Archivio giuridico *online* (issn 2282 2828), vol. V, n. 1 2026, pp. 1-39

Domenico Bilotti

'AMORE VERSO I POVERI': L'ESORTAZIONE APOSTOLICA *DILEXI TE* TRA SENSIBILITÀ CANONISTICHE E IMPLICAZIONI GIURIDICHE SECOLARI*

Sommario: – 1. L'Esortazione Apostolica *Dilexi Te*: i riferimenti francescani e le ipotesi di continuità nel magistero. – 2. Le ricadute metodologiche nella scelta del tema: fonti scritturali e nuove povertà nel prisma delle virtù teologali. – 3. Il rilievo giuridico delle dinamiche esperienziali nella Chiesa 'storica': antecedenti esemplari e prospettive di attualizzazione. – 4. Alcuni rilievi conclusivi: le incoerenze nel recepimento pubblico e il pericolo di disimpegno del diritto secolare.

1. *L'Esortazione Apostolica* Dilexi Te*: i riferimenti francescani e le ipotesi di continuità nel magistero*

Quando Francesco pubblicò la sua prima Enciclica[1], sulla base di un previo lavoro di cernita e analisi che era stato, in più punti della sua attività, avviato da Benedetto XVI[2], *Lumen Fidei* fu, soprattutto fuori dall'ambito specialistico, a lun-

* Contributo sottoposto a valutazione.

[1] Sul clima di aspettative suscitate e sull'eco determinato dalla pubblicazione, cfr., tra gli altri, P. Vallely, *Pope Francis Untying the Knots. The Struggle for the Soul of Catholicism*, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney, 2015, p. 212; la progressiva diminuzione di interesse, nella rilettura di quel documento, a vantaggio di altre fonti di spicco, ha prodotto, anche tra gli studiosi, un non sempre condivisibile oblio (il documento è, ad esempio, completamente ignorato in M.B. Deline, *Expanding Moral Messaging Climate Change Research*, in *Understanding Pope Francis. Message, Media, and Audience*, a cura di J.R. Blaney, Lanham-London, 2021, p. 79).

[2] M. Faggioli, *Papa Francesco e la "Chiesa-mondo"*, Roma, 2014, p. 61; M. Politi, *La rivoluzione incompiuta. La Chiesa dopo Papa Francesco*, Roma, 2025, p. 33; pur in calce a una trattazione d'altro argomento, la linea di continuità è evidenziata anche in A.P. Tavani, *Fede e consenso matrimoniale*, Torino, 2013, p. 225.

go ritenuta in modo del tutto atecnico l'Enciclica a 'quattro mani' o, peggio, l'ultimo retaggio di un pontificato esauritosi, necessario tributo da esitare prima di avviare la nuova stagione[3]. L'Enciclica aveva la sola firma di Francesco, in realtà, e mai vi sono state dichiarazioni circa una rimozione o un deprezzamento di quel testo in capo al pontefice gesuita. Essa, tuttavia, è finita nell'oblio, soprattutto se comparata a encicliche ed esortazioni che hanno avuto eco assai più vasta e controversa. Questa diversità di attenzioni e tali premesse di riconducibilità del testo a una presunta stagione finita non hanno certo giovato alla chiarezza, in un periodo nel quale la confusione e l'instabilità sembravano dover prevalere su tutto il resto. Ci si augura che, comunque la si legga e qualunque uso se ne faccia, *Dilexi Te*[4] non segua la stessa traiettoria e non finisca per essere considerata il mero interludio tra il lascito del pontificato precedente e l'autonomia di intervento di quello successivo.

All'opposto, le ipotesi di continuità stanno su tematiche profonde[5], che hanno una rilevanza specifica e alludono a sensibilità fondamentali nel divenire storico della Chiesa. In questo senso, è opportuno, oltre che toccante (misura qualificativa che tuttavia sfugge al diritto), il riferimento alla conversione

---

[3] Ciò accadeva anche quando l'atecnica assunzione era espressa in senso di apprezzamento. Nella gamma di giudizi sorti al riguardo, possono leggersi: M. Matzuzzi, *Ecco l'enciclica a quattro mani di Bergoglio e Ratzinger. Testo e analisi*, in *Formiche*, 5 luglio 2013; L. Kocci, *Lumen fidei, l'enciclica di Ratzinger (e Bergoglio)*, in *il Manifesto*, 6 luglio 2013, ancorché in senso marcatamente negativistico, visto che vi si legge: «emergono i temi ratzingeriani a scapito di quelli innovativi di Papa Francesco»; più di recente, C. Felice Casula, *Lumen Fidei: l'enciclica ponte fra Benedetto XVI e Francesco*, in *In Terris*, 5 luglio 2025.

[4] Leone XIV, Esortazione Apostolica *Dilexi Te* sull'amore verso i poveri, 4 ottobre 2025.

[5] Alcune di queste comuni sollecitudini pastorali sono, del resto, apertamente rivendicate dal pontefice, come può leggersi in Leone XIV, *Messaggio alla Trentesima Sessione della Conferenza degli Stati parte alla Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici (Cop30)*, in *L'Osservatore Romano*, 7-8 novembre 2025. E, per il vero, per quanto questo tema sia divenuto emblematico di divisioni capziose nell'opinione pubblica, è senz'altro comune l'attenzione alle vittime di guerra emergente in Id., *E pace sia! Parole alla Chiesa e al mondo*, Roma, 2025.

di Francesco d'Assisi[6]. La sua esemplare esperienza di vita, e l'energia dedicata alla trasformazione della cultura monastica in una chiave di autentica riscoperta evangelica[7], ebbero nella cura dei bisognosi di allora una delle più evidenti ricadute pratiche. L'episodio dell'abbraccio col lebbroso, nonostante in ottica razionalista possa apparire meramente uno dei tanti *topoi* delle agiografie medievali[8], meno attendibili alla rigorosa analisi storica, diventa piuttosto la simbologia di un approccio molto concreto: *fu Cristo stesso ad abbracciarlo*. In altre parole, appare suggerire Leone XIV, fu la percezione nuda e immediata dell'estremo disagio patito dall'uomo a ingenerare quel necessario scatto di vita e di obiettivi che solo la fede, vissuta nel modo più intenso e veridico, può suscitare nell'animo umano[9].

---

[6] Non poche fonti riflettono sulla dimensione interiore di quella conversione e sul percorso esistenziale che fu necessario per compierla. Vedansi F. Accrocca, *La conversione di San Francesco d'Assisi. Una stimolante scelta di Cristo*, Assisi, 2006, pp. 41-42; D. Sorrentino, *Francesco d'Assisi e l'economia della fraternità. Per ripartire dagli ultimi*, Assisi-Perugia, 2021, p. 49.

[7] Parte autorevole e rilevante della dottrina sorta in ambito storico tende, tuttavia, a interpretare le istanze francescane nel prisma dell'insoddisfazione per l'autoreferenzialità della legislazione ecclesiale (questa, ad esempio, la tesi di J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Roma-Bari, 2000, e, in modo più suggestivo, di M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Milano, 2012). L'analisi delle fonti, però, non legittima del tutto una interpretazione in chiave anticanonica della radicalità evangelica francescana, per come può, tra gli altri, leggersi in E. Prinzivalli, *Linee essenziali di storia del cristianesimo*, in Ead., *Questioni di storia del cristianesimo antico I-IV sec. L'organizzazione ecclesiale, il rapporto con l'impero romano, la teologia della storia e la visione dell'uomo*, Roma, 2009, p. 15.

[8] Sulle caratteristiche salienti dell'agiografia medievale, rispetto a quella di altre epoche, insuperate le considerazioni di G. Pepe, *Introduzione allo studio del Medioevo latino* (1969), Bari, 1998, pp. 61-62. Tale impostazione è, ad esempio, accolta in G.P. Maggioni, *La santità in Occidente. Introduzione all'agiografia medievale*, Roma, 2021. Proprio per tali ragioni, una rilettura giuridicamente fondata è indice di un tentativo rigoroso di discernimento sulle fonti, sul quale, per un tipico caso di studio, può rimandarsi a G. Boni, *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa*, Roma, 2012.

[9] L'utilizzo allegorico del linguaggio, pure al di fuori del lessico apocalittico, è una costante nella storia della Chiesa, adoperata quale sussidio pastorale e anche in quanto supporto all'effettività della norma. Si veda, in argomento, la diffusa panoramica di G. Minnucci, *Sed nunquid species mulina maior est et dignior equina et asinina? L'allegoria come strumento del dibattito tra*

Proprio tale aspetto solleva interesse sia sul piano religioso e canonistico sia su quello ecclesiasticistico e secolare. Nel primo senso, il costante richiamo alla figura di Francesco d'Assisi individua un paradigma di agire e di credere che non ha mai ricercato la violenza dello scisma o l'esaltazione delle frazioni esasperantemente in lotta – tema molto sentito nella realtà ecclesiale del XIII secolo[10]. Alternativa di vita, esempio per i fedeli e obbedienza al fondamento giuridico-divino dell'istituzione gerarchica – quale che ne sia il sembiante formale positivo o l'atteggiarsi sostanziale – non sono tre sfere antitetiche, ma parti del medesimo credo.

Francesco d'Assisi ha vissuto nell'ordinamento della Chiesa, ha indicato una strada comportamentale e una *regola* per più aspetti in aperto conflitto con le prassi abusive talora esistenti negli ordini: il suo carisma ha dimostrato che nessuna di queste istanze fosse innaturalmente scindibile dalle altre. Anche per questo, Francesco d'Assisi è divenuto uno dei temi possibili nell'attualità corrente del dialogo ecumenico ed interreligioso: stimato in ambiente culturale islamico per l'estrema essenzialità di vita[11], guardato con rispetto persino dalle esperienze cristiano-scismatiche che in realtà avrebbe-

---

teologi e giuristi: dalla Canonistica classica alla Riforma. Alcune note, in *Ius Ecclesiae*, 2022, 2, pp. 597-621.

[10] Questa riflessione è debitamente accentata da una rilevante, ancorché talvolta avversata, personalità del dibattito teologico ed ecclesiologico, quale Y. Congar, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano, 1994, pp. 179-180.

[11] Numerose fonti comprovano tale apprezzamento, di là dai pur simbolici episodi che valsero a confermarlo anche alla comune percezione dei fedeli. Si considerino, quanto al vissuto biografico di Francesco, F. Accrocca, *Francesco e al-Malik al-Kalim. Il significato storico di un incontro*, in *La Terra Santa crocevia di dialogo. A 800 anni dall'incontro tra Francesco e al-Malik al-Kalim*, Milano, 2021, pp. 89-104; J.V. Tolan, *Il Santo dal Sultano: l'incontro di Francesco d'Assisi e l'Islam*, Roma-Bari, 2009, pp. 88-94. In termini più generali, l'importante studio critico e letterario di G. K. Chesterton, *Francesco d'Assisi*, Napoli, 1990, pp. 97-99. Prospettive di attualizzazione, all'interno del dialogo odierno tra istituzioni cattoliche e istituzioni islamiche, in G. Jeusset, *Francesco e il Sultano*, Milano, 2008, pp. 186-187.

ro dovuto avere atteggiamenti preconcetti nei confronti di chi fosse rimasto in comunione con il vescovo di Roma[12].

Non sono meno impattanti le conseguenze dell'analisi di Francesco rispetto al portato storico delle scienze giuridiche secolari[13]. In fondo, il santo d'Assisi aveva ampiamente dimostrato di aver chiaro quanto fosse composita la condizione di esclusione del povero e quanto essa non meritasse di essere riconsegnata alla sola afflizione della pur grave penuria materiale. Le malattie da contagio epidemico, sebbene diffusissime, la condizione di estraneità giuridica del soggetto dal suo territorio di momentaneo passaggio, la sanzione comminata dalle autorità secolari … costituivano tutte forme gravi di esclusione[14]. Francesco d'Assisi ne ebbe esperienza diretta nel suo approccio di vita, ne intuì le gravi conseguenze sull'e-

---

[12] Sul pauperismo francescano nel contesto comunale, e persino anticipando temi propri dei successivi movimenti di riforma, F. Cardini, *Francesco d'Assisi* (1989), Milano, 2020, pp. 28-30. Sull'ermeneutica di Francesco nelle teologie cristiane, molto utile il rinvio alle categorizzazioni fornite da L. Iriarte, *Sulle tracce di Francesco*, in *Communio*, 1997, 152, p. 108.

