

La questione antropologica: aspetti della riflessione contemporanea

1. Questione antropologica o questione teologica?

Il Concilio Vaticano II e il magistero postconciliare dei papi Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI hanno difeso con coraggio e profezia la visione cristiana della natura e del destino dell'uomo alla luce del mistero di Cristo. Soprattutto Giovanni Paolo II, difensore strenuo dei diritti dell'uomo, ha indicato ripetutamente l'uomo come la via fondamentale della Chiesa. Negli ultimi decenni, tuttavia, si è dolorosamente registrata una distanza sempre più accentuata tra la visione cristiana dell'uomo e quella della cultura liberale-radical. Con l'affermarsi delle biotecnologie e del riduttivismo scienziato da una parte, e il diffondersi dell'indifferenza religiosa dall'altra, si è drammaticamente imposta la cosiddetta "questione antropologica". "E' in corso infatti, con una forza e una radicalità che si sono accresciute negli ultimi decenni, una trasformazione o ridefinizione dei modelli di vita, dei comportamenti diffusi e dei valori di riferimento, e sempre più anche delle scelte legislative, amministrative e giudiziarie, che cambia in profondità gli assetti sociali e i profili di una civiltà formatasi attraverso i secoli con il contributo determinante del cristianesimo. Ciò avviene con particolare evidenza negli ambiti della tutela della vita umana, della famiglia, della procreazione e di tutto il complesso dei rapporti affettivi, che rappresentano, insieme al lavoro, al guadagno e al sostentamento, e naturalmente alla sicurezza del vivere, i fondamentali interessi e le preoccupazioni quotidiane della gente" (Card. Camillo Ruini).

E' importante, ora precisare che l'origine della questione antropologica è strettamente intrecciata con la questione teologica. Il problema dell'uomo, cioè, è direttamente intrecciato con il problema di Dio. La crisi di Dio, infatti, ha condotto lentamente alla crisi dell'uomo. La postmodernità, con la crisi della metafisica e l'avvento del pensiero debole, ha messo in crisi i classici assoluti metafisici: "Dio, uomo, mondo". La prima conseguenza dell'indebolimento del concetto di Dio è l'indebolimento del concetto dell'uomo. All'idea forte della natura umana, considerata immutabile perché creata da Dio, si è sostituita, perciò, l'idea debole di una natura umana, considerata manipolabile, perché prodotta dalla biotecnologia. La conseguenza terribile di questa trasformazione è che tutto ciò che è "fatto" può essere anche "disfatto". L'uomo postmoderno non vuole accettare i limiti della natura umana e tenta di creare nuovi modelli di esistenza, determinati non dalla "sacralità" della vita ma dalla "qualità" della medesima. L'avvento delle correnti del post-umanesimo e del trans-umanesimo nel mondo della bioetica e dell'ingegneria genetica rende più difficile la ricerca delle tracce di Dio nella vita, perché la traccia divina più eloquente è l'uomo stesso, sia perché egli è stato creato a immagine di Dio, sia, soprattutto, perché Dio stesso è diventato uomo. Se l'uomo non è procreato ma clonato, viene considerato una fotocopia dell'uomo e non un dono di Dio. Inoltre, se l'uomo è trasformato in similmacchina, si ammira la potenza della macchina ma si dimentica l'onnipotenza di Dio, il cui "nome è grande su tutta la terra" (Sal 8). La creazione divina del "settimo giorno" viene sostituita da quella umana dell'"ottavo giorno".

La questione antropologica, in definitiva, evidenzia che il nemico contro il quale bisogna oggi combattere la battaglia di civiltà non è tanto l'ateismo e quindi il problema di Dio-non Dio, ma quello ancora più elementare dell'umanità dell'uomo e quindi il problema di uomo-non uomo. La Chiesa si trova oggi nella necessità di difendere l'uomo per difendere Dio, mentre prima difendeva Dio per poter difendere l'uomo. Ciò che viene messo a rischio dal biocentrismo della cultura radicale e da una mentalità di scienza senza coscienza è proprio l'umanità dell'uomo, quel qualcosa che non si può ridurre a semplice materiale biologico. La scienza, cui oggi si è demandato il compito di risolvere ogni problema umano, togliendolo dalla fede o dalla religione, dispone di un

concetto "ridotto" di vita, che consiste nella pura e semplice vita biologica, senz'altro senso né altro significato che oltrepassi la pura e semplice funzionalità degli organi umani. L'uomo è ridotto a materia prima, alla materia prima più importante, come scrisse Heidegger già nel 1951. La individualità della vita personale è diluita nella genericità della vita biologica, nella pura materia biologica, nella funzionalità organica delle "parti separate" dell'uomo. La vita umana è diventata un materiale biologico, una materia di ricambio, una riserva di donazione di organi. Se l'uomo è ridotto a un prodotto della biologia, tutti lo possono manipolare e non è più inviolabile, mentre se è una persona, rimane un mistero che tutti devono rispettare nella sua trascendenza. Prima faceva problema impostare in modo corretto il rapporto uomo-sovrumano, e cioè il rapporto dell'uomo con il soprannaturale, con l'alto, con il divino. Ora fa problema impostare correttamente il rapporto uomo-infraumano, cioè il rapporto dell'uomo con le creature a lui inferiori, con il mondo animale e il mondo delle cose.

L'indebolimento della concezione di Dio, dunque, non può non condurre all'indebolimento della concezione dell'uomo, che, per essenza e destino, è aperto all'Assoluto e dall'Assoluto prende significato ed importanza. Se si elimina il Creatore, si elimina anche la creatura. Se scompare la persona di Dio, scompare anche la persona dell'uomo. Non si può separare la causa di Dio dalla causa dell'uomo. D'altra parte, non è l'uomo che fa Dio, ma è Dio che fa l'uomo, così come non è il finito che fa l'infinito, ma l'infinito che fa il finito.

