

4. AGAPE/CARITAS NEI PONTIFICATI DI BENEDETTO XVI E DI FRANCESCO (2005-2025)

Nel segmento temporale che abbiamo ripercorso numerosi sono i riscontri degli intrecci tra la Chiesa italiana e i papi, che nel campo della “carità” hanno motivato, orientato e incoraggiato l’operosità dei fedeli; nel loro magistero essi hanno evidenziato in molti modi persone ed esperienze significative, come fecero sempre lungo i secoli i loro predecessori. In questo modo essi hanno aggiornato quell’esercizio della “presidenza dell’*agapè*” che Ignazio di Antiochia accreditava alla Chiesa di Roma già all’inizio del secondo secolo:

Ignazio [...] alla chiesa [...] *amata* e illuminata nel volere di colui che ha voluto tutto ciò che esiste, secondo [la fede e] l’*agape* di Gesù Cristo, il dio nostro, lei che proprio nel territorio della città di Roma *presiede*, [...] che *all’agape presiede*, nella legge di Cristo...¹

Tenendo presente che Ignazio utilizza la parola *agape* per designare sia l’intera comunità cristiana sia il nuovo modo di vivere dei cristiani – così come fanno anche altri scritti dei Padri apostolici² – ricaviamo questa idea: l’*ekklesia* «che si trova a vivere nella capitale dell’impero agisce secondo un sistema di valori opposto» a quello imperiale/imperialista³, e così facendo, paradossalmente, è essa a “normarla” secondo la legge nuova (cioè l’*agape*) di Cristo⁴. Sviluppiamo brevemente lo sguardo ignaziano⁵:

Dell’amore del Padre, manifestato in Gesù Cristo, vive la Chiesa, chiamata a «presiedere all’amore»⁶; è l’amore di Dio il tema centrale del saluto di sant’Ignazio alla comunità cristiana di Roma [...] Questo amore si è manifestato nel modo più coerente «secondo l’amore di Gesù Cristo»: è Lui la forma perfetta dell’amore di Dio e della fedeltà a questo amore... «Secondo [la fede e] l’amore di Gesù Cristo [...] descrive la “forma” assunta dalla volontà amorevole di Dio nei confronti della Chiesa di Roma: non si tratta semplicemente della fede e dell’amore che la comunità nutre nei confronti di Cristo ma di quella fede e di quell’amore che Cristo vive in modo perfetto come “uomo nuovo” e di cui la comunità è resa partecipe. Fede e amore sono inseparabili nel discorso ignaziano e diventano la nota distintiva della vita delle Chiese alle quali il vescovo si rivolge [...]

¹ Cfr. E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI (ed.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. I, Mondadori, Milano 2010, 384-395: 384-385.

² «La pratica dell’amore, della benevolenza verso tutti ha il suo test critico nel comportamento verso il nemico, come ricorda *Didachè* 1,3-6 [...] e si esercita quotidianamente nel soccorso al povero, nel perdono fraterno, nella fuga da atteggiamenti di superiorità (*Didachè* 4; *Pastore di Erma*, Precetto VIII)»: G. LAITI, *Le origini cristiane*, in U. DELL’ORTO – S. XERES (ed.), *Manuale di storia della Chiesa*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2018, 55-95: 86-87.

³ E. PRINZIVALLI – A. SÁEZ, *Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento ortodosso del III secolo*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *Storia del cristianesimo I. L’età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma 2015, 97-132: 122.

⁴ Il senso profondo di *presiedere/presidenza* è che «la chiesa situata a Roma, vale a dire nel centro di potere dell’impero, ha una preminenza basata sugli opposti valori di dedizione e generosità»; Ignazio – «che conosce la cultura del potere imperiale e dell’esaltazione della città nel mondo romano» – usa la parola all’interno di un diverso ordine di valori. Cfr. *Seguendo Gesù*, 583; a riprova di ciò viene segnalato l’elogio di Dionigi di Corinto: «Fin dall’inizio fu infatti vostra abitudine beneficiare in vario modo tutti i fratelli e inviare sussidi in ogni città a numerose chiese, alleviando la povertà dei bisognosi e provvedendo ai fratelli che si trovavano nelle miniere [...]: da veri romani mantenete così un’usanza tradizionale di Roma!» (EUSEBIO, *Storia ecclesiastica* IV, 23,10).

⁵ Cfr. A. GAZZOLI, «Allora posso essere fedele, quando non appaio al mondo». Una rilettura della Lettera ai Romani di sant’Ignazio di Antiochia, «Quaderni teologici del seminario di Brescia» 25 (2015) 107-124: 111-112.120-122.

⁶ J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. I, Marietti, Casale Monf. 1980⁴, or. 1955, 68-69: «Con questa espressione Ignazio riconoscerebbe alla Chiesa romana l’autorità di guidare e dirigere là dove sono in gioco l’essenza del cristianesimo e l’ordine nuovo che la carità di Cristo per gli uomini ha introdotto nel mondo».

Se la professione della fede inaugura il rapporto del credente e della Chiesa con Cristo, l'esercizio efficace della fede nella carità è il compimento di questo legame, il fine a cui la Chiesa tende: quello della piena somiglianza con Cristo⁷. La professione della fede non sarebbe retta senza la carità: solo nella carità la comunità credente rende presente Dio [...] la carità sembra essere l'altro nome della fedeltà: un atteggiamento di fiducia e di abbandono all'amore di Dio che si traduce nell'offerta che la Chiesa fa di se stessa a Dio fino alla fine, in virtù di Cristo, che della forza del suo amore rende partecipe la comunità credente: l'imitazione dell'amore di Cristo che la Chiesa attua nel sacrificio eucaristico diviene immagine e quasi anticipazione dell'offerta che il martire fa di se stesso a Dio...

Se il battesimo «porta con sé la professione di fede», l'eucaristia «coinvolge nella pratica dell'*agape* e la alimenta»⁸; da queste sorgenti motivazionali inesauribili ritorniamo a valle, e vediamo come gli ultimi due vescovi di Roma hanno concretizzato la presidenza della loro Chiesa nell'*agape* ecclesiale, nel contesto dei nuovi imperi mondiali.