[13] Restando a fonti dottrinali note nel dibattito italiano, può leggersi esemplificativamente P. Chiassoni, *Principi e strumenti per una dottrina giuridica realistica*, in G. Tarello, *La disciplina costituzionale della proprietà*, Roma, 2024, pp. XVIII-XVI, laddove l'esempio francescano funge da antecedente storico ed empirico per la qualificazione giuridica dell'uso dei beni; per profili più generali sul recepimento di Francesco d'Assisi nel quadro della cultura europea, J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, cit., p. 100 ss.; ancora, nella prospettiva storica della critica agli statuti proprietari, G. Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, Milano, 1964. Da considerare anche, seppure ai diversi fini della natura paradigmatica attribuita alla regola dell'ordine, G.G. Merlo, *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, 2003.

[14] Si riscontrino, sui diversi temi sollevati, quanto al rapporto tra epidemie e legislazione sanzionatoria, M. Ascheri, *La risposta del diritto comune alle epidemie di peste*, in Id., *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Santarcangelo Di Romagna, 1991, pp. 157-180; circa l'attualizzazione normativa delle categorie del passaggio momentaneo e dell'estraneità, cfr. il lavoro di L. Sabbarese, *Giovani, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Roma, 2006. Aspetti di interesse sulle forme di privazione della libertà personale, per ragioni di diritto criminale, in M. Gazzini, *I carcerati nel Medioevo: Milano, Italia*, in Ead., *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del Medioevo*, Firenze, 2017, pp. 9-16.

sistenza delle persone. E bene fa in *Dilexi Te* Leone XIV a individuare un *continuum* non solo di natura scritturale con la condanna di Gesù. Afflitto dalla comminatoria più grave (la crocifissione), ridotto pressoché alla nudità e violentemente costretto a portare i segni peggiori della sua pena, fu condotto fuori da Gerusalemme per l'esecuzione[15]. Più che meramente povero, almeno nei termini della modernità, Cristo era stato *deprivato* di ogni bene e, come ultimo ed escluso, veniva brutalmente condannato al di fuori della città, a distanza non solo fisica dalle sue istituzioni religiose ed imperiali. Si tratta di quei *numerosi volti* della povertà che l'Esortazione spesso richiama e che sin dai primi passi dell'argomentazione cita espressamente[16]. La povertà, perciò, non si costituisce, ricorrendo all'esempio di Francesco e di Gesù, come mera analisi di redditi, bensì quale ricaduta pratica di uno stigma persino legittimato dall'abuso di potere e dall'interpretazione vessatoria del diritto.

In tale ottica, sembrano convincenti le osservazioni che Leone XIV dedica alla rilevazione della povertà. Con stile espositivo piuttosto pacato, si reitera l'argomento di assoluta inadeguatezza del solo dato numerico per accostare la povertà[17] (altra costante perorazione pastorale e, contemporaneamente, osservazione metodologica di tutta l'Esortazione). E dietro tale assai opportuna considerazione critica si stagliano argomenti di pari, o maggiore, incisività: come si stabilisce un parametro oggettivo per misurare la condizione di povertà? È davvero questione di potere d'acquisto, che può più o meno essere livellato senza mutare di segno i rapporti socio-economici? Si deve forse ricorrere alla colpevolizzazione di chi, nella società della ricchezza e dell'immagine, non assurge a poter dimostrare né opulenza né particolare fruttuosità del proprio lavoro? E quale mentalità può risultare soddisfacente per mitigare la povertà: tale intervento si riduce a questione di erogazione di sussidi o di aumento dei redditi da lavoro (l'una e

[15] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 19.
[16] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 9.
[17] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 13.

l'altra misura magari comprensibili[18], ma non determinanti sotto il profilo ecclesiale)? Così ragionare vorrebbe, oltre a ciò, significare un'accettazione integrale della mentalità per cui solo la possibilità di ricavare ricchezza dal proprio lavoro è realmente accettabile. E, in realtà, tanto la condizione dei lavoratori quanto la posizione di chi per qualsiasi ragione non lavori meritano considerazioni più centrate, che non si esauriscono al rapporto tra mansione e retribuzione[19], o tra utile e impresa[20], ma che coinvolgano pienamente il legame tra dignità e formazione della persona umana.

È perciò perfettamente conseguente il successivo passaggio nel quale si conclude che la condizione di povertà non è il risultato di un'operazione meritocratica[21]: si è arricchito chi lo ha meritato e chi non lo ha fatto è portatore di una qualche sua propria incapacità personale e originaria, che come tale deve accettare fino alle peggiori conseguenze. In proposito, uno dei tratti caratteristici dell'Esortazione è proprio quello di non cedere alle suggestioni terminologiche invalse che ammantano di parole, ormai pacificamente accolte e spesso ripetute, aspetti e istituti invero ben meno nobili. Una società fondata sul merito, che perciò premia specifiche competenze o specifici valori, non implica affatto il ritenere le sue ingiustizie una mera conseguenza attuativa delle logiche prevalenti. Al contrario, e non è solo il magistero della Chiesa ad affer-

---

[18] Si veda D. Preti, *Uno stato sociale senza riforme*, in A. Rapini, *Lo stato sociale*, Bologna, 2010, p. 207; per una casistica di misure consimili storicamente adottate in Italia, F. Luzzatto, *Esiste ancora lo stato sociale? Passato, presente e futuro del sistema italiano di welfare*, Milano, 2013, pp. 136-137. Una vasta giustificazione teorico-costituzionale dell'intervento pubblico a beneficio dei redditi in L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, Roma-Bari, 2013.

[19] Ciò vale a segnalare una ipotesi di continuità nel magistero, ad avviso di J.-P. Schouppe, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano, 2008, pp. 153-154.

[20] Interpretazioni differenti, volte a ribadire la compatibilità tra *lex mercatoria* e diritto canonico, possono rinvenirsi in V. Cotesta, *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Roma, 2015, pp. 122-124; F. Parisi, *Il capitalismo dal volto cristiano. La proposta di Michael Novak*, Cantalupa, 2006, pp. 82-88.

[21] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 14.

marlo e in più punti, il merito si concretizza nella predisposizione di garanzie anche a beneficio di chi non abbia avuto accesso a condizioni vantaggiose. Le più autentiche teorie fondate sulla libera competizione[22], del resto, pongono sempre a base del proprio spettro la massima trasparenza delle regole negoziali tra i soggetti e la valorizzazione dello sforzo, individuale e collettivo, per il raggiungimento in capo a tutti di condizioni di benessere[23]. Nulla di più lontano dalle iniquità e dalla loro supina accettazione, le une e l'altra così efficacemente poste all'indice dal testo dell'Esortazione.

Appare perfettamente coerente a tale traiettoria argomentativa che ci si concentri a seguire su un aspetto sovente sminuito e, in realtà, nell'esposizione pontificia, evidentemente non così irrilevante: l'*accattonaggio*[24].

Tale pratica sociale ha avuto nella storia del diritto canonico una curvatura del tutto particolare. Accanto all'attenzione verso i temi dell'accoglienza nei riguardi dei bisognosi, tuttavia, non è stato meno forte un senso di pregiudizio sociale, talvolta recepito dalla prassi ecclesiale, soprattutto allorché un accattonaggio fortemente marginale, per non dire *extralegale*, tendeva emblematicamente a radunarsi intorno ai luoghi di pellegrinaggio e di culto. E, nonostante le sue ritrosie, dal XIX secolo in poi la Chiesa ha costituito una offerta di sostegno e una elaborazione teoretico-teologica più avveduta rispetto allo Stato nazionale[25], che nella parte liberal-statutaria della sua parabola istituzionale non ha mancato di far men-

---

[22] In esse, una delle componenti maggiormente riconosciute è quella direttamente influenzata dall'apporto canonistico e, più latamente, dalla teologia cristiana. Cfr. H.H. Hoppe, *Democracy. The God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick-London, 2001, pp. 249-252; W. Röpke, *Etica cristiana e libertà economica*, Torino, 2016.

[23] Questo approccio è, ad esempio, rivendicato, in riferimento a ogni aspetto della legislazione sociale, in W.E. Block, R. Whitehead, *Philosophy of Law. The Supreme Court's Need for Libertarian Law*, Cham, 2019.

[24] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 22.

[25] L. Gazzetta, *Famiglia e nazione nella dottrina sociale cattolica nel lungo Novecento. Alla ricerca di una sintesi*, in *Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche*, 2019, 1, pp. 45-46. Sulle difficoltà degli Stati nazionali a concretizzare le premesse egalitarie, che pure avevano introiettato all'inizio

dicanti e accattoni destinatari di precisi stigmi giuridici. Fu per questa, e poche altre, categoria sociale che vennero codificate le misure di prevenzione personale: limitazioni, anche tipicamente afflittive, della libertà personale, tuttavia irrogate in assenza della commissione di reati specifici[26]. Era quello stile di vita, erratico e non produttivo sul piano dell'industria e dei commerci, a rappresentare un'offesa alla disciplina amministrativa degli spazi urbani. Né fu molto più lungimirante la propaganda marxista[27], che nella più parte delle circostanze vedeva nell'accattonaggio una forma resistenziale di sottoproletariato, ostile agli interessi di classe. Che oggi Leone XIV, pur nel contesto di trattazioni assai più diffuse nelle quali l'argomento appare collaterale, e in effetti così è, torni sulla questione appare in ogni caso un segnale di attenzione estremamente positivo.

Nel testo dell'Esortazione, Leone XIV, del resto, fa riferimento circostanziato e pertinente a encicliche di suoi predecessori (*Rerum Novarum* del 1891 ed esattamente settant'anni più tardi *Mater et Magistra*[28]). Entrambe rappresentano per il magistero e per la scienza canonistica, che si è ritrovata a dover valutare i contenuti di quegli atti, due straordinarie

---

della propria parabola, M. Fioravanti, *Il principio di eguaglianza nella storia del costituzionalismo moderno*, in *Contemporanea*, 1999, 2, pp. 609-630.

[26] M. Donini, *Punire e non punire. Un pendolo storico divenuto sistema*, in *I cardini della modernità penale dai Codici Rocco alle stagioni dell'Italia repubblicana*, a cura di Id., L. Garlati, M.N. Miletti, R. Orlandi, Roma, 2024, pp. 223-224; M. Sbriccoli, *Storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, I, Milano, 2008, pp. 390-391. Per corrispondenze canonistiche sull'eccesso di prevenzione, anche in assenza di illecito, cfr., per tutti, G. Boni, *Disciplinare e punire*, in G. Dalla Torre, *Lezioni di diritto canonico*, Quinta edizione. Ristampa aggiornata al settembre 2025, a cura di G. Boni, P. Cavana, Torino, 2025, pp. 253-285.

[27] Per una definizione breve di queste categorie sociali, ai sensi della dottrina giuridica marxista, efficace il riferimento a I. Fraser, L. Wilde, *The Marx Dictionary*, London-New York, 2011, p. 131. Sugli aspetti penalistici relativi alla repressione del sottoproletaritato, M. Cowling, *Marxism and Criminological Theory. A Critique and a Toolkit*, Basingstoke-New York, 2008, pp. 76-77.

[28] Si veda, nell'Esortazione, Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 83.

fonti documentali, di grande ricchezza espressiva oltre che di motivata epocalità storica.

Ed è tuttavia fondato osservare come quelle encicliche presentassero degli aspetti problematici nel rapportarsi al loro specifico contesto di afferenza. Leone XIII nella *Rerum Novarum* interveniva sulla questione sociale, affrontando il tema della povertà nella società industriale[29]. Si trattava di un capitolo drammatico all'interno del pur complessivo quadro dello sviluppo economico, il cui primario vettore in effetti restava lo sfruttamento della manodopera[30]. Invitando a un temperamento delle logiche padronali, Leone XIII contemporaneamente portava la teologia, il diritto e la Chiesa sul terreno di una riflessione scomoda e per più profili all'epoca radicalmente inedita. E tuttavia questa impegnativa riflessione di carattere pastorale apparve, anche ad ambienti cattolici in sintonia col magistero, tardiva rispetto alla genesi del problema e alle imperanti sperequazioni sociali[31] – alcune delle quali completamente eccedenti il solo profilo patrimoniale (alfabetizzazione, mortalità infantile, distacco tra periferia e città).

