

5. LA CARITÀ: ATTITUDINE, COMPITO, MINISTERO

Nelle parole di Benedetto XIV e di Francesco abbiamo trovato molti spunti che meritano di essere ripresi e “sistemati(zzati)”; lo faremo in questo ultimo capitolo, articolando la riflessione in tre momenti. Prima però pensiamo sia doverosa una considerazione: gli interventi pontifici (e degli organismi della curia romana) si rivolgono normalmente a un interlocutore ‘mondiale’, cristiano e non; analogamente, fatte le debite proporzioni, anche i testi degli episcopati nazionali. Rimangono certamente importanti, e a volte doverosi; ma in ogni caso non smentiscono – anzi dovrebbero motivare e incoraggiare – la persuasione che

il luogo principale a partire dal quale annunciare il messaggio cristiano e costruire la Chiesa come la comunità di coloro che lavorano per la trasformazione delle divisioni e per la realizzazione di una società solidale [...] è il quotidiano, inteso nella sua dimensione spaziale e temporale, dove ognuno di noi vive e consuma la maggior parte delle sue azioni e delle sue relazioni, dentro il quale ognuno di noi cerca le risposte al bisogno di salvezza che lo abita.

Siamo così ricondotti all’analisi di Bressan sui vari livelli (luoghi, soggetti, azioni) in cui il “principio trasformatore” di *Gal 3,28* opera: da queste pagine dunque (ri)partiamo, collocandole all’interno della precedente interpretazione simbolica.

1. La nostra epoca: “dove” siamo, “chi / che cosa” dobbiamo essere/fare

La lettura proposta nelle pp. II-V conserva la sua validità, e merita di essere ripresa e aggiornata (1); come pure il pensiero di Michel de Certeau sul “quotidiano” (2).

1.1. *Un’interpretazione simbolica della situazione presente*

Il filo logico che unisce la partenza e l’approdo è desunto da un contributo di André Wénin¹; leggiamone l’inizio e la conclusione:

La Bibbia cristiana – quella che ha segnato l’Europa e la sua cultura – inizia e termina in luoghi che non esistono, nella misura in cui è impossibile localizzarli. Il primo racconto della *Gen* si svolge in un giardino situato vagamente a oriente [...], e le ultime pagine dell’*Ap* descrivono una Gerusalemme che Dio farà discendere dal cielo... Tra il non-luogo degli inizi mitici e quello della fine escatologica la storia che la Bibbia racconta si svolge in luoghi individuabili ma immancabilmente deludenti: le città vi appaiono spesso come covi di violenza, di menzogna e di idolatria; e se spesso la campagna viene scelta come luogo privilegiato per una vita pastorale che può sembrare preferibile ad ogni altra resta il fatto che l’esistenza che vi si conduce non è per questo meno rude, pericolosa e spesso misera. La Bibbia con ciò registra una constatazione universale: la perfezione non è di questo mondo. Tuttavia, ogni tanto ci sono testi che tentano di dire sotto quale aspetto e perché la realtà è insoddisfacente; e nello stesso tempo ce ne sono altri nei quali si vede prendere forma il sogno che si dispiegherà nell’*Apocalisse*: quello di una città perfetta, luogo di convivialità degli uomini e dei popoli con Dio, nella giustizia e nella pace finalmente realizzate...

¹ A. WÉNIN, *Tra giardino dell’Eden e Gerusalemme celeste* (2002), in IDEM, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Bose 2005, 227-249; poi in IDEM, *Perché tanta violenza? Quando la Bibbia provoca e disarmo*, San Paolo, Cinisello B. 2011, or. 2008, 145-162.

Il racconto biblico narra come, una volta cacciati dal giardino dell'Eden, gli esseri umani abbiano costruito delle città [...], in cui ci si sente “a casa” perché si costruisce una convivialità propizia alla piena realizzazione dell'umanità di ciascuno. Ma un luogo del genere quaggiù è un'utopia, perché il più delle volte le città sono luoghi dove, certo, si vive insieme, ma si fa anche esperienza dell'oppressione reciproca, dell'esclusione dello straniero e di violenze di ogni sorta. Tuttavia la fine del racconto annuncia che questa città ideale sarà donata da Dio. Qual è il senso di un annuncio di questo genere? Esso ha a che fare con una constatazione difficile da smentire: gli umani incontrano ogni sorta di difficoltà nel tentativo di costruire una vita comune che permetta la piena realizzazione di ognuno nella sua singolarità. Ma si appoggia anche a una constatazione altrettanto fondata: a una convivenza di questo tipo molti aspirano, a dispetto del crederlo possibile. L'*Ap* aggiunge che vi è in questo anche un sogno di Dio che, in Cristo, lavora per concretizzarlo... Come tradurre questa utopia con parole attuali? Forse, partendo dal cuore della rivelazione del Dio della Bibbia. Nella misura in cui dalla prima creazione Dio è il totalmente e radicalmente Altro, e nella misura in cui la sua parola creatrice istituisce ogni essere e ogni cosa in un'alterità singolare che egli garantisce, la Gerusalemme nuova non potrebbe essere il dono al quale si aprono coloro che fanno posto all'alterità (la propria, e quella altrui) e vi acconsentono? Questi infatti rinunciano alla logica di Caino e di Babele per sposare quella dell'alleanza, di cui la Gerusalemme dei salmi e dell'*Ap* sono il luogo simbolico.

All'interno di questo percorso capiamo l'importanza del giudizio sulla prima metropoli e, per contrasto, della città sognata (da Dio); i rilievi offerti da Bressan – «La partenza: la solitudine del male»; «L'approdo: la comunione della santità» – possono essere facilmente precisati con le varie esegesi², ma sono per noi sufficienti.

Per quanto riguarda il “principio di trasformazione”, le considerazioni su *Gal* 3,28 – da completare con i due vv. precedenti: «Tutti voi siete figli di Dio mediante la fede in Gesù Cristo, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo» – pescano nell'esegesi condivisa³. Un'integrazione importante ci arriva dallo studio di don Luca Castiglioni, che conclude le sue considerazioni con un rimando a *Gal* 5,6: «in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede che si rende operosa per mezzo della carità»⁴; se nel nostro percorso non va lasciata cadere la specifica – alla fede che mostra la sua energia (*energoumène*) attraverso l'*agape* – il contrappunto con ciò che è tipicamente maschile sembra attirare l'attenzione sulle forme femminili di questa “energia” della carità: un'attenzione che abbiamo cercato di tener presente nello sguardo storico.