1. Benedetto XVI (2005-2013)

Dopo la morte di Giovanni Paolo II (2 aprile 2005), il card. Joseph Ratzinger fu eletto il 19 aprile, durante l'anno "dell'eucaristia", aperto nell'ottobre 2004 per preparare il sinodo dell'ottobre 2005⁹; negli ultimi giorni dell'anno egli propose alla Curia romana la sua ermeneutica del Vaticano II e terminò la prima enciclica (*Deus caritas est*). Il tema fu proseguito lungo due binari: la trattazione delle altre due virtù teologali (enciclica *Spe salvi*, 2007; enciclica *Lumen fidei*, 2013, terminata e firmata da Francesco); e la sua ripresa con l'esortazione *Sacramentum caritatis* (2007) e l'enciclica *Caritas in veritate* (2009). Tenendo presenti queste coordinate, di seguito ci concentriamo sulle due encicliche.

1.1. Dio è *agape*: l'amore cristiano (seconda parte)

«Noi abbiamo conosciuto e creduto l'amore che Dio ha in noi. Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1Gv 4,16). Il versetto giovanneo ispira le convinzioni formulate nell'introduzione (n. 1)¹⁰: anzitutto, che all'inizio dell'essere cristiano c'è l'incontro con Gesù di Nazaret, che con la sua obbedienza filiale manifesta che Dio ama l'umanità fino a morire perché la morte non sia più un ostacolo alla comunione; in secondo luogo, che la riflessione teologica sulla carità parte dal "nome" di Dio, dalla sua "natura", non dalle caratteristiche dell'amore umano né dagli sforzi più o meno riusciti che gli uomini fanno per imparare ad amare. Ci misuriamo quindi sull'identità di Dio che emerge dalla storia della salvezza e in particolare dalla storia di Gesù di Nazaret: «Siccome Dio ci ha amati per primo (cf 1Gv 4,10), l'amore adesso non è più solo un "comandamento", ma è la risposta al dono dell'amore, col quale Dio ci viene incontro.

⁷ «L'*agape* è la fede che si fa diffusiva, aggressiva: è la forza della fede. Dopo Cristo, la *pistis* (fede) spinge all'unione con lui; e la via per raggiungere tale unione è l'*agape*, che è imitazione di Lui, che tende alla coincidenza con Lui. Essa si manifesta nell'attiva operosità della vita condotta "secondo Dio": è essa sola che rivela la genuinità della fede»; cfr. L.F. PIZZOLATO, *La visione della Chiesa in Ignazio di Antiochia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 3 (1967) 371-385, qui 380-381.

⁸ G. LAITI, *Le origini*, 87.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. apostol. *Mane nobiscum Domine* (7 ottobre 2004), in EV 22, §§ 3037-3076; per la fondazione teologica si cita l'ultima enciclica: *Ecclesia de Eucharistia* (17 aprile 2003), *ivi*, §§ 213-325.

¹⁰ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), in EV 23, §§ 1538-1605: 1538-1539.

In un mondo in cui al nome di Dio viene a volte collegata la vendetta o perfino il dovere dell'odio e della violenza, questo è un messaggio di grande attualità e di significato molto concreto» (*ivi*).

L'argomento dell'enciclica – l'amore «del quale Dio ci ricolma e che da noi deve essere comunicato agli altri» – ne spiega le due parti, «tra loro profondamente connesse»: la prima precisa «alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano» (nn. 2-18: *L'unità dell'amore nella creazione e nella storia della salvezza*); la seconda tratta «dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo» (nn. 19-39: *Caritas. L'esercizio dell'amore da parte della Chiesa quale «comunità d'amore»*). Il papa stesso chiarì in un paio di occasioni, prima della pubblicazione del testo (25 gennaio 2006), la logica che connette le due parti¹¹; tenendo presente tutto ciò, ci sembra più pertinente al nostro tema soffermarci sulla seconda.

A fare attenzione all'esercizio ecclesiale dell'amore ci invita il papa stesso, che terminando l'enciclica invita a guardare a «coloro che hanno esercitato in modo esemplare la carità»: Martino di Tours, e «tutto il movimento monastico», che «fin dai suoi inizi con sant'Antonio abate (+356)» ha espresso «un ingente servizio di carità verso il prossimo»: «Nel confronto “faccia a faccia” con quel Dio che è Amore il monaco avverte l'esigenza impellente di trasformare in servizio del prossimo, oltre che di Dio, tutta la propria vita. Si spiegano così le grandi strutture di accoglienza, di ricovero e di cura sorte accanto ai monasteri». Dopo gli Ordini monastici, quelli mendicanti e poi i vari Istituti religiosi maschili e femminili si sono fatti carico di «ingenti iniziative di promozione umana e di formazione cristiana, destinate innanzitutto ai più poveri». Così: «Francesco d'Assisi, Ignazio di Loyola, Giovanni di Dio, Camillo de Lellis, Vincenzo de' Paoli, Luisa de Marillac, Giuseppe Cottolengo, Giovanni Bosco, Luigi Orione, Teresa di Calcutta [...] rimangono modelli insigni di carità sociale per tutti gli uomini di buona volontà»¹².

Dopo un'introduzione (n. 19: «La carità della Chiesa come manifestazione dell'amore trinitario»), il discorso si articola in tre momenti: «La carità come compito della Chiesa» (nn. 20-25); «Giustizia e carità» (nn. 26-29); «Le molteplici strutture di servizio caritativo nell'odierno contesto sociale» (nn. 30-39). La parte sostanziale del ragionamento viene esposta nei primi due, da leggere integralmente; di seguito alcune considerazioni supplementari: invertendo la successione del testo, prima vediamo perché la carità è (sarà sempre) necessaria, poi come essa prende forma nella Chiesa.

1.1.1. Giustizia e carità (nn. 26-29)

I nn. 26-27 partono dalla forma recente della tensione insita nel binomio. La dottrina cristiana ha sempre insegnato che «norma fondamentale dello Stato dev'essere il perseguimento della giustizia e che lo scopo di un giusto ordine sociale è di garantire a ciascuno, nel rispetto del principio di sussidiarietà, la sua parte dei beni comuni».

¹¹ Cfr. *Allegato 5*, III-IV: Testi 2 e 3.