Nella prospettiva della dottrina sociale, Giovanni XXIII si trovò in una situazione per certi aspetti opposta a quella di Leone XIII: se papa Pecci finalmente affrontava argomenti socioeconomici non più rinviabili e sovente terreno di una propaganda apertamente antiecclesiastica, papa Roncalli precorreva i tempi della critica alla povertà nelle società post-coloniali[32]. Non aveva alle spalle l'elaborazione, molto diffusa sul

---

[29] M.E. Campagnola, *Carità e cooperazione*, in *Diritto canonico e servizio della carità*, a cura di J. Miñambres, Milano, 2008, pp. 382-383; G. De Rosa, *L'orizzonte e il contesto di un'enciclica*, in *I tempi della "Rerum Novarum"*, a cura di Id., Roma-Soveria Mannelli, 2002, pp. 16-19.

[30] Sulla rilevanza della questione operaia, anche oltre i tempi dell'Enciclica richiamata, nella storia della Chiesa, H. Witczyck, *La Polonia al bivio. Il travaglio di una scelta*, in *I cento anni della Rerum Novarum*, a cura di F. Fiorentino, Bologna, 1990, pp. 179-181; conferme importanti anche nella dottrina privatistica laica, come si evince in C. Salvi, *Cinquant'anni di scritti giuridici*, Roma, 2024, pp. 249-252.

[31] Ci si permette di ricordare il liquidatorio giudizio di A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, 1955, p. 379.

[32] Nella rilettura etica, e nello specifico della dimensione canonistica, quel divario sembra, tuttavia, ormai colmato. Per recenti indirizzi metodo-

punto, del Concilio Vaticano II, che proprio Giovanni XXIII indirà con la Bolla *Humanae Salutis* nel dicembre dello stesso anno[33]. E come l'epocale passo avanti di *Rerum Novarum* fu valutato dagli interpreti in quanto passaggio necessitato e non più ritardabile, all'interno di un rinnovamento sociale già da tempo avanzato, così *Mater et Magistra*, nel contesto dell'*Ecclesia preconciliare*, apparve persino troppo precoce[34].

Attraverso l'Esortazione, raccogliendo l'illustre insegnamento dei predecessori, è come se Leone XIV avesse scelto di non disallinearsi rispetto alle più evidenti suggestioni promananti dal contesto sociale. Una riflessione sull'impoverimento, sul ritorno a forme resistenziali di mendicità, sul dramma lacerante delle infermità croniche, non poteva essere posticipata. I fili di quella riflessione non potevano che essere corroborati, d'altra parte, da un'osservazione sempre attenta sull'operato dei tre precedenti pontefici, a vario titolo promotori di una rilettura critica e religiosamente orientata degli attuali assetti economici vigenti[35].

---

logici della ricerca giuridica in argomento, F. Caponnetto, *Sistemi giuridici comparati al tempo della colonizzazione e della decolonizzazione*, in *Apollinaris*, 2021, 1-2, pp. 147-191.

[33] Circa la sostanziale contestualità tra l'Enciclica di Giovanni XXIII e il clima anticipatorio della convocazione del Concilio, può specificamente leggersi la contemporanea cronaca di T.M. Bartolomei, *Il valore della dottrina economico-sociale contenuta nell'Enciclica "Mater et Magistra"*, in *Divus Thomas*, 1962, 1, pp. 3-55.

[34] Sul rischio, perciò, di un più partecipe recepimento fuori dalle opinioni pubbliche cattoliche, O. von Nell-Breuning, *Some Reflections on "Mater et Magistra"*, in *Review of Social Economy*, 1962, 2, p. 97; sull'urgenza di stimolare alla cooperazione una società al tempo meno recettiva sul tema, M. Brunetti, *I laici nel diritto canonico. Prima e dopo il Vaticano II*, Torino, 1987, p. 49; più succintamente, benché alludendo una volta di più a un avanzamento che non necessariamente avrebbe suscitato unanimi consensi, H. Jedin, *Il Concilio Vaticano II*, in *La Chiesa nel Ventesimo Secolo*, Milano, 1995, p. 122.

[35] Cfr. A. Fuccillo, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Torino, 2015, pp. 70-71; P. Moneta, *Introduzione al diritto canonico*, Torino, 2016, pp. 80-81; R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Bologna, 2006, pp. 171-172; nella prospettiva della condivisione dei temi di giustizia sociale, sollevati nel magistero, anche in ottica interreligiosa, v. G. Dammacco, *La religione come elemento dei processi di sviluppo economico*, in *Integrazione e politiche di vici-*

2. *Le ricadute metodologiche nella scelta del tema: fonti scritturali e nuove povertà nel prisma delle virtù teologali*

Se il quadro sin qui delineato giustifica razionalmente l'attenzione che merita il documento (per l'oggetto e per lo svolgimento che ne caratterizza l'esposizione magisteriale), è altrettanto vero che interesse della stessa consistenza motivano i riferimenti biblici e teologici non occasionali nel telaio dell'Esortazione. Le fonti scritturali, anzi, invero succinte, risultano di specifica incisività per il loro valore simbolico, ma la loro esplicita presenza è in fondo molto contenuta. È lo sguardo riservato da Leone XIV al tema dell'amore per i poveri a costituirne il motivo di importanza e pregio, unito alla stavolta più diffusa allegazione di fonti teologiche che comprendono i Padri della Chiesa e che si proiettano, direttamente o indirettamente, fino ai giorni nostri.

È di tutta evidenza quanto il riferimento scritturale all'Apocalisse[36] sia concepito per restituire una immagine immediata di vicinanza e condivisione verso la sofferenza e la condizione di debolezza. Non si tratta, invero, di un invito generico a dimostrare empatia verso i sofferenti, perché una omologa sofferenza, a ben vedere, e come più volte denunciato dal magistero, sembra riguardare anche e in primo luogo la presenza stessa della Chiesa cattolica nel mondo. I valori secolari, largamente dominanti, pongono inevitabilmente la proposta etico-giuridica della quale essa si impegna a farsi latrice in una condizione di tangibile minorità[37]. Il senso di debolezza, ricercato come istanza fondante la relazione caritatevole nell'Apocalisse, non si ferma, cioè, alla dinamica interindividuale, ma riguarda altresì le organizzazioni collettive, le comunità in af-

---

nato. Nuovi diritti e nuove economie, a cura di Id., B. Sitek, A. Uricchio, Bari, 2012, pp. 35-52.

[36] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 7.

[37] W. Gin, *Minorities and Reconstructive Coalitions. The Catholic Question*, London-New York, 2017, pp. 132-135; ancor prima, J.-L. Bruguès, *Dizionario di morale cattolica*, Bologna, 1994, p. 18. Per una voce italiana, all'interno del dibattito sulla medesima trasformazione del senso morale, G. Dalla Torre, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2018[5], pp. 316-317.

fanno, la propensione a ricercare il senso di giustizia. Non occorre indugiare troppo nei riferimenti all'attualità, interna e internazionale, per cogliere che quella constatazione di 'poca forza' possa riferirsi ai drammi dei singoli, non meno che a tutte le modulazioni di sensibilità che si dedicano all'assistenza al prossimo[38]. Molto è stato scritto sul linguaggio apocalittico, in particolare in riferimento alla sua indiscutibile valenza simbolica e al sapiente intreccio linguistico tra immagini auliche e di non immediata afferrabilità e, invece, espressioni risolute di risveglio interiore e affidamento al giudizio divino[39]. Altra parte della dottrina ha preferito concentrarsi sull'attitudine del testo a coniugare le citazioni veterotestamentarie nella consapevolezza dei tempi nuovi e dei problemi che affliggevano le prime chiese cristiane[40]. E ciò suggerisce un'analisi, non meno importante, sui riscontri storici di quelle difficoltà e, teologicamente, sulla costanza nella fede che ha preservato il cristianesimo dalla soppressione nella clandestinità, nelle divisioni e nella repressione imperiale. Questa volta, però, il lessico dell'Apocalisse di Giovanni è assunto nella sua maggiore chiarezza possibile: l'amore incondizionato e rivendicato. La parte che ne è destinataria non ha rinnegato il nome di Dio; nella testimonianza della fede, è doveroso che gli adula-

[38] Tale considerazione appare, per altro verso, coerente alle acquisizioni della dottrina post-codiciale, che ha sempre tenuto unito il senso della povertà come scelta individuale alla sua ricaduta collettiva. Cfr., a questo titolo, la conseguente prospettiva di Y. Sugawara, *La povertà evangelica nel Codice: applicazione collettiva (cann. 634-640)*, in *Periodica*, 2000, 89, pp. 267-268.

[39] Questa impostazione è, ad esempio, diffusa nella teologia del XVIII e del XIX secolo, che sui temi del giudizio divino elabora una vera e propria pedagogia giuridico-ecclesiale del *regnicolo* fedele. Si vedano, tra i classici rappresentativi dei due periodi, P. Medici, *Dialogo sacro sopra l'Apocalisse di San Giovanni*, Firenze, 1732, pp. 496-497; R. Parisi, *L'Apocalisse di San Giovanni esposto in lezioni teologico-critico-morali*, Palermo, 1847, pp. 262-263.

[40] Sebbene a titolo non esaustivo, cfr. E. Butturini, *Tradizione cristiana e cittadinanza di pace*, in *Cittadinanza e convivenza civile nella scuola europea. Saggi in onore di Luciano Corradini*, a cura di S. Chistolini, Roma, 2006, pp. 62-66; D. Macculloch, *Il silenzio nella storia del Cristianesimo*, Vicenza, 2019, pp. 2-3; L. Savoldelli, *L'Agnello e la sposa. Le nozze nel libro dell'Apocalisse*, Cantalupa, 2011, pp. 43-44.

tori di falsi idoli e i prevaricatori si prostrino ai piedi di chi invece ha creduto alla Parola.

Questa nettezza ha guadagnato all'Apocalisse l'attenzione e l'interesse della teoria antigiuridista[41]. Presumendo di ricavarne conferma all'antinomia tra vocazione pastorale e amministrazione ecclesiale, e in ultima analisi tra *mistero* e *ministero*, è sembrato essa istituisse un'escatologia radicalmente basata sul rifiuto delle istituzioni del diritto. In realtà, lungi dal ritenere tale polemica, pur significativa, di specifico rilievo per le considerazioni che seguiranno, sembra semmai vero il contrario. Se una critica vi è, costante, nell'Apocalisse al tema della regolamentazione giuridica, questa critica riguarda le regole statuite in violazione del diritto divino[42], e non l'opportunità che l'attività regolativa umana assista l'adesione alla proposta cristiana di fede e salvezza. Ed è del pari piuttosto visibile come l'approccio di Leone XIV non consista nel negare il diritto sul crinale della tensione tra forma e sostanza, bensì nel concepirlo proprio a raccordo tra l'ordinamento giuridico e i fini di giustizia, che la Chiesa propone in sé e alle realtà giuridiche secolari[43].

Il riferimento all'Apocalisse assume, perciò, una sua peculiarità, nel tentativo di rivendicare la capacità del dettato scritturale di raggiungere espressioni stilistiche notevoli, senza tuttavia smarrire la pari attitudine a orientare i comportamenti dei fedeli. Da questo punto di vista, la letteratura reli-

---

[41] Le correnti antigiuridiche interessate al messaggio escatologico dell'Apocalisse non erano invero mancate, sin dai primi secoli cristiani (cfr. E. Norelli, *Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio*, in *Annali dell'Istituto Storico italo-germanico in Trento*, 1999, pp. 315-146), ma è nel contesto novecentesco che le accezioni di castigo e salvezza si concepiscono in termini essenzialmente antipositivistici (sul punto, A.R. Vitale, *Appunti per una teologia del contrappasso secondo la prospettiva cristiana*, in *Diritto e Religioni*, 2015, 2, pp. 561-579).

[42] V. la suggestione di S. Natoli, *Il tempo senza fine. Dalla fine dei tempi al dominio della contingenza*, in *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, a cura di P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai, Bari, 2007, pp. 152-156.

[43] Questo argomento è condiviso in E. Cuda, *Dilexi Te, un'esortazione sul modo di fare la carità*, in *Dilexi Te. Esortazione apostolica sull'amore verso i poveri*, Roma, 2025, pp. 133-135.

giosa, per i credenti, associa una componente dialogica (il confronto della persona con l'affidamento a Dio anche nelle proprie inquietudini) a una diretta ricaduta prescrittiva che guida le azioni individuali. Ed è su questo binario che il magistero può assumere un ruolo specifico, di cui si avverte il bisogno, a prescindere dalle particolari appartenenze di ciascuno: il ritorno a una conoscenza di base del materiale scritturale non come ostacolo o distanziamento, bensì quale effettiva modalità di inveramento del credere e del comprendere[44].