² Cf. A. WÉNIN, *Tra giardino*, 230-233 (= 147-149) e 245-248 (= 159-161); inoltre, su Babele: ID., *I peccati originali. Negare l'altro significa morire* (*Gen* cc. 2-3; 4 e 11) (1990), in *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2005, or. 2004, 39-50: 46-49; ID., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, Dehoniane, Bologna 2008, or. 2007, 153-162. Altre esegesi su *Gen* 11: J.-L. SKA, *Antico Testamento 2. Temi e letture*, Dehoniane, Bologna 2015, 189-210; G. BORGONOVO, *Genesi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 1), Paoline, Milano 2025, 376-384. Altre esegesi su *Ap* 21-22: U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Dehoniane, Bologna 1988, 253-276.369-390; ID., *Apocalisse, libro della Rivelazione. Esegese biblico-teologica e implicazioni pastorali*, Dehoniane, Bologna 2009, 184-201; ID., *Apocalisse di Giovanni*, L. Pedrolì cur., Dehoniane 2018, vol. I: 199-209 e vol. II: 649-691; G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Nuovo Testamento 20), Paoline, Milano 2011², 360-373; C. DOGLIO, *La testimonianza del discepolo. Introduzione alla letteratura giovannea* (Graphé 9), Elledici, Torino 2018, 261-349: 335-338.

³ Cf. ad es. S. ROMANELLO, *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, Dehoniane, Bologna 2011, 136-139; e il suo commento: *Lettera ai Galati. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 45), San Paolo, Cinisello B. 2014, 62-65.

⁴ L. CASTIGLIONI, *Figlie e figli di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale* (BTC 215), Queriniana, Brescia 2023, or.fr. 2020, 255-266: 265. Indice e introduzione: <https://www.queriniana.it/libro/figlie-e-figli-di-dio-4454>

1.2. *L'analisi: il principio di trasformazione letto nel presente*

Bressan apre questa sezione (pp. VIII-XII) evidenziando la decisività del “quotidiano”: dello spazio/tempo «dove ognuno di noi vive e consuma la maggior parte delle sue azioni e delle sue relazioni», e «dentro il quale ognuno di noi cerca le risposte al bisogno di salvezza che lo abita». A questo proposito,

tra i tentativi più efficaci di elaborare una spiritualità delle piccole cose, del quotidiano, degli interstizi dell'umano comune che fa la storia c'è quello di Michel de Certeau [1925-1986]. Il suo *L'invenzione del quotidiano* è uno studio sulle *arti del fare*, cioè sulla dimensione creativa che definisce la resistenza nei confronti di tutte le forme di potere che sino ad oggi hanno strutturato e governato il *sentire* della vita quotidiana [...] Le pratiche che l'autore descrive sono azioni quotidiane: leggere, parlare, camminare, abitare, cucinare; queste pratiche sono di tipo tattico [non strategico]... “Strategia” è il calcolo dei rapporti di forza che compie un soggetto dotato di volontà e potere dentro il proprio “ambiente”, dentro un luogo che può circoscrivere come *proprio*; la razionalità politica, economica e scientifica è stata costruita su questo modello. “Tattica” è invece l'atteggiamento adottato da chi non può contare su un territorio, un ambiente di suo dominio: non potendo contare su un luogo, la tattica si affida al tempo, pronta a “cogliere al volo” possibilità e occasioni trasformandole in guadagni, che però non potrà accumulare o tesaurizzare. La tattica «deve giocare continuamente con gli eventi per trasformarli in “occasioni”» (*L'invenzione*, 15-16)⁵.

Il modo *tattico* di vivere e di agire ha tratti non casuali di affinità con il principio “Il tempo è superiore allo spazio”, enunciato e spiegato nei nn. 223-225 di *Evangelii gaudium*: «Dare priorità al tempo significa occuparsi di *iniziare processi più che di possedere spazi*»⁶; proviamo ad applicarlo nel campo della carità...

2. La carità come “attitudine”

Vogliamo considerare anzitutto i quattro “punti cardinali” della carità ecclesiale: la sua sorgente e la sua dinamica (il ‘motore’), le esperienze in cui fin dall'inizio essa si mette alla prova e la *mens* che muove chi la pratica. Preliminare a tutto ciò, un po' come postulato, è la persuasione che la fede cristiana non si attua nella forma religiosa – e men che meno nella forma della religione postmoderna (quella della cultura del benessere, centrata sul singolo individuo e appiattita sul presente) – in quanto possiede una dimensione etica (ha che fare con l'*ethos* e i *mores*) e una dimensione escatologica (perché noi crediamo in una realtà spazio-temporale che ci supera; siamo situati, limitati, relativi/relazionati...).

2.1. *La sorgente eucaristica: «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19)*

Il comando di Gesù concerne il “fare”, al plurale e non al singolare. In riferimento al rito esso ci ricorda (e fu uno degli assiomi del movimento liturgico; cfr. Guardini) che l'eucaristia esiste in quanto celebrata da un'assemblea, da una Chiesa; e che la comunione ha una valenza

⁵ G. COMO, *Spiritualità del quotidiano. Un viaggio nella letteratura spirituale contemporanea*, «La Scuola Cattolica» 149 (2021) 103-132: 110-111.

⁶ *Ivi*, 114.

ecclesiologica e una fruttuosità comunitaria/sociale⁷. Più in generale, le parole sul pane e sul vino confermano e rilanciano nel tempo “dopo Cristo” la dinamica iniziatica della sequela: l’iterazione rituale è la pratica che ci fa entrare nella verità del Dio di Gesù Cristo e favorisce l’immersione progressiva nel mistero.