Ecco come R. Guardini descrive il cambiamento dell'immagine dell'uomo dal Medio Evo ad oggi, provocato dall'eclissi dell'Assoluto. "Il Medio Evo aveva considerato l'uomo da due punti di vista. Da un lato egli era creatura di Dio, sottomesso a Lui, completamente affidato nelle sue mani, dall'altro egli portava in sé l'immagine di Dio e a Dio era direttamente riferito per un eterno destino. Assolutamente inferiore a Dio, ma decisamente superiore alle altre creature. Il posto che l'uomo occupava nel sistema del mondo era l'espressione di questa sua situazione nell'essere. Da ogni lato egli stava sotto lo sguardo di Dio, ma in ogni direzione egli esercitava l'atto del suo dominio spirituale sul mondo. La trasformazione dell'immagine del mondo ha rimesso in questione questa posizione dell'uomo, e l'uomo è diventato sempre più un essere contingente, situato in un luogo qualsiasi. L'epoca moderna si è sforzata di sloggiare anche spiritualmente l'uomo dal centro dell'essere. Secondo le nuove concezioni, l'uomo non è più sotto lo sguardo onniveggente di Dio che abbraccia il mondo, ma è autonomo, libero di fare ciò che vuole, di andare dove vuole; non è più il centro della creazione, ma una parte qualsivoglia del mondo. Da un lato, il pensiero moderno assalta l'uomo a spese di Dio, contro Dio; dall'altro, prova un piacere distruttore a farne un frammento della natura, il quale non si può distinguere fundamentalmente dall'animale e dalla pianta. L'una cosa e l'altra si congiungono e vanno riferite alla trasformazione dell'immagine del mondo".

2. Le sfide della teologia contemporanea

Ora, due fenomeni in particolare costituiscono una grande sfida della teologia contemporanea: la globalizzazione e la rivoluzione biotecnologica.

La globalizzazione non è solo un fenomeno di carattere economico. In realtà, essa ha una chiara valenza culturale ed influisce profondamente anche sulla formazione delle persone, sui modelli di pensiero, sui costumi di vita, sulle tradizioni religiose, con serie conseguenze sulla stessa antropologia e sulla relativa visione dell'uomo. Si pensi, per esempio, a questo riguardo, alle implicanze antropologiche della concezione della terra e del tempio per un ebreo, che ha l'imperativo categorico di: "non dimenticare la terra d'Israele". Si pensi a come l'invasione dei modelli architettonici dell'Europa del Novecento nelle città nordafricane e mediorientali abbia effetti distruttivi non solo dell'urbanistica, ma della cultura e della stessa visione politica e religiosa.

Si pensi, infine, a come l'economia globalizzata abbia la capacità di cambiare la condizione sociale e culturale dell'uomo. Basti riflettere sul fatto che le nazioni invecchiano, perché la popolazione attiva invecchia. Una nazione, però, per crescere e svilupparsi, ha bisogno di una forza lavoro. Le nazioni sviluppate cercano primariamente degli *operai*, non uomini o donne. Ma tutti gli operai sono uomini e donne, provvisti di una determinata cultura, d'una religione, d'una tavola di valori. Quando in una nazione arriva un operaio, con lui arriva un patrimonio di cultura. Questo patrimonio di cultura si confronta, si scontra, si dialettizza con il patrimonio di cultura della nazione ospitante. Per selezione culturale, si afferma la cultura più forte, quella che porta valori più forti. In questo modo, però, la globalizzazione contribuisce fortemente al cambiamento dell'uomo, della sua cultura, del suo mondo di valori e di ideali.

Se, dunque, il fenomeno della globalizzazione non è solo un fattore economico ma anche culturale, è necessario, allora, approfondirne in modo particolare la valenza culturale e antropologica, esaminando soprattutto il cambiamento delle coordinate dello spazio e del tempo, perché queste ultime sono alla base della costruzione di ogni identità personale. La globalizzazione, infatti, cambiando queste coordinate, di conseguenza, cambia i fondamenti stessi dell'identità personale. Sia la ridefinizione del significato dello spazio, che modifica la percezione della vicinanza e della distanza, che lo svuotamento della durata temporale, che determina l'immediatezza e l'istantaneità, hanno acuito il bisogno di identità personale.

Anche la rivoluzione biotecnologica, dal canto suo, modifica i modi del pensare e dell'agire e, quindi, del vivere. Quasi trent'anni dopo la tragica dimostrazione che era possibile infrangere il nucleo dell'atomo si è giunti alla non meno significativa dimostrazione che si poteva infrangere il nucleo genetico delle cellule vegetali e animali. La scoperta che i geni dei batteri potevano essere scissi e modificati a piacimento aveva fatto prevedere che si poteva accedere anche ai geni racchiusi nel nucleo degli organismi superiori e che questi avrebbero potuto essere modificati allo stesso modo. Una volta penetrati nel mistero della genetica, però, si può modificare il vivente grazie alle tecniche complesse della bioingegneria.

Di fronte a questi due fenomeni il cristiano non può non porsi la domanda fin dove la ricerca scientifica che sfocia in una nuova cultura sia autorizzata a violare i confini della natura umana, ignorando il principio fondamentale che se tutto è permesso all'uso della scienza per l'uomo non tutto è permesso all'uso dell'uomo per la scienza. I fenomeni della globalizzazione e della rivoluzione biotecnologica, infatti, sono la componente culturale dell'identità umana, la quale deve rapportarsi sempre alla componente naturale della medesima. Tale rapporto oggi è diventato molto problematico, perché la stessa natura umana è stata "culturalizzata", nel senso che viene "ripensata", rivoluzionata, trasformata. Non si vuole cambiare solo qualcosa *intorno* all'uomo, come nel caso delle innovazioni delle telecomunicazioni e dell'informatica, ma qualcosa *dell'uomo* stesso, della sua essenza.

I confini della natura umana che vengono violati dai fenomeni presi in esame sono, in modo particolare, quelli determinati dalla concezione del corpo umano, dalla concezione dell'essere umano come persona, dalla concezione della dignità dell'uomo. E' necessario, allora, delineare esattamente e difendere questi confini e individuare il criterio determinante per rispettarli e farli rispettare. La tesi della presente riflessione è che la concezione dell'uomo come immagine di Dio, proposta dall'antropologia cristiana e contestata dall'antropologia radicale, se correttamente intesa e articolata, sia in grado di garantire e difendere la vera "umanità" dell'uomo. Una tale concezione è capace di sostituire una identità "aperta", nel significato di debole, modulare, precaria, impersonale, con una identità "aperta", nel significato di forte, universalistica, esemplare, non esclusiva, adottabile da ogni uomo, sotto ogni orizzonte di tempo e di cultura.