Le encicliche che Benedetto XVI aveva dedicato alle virtù teologali probabilmente rispondevano a un'istanza simile[45]: ricondurre la cognizione sulle fonti religiose alla loro effettiva condivisione. Ed è identicamente vero che, quando Leone XIV affianca al dettato biblico le citazioni dei Padri della Chiesa, il rapporto tra le virtù teologali e l'amore per i poveri assume una netta centralità redazionale. Non c'è distacco tra le parole e le opere, ma necessità di connubio e il diritto non è un convitato di pietra, né un ospite eventuale, nel tentare di dar forma appropriata a quel connubio.

Giovanni Crisostomo viene ricordato per la sua attenzione alla valenza religiosa dell'elemosina, aulicamente definita *ala* della preghiera[46]. La preghiera e l'elemosina non si escludono: si coimplicano in un rapporto ontologico di reciproca necessarietà. L'Esortazione sceglie, ancora una volta appropriatamente, le tesi di un dottore della Chiesa per dare voce a una impellenza di ricadute immediatamente pratiche. Il dotto patriarca costantinopolitano, che tutte le fonti storiche e canoniche riconoscono maestro di omiletica e massimo retore del-

---

[44] V. Chiti, *Religioni e politica nel mondo globale. Le ragioni di un dialogo*, Milano-Firenze, 2011, p. 27; F. Freni, *La laicità nel biodiritto. Le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Milano, 2012, pp. 211-212; A. Melloni, *Appunti sulla libertà religiosa*, in *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione*, a cura di R. Benigni, Roma, 2017, pp. 69-70.

[45] Il riferimento è ovviamente a Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas Est* sull'amore cristiano, 25 dicembre 2005; Id., Lettera Enciclica *Spe Salvi* sulla speranza cristiana, 30 novembre 2007; Id., Lettera Enciclica *Caritas in Veritate* sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità, 29 giugno 2009.

[46] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 118.

la eloquenza greco-cristiana[47], non consegna ai fedeli missive inaccessibili o vuote speculazioni teoriche, che non hanno contezza della materialità dei legami (e delle gerarchie) sociali. Concepisce piuttosto una lettura dei comandamenti – e soprattutto del comandamento evangelico dell'amore – perfettamente coerente all'affermazione terrena di istanze di equità e giustizia.

Nella vitalità dell'ambiente culturale e giuridico antiocheno[48], è il vescovo che urge all'assistenza ai poveri, facendo del loro travaglio da postulanti l'emblema dello stesso Cristo adorato nelle Chiese. E la sua tensione morale non conduce ai limiti e alle ristrettezze dell'ideale eremitico, bensì a una ampia condivisione del paradigma cenobitico, come istanza della relazionalità ordinata secondo fede e comunità. L'elemosina, perciò, è *ala* della preghiera che rinsalda il legame tra la fede, la speranza e la carità. Non può darsi senza credere alla rivelazione veritativa del messaggio divino, non avrebbe una direzione cui tendere senza la speranza nella vita ultraterrena ed esprime l'amore per il prossimo in termini evangelici. Più che obbligo da regolamentare analiticamente (come in tempi diversi fecero le dottrine e le scuole giuridiche dei monoteismi rivelati[49]), l'elemosina viene interpretata e vissuta secondo le

---

[47] Assurge addirittura a riferimento dell'eleganza retorica, nell'intero ambiente della grecità tarda, ad avviso di S. Sala, *Studi di eloquenza sacra e trattati intorno alla medesima ad uso dei seminari*, Novara, 1857, p. 42. Pur basandosi su fonti differenti, il giudizio è il medesimo in dottrina di gran lunga più recente; cfr. H. Wolter, H.-G. Beck, *Civitas Medievale. La Scolastica. Gli Ordini mendicanti XII-XIV secolo*, Milano, 1999, p. 187.

[48] P. Castellana, R. Fernandez, *Chiese siriane del IV secolo*, Milano, 2013, pp. 22-23; R. Fabris, *Paolo di Tarso*, Milano, 2008, pp. 82-83.

[49] Nell'amplissima bibliografia desumibile sul punto, ci si attesti ad alcuni studi che appaiono consolidati o, almeno, rappresentativi dei diversi indirizzi cui afferiscono, tra i quali: M.R. Hayoun, *L'Ebraismo. Storia e identità*, Milano, 2010, p. 40; M. Orlandi, *La kafala di diritto islamico, tra diritto internazionale privato e diritto europeo*, Torino, 2021, pp. 23-24; M. Papa, *I conflitti sociali nella tradizione giuridica islamica: giustizia sociale e pensiero politico*, in *Diritti fondamentali e conflitto sociale. Un dialogo tra le discipline*, a cura di A. Somma, Roma, 2024, pp. 347-349; G. Tedeschi, *L'Ebraismo e la psicologia analitica. Rivelazione teologica e rivelazione psicologica*, Firenze, 2000, pp. 54-55.

indicazioni fornite da Cristo nel Discorso della Montagna[50]: atto che implica riservatezza, intimità, convincimento interiore, non esibizionismo o pretesa di consensi. Se nell'Esortazione, perciò, sembrano sempre condivisibili i moniti antiretorici rivolti alla società civile e alle politiche economiche che aggravano la condizione di bisogno, stavolta è apertamente messa in questione l'ipocrisia con la quale il dare etico troppe volte è solo elogiato, mostrato, riconosciuto, e assai meno praticato.

Rispetto al perentorio invito di Giovanni Crisostomo all'umiltà, anche e soprattutto quando si asseconda l'urgenza della giustizia, la posizione di Agostino, pur essa di particolare interesse, appare tuttavia almeno in parte ancora legata a una visione essenzialmente retributiva e perequativa dell'attività di sostegno ai poveri.

L'Esortazione riporta correttamente la massima agostiniana dell'elemosina come *giustizia ristabilita*[51] e, in effetti, Agostino a ciò arriva anche attraverso una particolare rilettura[52], giuridicamente orientata, della letteratura apocalittica.

Se nella concezione agostiniana la città di Dio e la città terrena sono *coimmerse* nel vivere e la Chiesa si pone come santa istituzione che esprime la verità di fede[53], l'apocalisse è pur sempre un evento con caratteristiche di giudizio fina-

---

[50] Sulla continuità tra l'elemosina e la riconciliazione, in tale interpretazione del Discorso della Montagna, P. Broggio, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Roma, 2021, pp. 294-295; quanto al richiamo evangelico, il riferimento è ovviamente a *Mt* 5,1 e 7,29.

[51] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 43.

[52] In parte determinata anche dalle contingenze storiche vissute dall'A., in riferimento al cui impatto emotivo può leggersi P.R. Kim, *Augustine's Apocalyptic Political Theology in the Evil Saeculum*, Lanham-London, 2024; coglie efficacemente l'importanza della letteratura apocalittica, non solo giovannea, per Agostino I. Moreira, *Book 20: The Last Day: Judgment, Purification, and Transformation*, in *The Cambridge Companion to Augustine's City of God*, a cura di D.V. Menconi, Cambridge-New York-Melbourne, 2021, pp. 251-253.

[53] B. Ulianich, *Le comunità cristiane. Snodi storici di un concetto e di una realtà*, in *Comunità e soggettività*, a cura di M. Tedeschi, Cosenza, 2006, p. 35. Per una più compiuta indagine monografica, G. Fidelibus, *Ragione, religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del "De Civitate Dei" di Sant'Agostino*, Soveria Mannelli, 2022.

le e ricompensa eterna. Le istituzioni che reggono la città terrena non esprimono per forza il male: devono invece tendere a costituire le condizioni di possibilità e affermazione del bene. Sotto questo profilo, l'influenza stoica, cui Agostino meglio perviene dopo la conversione, tesaurizzandone le componenti etiche meglio accordabili col credo, è abbastanza netta[54].

La legge naturale implica le norme poste dal ciclo della natura, la legge *temporale* è la norma deliberata dal legislatore umano, la legge eterna è la legge divina che non ammette la deviazione contingente dai suoi principi di giustizia. Questa distinzione qualitativa non libera da ogni responsabilità la legislazione di diritto umano. La prossimità all'istanza dei poveri inscritta nel Vangelo impone di seguire nell'agire il paradigma rivelato dell'*amor Dei*, ma il diritto umano non può esimersi dalla cooperazione necessitata per secondare il comandamento di amore per il prossimo. Ad avviso di Leone XIV, anzi, ciò deve avvenire anche all'interno del principio laico-secolare della distinzione degli ordini[55], mentre è evidente che l'opera agostiniana fosse maturata in un contesto istituzionale che tale distinzione non conosceva nei termini costituzionali odierni[56].

---

[54] S. Hannan, *Reading Augustine On Time Change History and Conversion*, New York-London, 2020, pp. 78-79; R. Manning, *War and Peace in the Western Political Imagination. From Classical Antiquity to the Age of Reason*, London-New York, 2016, pp. 110-111. Altra dottrina tende a contestare la correttezza filologica del recepimento stoico in Agostino, proprio sulla base di una troppo specifica cernita delle tesi stoiche compatibili con la teologia cristiana; in tal senso, il netto giudizio di E.A. Cochran, *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, New York-London, 2018, pp. 33-34.

[55] Benché tale asserzione sia stata difesa nel contesto di una riflessione critica sull'accezione meramente elettoralistica delle democrazie, cfr. F. Odinet, F.M. Le Méhauté, *Pope Leo XIV sends the world a directly political message with his first apostolic exhortation*, in *Le Monde*, october 10, 2025; ancor prima, E. Coyne, *Pope Leo Can Help Save American Democracy*, in *The Hill*, may 23, 2025.

[56] In tal senso, K. Chrysogonos, *The Rise of Constitutionalism. A Global Perspective*, Oxford-New York-Dublin, 2025, pp. 21-22; M. Lowrie, B. Vinken, *Civil War and the Collapse of the Social Bond. The Roman Tradition at the Heart of the Modern*, Cambridge-New York, 2023, pp. 149-152.

È nell'urgenza pastorale di Agostino chiarire, semmai, costantemente che quanto si fa nell'ordine terreno della vita non è un'azione fungibile, priva di conseguenze e talmente discrezionale da consentire la convivenza di paganesimo e fede, di sopruso e giustizia, di violenza e pace.

Nell'ottica di questo impegno immediato cui sprona i fedeli, il tema della ricompensa ultraterrena acquisisce, conseguentemente, la modalità attraverso cui la città terrena finalmente supera l'amore di sé e deve rispecchiarsi nell'ordine della città di Dio. Così argomentando, raggiunge un significato più preciso l'accezione dell'elemosina in quanto giustizia ristabilita. Pur nel quadro dell'argomentazione retributiva cui si è accennato, l'elemosina non realizza una mera restituzione, ma riconduce l'andamento dei rapporti della società terrena alle condizioni cui dovrebbe sospingerla il diritto divino, tanto nella sua accezione naturale[57], comprensibile secondo ragione, quanto in quella rivelata delle Scritture e della tradizione apostolica[58].

E non perde in proposito di interesse l'interpretazione che Tommaso fornisce di tale passaggio: la virtù teologale della carità è forma dell'*amicizia* con Dio, esattamente poiché concreta l'*amore* verso il prossimo[59]. La lettura di Leone XIV circa

---

[57] A titolo puramente esemplificativo, su tale differenziazione e alcune sue tipiche ricadute ordinamentali, C. Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica*, II, *Il Codex Iuris Canonici (1917)*, Milano, 2008, pp. 206-207; L. Gerosa, *Diritto canonico. Fonti e metodo*, Milano, 1996, pp. 24-25; E. Vitali, S. Berlingò, *Il matrimonio canonico*, Milano, 2007, pp. 3-4.

[58] Su tale distinzione convergono, anche di recente, prospettive di studio altrimenti non sovrapponibili. Cfr. G. Barberini, M. Canonico, *Elementi essenziali dell'ordinamento canonico*, Torino, 2013, pp. 12-13; S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, Cristianesimo e Islam a confronto*, Bologna, 2002, pp. 123-125; L. Zannotti, *La Chiesa e il principio d'autorità. Una riflessione sugli elementi essenziali del diritto canonico*, Torino, 2012, p. 36.