Il contesto è quello della cena, del «mangiare la Pasqua». Ciò significa (anche) che Cristo assume il *locus* antropologico della “fame” in tutte le sue figure, e lo soddisfa con un pane che non è pane. Questa esperienza è la sorgente di tutto quel processo di metaforizzazione (di rilettura dell’esistenza e della storia) che caratterizza l’esperienza cristiana e la sua carità. Certo, la metafora corre sempre il rischio di diventare un gioco di segni che non rinviano più alla sorgente; ma proprio per scongiurare questa deriva la Chiesa celebra il “mistero della (sua) fede”: perché è l’unico modo comandato da Cristo di annunciare la sua morte e proclamare la sua risurrezione, mantenendone nella storia tutto il paradosso:

Si riuniscono, dicono loro, per mangiare la carne di Dio e bere il suo sangue. Ed è tuttavia la carne e il sangue di un uomo, messo a morte, appeso per le braccia ad una croce fino al soffocamento, duemila anni fa, vittima di un sacrificio umano offerto a un Dio offeso dalle colpe degli uomini. E dicono che questo morto è vivente, e che a mangiarlo e a berlo essi ricevono in loro la forza per superare la morte, e che, una volta che questo mondo finirà, loro risorgeranno per la vita eterna. Che cosa davvero strana! Che sorta di setta è mai questa? Chi oserebbe identificarsi in riti simili?⁸

La ripetizione memoriale della sua morte (la celebrazione eucaristica) consegna il nesso tra la carità di Cristo e la Chiesa: un nesso esibito da Lui stesso e ripreso/compreso dopo la risurrezione, negli incontri – comunitari e insieme estremamente personali – che i vangeli ci raccontano.

2.2. La dinamica: offrirsi, non conformarsi, discernere (Rm 12,1-2)

Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto.

I due versetti ci mostrano qual è il “motore” del nesso Chiesa-carità. All’inizio c’è il culto «conforme alla natura razionale» (*loghikè latrèia*), che non è evidentemente altra cosa dall’eucaristia ma piuttosto ne è l’estensione, il frutto; è la celebrazione infatti l’esperienza nella quale apprendiamo a leggere il reale in modo diverso, a decodificarlo a partire dalla sua prospettiva, ad intuire le azioni opportune per concretizzare la carità⁹. Tutto ciò implica e richiede un lavoro anzitutto su se stessi: «non conformatevi/uniformatevi... lasciatevi trasformare»; ognuno deve accettare una *pars destruens* per vedere la volontà di Dio, ciò che per Lui è il bene. Un “vedere” che è più precisamente un “discernere” (*dokimàzein*): l’amore riconosce i molti volti della fame dell’uomo, ne ascolta il grido e risponde in modo creativo, nella logica delle Beatitudini.

⁷ Cf. DCE 14: *supra*, p. 94.

⁸ Cf. M. BELLET, *La chose la plus étrange. Manger la chair de Dieu et boire son sang*, Desclée, Paris 1999.

⁹ Cf. a questo proposito le considerazioni di *Sacramentum caritatis*, nn. 70-71 e di *Laudato si’*, n. 236: *Allegato 6*, I-II (Testi 1-2).

2.3. La sfida: perseverare (At 2,42-47)

[I primi cristiani: gli Undici e Mattia, alcune donne e Maria, i “fratelli” di Gesù (circa 120 in tutto: At 1,15); più coloro che accolsero la parola di Pietro e furono battezzati a Pentecoste (circa tremila persone: At 2,41)] Erano perseveranti nell’insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati. (*Atti* 2,42-47)

La carità ecclesiale dimostra la sua vitalità con la perseveranza nel trasformare le relazioni che strutturano la vita quotidiana; lo spirito è quello del servizio, a Dio anzitutto: agire in modo da affermare il primato del Suo amore per noi in Gesù Cristo e l’orientamento escatologico delle nostre esistenze. La forma di questa *diakonia* è data con il “giorno nuovo”, il primo della settimana: il *dies Domini* è infatti anche il *dies hominis*, giorno del riposo e della solidarietà¹⁰; praticare la carità vorrà dire di conseguenza immettere lo “stile domenicale” nella logica del mondo, contro ogni riduzione economicista.

2.4. «Per me/ noi il vivere è Cristo...» (Fil 1,21)

Per il quarto riferimento ci rivolgiamo ancora a Paolo, che mentre è in prigione confida ai cristiani di Filippi le sue riflessioni:

Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno. Ma se il vivere nel corpo [nella carne] significa lavorare con frutto, non so davvero che cosa scegliere. Sono stretto infatti fra queste due cose: ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; ma il rimanere nella carne è più necessario per voi. Persuaso di questo, so che resterò e sarò vicino a tutti voi per il vostro progresso e la gioia della vostra fede... (*Fil* 1,21-25).

Si noti: «il discernimento non consiste nella scelta tra bene e male ma tra due cose positive: tra ciò che è meglio (per Paolo: l’unione piena con Cristo) e ciò che è più necessario (per i Filippesi). La seconda opzione è quella che prevale: essa rappresenta il bene degli altri da anteporre al proprio. Con questa preferenza in ragione dei bisogni delle chiese Paolo dimostra un totale decentramento da sé» (F. Bianchini). Ma non è una scelta semplice: «Sono stretto tra queste due cose...».

Con l’avvertenza di non estrapolare dalla biografia dell’apostolo (dalla sua autobiografia, espressa con abilità retorica) regole generali e criteri di comportamento, l’alternativa segnalata ci ricorda che: da una parte, il nostro apostolato e la nostra carità non devono “coprire” l’attesa dell’incontro con Dio come dono e fine del nostro agire; dall’altra, la decisione di spendersi per il “bene” degli altri porta a essere vigilanti e critici verso i nostri modi di fare e di dire ciò che facciamo (che abbiamo fatto), ben sapendo di essere tutti condizionati dagli ambienti in cui siamo cresciuti e che frequentiamo¹¹.

¹⁰ Il pensiero corre qui alla Lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Dies Domini* (31 maggio 1998); cf. in particolare i nn. 69-73: *Allegato 6*, II-III (Testo 3).

¹¹ Stimolanti in questo senso le considerazioni di Giuliano Zanchi: *Allegato 6*, III-V (Testo 4).

3. La carità come “compito”

Abbiamo visto alcune modalità con cui i cristiani hanno saputo iscrivere l'impegno a favore dei poveri dentro il fascio di legami e relazioni che costituisce il tessuto di base del vivere sociale e determina l'identità, dei singoli e dell'insieme. Questa operazione va rifatta oggi, nei nostri ambienti di vita così come sono (diventati): ecco il compito, parola forse un po' fastidiosa per il suo *background* scolastico ma utile per ricordarci che parliamo di qualcosa che non è facoltativo ma è assegnato a tutti. Articoliamo il compito da svolgere in tre passaggi: bisogna comprendere (1) “dov'è” e “come sta” oggi il legame che struttura le nostre società; (2) come in questo legame l'evento del cristianesimo continua ad agire, a trasmettere la sua memoria, ad articolare le sue motivazioni; (3) quali strumenti e risorse ha ancora per contribuire all'interpretazione dell'epoca, e per incidere sulla definizione degli obiettivi e delle finalità dell'azione globale.