Il cristiano, quasi parafrasando la domanda tragica di Primo Levi, non può non chiedersi se quello condizionato dalla globalizzazione e modificato dalle biotecnologie sia veramente un uomo. *L'ecce homo* della cultura postmoderna e postumana, infatti, si ferma all'apparenza. Quell'apparenza dietro la quale Pilato, in rappresentanza di una umanità sorda alla voce dell'eterno e cieco alla realtà divina, non era riuscito a intravedere il Figlio di Dio. La cultura umana, la psicologia, la sociologia, la biologia si fermano a quella patina di sofferenza che nasconde il vero volto della persona chiamata da Dio, perché il disegno divino è nascosto dietro le apparenze umane, dietro le storture e le fessure degli eventi e solo l'occhio della fede lo può vedere, scorgere, riconoscere. Non basta, infatti, conoscere il mistero di Dio e dell'uomo, ma bisogna anche ri-conoscerlo. L'identità "aperta" del cristiano trascende il tempo e la cultura, così come Dio trascende il tempo e la cultura. Rimane fissa come il vangelo che non si identifica con nessuna cultura e le anima tutte. Essa è la pietruzza sulla quale ognuno porta scritto il proprio nome, che nessun altro conosce e che nessun altro può clonare (*Ap* 2, 17); è il compimento del disegno divino, del progetto di Dio (*Rm* 8, 28; *Ger* 1,1). Un progetto unitario fin dall'eternità e per l'eternità, anche se storicamente dispiegato in tappe successive e per comprensioni progressive. Infatti, il nome vero e definitivo di ogni uomo e di ogni donna non è quello dei progetti giustapposti e occasionali, ma quello dato da Dio, che crea chiamando e chiama creando.

Se si esamina il processo identitario alla luce delle trasformazioni prodotte dalla globalizzazione e dalla rivoluzione biotecnologica ci si trova davanti a profonde trasformazioni. La trasformazione prodotta dal cambiamento della categoria dello spazio fa vedere come l'uomo pellegrino diventi progressivamente l'uomo nomade, l'*homo sapiens* diventi l'*homo aeconomicus*, l'emigrante del lavoro diventi l'emigrante del diritto. La trasformazione prodotta dal cambiamento della categoria del tempo mette in evidenza come la misura di Dio venga sostituita dalla misura dell'uomo, e ciò conduca alla conseguente concezione dell'uomo senza festa, senza memoria, senza ulteriorità. La rivoluzione biotecnologica, dal canto suo, ha prodotto l'uomo similmacchina, l'uomo cyborg, l'uomo chimera, l'uomo on-line, l'uomo fotocopia, ossia clonato.

3. *L'uomo immagine di Dio*

Una volta preso atto che sono cambiate le coordinate socioculturali all'interno delle quali e in dipendenza dalle quali si forma l'identità umana, prendo in esame l'identità cristiana, costituita dalla concezione dell'uomo come immagine di Dio, che può dare una valida soluzione alla questione antropologica.

Non è difficile riconoscere che 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. Gli autori cristiani, come l'autore della lettera *A Diogneto*, però, non hanno accettato una catalogazione dei cristiani quale popolo o razza a sé, perché ciò 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, questi cristiani che sono presenti sia nelle città greche che nelle barbare, che si conformano agli usi locali quanto al modo di vestire, di mangiare, di vivere, hanno manifestato un "meraviglioso e incredibile carattere di cittadinanza spirituale"!

Ci si può interrogare ora come si manifesti o come si debba manifestare questo carattere di cittadinanza spirituale nella nostra società globalizzata, ossia quale identità cristiana sia possibile determinare nel rispetto della necessaria dialettica di incarnazione e differenza. Ci si può chiedere, in modo particolare, se esista una categoria teologica e culturale che dia una precisa identità al carattere di cittadinanza spirituale nella sua concretezza storica e nella sua carica di idealità.

La secolare tradizione cristiana attesta chiaramente che questa categoria esiste oggi ed è esistita sin dagli albori della sua storia, perché lo stesso vangelo che ci riporta sia la vita e l'insegnamento di Gesù sia la chiamata dei discepoli, sotto un certo punto di vista, è un formidabile datore di identità cristiana. D'altra parte, il progetto eterno di Dio, che crea chiamando per nome e non semplicemente facendo esistere una natura o una essenza, si concretizza in uomini e donne che sono caratterizzate dal proprio stile di vita, dalla propria esistenza concreta, costituita da un intreccio di eventi e di esperienze, dalla propria storia personale di salvezza. Il carattere di cittadinanza spirituale, proprio di un'esistenza che rivela e testimonia nella storia e nel tempo un progetto trascendente, è espresso in modo completo dalla concezione dell'uomo come immagine di Dio. E' convinzione largamente condivisa, infatti, che la categoria dell'uomo immagine di Dio sia il nucleo dell'antropologia cristiana, ed abbia una sua validità che supera le contingenze delle stagioni culturali. Ed è allo stesso tempo esperienza documentata che è proprio a partire dalla convinzione dell'uomo come essere personale creato ad immagine e somiglianza di Dio che è stato possibile sviluppare nei secoli un'identità di antropologia cristiana, non in contrapposizione alle altre antropologie esistenti, ma in dialogo con esse. Nell'autunno del 1945, nel periodo in cui M. Heidegger componeva la sua *Lettera sull'umanesimo*, il gesuita Ugo Rahner tenne un discorso per la riapertura dell'anno accademico dell'Università di Innsbruck, dal titolo: *Umanesimo cristiano e teologia*. In quel discorso, nel delineare l'identità dell'uomo occidentale come uomo della storia, uomo dell'unità, uomo del giusto mezzo tra materia e spirito, il gesuita tedesco ebbe ad affermare: "L'ideale d'uomo della teologia è di una tale inaudita molteplicità e forza, perché la Chiesa ha trovato Dio tra gli uomini e poiché essa vuole sollevare l'uomo fino a Dio e in Dio. Il motivo fondante il suo umanesimo è la verità: l'uomo è Dio". Quel singolare richiamo alla vocazione divina dell'uomo in un tempo particolare che aveva conosciuto la barbarie più crudele voleva ridare una forma umana alla vita dei singoli uomini e alla convivenza tra i popoli.