[59] Ampie conferme nella letteratura sull'interpretazione tomistica di Agostino; cfr. D.L. Clough, B. Stiltner, *Faith and Force. A Christian Debate about War*, Washington, 2007, pp. 55-56; W.C. Mattison, *The Sermont on the Mount and Moral Theology*, Cambridge-New York, 2017, pp. 87-88; M.A. Tapie, *Aquinas on Israel and the Church. The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*, Eugene, 2014, pp. 147-148. Diversamente da ciò, tuttavia, l'argomentazione interna ai diritti confessionali sta spingendosi ad accogliere forme di vendicatività religiosamente connotate, secondo

il tema delle nuove povertà ne risulta di conseguenza confermata. È proprio perché i poveri hanno sempre più volti (divergono le cause della loro sofferenza e le modalità attraverso cui essa si esprime) che rappresentano il prossimo, contemporaneamente universale e indeterminato, cui si rivolge il comandamento evangelico. Secondo la *lectio* agostiniana, finanche quel prossimo fosse un nemico[60].

3. *Il rilievo giuridico delle dinamiche esperienziali nella Chiesa 'storica': antecedenti esemplari e prospettive di attualizzazione*

Se l'analisi si fermasse agli elementi individuati, il contenuto dell'Esortazione avrebbe un eminente valore teologico, ma non una pari rispondenza nel divenire positivo dell'ordinamento ecclesiale. I progressi compiuti da questo, nella giuridificazione delle prassi meritorie tanto delle forme della cura quanto dell'assistenza, hanno invece investito un amplissimo processo storico, all'interno del quale hanno avuto un peso tutti gli elementi alla base delle riforme canoniche più riuscite. Si possono ricordare, assecondando proprio la struttura del documento magisteriale, i ciclici fermenti associativi, che hanno apportato forme normative di condivisione, arricchendo dalla base i movimenti ecclesiali più vivaci ed evangelicamente ispirati. E nondimeno devono ricordarsi gli esempi specifici – di singole figure di religiosi e della loro capacità di farsi a propria volta vettore di unione e di aggregazione – verso i quali Leone XIV tributa la giusta attenzione, richiamando,

---

quanto si osserva in A. De Oto, *Violenza e travisamento del dato confessionale: la genesi socio-giuridica del terrorismo di matrice religiosa*, in *Terrorismo di matrice religiosa, sicurezza e libertà fondamentali*, Bologna, 2023, pp. 9-23.

[60] Si veda già Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, *Quest.* 27, 7; il giudizio riscontra tutt'oggi, evidentemente, la massima condivisione (cfr. G. Ceriotti, *L'unità in Cristo secondo Sant'Agostino*, Roma, 2009, pp. 113-114; J.R. Muether, *La storia di un incontro*, in *Agostino oggi*, a cura di R.J. Neuhaus, Milano, 2000, pp. 108-109; G. Pagano, *La vita monastica in sant'Agostino. Commento al Salmo 132*, Roma, 2008, p. 37).

tra gli altri, anche episodi, ordini e singoli fedeli troppe volte *appannatisi* alla considerazione degli stessi confratelli nella fede.

La primaria preoccupazione pastorale emergente dall'Esortazione è declinata nella prospettiva di restituire, per altro verso, una rappresentazione coesiva e unitaria della Chiesa, in tempi nei quali si sono enfatizzate oltre misura le sue differenziazioni interne e la diversità dei percorsi teologici tracciati nel corso dei decenni e dei secoli. Per troppo tempo, in effetti, opinione pubblica laica e opinione pubblica cattolica hanno insistito sull'immagine di uno scisma né formalizzato né dichiarato, e utilizzato impropriamente come lemma indicante distinzioni e contese, ma mai nel senso giuridico-canonico suo proprio[61]. In sostanza, si è troppo spesso argomentato come se esistessero (almeno) due Chiese, l'una e l'altra dai confini mutevoli e opinabili, in contrasto tra loro: quella delle opere e dell'impegno, da un lato, e quella delle gerarchie, dall'altro[62]. Si tratta di un'immagine che il magistero di Leone XIV sembra motivatamente intenzionato a confutare, anche perché su di essa si sono scaricate dicotomie tipiche del linguaggio politico secolare (e nemmeno di quello scientificamente più preciso): moderati contro radicali, conservatori contro progressisti, tradizionalisti contro riformisti. Queste divisioni, più o me-

[61] L'opera che, in ogni caso con grande efficacia espositiva, porta a diffusione comune tale pur inesatta dicitura può essere considerata quella di P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Milano, 1999, che recava, viepiù, gli interventi di studiosi interessati alla medesima tematica (G. Vattimo, R. Malpelo, B. Spinelli, G. Baget Bozzo, E. Bianchi, G. Pontiggia).

[62] Su questa sorta di *divide* sopravvenuto, che si aderisca o meno alla sua universale capacità descrittiva, tuttavia possono considerarsi le opere di M. Marzano, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*, Milano, 2012, e, più di recente, *La Chiesa immobile. Francesco e la rivoluzione mancata*, Roma-Bari, 2018. Impostazioni assai diverse hanno, nei decenni, finito per condividere l'opportunità di una riconfigurazione non solo della partecipazione dei fedeli alla Chiesa, ma anche del ruolo della Chiesa nelle dinamiche secolari (cfr. L. Diotallevi, *Fine corsa. La crisi del Cristianesimo come religione confessionale*, Bologna, 2017, e Id., *La Chiesa si è rotta. Frammenti e spiragli in un tempo di crisi e opportunità*, Soveria Mannelli, 2025).

no schematicamente addebitate al collegio cardinalizio prima e all'episcopato poi[63], sono state pedissequamente traslate al vasto mondo dell'associazionismo canonico, dando l'impressione di una Chiesa perlomeno bipolare, esposta al *marketing* del consenso e non alla guida dello Spirito. Senza dichiararlo apertamente, senza scendere nelle bassezze di un certo lessico e di certe ostentate contrapposizioni, l'Esortazione mette a confronto forme diverse e identicamente paradigmatiche della spiritualità medievale. Ciò è fatto con una indiretta funzione pedagogico-pastorale, coerente al *munus docendi* che grava sulla Chiesa: non sono in competizione spiritualità confliggenti, non c'è in palio l'assegnazione di una maggioranza parlamentare. Esiste piuttosto, e sempre esisterà come sempre è esistita, una diversità di carisma che appartiene al vivere nel concreto il medesimo credo[64]. Oggi come allora, secondo quanto certifica la ricostruzione storica.

In due paragrafi consecutivi, Leone XIV richiama alla memoria le Povere Dame di Chiara d'Assisi e i predicatori domenicani[65]. Il senso comune avrebbe frapposto tra le due diverse esperienze le argomentazioni più varie: (tenue) differenza di periodo o di più rilevante radicamento geografico, studio degli ordinamenti interni, diverso impatto sulla conformazione istituzionale della Chiesa e sulle modalità puntuali di dare attuazione ai medesimi precetti evangelici.

Ed è proprio Leone XIV, prendendo spunto da una lunga diatriba dei secoli passati, a rimarcare che si trattò di ordini

---

[63] Ci pare piuttosto che siffatte traslazioni riferiscano alla Chiesa le categorie di analisi e posizionamento che si utilizzavano per i soggetti collettivi della partecipazione politica, prima dell'eclisse della loro capacità aggregativa. Una chiara considerazione su tale sviamento di prospettive in A. Zanotti, *Riflessioni sullo studio del diritto canonico dopo il tramonto delle ideologie*, in *Ius Ecclesiae*, 2014, pp. 645-656.

[64] La carità evangelica può, perciò, costituire un prezioso riferimento per l'implementazione dello statuto laicale, attribuendovi quel senso attuoso sul quale sia il Concilio sia la codificazione hanno marcato debita accentazione. Leggasi, circa tale necessaria premessa, E. Spedicato, *La dignità del christifidelis nella dinamica costituzionale del Codice di diritto canonico*, in *Periodica*, 2023, 112, pp. 43-62.

[65] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., §§ 65-66.

caratterizzati da spirito affine, che esisterono nel nome della stessa fede, animata in quella diversità di carismi che è d'altra parte vero presupposto dell'apostolato, dell'evangelizzazione e dell'inculturazione. La conclusione cui perviene l'Esortazione pontificia deve essere attuata e vivificata anche nella Chiesa odierna: ciascuno esprime il suo apporto, ma non deve disperdersi la comunione ecclesiale innanzitutto quale forma impegnante e seria di corresponsabilità[66].

D'altra parte, non è casuale che l'accostamento, testualmente così ravvicinato, tra le Povere Dame e i Domenicani avvenga proprio sul tema dell'amore per i poveri, importante terreno comune tra esperienze ecclesiali invero strutturalmente differenti, non solo alla comune percezione dei tempi. Non v'è una graduatoria di meriti, nei due esempi proposti da Leone XIV, semmai una traccia di analisi sull'operato storico di quegli ordini e sulla fondamentale significatività da entrambi rivestita.

Chiara d'Assisi è ricordata anche in riferimento a una molto discussa attribuzione riconosciutale da Gregorio IX, il cd. *privilegium paupertatis*. Attraverso tale attribuzione, si formalizzava il non esigere alcun titolo all'esercizio patrimoniale dei beni materiali: una povertà volontaria intesa, perciò, in senso assoluto, fuori dalle categorie tanto del possesso quanto della proprietà[67]. E, se pure ciò avveniva in un contesto giu-

---

[66] Su tale, impegnativa, quanto fondata, accezione di comunione ecclesiale, anche in vigenza della antecedente codificazione canonica, W. Bertrams, *Communio, Communitas et Societas in lege fondamentali Ecclesiae*, in *Periodica De Re Morali Liturgica Canonica*, 1972, 62, pp. 553-555; sulla sua portata precettiva, P. Cavana, *Sul principio di comunione nell'ordinamento canonico*, in *Diritto per "valori" e ordinamento costituzionale della Chiesa*, a cura di R. Bertolino, S. Gherro, G. Lo Castro, Torino, 1996, pp. 191-194. Si ricordi anche la rilettura teorica di W. Aymans, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino, 1993; più di recente, in direzione invero parzialmente difforme, circa la comunione come *realtà pervasiva* nella vita del fedele, P. Palumbo, *Il diritto canonico nel servizio della comunione ecclesiale e della sinodalità*, Napoli, 2022, p. 110.

[67] Su tale privilegio, in quanto esclusività del possesso comune, M. Sensi, *Storie di bizzoche. Tra Umbria e Marche*, Roma, 1995, p. 361; sulle difficoltà tecniche nella sua attuazione, R. Di Meglio, *Ordini mendicanti. Monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XV*, Raleigh, 2013, pp.

ridico nel quale gli statuti proprietari non corrispondevano né al formalismo delle codificazioni di *civil law*, né alla mutevolezza dei titoli odierni sulla titolarità e sull'uso dei beni[68], si trattò di una scelta radicale di libertà dalle compromissioni utilitaristiche e patrimoniali. Quella libertà consisteva nel non dover possedere alcunché e nel poter vivere soltanto attraverso il contributo parimenti volontario degli altri, nell'esclusivo affidamento alla Provvidenza divina. Si badi che questa scelta epocale riguardava il piano della povertà evangelica, intesa nel suo più alto significato spirituale, ma anche questioni concrete e comuni nel diritto del tempo[69]. Tramite il *privilegium paupertatis* non solo si rivendicava il diritto di non avere alcuna proprietà direttamente imputabile a sé, ma si attribuiva del pari la possibilità di non ricevere alcuna *possessione*, garantendosi così il non dover avere gratitudine nei confronti di qualsivoglia committente o benefattore terreno. Per un verso, si trattava di sconfessare le prassi abusive negli ordini, che attraverso donazioni e successioni accrescevano la propria base patrimoniale[70]. Anche per il tramite di negozi

---

63-64. Continuarono, in effetti, per secoli le diatribe su come dar corso normativo e statutario a una situazione soggettiva, quale quella di 'povertà volontaria', difficilmente traslabile in astratti termini giuridico-positivi. Cfr. F. Saverio, *Dalle terre dove sorge il Sole. Lettere e documenti dall'Oriente*, Roma, 1991, pp. 79-80.

[68] Sull'evoluzione degli statuti proprietari nella dogmatica secolare, v., ad esempio, P.G. Monateri, A. Somma, *Il modello di civil law*, Torino, 2016, p. 239; G. Pugliese, *Property. Diritto comparato*, Roma, 2024, p. 122. Pur all'interno di specifiche appartenenze ideologiche, sui temi di politica del diritto, sono invero di interesse S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, ult. ed., Bologna, 2024; C. Salvi, *L'invenzione della proprietà privata. La destinazione universale dei beni e i suoi nemici*, Venezia, 2021.