3.1. Come leggere il tessuto sociale (quotidiano)

La nozione di “tessuto sociale” (*lien social*) è stata elaborata dalla sociologia, per dire non solo l'insieme delle relazioni sociali che un gruppo di individui struttura in un luogo determinato ma anche lo spazio di significato – simboliche, valori, soggetti/oggetti, forme sociali, autorità – che queste relazioni schiudono. Questo legame comprende le dimensioni fondamentali dell'identità umana, le risposte ai “perché” che strutturano le nostre esistenze; perciò ha una dimensione sacrale e religiosa. Esso produce cultura e istituzioni, e gioca una parte fondamentale nei processi di costruzione dell'identità privata e pubblica, singola e collettiva.

Il *lien social* è di per sé dinamico e in continuo mutamento, dal momento che le risposte alle questioni fondamentali del senso evolvono in continuazione. Ma nelle nostre società complesse (con la dominante economica sempre più chiara e sfacciata) il mutamento “naturale” appare controllato e diretto da fattori esterni che non si possono né contenere né contrastare; è la complessità stessa che apre spazi e fornisce strumenti mai avuti prima d'ora: il “tessuto” diventa un serbatoio praticamente illimitato di soluzioni per costruire l'identità dei singoli e dei gruppi sociali. Di qui: l'individualismo narcisista, soddisfatto della propria libertà e autonomia; il forte marchio di provvisorietà (la possibilità di poter cambiare continuamente gli elementi delle relazioni, di trovare sempre nuove forme di soddisfazione ai bisogni provati); la tentazione di isolarsi per sfuggire all'insicurezza e alle paure, il ritorno di forme più o meno velate di discriminazione etnica e culturale, il risorgere dei “miti di fondazione” delle proprie identità e/o comunità... Conseguenza di tutto ciò è anche l'eclissi della questione del senso, sia al livello “micro” (il quotidiano, il mondo della vita concreta), dove si è dominati dalla provvisorietà e dalla frammentazione, sia al livello “macro” (dove ci si ferma alle regole); la divaricazione tra i due livelli non permette relazioni comunicative e favorisce forme di dominio¹².

¹² Presupponiamo qui le analisi di chi ha riformulato negli ultimi cinquant'anni i paradigmi della sociologia. Cf. ad es. i già noti Jürgen Habermas (*Logica delle scienze sociali*, 1967 e ss.) e Zygmunt Bauman (*Critica del senso comune. Verso una nuova sociologia*, 1976 e ss.); ma pure l'apporto di Cornelius Castoriadis (1922-1997), «uno dei massimi esponenti dell'*establishment* occidentale, responsabile dell'analisi dei mercati internazionali e incaricato della valutazione delle politiche dei governi, per almeno un ventennio (1948-1968) caposezione, vicedirettore e poi direttore dell'OCSE (organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico)» (D. Cornati): *L'istituzione immaginaria della società* (1975) e ss.

Le modificazioni delineate toccano anche l'esperienza religiosa, «insopprimibile perché ha il compito di istituire una relazione tra uno stile di vita e il principio che la sostiene»; essa è

il substrato in cui trovano simbolizzazione gli aspetti essenziali dell'esistenza umana: il corpo, il rapporto al tempo e allo spazio, l'apertura all'invisibile, l'identità del soggetto e del gruppo a cui egli appartiene, il legame che costituisce il gruppo stesso. Questi aspetti sono riconducibili a due poli sintetici, tra loro connessi: la comprensione del reale e la questione del senso ultimo. L'esperienza religiosa ha pertinenza su di essi e si concretizza in ogni cultura come una sorta di religione, attraverso un insieme di simboli (concetti e miti) che trasmettono i significati fondamentali relativi a questi due poli di base. Attraverso tali concetti e miti essa è capace di generare delle disposizioni e delle motivazioni durevoli del soggetto che consentono di influenzarne le azioni e la vita sociale. Inoltre l'esperienza religiosa si caratterizza per la presenza di riti che rendono quegli stessi concetti operativi, ovvero capaci di divenire regole e leggi di vita. Alla luce di questa definizione si comprende la ragione per cui ogni persona, in una forma espressa e riconosciuta o al contrario in modo implicito, è segnata da un'esperienza religiosa. In maniera analoga, ogni cultura a suo modo elabora un sistema religioso più o meno uniforme¹³.

Ora, il modo odierno di vivere il “religioso” è segnato dall'estrema libertà dei soggetti e dalla ricerca di principi identitari. La loro miscela origina forme inedite, quali la ri-trattazione del sacro e il rimodellamento delle forme religiose che hanno come unico attore l'individuo (“pellegrino” o “convertito”)¹⁴ o la riproposizione del cattolicesimo come *religio publica* nel contesto della secolarizzazione¹⁵.

3.2. Come esercitare il discernimento cristiano

Le direttrici rimangono quelle di sempre: in un luogo preciso; con un principio chiaro; attraverso azioni creative, esigenti e coinvolgenti.

¹³ P. CARRARA, *Forma ecclesiae*, 354-355. Viene citato l'importante contributo dell'antropologo americano Clifford Geertz (1926-2006): *Religion as a Cultural System* (1966), in *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, 87-125.

