

A Dio e a Cesare

1. Vorrei dividere la mia introduzione in due parti. In una prima parte vorrei precisare i termini che stiamo usando nel nostro dialogo, allo scopo di intenderci meglio e di cercare di dare alle parole lo stesso significato. In una seconda parte cerco di precisare la natura e la modalità della presenza della Chiesa nel mondo.

1.1. Il primo termine che prendo in considerazione è il detto evangelico che dà il titolo al nostro incontro: “date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio” (*Lc* 20, 25). Colui che per primo ha utilizzato questo detto è Gesù stesso, e, quindi, bisogna capire che cosa egli realmente abbia voluto dire quando diede quella risposta ai suoi interlocutori. Possiamo sapere questo da una lettura attenta dei testi evangelici che ci riferiscono il dialogo di Gesù con gli scribi e i farisei. Questi ultimi erano molto formalisti nell’osservanza delle complicatissime prescrizioni legali dal punto di vista religioso e insofferenti del governo dei Romani, dal punto di vista politico-sociale. Le prescrizioni della *Torah* erano ripartite dai rabbini in 613 precetti, di cui 365 proibizioni e 248 comandamenti positivi. Il loro numero apparentemente eccessivo, in realtà, corrispondeva al tentativo di presentare Dio come colui al quale appartiene ogni ambito della vita umana, colui che dà senso al vivere e al morire dell’uomo. La loro avversione nei confronti di Gesù era forse dovuta al fatto che essi erano delusi dal messaggio solo spirituale di Gesù, e volevano conoscere anche il suo orientamento politico, non tanto per dividerlo, quanto per utilizzarlo contro di lui e metterlo in imbarazzo davanti all’autorità del governatore romano Ponzio Pilato. L’episodio del dialogo di Gesù con i suoi contestatori è riportato da tutti e tre gli evangelisti sinottici con parole quasi identiche (*Mt* 22, 15-22; *Mc* 12, 13-17; *Lc* 20 20-26). Ciò lascia intendere che ci troviamo dinanzi a un detto che risale a Gesù stesso. Il contesto in cui si svolge la discussione, poi, è quello in cui Gesù rimprovera agli scribi e ai farisei di non accoglierlo e di non riconoscerlo come Messia inviato da Dio, e, in ultima analisi, di non riconoscerlo come Figlio di Dio. Per formulare il suo rimprovero e la sua accusa Gesù ricorre a una parabola, la cosiddetta “parabola dei vignaioli” (*Lc* 20, 1-19). La parabola riferisce di un padrone della vigna che affidò la vigna a dei vignaioli, perché la coltivassero. Quando egli mandò i suoi servi a raccogliere i frutti, i vignaioli li presero e li uccisero. Essi non risparmiarono neppure il figlio del padrone della vigna, perché quando questi mandò il suo figlio, i vignaioli presero anche lui e lo uccisero. Al riguardo, S. Luca scrive che “quando Gesù ebbe finito di raccontare la parabola, gli scribi e i farisei tentarono di mettergli addosso le mani, ma ebbero paura del popolo. Avevano capito che quella parabola l’aveva detta per loro. Allora, postisi in osservazione, mandarono informatori, che si fingessero persone oneste, per coglierlo in fallo nelle sue parole e poi consegnarlo all’autorità e

al potere del governatore (*Lc 20, 19*)". San Matteo e San Marco aggiungono un piccolo particolare e precisano che quegli informatori erano farisei ed erodiani.

Che cosa dunque diceva di molto strano Gesù, per suscitare l'ira e la provocazione dei suoi avversari? Egli annunciava il Regno di Dio (*Mc 1, 15*). Quest'annuncio era il centro e il nucleo del suo messaggio e di tutta la sua attività di profeta e di taumaturgo. In realtà, egli annunciava Dio, perché il Regno di Dio è una circonlocuzione per indicare Dio stesso, dato che il nome proprio di Dio non poteva essere pronunciato a causa del rigido monoteismo ebraico. Gesù insegnava che il Regno di Dio doveva essere messo al di sopra di tutto (*Mt 6, 33*), e, dicendo questo, voleva dire che Dio doveva essere al di sopra di tutto. Il primo e più grande dei comandamenti imponeva di amare Dio con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta l'anima (*Mt 22, 37*). Ciò equivale ad affermare che esiste una gerarchia di valori, in base alla quale c'è un primato di cose da fare e regole da osservare (*Mt 6, 33-34*). Affermare che prima viene il Regno di Dio e poi tutto il resto, è lo stesso che affermare che niente deve essere anteposto al Regno di Dio. Il Regno di Dio, però, non si identifica con nessuna istituzione umana. Non si identifica, quindi, neppure con l'istituzione della Chiesa. Esso è una realtà più ampia della Chiesa, in quanto indica Dio stesso, e si estende quanto si estende il mondo intero. E' corretto, perciò, dire che la Chiesa è per il Regno di Dio, ma non è corretto, invece, dire che il Regno di Dio è per la Chiesa. In effetti, il Regno di Dio comprende la Chiesa. Nella concretezza storica, il Regno di Dio si estende oltre l'istituzione giuridica della Chiesa cattolica. Oggi come oggi, noi dovremmo dire che il Regno di Dio non è il Vaticano. Non è la Chiesa italiana. Non è il Card. Ruini.