La categoria dell'immagine, dunque, ha sicuramente contrassegnato nella storia del cristianesimo l'identità del cristiano nel suo essere e nel suo agire. Non intendo dare una descrizione esauriente e completa di tutte le componenti di questa identità, che, nella sua ultima essenza, si sintetizza nella persona di Gesù Cristo. In estrema sintesi, il fondamento ultimo della dignità dell'essere umano risiede nel fatto che egli partecipa della natura di Dio (*Ef* 2,18; *2Pt* 1,4), il Filantropo (*Tt* 3,4), l'Emanuele, il Dio con l'umanità (*Mt* 1,23). Il nucleo centrale di questa fondazione teologica è senz'altro la concezione dell'uomo come *immagine di Dio*. Teologicamente, questa affermazione fondamentale è fondata sulle asserzioni di *Gn* 1,26 e *Sal* 8,6-9, interpretate cristologicamente da *2 Cor* 4,4-6, *Col* 1,15, *Eb* 1,3. Filosoficamente, essa si basa sul fatto che l'uomo, per natura, si esprime e si realizza all'interno di una fiducia originaria in Qualcuno, e solo nella misura in cui può ancorarsi a questo Qualcuno, può vedere garantite le sue attese e le sue aspirazioni umane fondamentali. Non il fato, non le energie dell'evoluzione, ma Lo Spirito divino è ciò che dà origine all'essere vivente, e il punto di riferimento per l'autocomprensione non è il cosmo, ma Dio stesso. L'uomo non è un piccolo cosmo, un microcosmo, ma un piccolo Dio. La *Gaudium et Spes*, nell'offrire un abbozzo di antropologia cristiana, tutta centrata sul tema dell'immagine di Dio, dedica il primo capitolo della prima parte alla dignità della persona umana, e collega ad essa la costituzione corporea e spirituale dell'uomo, la sua intelligenza, con cui egli partecipa della luce della mente di Dio, la coscienza, considerata come il nucleo più segreto e il sacrario dove l'uomo è solo con Dio, la libertà, segno altissimo dell'essere creato ad immagine di Dio.

Vorrei fermarmi, ora, su quelle coordinate antropologiche che la stagione particolare della globalizzazione e della postmodernità mette in pericolo, e che la concezione dell'immagine, invece, è chiamata a salvaguardare e a promuovere. Tali coordinate sono in modo del tutto particolare la corporeità, salvaguardata dal fatto che l'immagine abbraccia tutto l'uomo, e, quindi, anche il corpo; la personalità, salvaguardata dal fatto che il concetto di persona ha la sua ultima origine in Dio

stesso; la dignità, radicata nel fatto che tutti gli uomini indistintamente portano il sigillo dell'immagine del Dio Uno e Trino.

4. *Il corpo umano e la salvezza cristiana*

La concezione antropologica cristiana attribuisce una grande importanza al corpo, perché attribuisce una grande importanza all'uomo creato ad immagine di Dio. In alcune icone orientali le montagne sono rappresentate piccole e l'uomo, invece, è rappresentato molto grande, a significare che egli è vicino a Dio, è il re della natura, e questa è sottomessa a lui. Nella teologia mistica, i sensi sono stati considerati come le porte dell'anima, sentinelle e messaggeri, mediatori tra la materia e lo spirito. Se in Origene, che per primo elaborò la dottrina dei sensi spirituali, prevale la rottura, anzi la separazione di piani tra le facoltà dell'anima e quelle del corpo, dieci secoli dopo, negli scritti di san Bonaventura, si sottolinea, invece, la continuità tra corpo e spirito. E il senso, anche quello spirituale, è definito come la facoltà che ci consente di conoscere qualcosa come presente. Nella sua teologia degli affetti, san Bonaventura assegna al tatto un ruolo centrale perché esso, anche se in caligine, cioè come a tentoni, nell'oscurità, ci fa sperimentare la presenza di Dio. Nel tatto si esprimono la virtù della carità, il dono della saggezza e la beatitudine della pace: ecco perché, secondo il teologo francescano, esso è il più spirituale dei sensi.

L'importanza data al corpo è dovuta soprattutto al fatto che la salvezza annunciata dal messaggio cristiano è una salvezza "incarnata". Essa si manifesta specificamente come salvezza che si attua attraverso il corpo. La bellezza del Dio di Gesù Cristo viene percepita corporalmente, come emerge dal famoso testo delle *Confessioni* di S. Agostino: "Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te... Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai anelo verso di te; gustai, e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace".

Secondo l'espressione del vangelo di Giovanni, il Figlio di Dio ha assunto una carne, "il Verbo si è fatto carne", e il cuore dell'evento di Cristo è riassunto nel mistero dell'Incarnazione, tanto da far dire a Tertulliano che *caro salutis est cardo*: la carne è il cardine della salvezza (*De carnis resurrectione*, 8). L'espressione "incarnazione", oltre alla sottolineatura veristica della kenosi di Dio, vuole affermare che Dio è diventato uomo assumendo un corpo umano, per cui il processo dell'incarnazione corrisponde al processo dell'umanazione. Ciò sottolinea il fatto che Gesù ha operato la salvezza e la redenzione nella carne, che gli uomini sono stati giustificati nel sangue e dal sangue di Cristo, che la Chiesa ha una venerazione per il preziosissimo sangue di Cristo. La carne è la "parte" che simboleggia il "tutto" del corpo. Per questo, si dice che l'obbedienza redentrice del figlio Gesù di fronte al Padre si è realizzata nell'offerta del suo corpo. La comunione di grazia ristabilita con il sacrificio del suo corpo è riversata nei cuori dei cristiani. Essa, quindi, ha inizio "in quella profondità radicale della soggettività umana che dapprima ricerca e finalmente possiede se stessa nella sua continua obiettivazione corporeo-terrestre." Il piano di salvezza presentato da Gesù nella sua predicazione del Regno non è puramente spirituale, bensì umano, cioè, spirituale e materiale insieme. Infatti, nella seconda e nella terza beatitudine di Luca si proclamano beati coloro che hanno fame, perché saranno saziati e coloro che piangono, perché saranno consolati (*Lc 6, 21*). E nella seconda parte del Padre Nostro si ripetono le richieste spirituali e materiali che costituiscono i beni del Regno che sta per venire.

Per la Bibbia, che ignora la radicale "spiritualità" greca detestatrice della materialità, il corpo è l'espressione della realtà della persona, è la nostra identità psico-fisica e della nostra comunicazione. *Il Cantico dei Cantici* è l'esaltazione del corpo, descritta dalla sposa per il suo sposo e dallo sposo

per la sua sposa, di modo che tale esaltazione sia sempre quella del corpo dell'altro.