¹⁴ D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003, or. 1999; sulla seconda figura cf. *ivi*, 103: «Il convertito manifesta e porta a compimento il postulato fondamentale della modernità religiosa, secondo il quale un'identità religiosa autentica può essere solamente un'identità religiosa scelta. L'atto di conversione cristallizza il valore riconosciuto all'impegno personale dell'individuo, che testimonia così la sua autonomia di soggetto credente. Nella misura in cui essa impegna una riorganizzazione globale della vita dell'interessato secondo nuove norme e la sua incorporazione in una comunità, la conversione religiosa costituisce una modalità piuttosto efficace della costruzione di sé in un universo in cui s'impone la fluidità delle identità plurali e in cui nessun principio centrale organizza più l'esperienza individuale e sociale». La studiosa ha poi articolato il suo punto di vista in *Catholicisme, la fin d'un monde* (Bayard, Paris 2003); lei parla di una “exculturazione”: è scomparso «il piedistallo culturale che era stato costruito dal cattolicesimo e che ha sostenuto la società fino a poco tempo fa; i credenti cristiani si ritrovano nell'insieme della società europea nella situazione di una “minoranza cognitiva”; l'abisso tra una massa non cristiana e le nostre comunità si allarga, anche se in tutti i nostri paesi continuano a esistere condizioni “microclimatiche” cristiano-cattoliche» (C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, BTC 204, Queriniana, Brescia 2021, or. 2018, 18-19). Cf. P. CARRARA, *Forma ecclesiae*, 236-238.

¹⁵ JOSÉ CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994 (*Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000). Il titolo italiano mette in campo la “secolarizzazione”, dalla cui interpretazione dipendono in effetti molte delle “tattiche” e/o “strategie” messe in campo. L'autore ad es. – già nell'opera citata, e poi in *Genealogías de la secularización* (Anthropos, Barcelona 2012) – distingue tre dimensioni/processi: la differenziazione interna alla società delle sfere secolari dalle istituzioni e norme religiose; il declino e l'erosione delle credenze e pratiche religiose; la marginalizzazione della religione nella sfera privata. Ineludibile il confronto con il contributo di Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambridge/London 2007 (*L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009).

In un luogo (un territorio) preciso, con un perimetro ben definito. Il cristianesimo si è diffuso utilizzando come strumento primario di annuncio il tessuto sociale quotidiano. La forza del “principio parrocchiale” risiede in questa intuizione: utilizzare lo spazio della vita quotidiana coi suoi ritmi e i suoi bisogni per introdurre la novità cristiana.

Con un principio chiaro: “da spettatori ad attori”. Il cristianesimo ha un’innata componente educativa che spinge al rifiuto di ogni forma di fatalismo e all’assunzione di un preciso impegno per costruire nei legami quotidiani il senso ultimo dell’esistenza e della storia.

Attraverso azioni che esemplifichino e incentivino la trasformazione del tessuto sociale quotidiano con lo stile di quel “meticciato” che già Paolo indicò e sperimentò nelle sue comunità, e che denota la metafora sociale della logica che genera la Chiesa (cattolica, appunto)¹⁶. Segnaliamo tre condizioni previe: vincere la paura del “diverso”, dalla quale nasce la violenza; voler mettersi in gioco realmente per generare una “memoria” condivisa; non fuggire dal “corpo-a-corpo” quotidiano (lento, faticoso, opaco, difettoso...) che peraltro costituisce il livello-base di ogni forma di relazione sociale.

3.3. *Le sfide che derivano per la Chiesa*

La pastorale in chiave missionaria esige di abbandonare il comodo criterio pastorale del “si è fatto sempre così”. Invito tutti ad essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità. Una individuazione dei fini senza un’adeguata ricerca comunitaria dei mezzi per raggiungerli è condannata a tradursi in mera fantasia. Esorto tutti ad applicare con generosità e coraggio gli orientamenti di questo documento, senza divieti né paure. L’importante è non camminare da soli, contare sempre sui fratelli e specialmente sulla guida dei Vescovi, in un saggio e realistico discernimento pastorale (*Evangelii gaudium*, n. 33).

Nella citazione troviamo tre spunti: sul punto di partenza (le «proprie comunità»); sugli obiettivi (da ripensare); sugli strumenti che abbiamo a disposizione.

Il punto di partenza è il territorio e i suoi legami, da abitare in modo attivo e propositivo: superando la tentazione di ridurre l’intervento della Chiesa a qualcosa di tecnico, che soddisfi immediatamente i bisogni che via via si manifestano; e favorendo invece una comprensione delle modificazioni del tessuto sociale, che permetta la ricalibratura degli strumenti già in atto.

L’obiettivo è quello di aprire i legami esistenti alla dimensione “escatologica”: all’incontro con lo sconosciuto, all’interrogazione sul senso... al regno di Dio. Certo, tutto ciò (che non c’è ancora) può generare anche paure; ma l’azione (pastorale) della Chiesa è precisamente il modo per introdurre la novità dell’*agape* di Dio nella trama delle relazioni rassicuranti. In fondo, quando la Chiesa compie azioni “di carità” intende proprio questo: inserirsi nel legame sociale per aprirlo a dimensioni e a questioni rimaste velate o sottodimensionate.

Lo strumento – va sottolineato – è il cristianesimo stesso, con tutta la sua memoria e tradizione: esso ha tutti i diritti e le “carte in regola” per rimanere nell’areopago mondiale, e per dialogare in tutte le sedi dove si costruiscono le regole del tessuto sociale. Bisogna superare il fatalismo di chi si sente oggetto dello scambio sociale in corso; e ciò chiede di pensare e rendere

¹⁶ Cf. in proposito le riflessioni di Bressan: *Allegato 1*, pp. V-VIII e XII-XIII.

concretamente fruibile una formazione *ad hoc*, nei diversi aspetti (filosofico-teologico, pastorale, giuridico...). La Chiesa deve pensarsi come il soggetto di una grande proposta, integrata e in azione a più livelli: per questo occorre riformare coraggiosamente “sul campo” tutto l'apparato istituzionale, Caritas compresa...¹⁷

4. La carità come “ministero”

Entro questo orizzonte si colloca la “questione ministeriale”, come la avvertiamo oggi: i ministri ordinati (vescovi e preti) non sono in grado di assumersi, da soli, il peso che tutto ciò che abbiamo detto fin qui comporta: sia per il *deficit* di competenze richieste sia per la loro rarefazione nel tessuto sociale. Ma è giusto chiedere a loro questo? Se esiste – se deve esistere – una *diaconia*, non andrà forse conosciuta e valutata adeguatamente la fisionomia e la vocazione del *diacono*?

