fronte alla sofferenza umana nasce invece dall'impostazione teologica del giudaismo.

Con Tertulliano emerge per la prima volta il termine *humilitas*. Che ciò avvenga in un pensatore come Tertulliano, è prova estremamente forte di ciò che il Dupont chiama "tradizione inconscia"⁵⁸ o sotterranea, attraverso cui il valore giudai-

co della povertà è giunto alla patristica dei primi secoli: l'*humilitas* è infatti quanto di più lontano dalle rigoriste idee di Tertulliano in materia di salvezza.

La relazione, evidente in ebraico, tra povertà ed umiltà viene riproposta nella lingua greca senza che fra i due termini esista alcuna relazione. Con Origene la tradizione esegetica dell'umiltà si stabilizza. In lui, l'aspetto morale dell'umiltà ebraica si lega profondamente all'interpretazione cristologica della Sacra Scrittura. Il valore della povertà come virtù trova un parallelo strettissimo nella visione di Gesù povero, modello di povertà.

Dopo Origene non abbiamo più alcuna voce nuova. Paradossalmente però si moltiplicano le citazioni di Mt 5,3: Eusebio, Didimo, Atanasio, e i padri latini del quarto secolo ne sono ricchissimi. Tuttavia l'apporto personale all'esegesi della nostra beatitudine si riduce sempre più e la visione morale della povertà non verrà più messa in discussione. Basilio ed i latini del quarto secolo riapriranno semplicemente la beatitudine di Mt 5,3 all'aspetto materiale o per così dire sociale, senza cambiare in nulla l'impostazione esegetica tradizionale.

La manifestazione più alta della gratuità dell'amore divino, il macarismo di Gesù, che diceva il povero possessore del Regno, in nome della sua sofferenza, si era trasformato in una legge, in un ulteriore comandamento per l'uomo che volesse conquistare, e non più ricevere la beatitudine più grande: il Regno dei Cieli.

⁵⁸ J. DUPONT, *op.cit.*, vol III, pp. 644 ss.