[69] L.K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, in *Contesting Christendom. Readings in Medieval Religion and Culture*, a cura di J. L. Halverson, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymout, 2008, pp. 147-148.

[70] V., ad esempio, G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Roma, 1997, pp. 51-52. La particolare tutela pratica della cd. *intenzione religiosa del disponente*, facilmente strumentalizzabile, però, da aventi causa in mala fede, si mantenne sino alla modernità giuridica, come notavasi, tra gli altri, in F. Nardi, *Elementi di diritto*

giuridici in sé leciti, ciò produceva sul lungo termine una opulenza e uno sfarzo peculiari e difficili da gestire evangelicamente. D'altra parte, la Regola di Chiara e il privilegio di Gregorio IX consentivano di dare la più ampia e radicale attuazione a quel percorso di riforma, in senso equitativo e di massima essenzialità, degli ordini femminili, che già Innocenzo III aveva voluto attivamente perorare[71].

Per parte propria, la principale preoccupazione nella prospettiva domenicana, soprattutto alla scaturigine di quell'ordine, fu la lotta all'eresia del catarismo[72]. Ciò ebbe un ruolo nel far associare una delle più originali e rigorose esperienze della religiosità medievale a una mentalità essenzialmente inquisitoria e poco propensa a riforme equitative in seno al diritto della Chiesa. In realtà, tale impressione deve dirsi complessivamente inesatta. Sebbene l'intenzione primigenia fosse eminentemente antiereticale, l'ordine domenicano si costituì quale ordine mendicante, rivendicando in modo particolarmente energico la condizione di povertà, anche per raffor-

---

ecclesiastico [*aggiuntevi le norme politiche e civili in oggetti misti*], II, Padova, 1854, pp. 47-48; V. Vitali, *Delle successioni testamentarie e legittime*, II, Napoli, 1893, pp. 316-317.

[71] Sugli intendimenti generali, quell'indirizzo di riforma pontificia è diffusamente esposto in M. Maccarrone, *Le costituzioni del IV Concilio lateranense sui religiosi*, in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, Roma, 1995, pp. 1-45; si trattò, però, di una riforma mai approdata a legislazione organica e invece devoluta alle migliori prassi, che sorgevano in reazione alla precedente fase di stallo (v., ad esempio, P. Piatti, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'ordine eremitano*, Roma, 2007, pp. 19-20). Appare corretta, quanto consolidata, la dottrina che sottolinea come la questione femminile, nella prospettiva del *legislatore* Innocenzo III, non fosse quella propria del dibattito odierno in tema di ordinazione sacerdotale (per tempo, A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Cantalupa, 2006, pp. 335-336).

[72] Sulla origine anticatara del pensiero dei polemisti domenicani, v. la più *sottile* analisi di R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden, 1996, pp. 163-164; una casistica di circoscritti episodi locali, che tuttavia confermano la questione generale, può leggersi in M. Costen, *The Cathars and the Albigensian Crusade*, Manchester-New York, 1997, *passim*, e in particolar modo pp. 155-156.

zare l'integrità e la credibilità dell'istituzione ecclesiastica[73]. Le eresie *pauperiste* avevano potuto tacciare di incoerenza la Chiesa di Roma proprio considerandone le risorse e, *a fortiori*, il non lieve scarto sussistente nel comportamento concreto di molti chierici, tra l'austerità della missione evangelizzatrice e le condotte puntualmente tenute (in particolar modo sotto il profilo patrimoniale, nell'osservanza del celibato e nella regolazione amministrativa interna dei diversi ordini).

La riscoperta domenicana della povertà costituiva una sfida che non veniva percepita in senso autolesionistico o dissipatorio, bensì come chiamata autentica a una pienezza di fede che passava dal porgere indicazioni pratiche vitali, contro ogni brama, avarizia e cupidigia. Mentre le *dame* di Chiara perseguirono in modo assolutamente peculiare il *privilegium* ottenuto e poi confermato alla promulgazione della loro regola, i domenicani attuarono il loro programma fondativo rivolgendo un'attenzione, per il tempo invero non comune, alla formazione culturale dei chierici[74]. La loro predicazione avveniva, per altro verso, sovente presso soggetti e spazi urbanistici nuovi della società basso-medievale: le università. Questa originalità di approccio non poteva che apparire necessaria a Leone XIV, canonista che ha sempre smentito l'apparente antitesi tra preparazione specialistica e scelta di povertà,

[73] Segnando, del pari, incontrovertibilmente l'immaginario e la regola delle comunità monastiche medievali, come nota C.J. Mews, *Apostolic Ideals in the Mendicant Transformation of the Thirteenth Century: from Sine Proprio to Holy Poverty*, in *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures 1200-1450*, a cura di Id., A. Welch, London-New York, 2016, p. 14. Che tali forme consacrate di povertà volontaria avvicinassero il clero alle estreme condizioni di vita popolari risulta in fonti di diversa datazione storica, tra le quali qui si considera J. S. Alemany, *The Life of St. Dominic, and a Sketch of the Dominican Order* (1867), Frankfurt am Main, 2021, pp. 72-73.

[74] Sull'importanza della formazione del chierico, R. Rusconi, *Predicazione e predicatori in Italia nel Medioevo e in Età moderna*, Roma, 2023, pp. 34-36. L'attivismo dei Padri domenicani sul fronte della cultura è caratteristico sin dalle loro prime generazioni, come si nota in D. Penone, *I domenicani nei secoli. Panorama storico dell'ordine dei frati predicatori*, Bologna, 1998, pp. 35-36, al punto che tale aspetto è dato per certo e unanimemente riconosciuto, in particolar modo nella dottrina tomistica, in M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno* (1975), Milano, 2007, pp. 304-305.

nel segno della carità. La formazione culturale e la dedizione alla causa dei poveri non solo non si escludono tra loro, ma si alimentano vicendevolmente, sicché quell'attività caritatevole possa essere viatico effettivo di superamento delle condizioni di afflizione, e non sostegno temporaneo inidoneo a incidere nella sostanza.

Tutti gli esempi apportati dall'Esortazione, anche quelli temporalmente successivi ai due più noti sin qui richiamati, devono essere interpretati secondo tale oggettiva specificità: la predisposizione d'animo coltivata nella fede, che non esclude l'osservazione analitica dei diversi contesti. In una parte precedente del testo, era, in proposito, sobriamente ma intensamente elogiata la vicenda di San Camillo de Lellis[75], insieme all'azione dei Camilliani di epoca successiva. E ancora una volta il caso in esame non ha una mera funzione elencativa, all'interno di vocazioni che meritano una più diffusa considerazione sul piano pastorale. Ha, all'opposto, un significato ben preciso che mira a rafforzare lo sguardo plurale dell'Esortazione al tema dell'esclusione e della sofferenza: non soltanto una generica povertà, magari coincidente con la questua o peggio con l'indigenza, ma ogni forma effettiva della afflizione personale.

Nel caso dei Camilliani, tutto ciò è rappresentato dalla specifica meritevolezza, anch'essa di fondamento evangelico, della cura rivolta a sofferenti e malati. Ad avviso di Leone XIV, i Camilliani rinnovano il volto del *Cristo medico*, che può, sebbene in ottica teologica e non immediatamente positiva, essere declinato in molti modi, tutti interiorizzati, a giudizio del pontefice, dai Chierici regolari Ministri degli infermi[76]. Il *Cristo medico* rappresenta la cura d'anime nel suo senso più ele-

[75] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 50.

[76] Sulla figura del fondatore, che in qualche misura anticipa l'esemplarità poi assunta dall'ordine religioso nel suo complesso, C.Ch. Martindale, *San Camillo de Lellis*, Roma, 2014; sullo svolgimento di tale esperienza di cura e assistenza, cfr. M. Spinelli, *Camillo de Lellis "più cuore in quelle mani"*, Roma, 2007, p. 178; il riconoscimento dei Camilliani è considerato una delle benemerenze di Gregorio XIV in J.M. Laboa, *La storia dei papi. Tra il Regno di Dio e le passioni terrene*, Milano, 2007, p. 279.

vato, come sostegno alla persona nella sua irripetibile singolarità, non meno che la taumaturgia del miracolo che risana[77] e, contestualmente, l'azione benefica che porta vero sostegno ai malati tutti. Si consideri, del resto, come tale istituto religioso sia fondato nel periodo tardo-cinquecentesco, quando le epidemie erano una delle prime cause di mortalità[78]. Una volta di più, perciò, riferire di quella esperienza storica significa tenere giunti gli alti motivi ideali della riflessione teologico-canonistica con le penetranti conseguenze sostanziali di un beneficio che si irradia nella concretezza su tutto il consesso sociale. L'amore per i poveri, suggerisce l'Esortazione, si realizza in ogni contesto esattamente al contemporaneo verificarsi di entrambi questi presupposti: la disposizione interiore dell'animo fedele e la non meramente proclamativa estrinsecazione dell'azione umana e curativa.

L'ultima testimonianza offerta da Leone XIV, almeno in ordine di tempo, è quella di Santa Dulce dei Poveri[79], la quale segnala, inoltre, l'attualizzazione delle figure esemplari che

---

[77] Sulla diffusione di tale immaginario sin dalla riflessione patristica, v., per tutti, B. Mondin, *Storia della teologia*, 1, *Epoca Patristica*, Bologna, 1996, pp. 103-194. Divise le interpretazioni recenti, che tendono a depotenziare sul piano della razionalità medico-scientifica il suddetto immaginario (cfr. S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, 2015, p. 22) e, ancor più, a ritenere la straordinarietà della guarigione fenomeno in ogni caso non spiegabile e, perciò, non meritevole di interrogazione giuridica e religiosa (v., ad esempio, M. Magnani, *Spiegare i miracoli. Interpretazione critica di prodigi e guarigioni miracolose*, Bari, 2005, pp. 104-105). Non stupisce che, fin quando la capacità guaritrice della fede era stata apprezzata anche come fatto empirico, ciò fosse artatamente utilizzato per la legittimazione religiosa delle autorità secolari – ad esempio, si consideri il classico studio di M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, 1973.

[78] Sull'incidenza di tali morbi, intuitivamente impattante, soccorrono alcune consolidate conferme storico-demografiche ed economiche, tra le quali qui si considerino, rispetto al continente europeo, G. Alfani, *Plague in Seventeenth-Century Europe and the Decline of Italy: an Epidemiological Hypothesis*, in *European Review of Economic History*, 2013, 4, pp. 408-430, e, restringendo lo spazio osservazionale in base ai tempi e ai luoghi considerati, G.M. Weiner, *The Demographic Effects of the Venetian Plagues of 1575-77 and 1630-31*, in *Genus*, 1970, 1-2, pp. 41-57.

[79] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 78.

hanno dedicato la propria esistenza alla cura dei bisognosi. La religiosa di Bahia fu suora missionaria dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio, un istituto religioso femminile di diritto pontificio dove il lascito dell'insegnamento francescano è particolarmente avvertito. La sua esperienza biografica costituisce un caso indubitabile di vera unione operativa tra il fermento associativo che anima la testimonianza di fede nei territori più difficili e tormentati e il dovere di concretizzare la predisposizione d'animo e la convinzione religiosa nelle pratiche di vita. La religiosa fu ritenuta figura emblematica di un convinto risveglio collettivo nei confronti dell'estremo disagio alla periferia brasiliana[80]. Non provvedeva soltanto ai bisogni essenziali e immediati di malati e indigenti, ma si curava anche della loro formazione e di momenti di prossimità e di svago (cinema, corsi, circolazione di libri e attività ricreative).

La apparente semplicità di questi gesti non riesce a occultarne la fondamentale universalità, ovvero la capacità di costituire conforto non transitorio a tutte le situazioni di sofferenza. E, contemporaneamente, uno dei tratti caratteristici di Santa Dulce fu la sollecitudine impellente nei confronti del proprio più immediato contesto di riferimento: la *favela* e la baraccopoli[81], dove non conta l'analisi dei rapporti economici in senso astratto, bensì la condivisione personale e diret-

[80] Sul contesto socio-culturale entro cui avvenne quel movimento, civile e religioso, di riscoperta e rinnovato impegno collettivo, vedasi *Theory of Social Enterprise and Pluralism. Social Movements, Solidarity Economy, and the Global South*, a cura di Ph. Eynaud, J.-L. Laville, L. Lucas dos Santos, S. Banerjee, F. Avelino, L. Hulgard, Abingdon-New York, 2019; per una esposizione in lingua italiana della vita della santa, canonizzata il 13 ottobre del 2019, G. Passarelli, *Dulce Lopes Pontes di Salvador. L'Angelo della Bahia*, Perugia, 2019.