Senza la fretta di rispondere subito e senza invadere altre discipline (Sacramenti del servizio), approfondiamo gli interrogativi ascoltando la riflessione del gesuita Étienne Grieu¹⁸ anzitutto sulla diaconia, che

nella Chiesa è il lavoro attraverso il quale il vangelo apre i nostri rapporti alla vita di Dio e le permette di irrigare tutti i nostri incontri. Questo ci porta fino a coloro che, normalmente, sono emarginati, lasciati in disparte, lontano dai luoghi in cui vengono prese le decisioni. Il desiderio di ritrovare la sorgente di una vita affidata alla fiducia ci porta verso di loro, perché obblighino, veramente, a lasciare da parte ciò che ordinariamente ci affascina. Con loro, siamo in buona compagnia per cogliere il passaggio dello Spirito. Per questo la Chiesa ha bisogno di impegni solidali: per non smarrire, semplicemente, il cammino aperto da Cristo. Se la diaconia consiste nell'evangelizzazione della dimensione relazionale della vita, la sua opera sfocia nella tessitura di legami capaci di chiamare all'esistenza. Nella Chiesa, tali legami possono riconoscersi e definirsi come frutto dello Spirito, danno consistenza alle comunità cristiane e contribuiscono a fare di esse il corpo di Cristo in divenire. La diaconia è quindi anche ciò che segna la presenza sociale della Chiesa di una nota evangelica e le permette in questo modo di parlare di Dio¹⁹.

Da quando il concilio Vaticano II ha restaurato il diaconato come «grado proprio e permanente della gerarchia» (*Lumen gentium* 29) la riflessione sulla diaconia si associa a quella sui diaconi, il cui ministero Grieu ritiene necessario nella misura in cui esso si occupa in modo stabile e riconosciuto del legame, del modo in cui il cristianesimo si fa carico e trasfigura il legame sociale. Precisamente:

4.1. Il diaconato, principio di ogni ministero

[...] il diacono, con la sua presenza nella vita della comunità, ha il compito di manifestare che i cristiani hanno, attraverso ogni dimensione relazionale della loro vita, un appuntamento con Cristo, dal momento in cui abbandonano quelli che abbiamo definito “riflessi di sopravvivenza” per entrare nel servizio, cioè in un modo di essere – quello stesso del Servo – che accoglie il dono di Dio senza chiudervi sopra la propria mano, ma, al contrario, lasciandolo passare e comunicandolo;

¹⁷ Si rileggano le pp. XIII-XIV dell'*Allegato 1*: che cosa pensiamo dei “compiti” assegnati alle Caritas locali? Sono praticabili? Hanno bisogno di correzioni e/o di aggiornamenti? Si inserirebbe qui lo spazio per una conoscenza più precisa delle singole Caritas diocesane: storia, struttura, programmi, formazione, rapporti con la pastorale...

¹⁸ È. GRIEU, *Diaconia. Quando l'amore di Dio si fa vicino*, Dehoniane, Bologna 2015; il titolo originale è più chiaro: *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Paris 2009, 2012² (2018³). Nell'*Allegato 7* le pagine 111-127, sulla diaconia in generale; qui di seguito riportiamo alcuni brani del capitolo successivo (pp. 129-152: «Il diacono, ministro di legami nati dallo Spirito»).

¹⁹ *Ivi*, 129-130.

atteggiamento questo che conduce a prendersi cura dell'altro, a chiamarlo all'esistenza, fino a mettersi in pericolo per lui. Il tutto non per obbligo morale ma come per un appuntamento verso il quale ci si affretta. In modo tale che rischiano per i loro fratelli e le loro sorelle e scommettono, radicalmente, sulla fiducia, unendosi così al loro Signore nella sua Pasqua. In questo modo il diacono aiuta anche la comunità a prendere coscienza di tutti i legami che la costituiscono dando consistenza al corpo di Cristo offerto per la moltitudine.

Mi sembra che ciò basti a fondare l'identità ministeriale del diacono. Inteso in questo modo, il suo ruolo non viene definito a partire dal potere di celebrare l'uno o l'altro sacramento. Se ci volesse arrischiare a questo, la storia riserverebbe d'altronde qualche sorpresa: infatti alcuni testi dell'antichità insistono sul fatto che all'inizio il diacono non battezza, salvo in caso di necessità, e sempre con la delega del vescovo, e altri gli attribuiscono la facoltà di riammettere i penitenti alla comunione della Chiesa. E poi, bisognerebbe rimarcare che, in circostanze speciali, anche i laici possono amministrare il battesimo e ricevere il consenso degli sposi. I diaconi non posseggono dunque alcuna *potestas* (intesa qui come potere di celebrare l'uno o l'altro sacramento) in modo assolutamente esclusivo, che permetterebbe di distinguerli radicalmente dai laici.

Si può quindi intendere il diaconato come forza dello Spirito conferita ad alcuni per indicare la chiamata fondamentale che fa vivere tutta la Chiesa, invitando così le comunità e i cristiani a rispondervi. Se si considera che il diaconato costituisce il principio di ogni ministero (non per nulla la parola "ministero" nel Nuovo Testamento è il più delle tradotte con *diakonia*), questo punto è preziosissimo. Emerge qui un'altra concezione possibile della *potestas*, tradizionalmente associata all'ordinazione. Non si tratta innanzitutto della forza di chiamare a vivere in Dio, che, in Cristo ha scelto di affidare tutto nelle mani dei suoi fratelli? Ciò mette in risalto il nervo evangelico del mistero, che consiste anzitutto nel manifestare il ritmo gratuito della vita divina dove ogni persona è a disposizione dell'altra, in un movimento che si apre all'umanità intera. Il diacono dice questo in modo particolarmente chiaro, dal momento che ha il compito di rendere percepibile questo invito a coloro che sono lontani e rischiano di non poterne più vivere. La sua *potestas* è quindi anzitutto una capacità di chiamare in nome di Cristo e di essere segno: egli proclama con tutto il suo essere che il nostro compimento non si trova nel perfezionamento di noi stessi attraverso noi stessi, ma in una vita offerta a Dio e ai fratelli e sorelle, cioè nell'entrare nella logica dell'alleanza, a servizio della comunione che lo Spirito, instancabilmente e continuamente, tesse tra di noi.

Rendendo manifesto l'impegno di Dio nei confronti dell'umanità, il diacono indica evidentemente nello stesso tempo fino a dove questo desiderio di radunare il suo popolo lo ha condotto. La dinamica dell'alleanza è passata attraverso la croce. Il nostro Dio ha scelto di riannodare i legami con noi senza cercare di imporre il minimo effetto di potenza e di costrizione. È un amore disarmato che si offre a uomini pronti a stringere i pugni. Questo il diacono simboleggia per la Chiesa e per il mondo [...]