Per l'uomo della Bibbia, dunque, non abbiamo un corpo, ma siamo un corpo, e questo corpo esprime la bellezza e la perfezione dell'opera divina. E' in questa luce, allora, che i sensi non si riducono a organi e a sensazioni ma diventano messaggio ed epifania sperimentabile dello spirito: la vista può diventare contemplazione, l'udito si fa adesione partecipe, l'olfatto scopre l'odore di santità, il gusto può rivelare la sobria ebbrezza dell'anima e il tatto è il suggello di questa religiosità dell'Incarnazione come scriveva San Giovanni nella sua prima lettera: "Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato e le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita...noi lo annunziamo a voi".

L'antropologia biblica, veterotestamentaria e neotestamentaria, ha offerto tutto un ricco alfabeto di simboli e di gesti, che ha assegnato alle parti del corpo una molteplicità di significati e di funzioni. Un organo del corpo come la mano, per esempio, è quello tra i più citati dalla Bibbia (più di millecinquecento volte). In un linguaggio ancora oggi familiare alle culture del bacino del mediterraneo, il tatto esprime l'atto creatore, la forza, la tenerezza di Dio e lo slancio dell'uomo, la misericordia, il perdono, la compassione. Dio tocca la bocca del profeta Geremia, prima di affidargli la sua missione (*Ger* 1, 9-10). Un angelo del Signore tocca Elia, quando è ormai allo stremo delle forze, e gli ordina di mangiare (*IRE* 19, 4-6). Un altro angelo tocca la bocca di Isaia, e, con quel gesto, cancella l'iniquità e il peccato di colui che è stato scelto come profeta (*Is* 6, 6). Allo stesso modo, un angelo in sembianze di uomo tocca le labbra di Daniele, prostrato da una lunga penitenza, e gli rende le forze (*Dn* 10, 16-19). Dunque, l'antropologia biblica veterotestamentaria ricorre al significato di questi gesti "corporali" per esprimere il concetto di purificare, infondere sicurezza, dare coraggio. Nel Nuovo Testamento, il verbo "toccare" ricorre più di trenta volte, soprattutto nei racconti di guarigione. Gesù stende la mano e tocca un lebbroso, e, al suo gesto, scompare la lebbra (*Mt* 8, 1-4). Poi tocca la suocera di Pietro, ed essa si alza e si pone a servirlo (*Mt*, 8, 14-15). Allo stesso modo, egli guarisce l'emorroissa, che aveva toccato il lembo del suo mantello (*Mc* 5, 25-34). Prende la mano della figlia di Giairo, e le ridà la vita (*Mc* 5, 35-43). Tutta la folla cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza che sanava tutti (*Lc* 6, 19). In tutti questi racconti di guarigione, il tatto si fa gesto sacramentale, segno di misericordia, di benevolenza, di tenerezza. Esso è testimonianza di ciò che i Padri della Chiesa di Oriente chiamano "divina filantropia", l'amore infinito di Dio per gli uomini. Il significato salvifico e sacramentale del gesto corporeo non è annullato da quei casi in cui il toccare è segno di poca fede, di incredulità, come nella scena del dubbio di Tommaso (*Gv* 20, 24-29). Questo fatto mette in evidenza che il tatto non sfugge alla regola degli altri sensi, al contraddittorio richiamo dell'alto e del basso, dello spirituale e del materiale, del cielo e della terra.

La ricca e complessa antropologia biblica, in ultima analisi, fa vedere come solo nella condizione di incorporazione la salvezza possa essere ciò a cui è stata originariamente destinata, cioè nuova creazione dell'uomo uno e integrale. Proprio per questo, la corporeità non è soltanto una condizione provvisoria dell'uomo, ma è qualcosa di permanente, seppure con l'acquisizione di modalità diversa di esistenza. L'aspettativa escatologica della salvezza è orientata ad un perfezionamento dell'uomo uno e completo, che si raggiunge per mezzo della risurrezione della carne. Nell'evento della risurrezione, il corpo umano diventa luogo della rivelazione totale e dell'attualità piena della salvezza, che s'è venuta maturando sulla terra, e nella quale si esprimerà definitivamente l'amore di Dio.

5. *La promozione della persona.*

La concezione antropologica che è particolarmente coinvolta nell'indebolimento della concezione dell'uomo e nella critica distruttiva del postmoderno alla filosofia del soggetto, allo stato dei fatti, è

quella di persona, che è il cuore di ogni antropologia cristiana e della dottrina sociale della Chiesa, anche se la sua formulazione esplicita nei documenti del magistero non va oltre i cinquant'anni fa e nella teologia risale alla prima decade del secolo XX. Fino ad allora, infatti, l'asserto antropologico centrale di tutta la tradizione cristiana è stato quello dell'uomo immagine di Dio.

In realtà, il concetto cristiano di persona, lungo il corso dei secoli, è stato definito secondo diversi modelli, come, per esempio, il modello ontologico, il modello psicologico, il modello dialogico. Per il modello ontologico, la definizione classica è quella di S. Tommaso, che considera la persona in rapporto all'essere e la definisce come un essere sussistente nell'ordine dello spirito. Essa è una modalità dell'essere, "significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" (*S.Th.* I, q. 29, a. 3, c). Questa definizione ontologica di persona ha avuto indubbiamente "il pregio di indicare meglio di ogni altra ciò per cui un essere acquisisce la dignità personale, vale a dire il possesso di una sussistenza di ordine spirituale, e nella storia della riflessione filosofica ha rappresentato una conquista definitiva". Ma essa oggi è stata sostituita da altre definizioni, perché la cultura filosofica della postmodernità alla metafisica preferisce la psicologia e la sociologia come vie di conoscenza e di definizione.

Con Cartesio è comparsa la definizione psicologica di persona, per il fatto che essa è definita non più in rapporto all'autonomia dell'essere ma in rapporto all'autocoscienza: *cogito, ergo sum*. L'io consiste nell'autocoscienza. L'unicità della persona è data dalla testimonianza infallibile della propria autocoscienza. Questa riduzione psicologica, a giudizio di Mondin, ha indirettamente o direttamente condotto all'egocentrismo e individualismo di Hegel, al volontarismo di Nietzsche, al sessualismo di Freud. Una conseguenza dell'adozione della definizione psicologica di persona, inoltre, è il taglio netto tra individuo e persona. In base a tale divisione-separazione, si pensa che l'uomo sia un individuo della specie umana sin dal suo concepimento, ma diventi persona solo più tardi, dopo la nascita, quando prende coscienza di sé, entra in comunicazione con i suoi simili, viene riconosciuto ed accolto da loro, dialoga con gli altri.