¹² *Deus caritas est*, n. 40. Il n. 36 ricorda Madre Teresa: «Chi prega non spreca il suo tempo, anche se la situazione ha tutte le caratteristiche dell'emergenza e sembra spingere unicamente all'azione. La pietà non indebolisce la lotta contro la povertà o addirittura contro la miseria del prossimo. La beata Teresa di Calcutta è un esempio molto evidente del fatto che il tempo dedicato a Dio nella preghiera non solo non nuoce all'efficacia e dall'operosità dell'amore verso il prossimo, ma ne è in realtà l'inesauribile sorgente. Nella sua lettera per la Quaresima del 1996 la beata scriveva ai suoi collaboratori laici: “Noi abbiamo bisogno di questo intimo legame con Dio nella nostra vita quotidiana. E come possiamo ottenerlo? Attraverso la preghiera”...». Ma già nel n. 18: «I santi – pensiamo ad es. alla beata Teresa di Calcutta – hanno attinto la loro capacità di amare il prossimo, in modo sempre nuovo, dal loro incontro col Signore eucaristico e, reciprocamente questo incontro ha acquisito il suo realismo e la sua profondità proprio nel loro servizio agli altri».

Nell'Ottocento, con la formazione della società industriale «la questione del giusto ordine della collettività [...] è entrata in una nuova situazione»:

Il sorgere dell'industria moderna ha dissolto le vecchie strutture sociali e con la massa dei salariati ha provocato un cambiamento radicale nella composizione della società, all'interno della quale il rapporto tra capitale e lavoro è diventato la questione decisiva, una questione che sotto tale forma era prima sconosciuta. Le strutture di produzione e il capitale erano ormai il nuovo potere che, posto nelle mani di pochi, comportava per le masse lavoratrici una privazione di diritti contro la quale bisognava ribellarsi.

L'attività caritativa della Chiesa cominciò a essere guardata con sospetto, perché i poveri hanno bisogno di giustizia e non di opere di carità (le elemosine), le quali sarebbero «un modo di sottrarsi all'instaurazione della giustizia e di acquietare la coscienza, conservando le proprie posizioni e frodando i poveri nei loro diritti»; invece di «contribuire attraverso singole opere di carità al mantenimento delle condizioni esistenti, occorrerebbe creare un giusto ordine, nel quale tutti ricevano la loro parte dei beni del mondo e quindi non abbiano più bisogno delle opere di carità». Queste tesi furono sviluppate «con insistenza soprattutto dal pensiero marxista», che indicò «nella rivoluzione mondiale e nella sua preparazione la panacea per la problematica sociale: attraverso la rivoluzione e la conseguente collettivizzazione dei mezzi di produzione [...] doveva improvvisamente andare tutto in modo diverso e migliore»¹³.

In queste argomentazioni c'era del vero, ed «è doveroso ammettere che i rappresentanti della Chiesa hanno percepito solo lentamente che il problema della giusta struttura della società si poneva in modo nuovo» (ma senza dimenticare le consuete eccezioni, come il vescovo di Mainz Wilhelm Ketteler +1877). È altrettanto doveroso ricordare che – insieme alla prima risposta spontanea alle situazioni di povertà e di malattia e alle carenze nel settore educativo, che si concretizzò in circoli, associazioni, unioni, federazioni e soprattutto in nuove Congregazioni religiose – nel 1891 il magistero pontificio portò il suo apporto decisivo (Leone XIII, *Rerum novarum*); l'enciclica segna l'inizio di quella “dottrina sociale” cattolica che nel corso del Novecento è stata approfondita e aggiornata¹⁴, e la cui presentazione organica Benedetto vedeva nel *Compendio* del 2004¹⁵. Da questo consistente *background* egli ricava la definizione della «relazione tra il necessario impegno per la giustizia e il servizio della carità», partendo da due convinzioni: «il giusto ordine della società e dello Stato è compito della politica»; «l'amore (*caritas*) sarà sempre necessario, anche nella società più giusta»; lo sviluppo (nn. 28-29) intreccia abilmente il piano “civile” con quello “ecclesiastico”.

1.1.1.1. La giustizia: compito centrale della politica

Dal momento che «una *civitas* che non fosse retta secondo giustizia si ridurrebbe a una grande banda di ladri», la giustizia risulta essere l'origine, «lo scopo e la misura intrinseca di ogni politica»; il suo «compito fondamentale, che ogni generazione deve nuovamente affrontare» è precisamente

¹³ Il discorso sul marxismo storico viene ripreso nel n. 31 (b).

¹⁴ PIO XI, Lett. enc. *Quadragesimo anno* (1931); GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Mater et magistra* (1961); PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (1967) e Lett. apostol. *Octogesima adveniens* (1971); le tre encicliche di GIOVANNI PAOLO II: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991).

¹⁵ PONT. CONS. DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004 (online). Senza invadere il campo della morale sociale, ci limitiamo a segnalare i nn. 201-203 («La giustizia») e 204-208 («La via della carità»); cfr. *Allegato 5*, I-II; come si vedrà, il *cursus* del discorso spinge al capitolo dedicato alla promozione della pace (nn. 488-520).

quello di costruire «un giusto ordinamento sociale e statale, mediante il quale a ciascuno venga dato ciò che gli spetta». La realizzazione della «società più giusta possibile» passa anche attraverso la «battaglia politica»; durante la quale i contendenti non devono dimenticare che in discussione non ci sono mai solo tecniche «per la definizione dei pubblici ordinamenti»; la natura della giustizia è infatti etica:

lo Stato (*civitas*) si trova di fatto inevitabilmente di fronte all'interrogativo: come realizzare la giustizia qui ed ora? Ma questa domanda presuppone l'altra più radicale: che cosa è la giustizia? Questo è un problema che riguarda la ragione pratica; ma per poter operare rettamente, la ragione deve sempre di nuovo essere purificata, perché il suo accecamento etico, derivante dal prevalere dell'interesse e del potere che l'abbagliano, è un pericolo mai totalmente eliminabile.