Il ministero del diacono, si vede, non può vantarsi di alcuna specificità di cui avrebbe l'esclusiva. E ciò non soltanto perché tutti i preti e i vescovi sono anch'essi diaconi – non sempre è stato così nella storia della Chiesa – ma soprattutto perché, in realtà, il diaconato costituisce il principio di ogni ministero (cioè contemporaneamente la sua sorgente e il suo asse dinamico). La liturgia lo suggerisce attraverso alcuni indizi: il vescovo, quando procede alla lavanda dei piedi, può rivestirsi della dalmatica, ricordando così che non ha smesso di essere diacono; e poi, quando tutta la comunità scende con il suo Signore nell'abisso, il Venerdì santo, in questo grado zero della vita della Chiesa, i ministri sono tutti ricondotti al loro diaconato: sono tutti nella disposizione di ridere semplicemente l'amore di Dio; il ministero è allora ricondotto alla sua sorgente²⁰.

4.2. *Avere cura dei legami*

Molto spesso, quando si deve fare una breve presentazione del ministero diaconale, si ricorre alla parola "servo". Il diacono è colui che, nella Chiesa, è servo, e ricorda che i cristiani e l'intera comunità cristiana sono chiamati a farsi servi alla sequela di Cristo. Tutto ciò diventa vero, a condizione che si intenda il termine del suo significato più pieno per noi, cioè il riferimento ai canti del Servo di Isaia,

²⁰ *Ivi*, 142-147: 143-145. 147.

che sono stati interpretati come spiegazione della missione di Cristo. Diversamente, si rischierebbe di entrare in una visione un po' moralistica che pone l'accento su un atteggiamento da imitare. Ciò è sempre pericoloso, perché si rischia di concentrare l'attenzione su... se stessi, per verificare se si è o no nell'atteggiamento giusto. Ed eccoci riportati a noi stessi, che è il colmo, perché il termine servo mira proprio a orientare su qualcun altro. Inoltre, non bisogna avere paura di dire che il servizio non è l'ultima parola del vangelo. La parola di Giovanni lo attesta: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). La buona notizia non è un semplice appello al servizio, ma l'annuncio della risurrezione di Cristo che ci ha ristabiliti nell'alleanza. Il tutto è certamente passato, attraverso la croce, attraverso il servo che non ha più un volto umano. Ma, allora, la parola "servo" ha lo scopo di esprimere l'inconcepibilità dell'amore di Dio, che si dona fino alla fine, fino a esporsi interamente a noi e alla nostra violenza. Il diacono è servo – come ogni ministro, innanzitutto nel senso che l'inizio e la fine della sua azione non sono in lui, ma in colui che egli serve, cioè in Dio – ma bisogna precisare: egli evoca per la comunità il Servo silenzioso che ci ha perdonato tutto, colui che si è impegnato senza riserve per riannodare il legame del Padre con il suo popolo. Egli ha il compito di presentare attraverso ciò che fa, attraverso il modo in cui comprende e orienta la sua azione, questa offerta di alleanza, questa ritrovata amicizia con Dio. Quindi, sarà particolarmente attento ai legami²¹.

4.3. *Il potere trasfigurante della carità*

E sarà particolarmente attento, di conseguenza, ai poveri. Seguiamo ancora il ragionamento di Grieu²²:

Più che attraverso dei discorsi, l'uomo contemporaneo (anche quello che si dichiara credente) può essere aiutato a vedere l'essenziale della fede cristiana proprio attraverso l'esercizio della carità e la pratica dello stare stabilmente con il povero. Inoltre questa provocazione sembra benefica non soltanto per il singolo, in una logica di evangelizzazione personale, ma anche per l'insieme della pastorale: è la Chiesa [...] a potersi ripensare in una logica di evangelizzazione rinnovata grazie ad un incontro che la mette in discussione. Lavorando per immagini, si potrebbe dire che l'obiettivo dell'esercizio della carità – intesa non solo nella forma del servizio al povero ma anche della condivisione con lui – vorrebbe essere quello di creare un effetto diapason: la carità dovrebbe generare quella nota di riferimento con cui sarebbero chiamati a sintonizzarsi tutti gli altri ambiti della vita ecclesiale. Ciò consentirebbe di passare all'esercizio della carità attraverso le opere alla carità come nota distintiva della Chiesa tutta, con un conseguente risveglio per l'insieme della pastorale e della sua capacità di provocazione nel più ampio corpo sociale.

Oltre a ciò, Grieu fa valere il profondo valore teologico della carità e il significato cristologico del povero e del bisognoso, nel senso che «Gesù stesso in certi momenti riceve qualcosa da persone in difficoltà [e] riconosce loro un'autorità in relazione a se stesso»:

La carità, quando la lasciamo fluire in noi e non la teniamo nascosta nel profondo dei nostri cuori, diventa diaconia. Rende manifesto, in modo molto concreto, il cammino di Colui che è venuto per servire, ossia per riallacciare i vincoli dell'alleanza, fino a dare la vita per la moltitudine (cf. Mc 10,45: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere oggetto di *diakonia*, ma per fare *diakonia*»). Per questo la carità è un «luogo teologico» eminente, perché ci pone sui Suoi passi. Essa oggi senza dubbio è anche il modo migliore per parlare del Dio vivo e vero, del Dio che libera, che «dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non sono» (Rm 4,17)²³.

²¹ *Ivi*, 148-152: 148-149.

²² Nella sintesi che ne fa P. CARRARA, *Forma ecclesiae*, 543-544.

²³ É. GRIEU, *La carità, un «luogo teologico»*, «La Civiltà Cattolica» q. 4175 (2024) 431-443: 443 (cf. *Allegato 8*).