La conclusione di questa lunga premessa è la seguente. Il detto evangelico "date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" non indica una spartizione di ambiti di azione o sfere di influenza, ma afferma che la dimensione spirituale del Regno di Dio deve animare ogni istanza umana. Cesare e Dio sono due realtà asimmetriche, non paritetiche. Cesare e Dio non indicano una autorità bifronte, che si esercita nel privato da parte della Chiesa e nel pubblico da parte dello Stato. L'autorità di Dio è universale e si estende a tutta l'esistenza dell'uomo e a tutte le tappe della storia. Per il cristianesimo, Dio è il Signore della storia e chiama per nome tutti gli uomini, anche quelli che non lo conoscono, come avvenne nel caso del re di Persia Ciro, cui, come dice il profeta Isaia, è stato dato un titolo anche se egli non conosceva Dio (*Is 45, 4*). Egli si è trovato ad eseguire un progetto di Dio, anche senza conoscerlo, semplicemente esercitando il suo dovere e il suo mestiere di re. Ciro non sapeva che la sua iniziativa ed il suo editto con il quale ridava la libertà agli ebrei deportati a Babilonia si poneva al servizio del Dio d'Israele. Di fatto, egli liberò il popolo dalla seconda schiavitù della sua storia, e, facendo questo, contribuì alla realizzazione del progetto di Dio, nonché alla comprensione del Dio d'Israele come l'unico liberatore, l'unico salvatore, perché l'unico creatore. Una azione inconsapevole di un monarca che fa semplicemente il suo dovere contribuisce a far conoscere Dio per quello che è veramente, cioè un Dio padre, un Dio creatore, un Dio

che mantiene la promessa fatta. L'idea cristiana di un "Dio creatore del mondo" ha preso le mosse da un'esperienza di liberazione, mediata dall'intervento di un sovrano pagano.

Dunque, nella prospettiva biblica, Dio e Cesare non indicano due poli, uno indipendente dall'altro. Di per sé, essi non dovrebbero essere utilizzati per indicare una divisione di compiti, una spartizione di competenze, corrispondente al famoso detto cavouriano di "libera Chiesa in libero stato". L'assiona del grande statista italiano è una legittima traduzione politica di un principio religioso. Esso, però, abbraccia solo un aspetto della complessa e articolata vita della Chiesa e del suo messaggio evangelico. Un aspetto che riguarda in modo particolare le sue attività sociali e culturali in genere, che in molti stati sono regolate dai concordati. Ma i rapporti pattizi e concordatari tra la Chiesa e lo Stato non esauriscono tutta la ricchezza dei rapporti che possono e devono intercorrere tra le due istituzioni. Dopo il Concilio Vaticano II, il rapporto della Chiesa con il mondo viene coniugato non più in termini escludentesi a vicenda, non più come due fili in parallelo, ma come due fili in serie. La Chiesa è *nel* mondo anche se non è *del* mondo. Essa non è più la dirimpettaia del mondo, la quale guarda dall'alto della sua sufficienza lo scorrere delle vicende umane. Il dove del mondo è il dove della Chiesa e il dove della Chiesa è il dove del mondo.