Contro la definizione psicologica di persona, perciò, hanno reagito molti filosofi contemporanei, che hanno proposto un modello dialogico ed hanno preso come punto di orientamento non più il soggetto ma gli altri, tenendo conto del fatto che l'uomo è un essere essenzialmente socievole, partecipativo e dialogico, legato necessariamente agli altri, sia per venire in questo mondo che per svilupparsi e realizzarsi in questo stesso mondo. E. Mounier ha definito la persona come vocazione e comunione, M. Buber come realtà dialogica, K. Wojtyła come prossimità, E. Lévinas come alterità. Quest'ultimo, alla via tracciata da Jonas, che affida l'imperativo della responsabilità ad una ontologia senza metafisica, contrappone la via tracciata dall'etica, in quanto filosofia "prima". L'etica, per il Lévinas, raggiunge una vera e propria altezza metafisica, perché si libera proprio dal peso totalizzante dell'ontologia, esemplificabile nella risposta di Caino: sono forse io il guardiano di mio fratello? Tale risposta, in realtà, è sincera. Ma "in essa manca solo l'etica, vi è solamente ontologia: io sono io e lui è lui. Noi siamo esseri ontologicamente separati."

Tutti questi modelli classici di definizione, così come la altrettanto classica definizione boeziana "sostanza individuale di natura razionale", cui si era ispirato San Tommaso, possono essere catalogati di tipo "forte", ontologico. Ma oggi essi devono convivere con delle nuove concezioni "deboli", empiriste o funzionaliste, che identificano la persona con l'insieme di certe proprietà o attività, quali la sensorialità, le operazioni mentali, l'autocoscienza, la capacità comunicativa e di rappresentazione simbolica. Mentre le prime riconoscono la consistente e permanente presenza di un soggetto sostanziale che dà origine, nel tempo e in gradi diversi, alla molteplicità delle sue operazioni (*operari sequitur esse*), le seconde dissolvono l'identità, l'individualità e la continuità della persona in un fascio procedurale e variabile di indicatori di "personalità", che rende

ultimamente inconsistente l'affermazione dell'"io" umano e apre la strada a pericolose discriminazioni tra chi è in pieno possesso di certe facoltà e chi ne è privo. La stessa nozione di personalità è andata da molto tempo in frantumi. Oggi, infatti, una persona può comprendere molte persone. In un singolo individuo si nascondono molti sottoindividui e microindividui, così come aveva scoperto la scienza psicologica di Proust e di Musil. Non esistono più che individui, o frantumi di individui. Il cittadino, l'uomo comune, l'uomo-massa, di cui avevano parlato tanto la letteratura, la psicologia e la sociologia dei due ultimi secoli, sembra abbiano abbandonato la terra, senza lasciar troppi rimpianti.

Anche tra coloro che sostengono una accezione "forte" della persona umana, vi è chi non ritiene di doverla attribuire all'uomo sin dal suo concepimento, dallo stadio in cui egli si trova nella forma di un embrione precoce. Esisterebbe cioè un tempo della nostra vita, come già più volte ricordato, nel quale saremmo sì esseri umani, ma non ancora "persone". E questo in nome di una serie di obiezioni alla individualità, alla continuità e alla autonomia dell'esistenza embrionale.

Se dovessimo, ora, per un'esigenza didattica di esposizione sistematica, sintetizzare le caratteristiche principali della concezione cristiana classica di persona, quale si riscontra nei documenti del magistero e quale è sottesa nei modelli di pensiero teologici e filosofici summenzionati, potremmo dire che l'uomo è persona, in primo luogo, perché ha una natura razionale libera. Natura razionale libera significa, in modo specifico, la possibilità di autodeterminarsi e di autorealizzarsi. Insieme, il concetto di persona porta con sé, in secondo luogo, quello di una realtà integrale e totale. L'essere persona, cioè, tocca l'uomo in tutto il suo essere. Per cui egli non è solo una natura razionale, non è solo ragione. Questa, semmai, era la convinzione di Cartesio e di Kant, che è stata criticata e respinta, però, dai loro stessi contemporanei. L'uomo è persona in tutte e con tutte le sue dimensioni vitali, di mente e di cuore, le quali tutte insieme costituiscono una natura unitaria. L'uomo è persona nella totalità del suo essere. In terzo luogo, l'uomo è persona non solo nella totalità della sua realtà fisica e psichica, nella totalità del suo *essere* persona, ma anche nella totalità delle sue potenzialità ancora realizzabili, nel suo *farsi* persona, nel suo poter-essere-persona lungo il corso della sua vita. La tradizione ha descritto questo dato con il termine di "sostanza", e cioè di una essenza fondamentale dell'uomo, che rimane immutabile e sempre la stessa, nonostante tutti i cambiamenti del tempo. In quarto luogo, l'essere persona dell'uomo comporta la sua individualità e incomunicabilità. Questa proprietà esprime l'unicità e l'ininterscambiabilità di ogni singolo uomo. Ciò significa anche che non esiste una sostanza in sé, chiusa in se stessa, un qualcosa di impersonale, ma un individuo concreto, che si realizza nel dialogo e nella comunicazione di un "io" con un "tu". Si può dire, anche, che lo sviluppo di una persona sia parallelo allo sviluppo della sua capacità di dialogo e di comunicazione. In quinto luogo, l'essere persona dell'uomo indica una sua dignità ed un suo valore intrinseco. In base a ciò, ogni uomo è un valore a sé, che deve essere riconosciuto e protetto. Infine, l'uomo è persona, in quanto è un essere creato ad immagine di Dio, un essere, cioè, che nella sua esistenza e nella sua realizzazione non può fare a meno di una dimensione religiosa radicale.

6. *La promozione della dignità*

I vangeli ci attestano che Gesù di Nazareth ha messo al centro del suo messaggio e come orizzonte della sua azione il riconoscimento della dignità umana a favore di quelle persone e gruppi sociali esclusi per motivi religiosi, sociali, politici, etnici o sessuali - malati, poveri, pubblicani, donne, ecc. - e il loro inserimento nel progetto di salvezza da cui erano esclusi. E lo ha fatto con parole e azioni. Quando si produce un conflitto tra la legge e la dignità dell'uomo, egli ha preso le difese di quest'ultima. Ciò lo portò a correggere la legge e perfino a non ottemperare ad essa se in gioco c'è la vita. La religione è al servizio della vita e non viceversa. La salvezza, e non la condanna, costituì il centro della predicazione e della prassi di Gesù. Le parole di recupero della dignità non rimangono

a livello di mera enunciazione, ma vengono accompagnate da gesti di liberazione che rendono reale il recupero annunciato. I miracoli sono gesti di compassione e di solidarietà attraverso i quali Gesù di Nazareth ha restituito la dignità e l'integrità a coloro che ne erano privati, riconosciuto come persone coloro che venivano trattati come non-persone, li ha reintegrati nella comunità da cui erano stati esclusi e ha ricostruito il tessuto sociale distrutto dal codice di purità. La riabilitazione ha avuto luogo non solo a livello individuale o dello stesso gruppo di seguaci, ma pure a livello pubblico, di fronte ai capi religiosi e alla società. Le persone e i gruppi che la società e la religione consideravano indegni, Gesù li ha dichiarati degni dinanzi a Dio e dinanzi agli esseri umani. Coloro che erano esclusi dalla cittadinanza Gesù li ha riconosciuti cittadini a pieni diritti.