[81] Tale condizione di abbandono non risulta in definitivo miglioramento né per mezzo delle intervenute riforme sui poteri decentrati di polizia (cfr. R.B. Penglase, *Living with Insecurity in a Brazilian Favela. Urban Violence and Daily Life*, New Brunswick-London, 2014, pp. 46-48), né tramite la diffusione dei ritrovati telematici presso le fasce giovanili della popolazione suburbana (S.S. Moura Ribeiro, *Democracy after the Internet. Brazil between Facts, Norms, and Code*, Cham, 2016, pp. 132-133).

ta dell'ambiente e delle difficoltà[82]. È per questo che a Leone XIV riesce di delinearne la personalità con una conclusione sintetica quanto gravida di implicazioni: Santa Dulce fu spirito evangelico *con caratteristiche brasiliane*. In piena coerenza con quanto la stessa Esortazione poco prima affermava, in merito alle congregazioni femminili per l'educazione dei poveri[83]: fautrici di una pedagogia dove l'*abbandono* è combattuto con la *tenerezza*. Tale conclusione può apparire persino semplicistica, nella stringatezza verbale, ma, che si tratti di istituti femminili o maschili, che riguardi fasi auree della canonistica nei secoli passati o frangenti temporali più prossimi, essa è perfettamente coerente al riconoscimento offerto alla vita monastica[84]. Innegabilmente, uno *stile di santità* e, inestricabilmente, anche una *via concreta per trasformare la società*.

4. *Alcuni rilievi conclusivi: le incoerenze nel recepimento pubblico e il pericolo di disimpegno del diritto secolare*

La profonda riscoperta della piena giuridicità dell'attività a beneficio dei poveri implica un ripensamento sistemico tanto negli ordinamenti confessionali quanto in quelli secolari. Il diritto della Chiesa non ha mai concepito deroghe formali rispetto a tale necessità e alla sua configurazione coerentemente religiosa e coscienziale. La carità è diversa tanto dalla solidarietà sociale legiferata e costituzionalizzata negli ordini giuridici statali[85] quanto dalla filantropia privatistica di na-

[82] In quest'analisi, solo apparentemente sincretistica, tutela naturale e tutela sociale non si contrappongono, semmai convergendo in direzione dello sviluppo integrale della persona umana. Sulla fecondità di questa concordanza, nella recente canonistica, cfr. O. Condorelli, *Natura, diritto, ecologia: considerazioni alla luce della tradizione cristiana*, in *Vergentis*, 2024, 19, pp. 19-36.

[83] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 71.

[84] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 57.

[85] La fondamentale funzione pubblicistica di quella non ne risolve, però, limiti e contraddizioni, come si nota, tra gli altri, in A. Ruggeri, *Itinerari di una ricerca sul sistema delle fonti. XXII. Studi dell'anno 2018*, Torino, 2019, pp. 487-488, al punto da sollecitare il vivace, ma contraddittorio, apporto giu-

tura volontaria e sovente al più esclusivamente complementare[86], rispetto alle misure reali che consentono ai poveri di liberarsi dalle proprie afflizioni spirituali e materiali.

La tematica è particolarmente sensibile nell'ambito canonistico, poiché per una parte prolungata del dibattito ecclesiale, nell'ultimo secolo, dietro essa sono apparsi posizionamenti rispetto ai quali la questione della povertà, in realtà, doveva apparire persino ancillare se comparata a profili di carattere politico ed economico. Se l'Esortazione *Dilexi Te* non è mai priva di spunti critici nei confronti degli attori sociali e dei poteri pubblici, allorché questi ultimi abbiano agito in modo disattento ed evanescente, è bene osservare come essa voglia pastoralmente rivolgersi anche a contraddizioni simili sorte in seno alla Chiesa.

Episodi significativi di simili contraddizioni si ricordano almeno a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso; anni, per il diritto canonico e per quello ecclesiastico insieme, di anche intense riforme normative – delle quali Leone XIV ha certo contezza e non di rado diretta esperienza. La Chiesa nel 1983 si dotò di un nuovo strumento codicistico, il cui impianto, seppure sorretto dalla volontà di fare conseguire una adeguata veste giuridica agli intendimenti emersi nel Concilio Vaticano II[87], certamente impattava un contesto, in meno di vent'anni, già profondamente cambiato. E cambiavano le relazioni che la

---

risprudenziale per definirne i contenuti (in tali termini, N. Occhiocupo, *Costituzione e Corte costituzionale. Percorsi di un rapporto "genetico" dinamico e indissolubile*, Milano, 2010, pp. 24-25).

[86] Nonostante vi siano interpretazioni favorevoli alla mobilitazione sussidiaria privata per la realizzazione collettiva di scopi sociali (M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, 2014), il rischio di un acritico apprezzamento della stessa non è meno presente (in modo caustico, ma non privo di un suo fondamento, S. Žižek, *Problemi in paradiso. Il comunismo dopo la fine della Storia*, Milano, 2015), soprattutto quando esso rende meno visibili intenzioni di natura tutt'altro che non lucrativa (J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Milano, 2024).

[87] In tal senso, C. Fantappiè, *Sistemi giuridici e certezza del diritto. Tre modelli per il diritto canonico*, in *Certezza del diritto e ordinamento canonico. Percorsi di ricerca nel centenario del Codice piobenedettino*, a cura di C. Minelli, Torino, 2017, pp. 86-88.

Chiesa stessa aveva nei confronti delle entità politiche statuali. L'istituto concordatario non era stato affatto espulso dalla ecclesiologia conciliare[88]; piuttosto, assumeva e doveva assumere nuovi significati ideologici e rinnovati contenuti operativi. Non veicolava più discipline di privilegio – o così si era inteso. Serviva piuttosto a un'idea differente delle relazioni tra gli Stati e le Chiese, tali che finalmente i loro rapporti fossero serenamente declinati in termini di cooperazione.

Di lì a poco, la dinamica concordataria avrebbe riguardato anche contesti di più recente sovranità, a conclusione dell'esperienza comunista nei Paesi influenzati dalla politica sovietica: una riemersione di religiosità individuale e collettiva che sarebbe passata anche dal diritto bilaterale[89].

Infine, era maturata una più diffusa consapevolezza, a partire dalla Chiesa conciliare, circa le rilevanti problematiche interne ai Paesi in via di sviluppo[90]. Realtà complesse, nelle quali la fede cattolica di molti era stata perlopiù analizzata nelle sue implicazioni liturgiche e di evangelizzazione, ma non con la stessa profondità nella prospettiva di correggere evidenti sperequazioni economiche.

---

[88] Ne descrive, anzi, la perdurante ricchezza di spunti, anche in questa fase storica della sua parabola giuridica, R. Astorri, *La missione della Chiesa negli accordi concordatari dopo il Concilio Vaticano II*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2023, 4, pp. 1-5. Sosteneva la natura intrinsecamente democratica di una politica concordataria, finalmente basata sui principi del Concilio, S. Ferrari, *Concordato e costituzione. Gli Accordi del 1984 tra Italia e Santa Sede*, Bologna, 1985, pp. 33-38.

[89] Delinea, tra gli altri, il significato politico-costituzionale di tale passaggio C. Cardia, *Libertà religiosa e autonomia confessionale*, in *Ius Ecclesiae*, 2009, 1, pp. 16-22; che ciò abbia finito per assumere valenza paradigmatica è ribadito in G. Cimbalo, *Nuovi modelli di relazione per il Diritto Ecclesiastico in Europa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, 2, pp. 331-335.

[90] Censisce una ragionata bibliografia critica, per quanto essenziale e pressoché contemporanea, V. Lanternari, *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, 1972, pp. 502-503. L'unione tra sensibilità pastorali in materia di giustizia sociale e di cooperazione internazionale veniva evidenziata anche in P. Lillo, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Torino, 2012, pp. 42-43; P. Parolin, *Paolo VI, il Concilio Vaticano II, il governo della Chiesa*, in *A 50 anni dalla Popolorum Progressio – Paolo VI – Il Papa della modernità – Giustizia tra i popoli e amore per l'Italia*, a cura di C. Cardia, R. Benigni, Roma, 2018, pp. 124-125.

L'episcopato latino-americano, almeno nelle sue componenti popolari e progressive, aveva avviato, sotto l'impulso delle comunità di base[91], una riflessione teologica largamente differente da quella di curia, improntata ai temi della liberazione e del riscatto politico dei poveri e degli esclusi. Tale giusto anelito equitativo rischiava, tuttavia, di confondersi con dinamiche sociali di natura rivoluzionaria, pur in sé lecite, che avevano una evidente connotazione politica secolare[92]. E, per parte propria, è stato identicamente sostenuto che la reazione della gerarchia, nonostante perorasse l'integrità della fede e preservasse l'unitarietà della sua dottrina, si fosse in concreto dimenticata delle condizioni materiali in cui il dibattito aveva avuto inizio.

Ancor più di Francesco, Leone XIV può adottare un punto di vista temporalmente più distaccato e meglio propenso a recepire gli spunti emersi in un confronto che ha investito parti, se in buona fede, pur sempre orientate al perseguimento dei precetti evangelici. Ricapitolando le risultanze della Conferenza di Aparecida, non è più controverso il fondamento cristologico dell'opzione preferenziale per i poveri[93]: un'opzione, che il magistero ora richiama a sé a prescindere dall'intensa produzione pastorale di quell'episcopato[94]. E proprio per questo diventa fondamentale canalizzare quell'opzione in modo coerente nel sistema giuridico-canonico e compiuto e non strumentale in quello mondano.

---

[91] A. Albisetti, *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Milano, 2009, pp. 81-82; G. Rivetti, *Il fenomeno associativo nell'ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*, Milano, 2008, pp. 49-50. Si veda anche il volume collettaneo *Per un approccio alle teologie del contesto*, a cura di A. Mantineo, Soveria Mannelli, 2012.

[92] G. Dammacco, *L'esercizio del potere nella Chiesa cattolica: la potestà di governo e il dovere di servizio*, in *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, I, a cura di G. Boni, E. Camassa, P. Cavana, P. Lillo, V. Turchi, Torino, 2014, p. 244; P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992, p. 516; J. P. Torrell, *La teologia cattolica*, Milano, 1998, pp. 95-96.

[93] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 99.

[94] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 16.

Le due proiezioni sono necessariamente in rapporto di continuità nella prospettiva magisteriale e questa unità di intenti è suffragata, ancora una volta, da un'allegazione attenta di riferimenti scritturali e storico-canonici. Nelle prime comunità cristiane, ricostruisce Leone XIV, l'attenzione nei confronti dei poveri non era, per quanto accorata, solamente eventuale. Piuttosto, e più profondamente, essa era *in nuce* la base di una specificazione dei ministeri, calibrata per venire incontro ai bisogni emersi nella comunità. In tal senso, è quanto mai emblematico l'esempio del primo martire Stefano, assegnato alla *diaconia* per i poveri[95]. Le ragioni di attenzione a tale episodio sono effettivamente notevoli.

Al tempo di Stefano, si parla ancora di comunità numericamente esili, costantemente esposte al rischio di persecuzioni e, a propria volta, di spoliazioni patrimoniali persino legittimate dal diritto allora vigente. Esattamente come nell'ultimo libro del Nuovo Testamento, si tratta di comunità deboli, probabilmente incapaci di provvedere sempre efficacemente alla propria stessa sopravvivenza. Ciononostante, l'oggettiva fragilità di radicamento e l'ancora troppo modesto sviluppo interno ed istituzionale non impediscono l'evidenziazione di una specifica sollecitudine pastorale nei confronti dei poveri.

In Stefano, inoltre, appare trovare un qualche rispecchiamento la stessa vicenda della crocifissione di Cristo, la cui pena si consuma fuori dallo stretto abitato cittadino, indicando in ciò una umiliazione e prostrazione che si compie anche nei luoghi simbolici del potere. Stefano è perseguitato nell'atto di dedicarsi proprio a quegli ultimi, verso i quali talvolta gli ordinamenti escludono soggettività o capacità giuridica (basti pensare agli infermi) e di sicuro ostruiscono forme di partecipazione davvero idonee a garantirne l'esistenza in condizioni di dignità e di libertà.