La Chiesa ha preso coscienza che un mondo senza Dio è frutto di un Dio senza mondo, e, perciò, secondo Paolo VI, "dovunque l'uomo è impegnato a prendere coscienza di sé e del mondo...dovunque le assemblee dei popoli si riuniscono per fissare i diritti e i doveri dell'uomo, essa si sente onorata di sedersi responsabilmente in mezzo a loro" (Paolo VI, *Ecclesiam suam*). Quando parliamo di identità nell'ambito della religione cristiana, diciamo subito che questa è anzitutto una persona, è il discepolato di una persona. Il cristianesimo prima e oltre che una tradizione culturale ed un insieme di verità e dogmi, è una persona, è Gesù Cristo. *Christianum in christianis Christus*, scrive S. Agostino: ciò che c'è di cristiano nei cristiani è Cristo. La professione fondamentale della fede cristiana attesta che Gesù si è incarnato, che, cioè, in prima istanza, ha preso una natura umana, e, solo in seconda istanza, ha preso una nazionalità giudaica e una dipendenza politico-amministrativa dell'impero romano. Il Figlio di Dio ha preso una natura umana, con tutto ciò che essa comporta in quanto ad adozione d'una lingua nazionale, d'una specifica tradizione culturale e sociale, d'una appartenenza geografica e politica. Il Figlio di Dio, però, è diventato uomo, prima ancora che ebreo. In base al principio dell'incarnazione, quindi, la condizione cristiana è antiidentitaria per origine e per fondamento, perché legata alla natura umana, che, in se stessa, è comune a tutti gli esseri viventi. Non per nulla, la Chiesa cattolica è una chiesa *ex gentibus*, non *de gentibus*, e, come tale, aperta a tutte le nazioni e a tutti i popoli.

In effetti, nella storia passata e presente, il cristianesimo ha direttamente o indirettamente promosso l'affermarsi d'una precisa identità di persone che hanno

diffuso nel mondo uno stile di vita, una interpretazione del reale, una cultura della vita e della morte. Autori cristiani, come l'autore dell' *A Diogneto*, però, non accettarono giustamente una catalogazione dei cristiani quale popolo o razza a sé, perché lo impedisce l'universalità della loro fede. I cristiani sono privi di elementi che li qualificano sul piano etnico, non hanno città proprie, non si servono di una lingua loro particolare, né il loro genere di vita li diversifica per usi singolari. Eppure, sebbene i cristiani siano presenti sia nelle città greche che nelle barbare, si conformino agli usi locali quanto al modo di vestire, di mangiare, di vivere, essi manifestano "il meraviglioso e a dire il vero incredibile carattere della loro spirituale cittadinanza". Di questo meraviglioso carattere, l'autore dell'*A Diogneto* indicò alcuni particolari, che certamente sono tra i più significativi, sia a documentare quel sussistere nei cristiani delle esigenze dell'incarnazione e della trascendenza che evangelicamente si esprimono nell'"essere nel mondo senza essere del mondo", sia a indicare il manifestarsi in essi di regole di vita opposte a consuetudini pagane, regole che per se stesse fanno cadere certe accuse mosse ai cristiani, quali quella di infanticidio e quella dei rapporti incestuosi.

1.2. Il secondo termine che vorrei precisare è il concetto cristiano di *laico*. Il termine *laikòs* compare nella tradizione cristiana nella *Lettera di Clemente Romano ai Corinti* del 95, ed è utilizzato per distinguere all'interno della Chiesa un semplice fedele dal diacono o dal sacerdote. Ciò ha comportato la distinzione del popolo di Dio in due classi: i chierici e i non-chierici. Questa distinzione è stata abbandonata dal Concilio Vaticano II che, nel nuovo *Codice di Diritto Canonico* del 1983, non parla di *laici* ma di *fedeli*. "I fedeli sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti popolo di Dio e perciò, resi partecipi nel modo loro proprio dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione giuridica propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo" (*Can 204*). Al superamento della categoria "laicato" in ecclesiologia è seguita l'assunzione positiva della "laicità" come dimensione di tutta la Chiesa. Nella tradizione cristiana, la "laicità" indica concretamente l'affermazione dell'autonomia e della consistenza del mondo profano in rapporto alla sfera religiosa, cioè, la mondanità del mondo. In fondo, laicità equivale a secolarità, a riconoscimento del valore proprio del *saeculum*, del complesso di realtà, di relazioni e di scelte mondane, che scandiscono l'esistenza quotidiana di ogni uomo.

Come si sa, lungo il corso dei secoli il termine laico, come, del resto, anche altri termini della teologia e del diritto canonico, è stato secolarizzato e oggi viene utilizzato nel senso di un atteggiamento neutrale, di una non-appartenenza religiosa o politica (per esempio, si parla dei membri "laici" del CSM), di non-cattolico. A questo proposito, si racconta che quando De Gasperi si accingeva a formare il suo primo governo sia stato avvicinato da un deputato socialista, il quale gli avrebbe fatto presente che per il ministero della pubblica istruzione sarebbe stato opportuno

designare un laico. De Gasperi avrebbe risposto che mai e poi mai egli intendeva nominare ministro della pubblica istruzione un ecclesiastico!