In gioco c'è dunque la *ratio* (pratica) «consapevole di se stessa»: capace di formare «strutture giuste» ma sempre difettosa; che percepisce le «vere esigenze della giustizia» ma non agisce poi in base ad esse per non compromettere gli interessi personali... Come già ampiamente dimostrato da Giovanni Paolo II (*Fides et ratio*, 1998), a questa ragione viene in soccorso la fede, che nascendo nell'incontro col Dio vivente e partendo dalla *Sua* prospettiva si muove in orizzonti che vanno «molto al di là dell'ambito proprio della ragione» ma non per questo la snobba, anzi: essa «è una forza purificatrice per la ragione stessa, [...] la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta ad essere meglio se stessa. La fede permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio». In concreto, il rapporto fede-ragione si gioca qui tra la *Ecclesia* – che è per così dire la “testimonianza sociale” della fede cristiana perché vive radicata in questa fede la sua *ratio* comunitaria – e la *civitas*, secondo le regole implicite in Mt 22,21; e, per quanto riguarda la Chiesa cattolica, tra la sua dottrina sociale e le altre dottrine: inserendosi nella lotta per la giustizia «per la via dell'argomentazione razionale» essa lavora «per l'apertura dell'intelligenza e della volontà alle esigenze del bene» e risveglia «le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare»¹⁶.

1.1.1.2. La giustizia non basta

In tutto ciò, siamo pure convinti che «non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore» (n. 28b); ampliamo un po' le motivazioni dell'affermazione e del seguito del paragrafo:

— *la giustizia modifica le condizioni esteriori dell'esistenza ma per sé non dà risposte alle questioni di senso della vita.* Essa al massimo crea le condizioni per uno sviluppo integrale della persona ma non assicura per sé tale sviluppo, in particolare quello spirituale e morale. La giustizia potrà assicurare a tutti una casa, ma non insegnerà per sé il senso dell'*ospitalità*: e ci sarà sempre qualcuno che avrà bisogno *adesso* di ospitalità, mentre si pensa a trovargli una casa, o che avrà bisogno di ospitalità benché abbia già una casa. La giustizia potrà assicurare a tutti le condizioni per un reale accesso agli strumenti della cultura, ma non trasmette la *sapienza* della vita, che orienta l'esercizio della cultura acquisita perché non diventi strumento di oppressione e produttrice di nuova ingiustizia. Con un'efficiente organizzazione sanitaria la giustizia potrà permettere tendenzialmente a tutti di esercitare il diritto alla salute e alla cura; ma anche così «ci sarà sempre sofferenza che necessita di consolazione e di aiuto, sempre ci sarà solitudine».

¹⁶ La Chiesa contribuisce «alla purificazione della ragione e al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste né queste possono essere operative a lungo» (n. 29).

— *La giustizia viene regolata da leggi e strutture (giuste), ma non richiede il coinvolgimento personale* (vicinanza, ascolto, condivisione...); ma proprio questo è «l'essenziale di cui l'uomo (ogni uomo) sofferente ha bisogno: l'amorevole [benevola] dedizione personale», il mettere in gioco se stessi tendenzialmente senza riserve. «Sempre ci saranno situazioni di necessità materiale nelle quali è indispensabile un aiuto nella linea di un concreto amore per il prossimo»; «l'uomo, al di là della giustizia, ha e avrà sempre bisogno dell'amore» (n. 29).

— *La giustizia fa necessariamente dei calcoli per "distribuire": per dare a ciascuno ciò di cui ha bisogno deve saggiamente ripartire le risorse, assicurando a tutti il minimo indispensabile; ma ciò non basta: «I beni creati devono secondo un equo criterio partecipati a tutti, avendo come guida la giustizia e compagna la carità» (GS 69)¹⁷, che è invece per natura sua smodata ed esagerata, non arbitraria e sprovvista ma certo imprevedibilmente larga. Così, se il Battista precisa il dovere della giustizia – «Chi ha due tuniche le condivide con chi non ne ha, e chi ha qualcosa da mangiare faccia lo stesso» (Lc 3,11) – Gesù farà capire che i paletti che fissano il perimetro di ciò che è "dovuto" a volte devono anche essere oltrepassati: cfr. ad es. la parabola di Mt 20,1-16: «Io non sono ingiusto con te: non ti sei accordato con me per un denaro? [...] Ma io voglio dare anche a quest'ultimo come a te...».*

1.1.1.3. Carità e giustizia: mai una senza l'altra.

Una precisazione: la giustizia rimane necessaria, le sue esigenze non vengono bypassate; e questo proprio nel dinamismo della conversione. Le risposte del Battista agli esattori delle imposte e ai soldati sono molto chiare: «Non esigete nulla di più di quanto vi è stato ordinato [...] Non minacciate nessuno e non estorcete nulla, accontentatevi delle vostre paghe» (cfr. Lc 3,12-14); la conversione "spirituale" comincia dal rispettare le leggi vigenti, ognuno nel proprio lavoro. Troviamo una conferma di ciò negli impegni che Zaccheo assume davanti a Gesù: la sua grande generosità include il dovere, per pura giustizia, della restituzione (cfr. Lc 19,1-10: 8); alla luce di questo dovere di "restituzione" comprendiamo che «gli uomini hanno l'obbligo di aiutare i poveri, e non soltanto con il loro superfluo» (cfr. LG 69, con la nota 148). Insomma: la giustizia è il necessario correttivo di una concezione riduttiva della carità, le fornisce i criteri e i parametri per essere vera.

I membri che nella Chiesa (cattolica) la aiutano a evitare questa riduzione sono soprattutto i fedeli laici, il cui «compito immediato» è quello di «operare per un giusto ordine nella società»:

Come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica. Non possono pertanto abdicare «alla molteplice e svariata azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente *il bene comune*» (Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, 1988, n. 42). [La loro missione] è pertanto di configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità.

Essi fanno tutto ciò animati dalla carità, e vivono l'attività politica come occasione di "carità/amicizia sociale"; l'espressione è desunta dal CCC, che la utilizza nel contesto della "giustizia sociale" (nn. 1928-1948) e più precisamente della "solidarietà umana". Le parole di Pio XII (1939!) sono chiare: la «legge della solidarietà umana e della carità» è

¹⁷ Cfr. l'intero numero, che riguarda la destinazione a tutti gli uomini dei beni della terra.

dettata e imposta tanto dalla comunità di origine e dall'uguaglianza della natura ragionevole, propria di tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, quanto dal sacrificio offerto da Gesù Cristo sull'altare della croce al Padre suo celeste, in favore dell'umanità peccatrice.