Rimessa ai termini del dibattito politologico odierno, la questione sembrerebbe addirittura paradossale, ma conserva un carattere oggettivamente veritativo. Le minoranze più esposte ai disagi della povertà e dell'indigenza spesso non par-

[95] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 37.

tecipano alla competizione elettorale (che è il criterio di selezione dei rappresentanti[96]) e strumentalmente non vi sono riconosciuti alcuni dei diritti tipicamente inscritti, invece, nello statuto della cittadinanza[97]. Una estraneità radicale, in sostanza, che non dipende dalla sedizione politica volontaria, bensì da atti unilaterali delle autorità governative, viepiù incoraggiati dal diffuso disdoro sociale.

Tale ultimo aspetto rimanda, come precedentemente anticipato, alla natura sempre più articolata e plurima delle *povertà*, che in una misura empiricamente rilevata e rilevabile tendono ad associarsi alla condizione di estraneità alla cittadinanza, anche in senso formale (migrazioni, perdita dei diritti politici, persecuzioni[98]). In un'opinione pubblica che in

---

[96] A differenza della forma regolativa tipica della democrazia diretta, come nota D. Zolo, *Il principio democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, 1996, pp. 104-105 (e, su tale spunto quale criterio di selezione delle forme di governo, del resto, P. Martelli, *Elezioni e democrazia rappresentativa. Un'introduzione teorica*, Roma-Bari, 1999). Anche sistemi differenti, tuttavia, non riescono ad evitare la prevalenza di interessi patrimoniali e non patrimoniali dominanti sugli altri, come, di recente, osserva A. Torre, *Chi dirige la democrazia diretta? Leviathan e Behemot, il monstrum bifronte della sovranità*, in *Crisi della rappresentanza politica nella democrazia contemporanea*, a cura di P. Bilancia, Torino, 2018, pp. 201-213.

[97] Sull'origine politico-costituzionale di quei diritti, G. Bascherini, *L'esperienza statutaria*, in *Trattato di diritto costituzionale. La costituzione, il diritto costituzionale e l'ordinamento statale*, a cura di M. Benvenuti, R. Bifulco, Torino, 2022, p. 56; ancor prima, le considerazioni di M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, 2008, pp. 102-103. Sulla circostanza per cui all'erosione dei medesimi diritti, o almeno alla loro definitiva perdita di univocità, abbia concorso l'evoluzione culturale e demografica della società, v. G. Dalla Torre, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Torino, 2014[5], pp. 79-80.

[98] Pur essendo politicamente connotata, è invece opportuna nelle premesse la considerazione di M.G. Greco, *Un reddito minimo garantito per una nuova idea di convivenza civile*, nel volume a cura di Ead., *Contrasto alla povertà e rischio di esclusione sociale. Le misure di sostegno al reddito*, Torino, 2021, pp. 4-5. In termini metodologici generali, non è innovativa la considerazione sui rapporti tra marginalizzazione ed esclusione dalle garanzie riservate alla cittadinanza. Cfr. S. Piazza, *Il disegno costituzionale dei diritti economici e sociali e le proposte di riforma istituzionale alla luce del paradigma dei diritti fondamentali*, in *Tra il dire e il fare. L'educazione alla prassi dei diritti umani. Annali 1999*, a cura di C. Tugnoli, Milano, 2000, pp. 215-216; G. Procacci, *Underclass e esclusione sociale nel dibattito odierno sulla povertà*,

modo essenzialmente declamativo sembra riconoscere i meriti dell'assistenza e dell'accoglienza, finendo per ricomprendere troppo generosamente nella solidarietà e persino nella beneficenza settori economici lucrativi legati alla produzione di servizi, il problema assume rinnovata gravità. E tuttavia, una volta di più, l'Esortazione ricorre all'esperienza delle prime comunità per segnalare come l'impegno individuale e associato, se ordinato a fini di giustizia e corroborato dalla fede, possa concorrere a ricucire lo scarto tra legislazione in senso formale, stili di vita e bisogni sostanziali delle persone[99].

Proprio a tale titolo, ha una certa efficacia argomentativa l'esempio dell'assistenza alle vedove per come raccontato negli Atti degli Apostoli[100]. Tale forma di inclusione solidaristica, per altro verso, non era ignota alla tradizione ebraica[101] e ciò conferma che nella cultura e nelle prassi delle prime comunità non è la specifica provenienza del fedele a determinare l'esclusione e l'emarginazione o, all'opposto, la meritevolezza e l'importanza. Non c'è, in definitiva, l'intenzione di impedire ogni contatto con ciò che ha preceduto l'avvento di Cristo; al contrario, tutti gli elementi di giustizia comunitaria possono trovare, se declinati secondo la regola aurea evangelica[102], accoglimento e prosecuzione.

---

in *Vulnerabilità, inclusione sociale e lavoro. Contributi per la comprensione dei processi di esclusione sociale e delle problematiche di policy*, a cura di V. Borghi, Milano, 2002, pp. 85-86.

[99] E tale, probabilmente, era la funzione assunta dalla critica alla proprietà emergente dalle *regulae* francescane e dalla relativa dottrina. Cfr., sul punto, J.D. Mixson, *Poverty's Proprietors. Ownership and Mortal Sin at the Origins of the Observant Movement*, Leiden, 2009, pp. 92-94.

[100] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 32.

[101] H. Gamoran, *Jewish Law in Transition. How Economic Forces Overcame the Prohibition against Lending on Interest*, Cincinnati, 2008, pp. 176-177; D.E. Weisberg, *Women and Torah Study in Aggadah*, in *Women and Judaism. New Insights and Scholarship*, a cura di F.E. Greenspahn, New York-London, 2009, pp. 53-54.

[102] Sulla valenza *nomopoietica* del comandamento dell'amore, cfr. S. Berlingò, *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche*, a cura di S. Domianello, A. Licastro, A. Mantineo, Bologna, 2016, pp. 290-291; sul rapporto con le autorità secolari, S. Berlingò, *La Chiesa e il diritto (agli albori del ventunesimo secolo)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, dicembre 2009, p. 7. Interessanti appaiono quelle letture che associano la *regola aurea*, nella sua

D'altra parte, tanto le consuetudini giudaiche quanto le regole romano-imperiali si trovavano pressoché mute rispetto alle esigenze materiali delle vedove straniere: i fedeli di Cristo scelsero espressamente di riorganizzarsi in modo che anche gli stranieri o i più deboli per ragioni di *status* non fossero privati di forme d'aiuto e sussistenza.

Dare nerbo concreto a questo esempio di natura evangelica appare complesso nella realtà attuale e, proprio per tali ragioni, sono numerosi i temi d'intervento delineati nell'Esortazione che, in misure e per ragioni differenti, censurano l'approccio ambivalente (stavolta non solo da parte dei pubblici poteri) nei confronti delle povertà: convenienze, sottovalutazioni, indifferenze[103]. E non soltanto trattasi di limiti censurabili sul piano morale e religioso. Non mancano, piuttosto, individuabili limiti regolativi nella distribuzione e nella circolazione della ricchezza, oltre che nella prospettiva nella quale si calano le misure di solidarietà, spesso meramente palliative e, per tali ragioni, certamente non apportatrici né di amore verso i poveri né di proposte solutive efficaci.

Un aspetto di particolare significato, che pare perciò debba assumere il rilievo di notazione conclusiva da tesaurizzare, consiste a ben vedere proprio nell'approccio complessivo suggerito dall'Esortazione. Per la sua propria natura, in ambito canonistico, la sua funzione ha un valore apostolico e pastorale, che certo può assumere contenuti pedagogici e monitori, sebbene non impattando direttamente il piano della legislazione ecclesiale. E, tuttavia, le indicazioni di merito e di metodo che essa propone, oltre ad avere in ottica giuridica le implicazioni che si è cercato di dimostrare, meritano di prestarsi a una considerazione più ampia, più attenta e più universale. La relazione con le fragilità sociali che, più o meno sbrigativamente, si associano alle diverse forme di povertà non si rea-

---

applicazione storica, alla necessità operativa di non disgiungere fede e opere. In tali termini, l'inquadramento fornito da P. Cavana, *Gli enti ecclesiastici nella riforma del Terzo settore. Profili ricostruttivi e applicazioni pratiche*, nel volume collettaneo *Gli enti ecclesiastici nella riforma del Terzo settore*, a cura di Id., Torino, 2021, pp. 10-11.

[103] Leone XIV, *Dilexi Te*, cit., § 114.

lizza attraverso una postura massmediologica tutta propensa a rivendicare una compiaciuta bontà primigenia. Quella relazione, semmai, si attua nella modestia, nel contegno e nel rifiuto della visibilità a tutti i costi. Tale attitudine comunica naturalmente tanto alla coscienza dei fedeli quanto alla sensibilità laica[104], alla materia del diritto quanto alle forme tutte della ricerca scientifica, sociale e culturale. La grazia salvifica non si attua nella distrazione verso i patimenti altrui, né nell'autoreferenzialità conclusa nel proprio ruolo[105]. Molto spesso, in realtà, si trova a illuminare le marginalità che non fanno notizia, dimenticate, nella fretta, dalla comune attenzione[106].

---

[104] Tale necessaria riscoperta etica del diritto canonico, anche come strumento d'analisi che consente il miglioramento dei sistemi secolari, è invero lungamente avvertita in dottrina, seppure si faccia fatica a far procedere quella riscoperta oltre un generico apprezzamento solidaristico. Negli anni, cfr. E. Dieni, *Il diritto come "cura". Suggestioni dall'esperienza canonistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, giugno 2007; O. Fumagalli Carulli, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona – con cinque lezioni magistrali di Giovanni Battista Re, Crescenzio Sepe, Mario Francesco Pompedda, Jean-Louis Tauran, Julian Herranz*, Milano, 2003, pp. 77-78; P. Grossi, *Società, diritto, stato. Un recupero il diritto*, Milano, 2006, pp. 133-134.

[105] Il tema è ben noto, e da tempo, agli studiosi del diritto canonico, per come può evincersi in S. Berlingò, *Diritto canonico*, Torino, 1995, pp. 51-59; R. Bertolino, *"Sensus fidei", carismi e diritto nel popolo di Dio*, in *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, a cura di L. Gerosa, Milano, 1995, pp. 60-61; P. Erdő, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino, 1996, pp. 53-78.

[106] Sia consentito richiamare il romanzo del drammaturgo G. Testori, *In exitu*, Milano, 1998, nel quale la luce della grazia è attribuita al solo sventurato protagonista dell'opera: un giovane tossicodipendente che muore nell'affollatissima stazione centrale di Milano, nella più completa indifferenza di passeggeri e viaggiatori.

Abstract

Domenico Bilotti, 'Amore verso i poveri': l'Esortazione Apostolica *Dilexi Te* tra sensibilità canonistiche e implicazioni giuridiche secolari

Lo scopo del saggio è fornire una prima lettura dell'Esortazione Apostolica *Dilexi Te*, rimarcandone alcuni aspetti precipui. Tra essi, particolare attenzione verrà data al legame che il documento istituisce con la parabola del magistero recente e, più in generale, dell'ultimo secolo e mezzo, nonché al processo espositivo di valorizzazione degli ordini religiosi nell'assistenza ai bisognosi. Di là dalle fonti scritturali e patristiche, pur esse scelte in modo che appare particolarmente appropriato, il maggior pregio del testo sembra consistere nella natura monitoria avverso ogni forma di ipocrisia nell'approccio alle nuove tipologie di povertà ed emarginazione.

Parole chiave: diritto canonico, dottrina sociale, Leone XIV, *Dilexi Te*.

Domenico Bilotti, 'Love For the Poor': the Apostolic Exhortation *Dilexi Te* Between Canonical Sensibilities and Secular Legal Implications

The purpose of this essay is to provide an initial reading of the Apostolic Exhortation *Dilexi Te*, highlighting some its key aspects. Among these, particular attention will be given to the link that the document establishes with the parable of recent teaching and, more generally, of the last century and a half, as well as to the process of highlighting the role of religious orders in assisting those in need. Beyond the scriptural and patristic sources, which have been chosen in a particularly appropriate manner, the greatest merit of the text seems to lie in its warning against all forms of hypocrisy in approaching new types of poverty and marginalization.

Key words: Canon Law, Catholic social teaching, Leo XIV, *Dilexi Te*.