2. Passo, ora, a precisare la natura della presenza della Chiesa nel mondo. Articolo questa seconda parte in tre domande:

- 1) perché la Chiesa si deve occupare del mondo
- 2) come se ne deve occupare
- 3) qual è la sua prassi attuale

2.1. La Chiesa si occupa del mondo e della storia, perché ha una visione antropologica unitaria, basata su una reciprocità relazionale, per cui non si può dire uomo senza dire Dio, e non si può dire Dio senza partire dall'uomo. Un apologeta cristiano del secondo secolo, Teofilo Antiocheno, rivolgendosi all'amico pagano Autolico, scriveva: "Se tu mi dicessi: mostrami il tuo Dio, io ti direi: mostrami il tuo uomo e io ti mostrerò il mio Dio" (*Ad Autolicum*, 1, 2). L'uomo, dunque, si costruisce e si manifesta nella relazione con Dio, secondo un processo dinamico di assimilazione.

Nella storia della filosofia occidentale e della tradizione teologica ad essa rapportata l'unità originaria dell'essere umano non è stata declinata sempre allo stesso modo. Sappiamo che il platonismo partiva da un'antitesi che interpretava il rapporto corpo-anima in modo accidentale. L'essere corporeo appariva come una fase transitoria, vuota, che impedisce e frena lo slancio dello spirito umano. Il corpo è considerato semplicemente come un vestito, un carcere, una tomba, una zavorra. In un primo tempo, la comprensione teologica del messaggio cristiano si è servita per il suo sviluppo del linguaggio concettuale del neoplatonismo. La visione antropologica del platonismo e del neoplatonismo, infatti, garantiva meglio due aspetti importantissimi per la concezione cristiana dell'uomo: la spiritualità e l'immortalità dell'anima. La filosofia platonica e la sua netta separazione di anima e corpo offriva uno strumento concettuale che serviva molto efficacemente, anche se sempre ancillarmente, la singolarità della fede cristiana. In un secondo tempo, la teologia cristiana si avvide del pericolo che una tale antropologia significava per l'unità dell'uomo, così come la si ricavava dall'insegnamento della Bibbia. Il pericolo si manifestò soprattutto, perché si voleva, in base all'ellenismo, mettere troppo presto in accordo l'idea biblica della risurrezione della carne con la dottrina greca dell'immortalità. Col passare degli anni e con la sostituzione del platonismo con l'aristotelismo, si affermò meglio l'unità dell'uomo e la riabilitazione della corporeità. In effetti, alla soglia dell'alto medioevo la teologia del corpo si aprì all'aristotelismo attraverso la filosofia araba (Averroé, Avicenna), il quale con il principio del suo ilemorfismo sottolineò l'unità essenziale di anima e corpo, coniando la formula classica dell'anima, "forma sostanziale del corpo".

In realtà, fu il genio di San Tommaso che, sfidando le condanne e le incomprensioni del suo tempo, elaborò in linguaggio aristotelico un principio che gettò luce sull'unità originaria dell'essere umano. Il tomismo attuale ha riaffermato questo principio con maggiore forza. Secondo la dottrina tomistica dell'anima "unica forma del corpo", ogni realtà ontologica del corpo è anche realtà ontologica dell'anima. Conseguentemente, il corpo non è altro che il dato "terrestre" dell'anima; è l'anima "in stato di aggregazione". Con ciò l'uomo non consta propriamente di due realtà, di corpo e di anima. Al contrario, l'uomo è concretamente l'unica realtà sempre completa dell'anima, in quanto essa stessa esiste veramente soltanto *extra se*, vale a dire come realtà informante della materia, come corpo. Il vero uomo è tutto anima e tutto corpo, tutto soggettività e tutto mondanità, tutto esistenza e tutto situazione. Il concilio di Vienne (1312) ha in qualche modo consacrato l'unità naturale dell'essere umano e l'appartenenza essenziale del corpo all'unico uomo, unendo, in una sintesi duratura, la terminologia aristotelico-scolastica con l'antropologia biblica: l'anima razionale o intellettuale è la forma del corpo umano per sé ed essenzialmente (*DS* 902).