Le cause “efficienti” qui richiamate vanno completate ricordando quella “finale”, che abbiamo trovato in GS 39 (cfr. p. 69): nel regno finalmente compiuto la carità sarà la realtà dominante, ma anche la giustizia abiterà. Nel contesto, la menzione della giustizia ci ricorda che la sua realizzazione compiuta sarà opera di Dio e non degli uomini; insieme, dà valore di eternità ad ogni sforzo compiuto per renderla più presente già su questa terra.

1.1.2. La carità come compito della Chiesa (nn. 20-25)

Il n. 29 ci ricorda infine che la carità ecclesiale ha delle sue «espressioni specifiche» e che viene esercitata dall'attività *organizzata* dei credenti; nei numeri seguenti quindi si definisce il «profilo specifico dell'attività caritativa della Chiesa» (n. 31) e quello dei suoi responsabili (nn. 32-39). Ci interessa qui l'aggettivo, già utilizzato nel n. 20:

L'amore del prossimo radicato nell'amore di Dio [n. 19] è anzitutto un compito per ogni singolo fedele, ma è anche un compito per l'intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i suoi livelli: dalla comunità locale alla Chiesa particolare fino alla Chiesa universale nella sua globalità. Anche la Chiesa in quanto comunità deve praticare l'amore. Conseguenza di ciò è che l'amore ha bisogno anche di organizzazione quale presupposto per un servizio comunitario ordinato.

La consapevolezza di ciò apparve subito nella comunità cristiana, non appena si comprese che la «forma radicale di comunione materiale» vissuta a Gerusalemme (cfr. At 2,44-45) non poteva più essere praticata. L'esigenza di concretizzare comunque il principio per il quale «all'interno della comunità dei credenti non dev'esserci una forma di povertà tale che a qualcuno siano negati i beni necessari per una vita dignitosa» condusse gradualmente a inserire nella struttura fondamentale della Chiesa – tra i cui compiti essenziali c'è anche quello «dell'amore ben ordinato del prossimo» – anche la *diaconia*, cioè «il servizio dell'amore del prossimo esercitato comunitariamente e in modo ordinato»; i nn. 21-24 ne ricordano gli inizi (i Sette di At 6,1-6) e le prime testimonianze, da Ignazio di Antiochia¹⁸ fino a Lorenzo (+258) e alla conferma *e contrario* di Giuliano l'Apostata (+363). I primi secoli cristiani vivono e trasmettono la persuasione che «la carità non è per la Chiesa una specie di attività di assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri ma appartiene alla sua natura», che si esprime «in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*)» (n. 25, a).

La *diakonia* in oggetto risponde – non dimentichiamolo – a «un'esigenza specificamente ecclesiale»: nella famiglia di Dio che è la Chiesa «non dev'esserci nessuno che soffra per mancanza del necessario», nessuno deve soffrire perché nel bisogno (n. 25, b). A monte c'è l'ideale enunciato in Dt 15,4: «Non vi sarà alcun indigente presso di te, perché il Signore ti benedirà nella terra che sta per darti in possesso ereditario»; subito accompagnato dalla clausola – «purché tu obbedisca alla voce del Signore, il tuo Dio, avendo cura di adempiere tutti questi comandamenti che oggi ti comando» (v. 5) – la cui inosservanza spiega i vv. 7-11, che passano dall'eventualità («Se dovesse

¹⁸ Che «qualifica la Chiesa di Roma come colei che “presiede nella carità (*agapè*)”»: «si può ritenere che egli con questa definizione intendesse esprimerne in qualche modo anche la concreta attività caritativa».

esserci qualche indigente presso di te...») alla certezza («gli indigenti non mancheranno mai») e alla conseguente esortazione («Apri prontamente la mano al tuo fratello bisognoso e indigente nella tua terra...»). Il “sogno” del Deuteronomista orienta gli sforzi della comunità cristiana, e si realizza quanto più i cristiani obbediscono al comandamento nuovo della carità di Cristo, il quale peraltro sa che nella sua Chiesa ci saranno il peccato e l’egoismo e dunque anche i poveri ci saranno sempre. Non andrà infine dimenticato che il comandamento dell’amore è universale: «la parabola del buon Samaritano rimane come criterio di misura, impone l’universalità dell’amore che si volge verso il bisognoso incontrato “per caso” (cf. *Lc* 10,31), chiunque egli sia»¹⁹. La *caritas-agape* travalica le frontiere della Chiesa e la aiuta ad essere estroversa: essa la esercita non per legare a se stessa ma per creare comunione con Dio e porre radici di fraternità umana; per queste vie, e per molte altre, si costruisce attraverso il servizio della carità una “comunione di fede e di amore” e la Chiesa si afferma come corpo di Cristo che si estende all’umanità per prolungare quanto più possibile la Sua inclinazione all’accoglienza e alla condivisione, alla simpatia con ogni povertà per riscattarla.

1.2. *Lo sviluppo umano integrale: carità e verità*

Con la prima enciclica – che fu “tradotta in italiano” nel discorso al quarto convegno ecclesiale (Verona, 19 ottobre 2006)²⁰ – Benedetto XVI mise esplicitamente in relazione l’esortazione *Sacramentum caritatis*²¹: già all’inizio, enunciandone lo scopo (aiutare i cristiani ad approfondire «la relazione tra il mistero eucaristico, l’azione liturgica e il nuovo culto spirituale derivante dall’eucaristia»: n. 5), e poi in altre pagine del testo. Le citazioni ci portano anzitutto nei nn. 12-14 della *Deus caritas est*, e dunque a «Cristo, che dà carne e sangue ai concetti, un realismo inaudito»:

Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l’uomo e salvarlo — amore, questo, nella sua forma più radicale (n. 12: *SC* 9) [Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cf. 19,37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa lettera enciclica: «Dio è amore»; è lì che questa verità può essere contemplata].

[A questo atto di offerta Gesù ha dato una presenza duratura attraverso l’istituzione dell’eucaristia, durante l’ultima cena] L’eucaristia ci attira nell’atto oblativo di Gesù. Noi non riceviamo soltanto in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione (n. 13: *SC* 11).