Per quanto riguarda il ruolo specifico della Chiesa nella difesa della dignità umana, il Concilio afferma che la Chiesa può contribuire molto "a umanizzare *di più* la famiglia degli uomini e la sua storia", "risanando ed elevando la dignità della persona, consolidando la compagine dell'umana società e conferendo al lavoro quotidiano degli uomini un *più* profondo senso e significato"(GS,40). Nel fare ciò, la Chiesa "desidera unire la luce della Rivelazione alla competenza di tutti" e contribuisce così a "illuminare la strada sulla quale si è messa da poco l'umanità" (GS, 33). La fede getta una luce nuova su ogni cosa, manifesta il disegno di Dio per la vocazione *totale* dell'uomo e così orienta la mente verso soluzioni che sono *pienamente* umane (GS 11).

Nel caso specifico, la Chiesa risana ed eleva la dignità umana, non limitandosi solamente a chiedere che la dignità inalienabile di ogni uomo sia giuridicamente garantita, ma anche che sia concretamente rispettata e che non venga mai messa a libera disposizione della società neppure nei casi conflittuali. Inoltre, la Chiesa promuove e difende la dignità di ogni persona, sostenendo che il non poter disporre della vita umana neppure in situazioni difficili dipende dalla convinzione di sentirsi sempre sorretti dalla potenza infinita di Dio, amante della vita e non della morte. Per la fede cristiana, infine, la verità definitiva dell'uomo è manifesta solo nella verità di Dio su di lui; l'uomo non è in grado di procurarsela da solo, ma la può percepire unicamente nella fede, facendo propria la verità di Dio. È noto come nell'epoca della modernità, l'approccio del magistero, per quanto riguarda l'affermazione dei diritti dell'uomo, inizialmente, con Pio VI, Gregorio XVI e Pio IX, fu critico sia sul versante della libertà religiosa, sia su quello delle libertà civili, soprattutto a causa della prospettiva individualista in cui essi venivano affermati. Inoltre, i diritti umani ebbero una formulazione precisa nella cultura illuminista, la quale riprese spunti precedenti del giusnaturalismo europeo, e spesso e volentieri interpretò tali diritti in modo antiecclesiale e laicistico. Una prima svolta si verificò con il pontificato di papa Pacelli. Fu Pio XII, infatti, che nel radiomessaggio natalizio del 1942, parlando della dignità originaria dell'uomo, giunse a fare un elenco di "fondamentali diritti della persona" (n.21) a cui ispirare la ricostruzione postbellica. Tale atteggiamento influenzò molto la nuova stagione culturale che portò l'Assemblea dell'ONU nel 1948 a emanare la solenne *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. In seguito, Papa Giovanni XXIII da una parte, con l'enciclica *Pacem in terris*, e il Concilio Vaticano II dall'altra, con i documenti relativi al rapporto della Chiesa con il mondo e alla libertà religiosa, riconobbero espressamente nei diritti umani un progresso per l'umanità. La dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa comincia con le parole: "Nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone". Questo documento dichiara in modo solenne che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana. Il magistero di Giovanni Paolo II, infine, sin dalla sua prima enciclica su Cristo Redentore dell'uomo, è tutto costellato di frequenti e solenni richiami al rispetto e alla promozione sia della dignità umana che dei fondamentali diritti della persona.

Se si dovesse, ora, sintetizzare la funzione della Chiesa nella difesa e promozione della dignità dell'uomo e nell'affermazione dei suoi diritti fondamentali, si può dire che essa svolge sostanzialmente il ruolo di "sentinella di umanità", in una posizione che non la colloca all'esterno,

come dirimpettaia della storia, per intervenire solo con denunce e documenti, ma che la coinvolge con le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, non essendovi nulla di genuinamente umano che non trovi eco nel suo cuore (GS, 1). Il decalogo dei comportamenti morali verso Dio e gli uomini, scrive Von Rad, non sono un codice di perfezione, non rappresentano un itinerario di vita perfetta, non segnano distinzioni sacrali, ma, molto elementarmente, "vegliano sul carattere umano dell'uomo". Ciò che la Chiesa annuncia è il Dio di tutti gli esseri umani, il soggetto della liberazione del popolo di Israele, ma anche dei processi di liberazione degli altri popoli, il Creatore e il Fondamento dell'unità escatologica di tutta la storia. Dio è allo stesso tempo il creatore e il liberatore di Israele e di tutte le genti, e produce salvezza nella e attraverso la stessa storia umana, e non solo nella e attraverso la Chiesa, che è *sacramentum* della salvezza universale.

La Chiesa svolge il ruolo di sentinella di umanità, in modo particolare, con l'offrire al mondo un'antropologia della persona, rispettosa dei valori umani e aperta alla trascendenza. La fede cristiana, con la sua particolare visione dell'uomo creato ad immagine di Dio, redento dal sangue di Cristo e destinato a vivere eternamente con Dio, contribuisce enormemente a dare un fondamento molto solido alla concezione dell'eminenza della persona e della inviolabilità della sua dignità. Non siamo lontani dal vero se affermiamo che in assenza di una visione religiosa dell'uomo, ogni difesa razionale della dignità assoluta e inalienabile della persona, per quanto sempre possibile, rimane problematica e precaria. In realtà, solo chi ha un concetto alto di Dio ha anche un concetto alto dell'uomo, e chi ha un concetto alto dell'uomo non può non avere un concetto alto di Dio.