2.2. Per quanto riguarda il modo con cui la Chiesa si deve occupare della realtà mondana, lo riassumerei in tre verbi che ricorrono spesso nel documento conciliare che regola la presenza della Chiesa nel mondo: ricevere, aiutare, illuminare.

Relativamente al primo verbo: *ricevere*, la costituzione *Gaudium et Spes*, nel descrivere come il cristiano si debba rapportare al mondo circostante segue una logica tutta nuova, e cioè una logica di reciprocità, in base alla quale si riconosce che la Chiesa dà qualcosa al mondo, ma che essa riceve anche qualcosa dal mondo.

Alla domanda su che cosa la Chiesa dia al mondo il testo conciliare risponde anzitutto con un'affermazione quasi lapidaria: la vita divina (*GS*, nn. 41-43). Poi esso precisa la natura esatta di questa vita divina, specificandone non solo i contenuti, ma anche le differenti categorie cui essi sono offerti. In particolare, la Chiesa, per quanto riguarda gli individui, manifesta loro che il mistero di Dio è il fine ultimo dell'uomo, e, così facendo, svela all'uomo il senso della sua esistenza. Proprio il richiamo al fine ultimo dell'uomo, anche se questa terminologia può sembrare antiquata, permette alla Chiesa di contribuire alla difesa della dignità della persona umana, perché così essa la affranca da concezioni che la strumentalizzano e salvaguarda la sua vera autonomia.

Per quanto riguarda la società, la Chiesa ne promuove l'unità, per il fatto che essa è in Cristo quasi un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. L'unione della fede produce in qualche modo l'unione sociale, l'unione delle menti, l'unione dei cuori. La Chiesa, inoltre, non essendo legata a nessuna cultura o a nessun sistema politico, economico, sociale, si presenta realmente come la casa di tutti indistintamente, dove ognuno si deve sentire accolto, amato, perdonato.

Per quanto riguarda l'attività umana, il testo conciliare ribadisce che i cristiani, nella misura in cui agiscono da cittadini del mondo, rispettano le leggi proprie di ciascuna disciplina, e danno la loro cooperazione a quanti mirano a identiche finalità. Con la loro coscienza, essi iscrivono la legge divina nella vita della città terrena.

Alla domanda su che cosa, invece, il mondo dia alla Chiesa (GS, 44), la costituzione pastorale elenca a modo di esempio tre suoi contributi particolari

Il primo e più significativo contributo è la cultura, in tutte le sue molteplici espressioni. "Attraverso di essa, infatti, si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità". La cultura si concretizza nelle idee, nelle lingue, nelle concezioni filosofiche dei diversi popoli, delle quali fin dall'antichità la Chiesa si è avvalsa per esprimere e approfondire il messaggio di Cristo allo scopo di adattare, quando conveniva, il vangelo sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti" (GS, 44).

Un secondo contributo non meno importante è lo sviluppo della vita sociale, attraverso la promozione della famiglia, della vita economica e sociale. L'organizzazione civile contribuisce allo sviluppo della Chiesa, nella misura che questa dipende da fattori esterni.

Infine, il testo menziona un aiuto molto particolare che può venire alla Chiesa dall'opposizione e dalla persecuzione. Il martirio, infatti, non è solo un'esperienza dei primi secoli del cristianesimo, ma, in forma cruenta e molto spesso in forma incruenta, è anche la testimonianza dei nostri tempi.

Relativamente al secondo verbo: *aiutare*, la medesima costituzione afferma che "la Chiesa attinge indicazioni dal tesoro della sua dottrina per aiutare gli uomini del nostro tempo, sia quelli che credono in Dio, sia quelli che esplicitamente non lo riconoscono" (GS, 91).

Infine, relativamente al terzo verbo: *illuminare*, si afferma che "la Chiesa che custodisce la Parola di Dio desidera unire la luce della Rivelazione alla competenza di tutti" (GS, 33). La missione della Chiesa è "di illuminare tutto il mondo con il messaggio evangelico" (GS, 92).

Nessuno di questi verbi suggerisce un atteggiamento di dominio, di invasione, di arroganza, di sopraffazione. Essi, invece, ripropongono l'atteggiamento che già San Paolo suggeriva ai suoi discepoli. Per un verso, infatti, l'Apostolo, scrivendo a Timoteo, afferma che "tutto ciò che è stato creato da Dio è buono, non si deve scartare niente" (ITm, 4, 4-5). Per un altro verso, su questa base di valorizzazione della totalità delle cose create, egli consiglia ai Tessalonicesi di "esaminare ogni cosa, e di tenere ciò che è buono" (ITs, 5, 21). Una volta, poi, precisato lo statuto della bontà essenziale delle cose create, e precisato anche l'orientamento e l'atteggiamento

da tenere nei confronti della realtà creata, egli elenca tutta una serie di valori che bisogna comunque vivere: “prendete in considerazione tutto quello che è vero, buono, giusto, puro, degno di essere amato e onorato, quello che viene dalla virtù ed è degno di lode” (*Fil*, 4, 8).