La “mistica” del sacramento ha un carattere sociale [...] L’unione con Cristo è allo stesso tempo unione con tutti gli altri ai quali egli si dona. Io non posso avere Cristo solo per me; posso appartenergli soltanto in unione con tutti quelli che sono diventati o diventeranno suoi... Il Dio incarnato ci attrae tutti a sé. Da ciò si comprende come agape sia ora diventata anche un nome dell’eucaristia: in essa l’agape di Dio viene a noi corporalmente per continuare il suo operare in noi e attraverso di noi... Nel «culto» stesso, nella comunione eucaristica è contenuto l’essere amati e l’amare a propria volta gli altri. Un’eucaristia che non si traduca in amore concretamente praticato è in se stessa frammentata (n. 14: *SC* 89, 1 e 82).

¹⁹ «Secondo il modello offerto dalla parabola del buon Samaritano, la carità cristiana è dapprima semplicemente la risposta a ciò che, in una determinata situazione, costituisce la necessità immediata: gli affamati devono essere saziati, i nudi vestiti, i malati curati in vista della guarigione, i carcerati visitati, ecc»: n. 31.

²⁰ Cfr. *Allegato 5*, IV-V: Testo 4.

²¹ Esortazione *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), in *EV* 24, §§ 105-226; il documento concludeva il sinodo dei vescovi del 2005.

Il “carattere sociale” dell’eucaristia chiede di esplicitarne la relazione con l’impegno sociale; i nn. 89-90 sono un’utile ripresa di quanto abbiamo visto circa i rapporti tra la carità e la giustizia²². La memoria della prassi dei primi cristiani – *At* 4,32: «nessuno diceva essere suo ciò che gli apparteneva, ma tra loro tutto era in comune»; *Rm* 15,26: «da Macedonia e l’Acaia hanno pensato bene di realizzare una forma di comunione con i poveri presenti tra i santi che sono a Gerusalemme» – e del pungolo apostolico (cfr. *Gc* 5,1-5: «E ora a voi, ricchi: [...] avete condannato e ucciso il giusto ed egli non vi ha opposto resistenza») fu successivamente integrata, nell’enciclica *Spe salvi*, dalla profonda riflessione di Massimo il Confessore (+662):

«Chi ama Dio non può riservare il denaro per sé. Lo distribuisce in modo ‘divino’ [...] nello stesso modo secondo la misura della giustizia». Dall’amore verso Dio consegue la partecipazione alla giustizia e alla bontà di Dio verso gli altri; amare Dio richiede la libertà interiore di fronte ad ogni possesso e a tutte le cose materiali: l’amore di Dio si rivela nella responsabilità per l’altro²³.

Sulla base dell’approfondimento delle virtù della carità e della speranza andò poi strutturandosi la terza enciclica (*Caritas in veritate*)²⁴, serio tentativo di tradurre l’infinita ricchezza della carità che trae da Dio la sua origine nei molteplici aspetti della vita sociale. Dopo l’introduzione (nn. 1-9), il testo si divide in sei capitoli: 1. Il messaggio della *Populorum progressio* (nn. 10-20); 2. Lo sviluppo umano nel nostro tempo (nn. 21-33); 3. Fraternità, sviluppo economico e società civile (nn. 34-42); 4. Sviluppo dei popoli, diritti e doveri, ambiente (nn. 43-52); 5. La collaborazione della famiglia umana (nn. 53-67); 6. Lo sviluppo dei popoli e la tecnica (nn. 68-77). Senza entrare nel merito delle problematiche affrontate – che ci portano nel territorio della “morale/etica sociale” e dunque della “dottrina sociale” della Chiesa cattolica – ci limitiamo a evidenziare i rimandi alla *Deus caritas est* (pochi, ma in punti decisivi) e un aggancio importante con le “testimonianze” viste nel secondo capitolo. Anzitutto, ripartire dall’enciclica di Paolo VI porta a ricordarci che «solo l’incontro con Dio permette di non “vedere nell’altro sempre soltanto l’altro” ma di riconoscere in lui l’immagine divina» (n. 11)²⁵; siamo rinviati all’analisi dell’*eros* e del cammino «di ascesa e di purificazione» che esso deve percorrere per diventare «cura dell’altro e per l’altro»

²² Cf. *Allegato 5*, V-VI: Testo 5.

²³ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 28, in *EV* 24, §§ 1439-1488: 1466. La citazione dei *Capitoli sulla carità* supporta la convinzione che «l’essere in comunione con Gesù Cristo ci coinvolge nel suo essere “per tutti”», e dunque che «solo nella comunione con Lui diventa possibile esserci veramente per gli altri, per l’insieme». Per la pagina di Massimo (*Centuria* 1, cap. 1) cfr. <https://www.chiesacattolica.it/la-liturgia-delle-ore/?data-liturgia=20250223&ora=ufficio-delle-letture>

²⁴ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate. De humana integra progressionem in caritate veritateque* (29 giugno 2009), in *EV* 26, §§ 680-793. Il papa la presentò nell’udienza dell’8 luglio, il giorno dopo la pubblicazione: cfr. *Allegato 5*, VII-VIII: Testo 6.

²⁵ Cfr. nota 17. Si noti che in *DCE* 18 il contesto della frase non è, come qui, il giudizio sullo sviluppo umano, ma il giudizio sulla vita del cristiano: «Se il contatto con Dio manca del tutto nella mia vita, posso vedere nell’altro sempre soltanto l’altro e non riesco a riconoscere in lui l’immagine divina. Se però nella mia vita tralascio completamente l’attenzione per l’altro, volendo essere solamente “pio” e compiere i miei “doveri religiosi”, allora s’inaridisce anche il rapporto con Dio. Allora questo rapporto è soltanto “corretto”, ma senza amore»; invece «solo la mia disponibilità ad andare incontro al prossimo, a mostrargli amore, mi rende sensibile anche di fronte a Dio. Solo il servizio al prossimo apre i miei occhi su quello che Dio fa per me e su come Egli mi ama». La testimonianza di Madre Teresa portata qui (cfr. p. 89 nota 12) esemplifica ciò che *Sacramentum caritatis* (n. 88) afferma: «il servizio della carità nei confronti del prossimo nasce intorno al mistero eucaristico»; questo servizio – cioè «l’amore del prossimo nel senso enunciato dalla Bibbia e da Gesù» (*DCE* 18) – «consiste nel fatto che io amo, in Dio e con Dio, anche la persona che non gradisco o neanche conosco. Questo può realizzarsi solo a partire dall’intimo incontro con Dio, un incontro che è diventato comunione di volontà arrivando fino a toccare il sentimento. Allora imparo a guardare quest’altra persona non più soltanto con i miei occhi e con i miei sentimenti, ma secondo la prospettiva di Gesù Cristo» (*ivi*).