Nell'episodio della donna cananea (Mt 15,21-28) si vede come Gesù riceva il Vangelo da una donna in difficoltà. È una straniera, una pagana, che con le sue grida ha inseguito il gruppo dei discepoli è disturbato tutti affinché Gesù guarisca sua figlia. Dapprima Gesù la allontana, dicendole che egli è venuto solo per i figli perduti di Israele e che non è giusto prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini. La donna gli risponde con coraggio, e giustamente, che i cagnolini mangiano le briciole che cadono dalla tavola; il che significa che c'è abbastanza pane per tutti, cagnolini compresi. Lei accetta volentieri l'elezione di Israele, ma lascia intendere che questa benedizione è destinata a estendersi a tutti come era stato annunciato ad Abramo. Ricorda a Gesù che la sua logica non è quella del calcolo ma quella della sovrabbondanza. Gesù è colpito da queste parole, si lascia smuovere e istruire dalla canea. Non nasconde la sua ammirazione per questa donna e per la sua fede. E ci sono molti altri episodi in cui Gesù esprime una tale ammirazione: ogni volta è nell'incontro con persone in difficoltà (come con la donna che soffre di emorragia o con Bartimeo) o con i loro parenti che intercedono per loro (come il centurione romano che interviene per il suo servo) È da notare che curiosamente Gesù non mostra mai ammirazione per la fede dei suoi discepoli; anzi, spesso li rimprovera per la loro mancanza di fede e li trova «di poca fede» (Mt 8,26) e «lenti a credere» (Lc 24,25). Senza dubbio gli evangelisti, riferendoci queste parole, trasmettono il messaggio, per tutti i lettori di questi Vangeli, che le persone in difficoltà sono maestre in materia di fede. I poveri ci evangelizzano²⁴.

È importante, per concludere, sottolineare che l'attenzione alla carità nella forma della dedizione al povero è una nota caratteristica e tipica di quella “Chiesa di popolo” che proprio nelle terre del lombardo-veneto ha posto, nel Seicento, le sue radici (pensiamo solo alla narrazione, romanizzata certo ma storica, dei *Promessi sposi*). A partire da questa constatazione Carrara propone alcune considerazioni stimolanti²⁵:

Da sempre il “cattolicesimo popolare” – in generale quello italiano – si è contraddistinto in nome della sua apertura alle forme della cultura e alla società tutta, per il tratto della carità nelle sue modalità della cura del povero, della solidarietà, della costruzione di reti sociali, della risposta a dei bisogni concreti. Si è trattato di un cattolicesimo capace di generare dei nuovi legami sociali, al di là della prospettiva esclusivamente individuale della saturazione del bisogno, e di aprire le situazioni specifiche a dimensioni esistenziali ulteriori.

In modo ancora più preciso, si possono segnalare altre caratteristiche tali per cui questo esercizio stabile della carità si pone a servizio del dinamismo dell'evangelizzazione con la potenzialità di generare una figura popolare di cattolicesimo.

Anzitutto perché si tratta di una figura di vita cristiana alla quale è connessa una certa figura di Chiesa, che non si pensa come una contro-cultura in contrapposizione al resto del corpo sociale (sotto questo profilo, si realizza un profondo scarto rispetto alle chiusure del “cristianesimo di conversione”): al contrario, il dinamismo consiste nel procedere dai legami sociali che caratterizzano la società, anche con i loro limiti, al fine di proporle una trasfigurazione²⁶. In altri termini si tratta di una figura di Chiesa che si sente impegnata nel compito di dare consistenza sociale alla logica dell'Alleanza in modo tale da poter contaminare positivamente il contesto sociale nel suo insieme.

Si tratta in tal senso di un cattolicesimo che sviluppa l'intenzione di parlare a tutti, senza che vengano richieste all'interlocutore delle prerogative particolari. Da qui discende l'importanza delle mediazioni, anche estremamente semplici, che la carità valorizza e che sono distintive di un cattolicesimo di popolo [...] La carità infatti è una forma di comunicazione che utilizza un linguaggio diretto, poiché assume come coordinate fondamentali il corpo attraverso i gesti della cura, e il valore della relazione.

²⁴ ID., *Ricevere la notizia dai più poveri*, «La Civiltà Cattolica» q. 4185 (2024) 223-236: 235-236. Cf. *Allegato 9*.

²⁵ P. CARRARA, *Forma ecclesiae*, 544-547.

²⁶ Sulla dimensione educativa del legame ecclesiale si consideri, a titolo esemplificativo, il dettato di *Ad gentes* 14 a proposito del catecumenato: esso «non è una semplice esposizione di dogmi e di precetti ma è una formazione a tutta la vita cristiana, e un tirocinio debitamente esteso nel tempo mediante i quali i discepoli vengono in contatto con Cristo, loro maestro. Perciò i catecumeni [...] siano introdotti nella vita della *fede, liturgia e carità* del popolo di Dio».

È dunque un linguaggio che non pone filtri particolari e che è immediatamente comprensibile ai più; è accessibile a tutti, ovvero a tutti offre una grammatica attraverso alla quale poter reinterpretare la propria vita.

Rispetto a questa pratica della carità e alla sua capacità di rivitalizzazione e della memoria cristiana in favore di una figura popolare di cristianesimo urgono due precisazioni.

La prima è relativa alla rilevanza culturale di una simile pratica: l'azione caritativa ha una portata culturale ineludibile; è dunque necessario che il discernimento pastorale conduca al riconoscimento di quelle azioni caritative che non soltanto rispondono alle urgenze ma che sono capaci, all'interno di un determinato contesto culturale, di trasfigurare la cultura, ovvero di generare una mentalità nuova sotto il profilo delle forme di comprensione della vita. In tal senso è determinante non perdere di vista il carattere simbolico in senso forte di queste pratiche.

In questo stesso alveo si innesta anche la seconda precisazione, secondo cui alla luce del contesto sociale ed ecclesiale attuale pare necessario tener conto del carattere ambivalente che appartiene alla carità. Essa è allo stesso tempo ciò che è più specifico dell'identità cristiana e ciò che di essa più è universale. Per queste ragioni, posto il carattere disinteressato della carità, è importante che la pratica di essa non venga assolutizzata e non divenga esclusiva, pena il dissolvimento e la dispersione del legame ecclesiale stesso in un umano indistinto. Oltre ogni estrinsecismo, la pratica della carità è condizione necessaria per l'evangelizzazione ma non sufficiente: essa ha bisogno di altre pratiche che consentano di realizzare che in quell'esercizio della carità è in gioco una Carità che non ha fondamento umano, pur essendo per l'uomo. Esiste dunque un'esigenza di concatenazione delle figure che la Chiesa propone, che deve impedire l'assolutizzazione di una di esse.