2.3. La terza e ultima domanda riguarda la prassi della Chiesa, che spesso viene presentata come invadenza, invasione di campo, accerchiamento del mondo laico, e così via. A mio parere, la presenza della Chiesa viene apprezzata, in primo luogo, perché molto spesso essa interpreta meglio dei partiti e di altre istituzioni le preoccupazioni e le speranze della gente. Di fronte allo strapotere della tecnoscienza, per esempio, che mette a rischio la natura umana, la gente trova valido l'insegnamento della Chiesa sulla vita e sulla morte. Le conoscenze biologiche che l'uomo possiede sono inferiori alla sua capacità di manipolazione e di trasformazione dei geni. Per cui, egli può correre il rischio di praticare delle manipolazioni genetiche dall'esito incerto e talvolta inquietante. Per spiegare il dovere della ricerca e la necessità della prudenza faccio l'esempio della guida della macchina. Se io conosco bene la macchina, la posso guidare spingendola ad alta velocità, senza mettere a rischio la vita di nessuno e nemmeno la mia. Ma se non conosco bene la macchina e non conosco bene la strada, metto a rischio la mia vita e quella degli altri. Dire al guidatore, in questo caso, che egli deve essere prudente e che deve conoscere meglio la macchina prima di avventurarsi in velocità spericolate non equivale a dirgli che non deve guidare affatto. Il prof. Boncinelli ha scritto che “è molto meglio essere grandi partendo da premesse piccole che essere piccoli partendo da premesse grandi. Perché l'uomo è grande. E unico.” (**E. Boncinelli**, *Necessità e contingenza della natura umana*, in *Micromega* 4(2005)20) Sono perfettamente d'accordo sulla necessità di partire dalle premesse piccole, le quali non impediscono all'uomo di essere grande. In fondo, partendo da punti di vista diversi, si possono dire le stesse cose, perché la difesa dell'uomo è un patrimonio comune. Il Concilio, dal canto suo, parla della grandezza dell'uomo nell'affermare che egli è “l'unica creatura che Dio ha voluto per stessa” (*GS*, 34).

Secondo una constatazione molto ovvia, nessuno vuole vivere e morire in modo indegno; ognuno, al contrario, vuole vivere e morire in modo degno. Il problema semmai si pone quando si vuole precisare che cosa significhi vivere e morire in modo degno, e in che cosa propriamente consista la dignità di una persona. La parola "dignità", dal latino *dignitas*, significa eccellenza, nobiltà, valore. Di conseguenza, "degnò" è ciò che ha valore e perciò merita rispetto. La "dignità" della persona umana significa, quindi, che questa, per la sua eccellenza e nobiltà, per il suo valore, merita rispetto, che sarà tanto maggiore quanto più la persona è "degnà". Di recente l'Assemblea Generale dell'Unesco ha cambiato il titolo della sua dichiarazione da “Declaration on universal norms on bioethics” in “Universal Declaration on bioethics and human rights”, perché non si è trovato l'accordo su che cosa sia una norma universale.

In secondo luogo, la presenza della Chiesa viene apprezzata, perché essa usa bene i soldi della gente. Le strutture della *charitas* sono presenti in tutte le diocesi ed operano sul territorio. Esse portano avanti progetti di promozione umana e sociale in diversi paesi poveri e sono le prime ad accorrere quando ci sono catastrofi naturali o tragedie umane. La gente si fida di come sono spesi i soldi delle offerte, mentre spesso manifesta scetticismo su come siano spesi gli stessi soldi dalle agenzie dello stato. Il meritare la fiducia della gente non è invadenza, è solo apprezzamento meritato sul campo. Le suore di Madre Teresa di Calcutta non sono addette a curare le depressioni dei benestanti, non vanno in giro a fare discorsi edificanti, ma si prendono cura degli incurabili, confortano i reietti dalla società, senza chiedere a nessuno il certificato di battesimo, e, in questa loro attività, riscuotono l'approvazione generale della gente.

IGNAZIO SANNA