(*ivi*)²⁶. Cammino che viene impedito spesso, nel nostro tempo, dove vengono promosse, insegnate e imposte «forme di ateismo pratico» (n. 29)²⁷, o dove le scienze pretendono di indicare da sole, con le loro conclusioni, «la via verso lo sviluppo integrale dell'uomo» (n. 30)²⁸. L'ultima citazione è nel n. 34, all'inizio della parte centrale: «la verità [...] come l'amore “non nasce dal pensare e dal volere ma in certo qual modo si impone all'essere umano”»²⁹; l'aggancio è intrigante, perché l'amore di cui parla il n. 3 della *DCE* è quello erotico tra uomo e donna, cioè proprio quell'*eros* che il NT non nomina mai...³⁰ Ma sicuramente più interessante (e anche problematica) è la proposta lanciata nelle prime frasi del n. 34:

La carità nella verità pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono. La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciute a causa di una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza. L'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime ed attua la dimensione di trascendenza.

Recuperando l'intuizione di Genovesi, si vuole mostrare che la carità ha anche un valore politico e non è solo un *optional* nel regime della giustizia che, sola, regola i rapporti sociali. È proprio l'esigenza della giustizia a invocare quella “del regno”: la comunione con Dio e la fraternità; per non scadere «nell'assolutismo di una giustizia commutativa che non si alimenta all'eccedenza del dono e per non mettere a margine la gratuità della carità, come se fosse un rimedio privato (individuale o di gruppo) all'impossibilità terrena della giustizia»³¹; cfr. l'ultimo paragrafo del n. 34:

Perché dono ricevuto da tutti, la carità nella verità è una forza che costituisce la comunità, unifica gli uomini secondo modalità in cui non ci sono barriere né confini. La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale: l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della parola di Dio-Amore. Nell'affrontare questa decisiva questione, dobbiamo precisare, da un lato, che la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e, dall'altro, che lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al *principio di gratuità* come espressione di fraternità.

²⁶ Cfr. nota 18. «In opposizione all'amore indeterminato e ancora in ricerca [...] l'amore diventa cura dell'altro e per l'altro. Non cerca più se stesso, l'immersione nell'ebbrezza della felicità; cerca invece il bene dell'amato: diventa rinuncia, è pronto al sacrificio, anzi lo cerca»: *DCE* 6.

²⁷ Le quali impediscono ai cittadini «di avanzare con rinnovato dinamismo nel proprio impegno per una più generosa risposta umana all'amore divino», contrapponendosi così al desiderio esplicitato alla fine di *DCE* 1 (cfr. nota 71).

²⁸ Cfr. nota 76. Il percorso non è così semplice, come il richiamo di *DCE* 28 vuole ricordare.

²⁹ Cfr. n. 89.

³⁰ Nel n. 34 viene anche citata la seconda enciclica: «Come ho affermato nella mia enciclica *Spe salvi*, [...] la *speranza cristiana* [è] una potente risorsa sociale a servizio dello sviluppo umano integrale, cercato nella libertà e nella giustizia. La speranza incoraggia la ragione e le dà la forza di orientare la volontà»; i due nn. (17 e 23) ci portano nella visione ratzingeriana della modernità (nn. 16-23). I nn. 55 (nota 134) e 78 (nota 158) rinviano rispettivamente ai nn. 31 e 35 di *Spe salvi*.

³¹ F.G. BRAMBILLA, *Lo sviluppo integrale dei popoli come questione antropologica*, in *Carità globale. Commento alla Caritas in veritate*, Ed. Vaticana – AVE, Roma 2009, 39-53: 47. Per il seguito della sua riflessione cfr. *Allegato 5*, VIII-IX: Testo 7.

2. Francesco (2013-2025)

Il testo utilizzato nella Via Crucis al Colosseo il 18 aprile 2025 termina con la famosa preghiera di san Francesco: «Alto e glorioso Dio, illumina le tenebre del cuore mio. Dammi fede retta, speranza certa, carità perfetta e umiltà profonda. Dammi, Signore, senno e discernimento per compiere la tua vera e santa volontà». La preghiera è preceduta da un'invocazione, composta con gli *incipit* delle tre encicliche del papa:

«Laudato si', mi' Signore» cantava san Francesco d'Assisi. In questo bel cantico ci ricordava che la nostra casa comune è anche come una sorella [...]. Questa sorella protesta per il male che le provochiamo»³².

«Fratelli tutti» scriveva san Francesco per rivolgersi a tutti i fratelli e le sorelle e proporre loro una forma di vita dal sapore di Vangelo»³³.

«Ci ha amati» dice San Paolo riferendosi a Cristo [...], per farci scoprire che da questo amore nulla «potrà mai separarci»³⁴.

Le tre citazioni scandiscono i dodici anni del pontificato del card. Jorge Mario Bergoglio, eletto il 13 marzo 2013 dopo la rinuncia di Benedetto XVI (11 febbraio). Il suo stile nell'approcciare i problemi apparve subito, quando – dopo la pubblicazione della prima enciclica (*Lumen fidei*, 29 giugno) – concretizzò gli orientamenti pastorali sull'accoglienza dei rifugiati e delle persone «forzatamente sradicate» freschi di stampa celebrando l'8 luglio una messa a Lampedusa per le persone annegate nelle settimane precedenti³⁵.

L'esposizione del *background* propulsivo di tutto il pontificato rimane fissata nella *Evangelii gaudium*, che assume le *propositiones* del sinodo sulla “nuova evangelizzazione” del 2012 e le rielabora in forma originale³⁶; ai fini del nostro discorso ci sembra importante rilevare la presenza delle due encicliche sulla carità di Benedetto XVI (*Deus caritas est*: nn. 7, 183 e 272³⁷; *Caritas in veritate*: n. 205³⁸) e le considerazioni sul «posto privilegiato dei poveri nel popolo di Dio» (nn. 197-201)³⁹, inserite all'interno di un capitolo (il quarto: nn. 176-258) dedicato alla «dimensione sociale dell'evangelizzazione», che dà concretezza a una fede che non può non avere delle ricadute pratiche e che non può rinchiudersi nella sfera privata, a prescindere dai contesti sociali (cf. EG 182). Facciamo due sottolineature.

³² FRANCESCO, Lett. enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015), nn. 1-2, in EV 31, §§ 581-827: 581-582.

³³ ID., Lett. enc. *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), n. 1.

³⁴ ID., Lett. enc. *Dilexit nos* (24 ottobre 2024), n. 1.

³⁵ PONT. CONSIGLIO “COR UNUM”, *Accogliere Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate*, in EV 29, §§ 678-824. Alcune sue frasi ebbero subito larga eco: «La cultura del benessere, che ci porta a pensare a noi stessi, ci rende insensibili alle grida degli altri, ci fa vivere in bolle di sapone, che sono belle, ma non sono nulla, sono l'illusione del futile, del provvisorio, che porta all'indifferenza verso gli altri, anzi porta alla globalizzazione dell'indifferenza [...]. Ci siamo abituati alla sofferenza dell'altro, non ci riguarda, non ci interessa, non è affare nostro»; cfr. *ivi*, §§ 1042-1047: 1045.

³⁶ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), in EV 29, §§ 2104-2396 (EG).

³⁷ Ne ricaviamo questa sequenza: l'incontro con Cristo «dà alla vita un nuovo indirizzo e con ciò la direzione decisiva» (n. 7: DCE 1); Egli ci insegna che «chiudere gli occhi di fronte al prossimo rende ciechi anche di fronte a Dio» (n. 272: DCE 16). Ma una Chiesa che tiene gli occhi aperti «non può né deve rimanere ai margini della lotta per la giustizia» (n. 183: DCE 28): entra nel gioco con l'amore, l'unica luce che «rischiara sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire» (n. 272: DCE 39).

³⁸ La carità «è il principio non solo delle micro-relazioni (rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo), ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici» (n. 205: CV 2).

³⁹ Cfr. *Allegato 5*, IX-XI: Testo 8.

La prima concerne il radicamento teologico dell'attenzione sociale: è la fede cristologica ad imporre la consistenza sociale dell'evangelizzazione. Essa non è un corollario rispetto a un'azione evangelizzatrice già completa in se stessa ma ne è una dimensione costitutiva: «Il contenuto del primo annuncio ha un'immediata ripercussione morale il cui centro è la carità» (n. 177)⁴⁰.

La seconda è relativa all'azione che appare prioritaria: l'inclusione sociale del povero (nn. 186-216). Posta la premessa secondo cui l'opzione per i poveri «è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica» (n. 198), l'azione che le corrisponde diventa uno dei punti per eccellenza grazie a cui è possibile rivitalizzare la memoria cristiana⁴¹.

Per comprendere adeguatamente questa prospettiva è necessario sviluppare la fecondità della tensione tra centro e periferie. Secondo le scienze sociali classiche le periferie si distinguono dal centro in virtù del fatto che mentre quello è vivo esse sono morte; mentre quello è il luogo di elaborazione delle leggi esse ne subiscono le conseguenze; mentre in esso si trova l'autorità istituita in esse l'assenza dell'autorità fa emergere dei potentati locali che penalizzano chi già è debole.

Anche per Francesco la tensione centro-periferie è essenziale, ma viene assunta secondo una logica valoriale differente, poiché non è scontato che il centro sia vivo; anzi, esso oggi, senza accorgersene, è in parte già morto a causa di logiche oppressive che lo hanno soffocato⁴². C'è dunque una comunanza inattesa tra centro e periferia, intesa non soltanto come spazio ma anche come realtà umana segnata dalla malattia, dalla sofferenza, dal peccato e dall'assenza di Dio.

Perché allora chi si trova al centro dovrebbe andare verso le periferie? Perché in esse accanto a situazioni di disagio si trovano anche insperate ricchezze che potrebbero rivitalizzare lo stesso centro. Le periferie infatti sono abitate dal povero, e questi ha molto da insegnare. In EG non si dà un'esaltazione incondizionata né del povero né delle periferie; tuttavia si afferma a procedere dall'esperienza effettiva che la maggioranza dei poveri possiede una speciale apertura alla fede: essi hanno bisogno di Dio, manifestano sete di misericordia, godono di una unificazione di vita che si fonda sul legame con Dio e con i fratelli. In tal senso essi possono rivitalizzare un centro che si immagina autosufficiente e che invece rischia di rimanere chiuso su se stesso...

La condizione affinché questo meccanismo di fecondazione si attivi è che il centro esca, ovvero che si lasci istruire dalle logiche sorprendenti di cui il povero è capace. Non è dunque casuale che l'atteggiamento prospettato verso la povertà sia anzitutto di carattere contemplativo (n. 199): [...] il papa chiede di *stare* con il povero, di condividere con lui e di apprendere da lui. Il povero non è soltanto oggetto dell'azione evangelizzatrice ma ne è soggetto e catalizzatore, al punto che la sua esistenza ha forza salvifica.

Gli impulsi lanciati dalla *Evangelii gaudium* furono ripresi, precisati e aggiornati nel corso del pontificato: con le tre encicliche già citate (nelle quali sarebbe interessante verificare l'utilizzo delle encicliche di Benedetto XVI, in particolare della *Caritas in veritate*) e con altri interventi. Da questo materiale stralciamo tre testi: una parte del discorso rivolto ai partecipanti al quinto convegno ecclesiale (Firenze, 10 novembre 2015); il saluto ai partecipanti al congresso organizzato per il decimo anniversario della *Deus caritas est* (26 febbraio 2016); la parte dedicata a Charles de Foucauld nella *Dilexit nos*⁴³.

⁴⁰ P. CARRARA, *Per una Chiesa "in uscita"*. L'Evangelii gaudium di Francesco, «Teologia» 41 (2016) 195-221: 218.

⁴¹ *Ivi*, 218-219 (anche per quanto segue). Cf. poi IDEM, *Forma ecclesiae*, 540-542.

⁴² Cf. EG 83, con il severo giudizio di Ratzinger (Guadalajara 1996) sul «grigio pragmatismo della vita quotidiana della Chiesa, nel quale tutto apparentemente procede nella normalità, mentre in realtà la fede si va logorando e degenerando nella meschinità».

⁴³ Cf. nell'*Allegato 5*, rispettivamente: X-XII (Testo 9); XII-XIII (Testo 10); XIII-XIV (Testo 11).