+ Ignazio Sanna

Il concetto di persona nell'antropologia cristiana

1. Allargamento del concetto di persona

1.1. Nel linguaggio comune uomo vuol dire persona e persona vuol dire uomo. Cominciano, tuttavia, ad affermarsi correnti di pensiero per le quali questa equazione è messa in discussione, per il fatto che non ogni persona sarebbe un uomo e non ogni uomo sarebbe una persona. Il concetto di persona viene allargato ad altri esseri viventi, diversi dagli uomini, purché provvisti di un minimo grado di coscienza. Per i filosofi morali Engelhardt e Singer, discriminante per il riconoscimento di un diritto alla vita non è l'appartenenza a una determinata specie biologica, ma soltanto il grado di autocoscienza, di uso della ragione e di capacità di pianificare il futuro che un essere vivente raggiunge. Peter Singer, in modo particolare, afferma che i due termini "vita umana" ed "essere umano" non coincidono. Tutti gli esseri che appartengono alla specie *homo sapiens* hanno una vita umana, per cui hanno tale vita sia il feto che è concepito da genitori umani, sia i "vegetali umani", irrimediabilmente menomati. Questi si possono chiamare "essere umani", ma sono veramente "umani" soltanto quegli esseri che possiedono gli "indicatori di umanità", che sono l'autocoscienza, l'autocontrollo, il senso del futuro, il senso del passato, la capacità di porsi in rapporto con gli altri, il riguardo per altri, la comunicazione, la curiosità. Soltanto gli esseri umani che possiedono questi indicatori di umanità sono "persone umane"; gli altri che non li hanno fanno parte della specie umana, ma non sono persone umane. Ciò significa che possono esserci membri della specie umana che non sono persone, perché non hanno i due indicatori essenziali di umanità, quali sono la razionalità e l'autocoscienza. La vita di questi membri della specie umana, che non sono persone, non è sacra, come vorrebbe il cristianesimo, che ha imposto quest'idea alla civiltà occidentale. Invece, ci possono essere animali non-umani che sono persone, perché dotate di autocoscienza, come gli scimpanzé e altri animali, mentre non sono persone i feti, i neonati e i cerebrolesi. In conclusione, Singer sostiene che l'appartenenza alla specie biologica *homo sapiens* non autorizza un comportamento "specista" ed il conseguente riconoscimento di particolari diritti dell'uomo. Secondo le tendenze riduzionistiche della robotica, poi, se è persona qualsiasi ente dotato di razionalità, di intenzioni, di capacità di comunicare e di altri requisiti definiti dalla logica e dalla filosofia, le intelligenze artificiali sono da considerare a tutti gli effetti delle persone. I computer più avanzati, infatti, gestiscono meglio dell'uomo ospedali, aziende, operazioni militari, battono i campioni a scacchi, sanno gestire una quantità impressionante di informazioni. Solo che il computer non può riprodurre il sistema pensante dell'uomo. Esso può trattare informazioni, elaborarle, può anche esibire dei comportamenti e interagire con l'ambiente, ma solo dopo che tutte queste cose sono messe nella macchina dall'uomo. Il computer agisce sulla base di input e lo fa a velocità grandissima, il che lo rende molto utile all'uomo. Ma l'uomo che è molto più lento, come una tartaruga rispetto a una lepre, alla fine vince sempre. Il computer è una macchina che agisce in un quadro deterministico; tutt'al più si può inserire nel suo sistema un "generatore di numeri casuali" che rende più imprevedibile il comportamento della macchina. Ma esso non è libero. La libertà resta una prerogativa esclusiva della persona.

1.2. Questo allargamento è reso possibile per il fatto che, nella cultura contemporanea, il concetto di persona viene elaborato più dal punto di vista psicologico che ontologico ed indica soprattutto la coscienza che si ha di se stessi. È noto come Karl Barth prese atto che il cambiamento di linguaggio del XX secolo aveva dato al concetto di persona un senso differente da quello della Chiesa antica e del Medio Evo, e lo faceva consistere praticamente in una "coscienza di sé". Egli, perciò, pur ritenendo utile la conservazione del termine persona nella teologia trinitaria, se non altro per riguardo alla continuità storica, propose di spiegare la triplicità divina ricorrendo all'espressione "maniera d'essere", per cui si potrebbe dire che "Dio è uno in tre maniere d'essere, il Padre, il Figlio e lo Spirito". Ma il grande teologo evangelico era molto cosciente dei limiti della sua proposta ed

ammetteva: "Noi abbiamo provato a trovare una risposta relativamente migliore di quella che contiene il concetto di "persona". Il semplice fatto che non abbiamo potuto far altro che riprendere le indicazioni suggerite da quell'antico concetto, per raggruppare sotto la nozione, secondo noi, più adeguata di maniera d'essere, ci deve rendere perfettamente umili e coscienti dei nostri limiti. Un semplice cambiamento di terminologia non è sufficiente a risolvere i problemi di fondo". Anche secondo Rahner, dopo la svolta antropologica, il concetto di persona si è evoluto ed è passato a significare un "soggetto di coscienza".

2. *Persona ed essere umano*

2.1. La questione antropologica, quindi, con gli interrogativi cruciali che le scienze umane e naturali, soprattutto quelle biologiche, continuamente le pongono, e con le quali non può non confrontarsi, nel rispetto della propria epistemologia e di quella delle altre scienze, sottopone a verifica critica il concetto dell'essere umano come persona, frutto della tradizione giudaico-cristiana sulla natura e destino dell'uomo. Infatti, la verità teologica che l'uomo in tanto è uomo in quanto è persona costituisce il contributo specifico che il cristianesimo, ed in modo particolare la categoria cristiana dell'uomo immagine di Dio, ha dato alla costruzione dell'identità umana.

Con la mia riflessione vorrei sostenere che la concezione cristiana di persona, quindi, in buona sostanza, afferma che non basta essere uomini per essere persona, ma bisogna essere persona per essere uomini. Nel linguaggio comune, abbiamo detto, uomo è sinonimo di persona. Ma mentre tutti si è d'accordo su che cosa sia uomo non tutti si è d'accordo su che cosa sia persona, su quando l'uomo cominci ad essere persona e quando cessi di esserlo. Mentre l'uomo è legato alla natura umana, alla specie, all'insieme di dati fenomenologicamente osservabili e verificabili, la persona è legata ad una interpretazione dell'essere vivente, mutuata da una visione religiosa della vita. Uomo è in rapporto alla vita come organismo biologico, determinabile, quantificabile, misurabile. Persona è in rapporto alla vita come *zoe*, come dinamismo interiore, come esistenza carismatica, non sempre misurabile e quantificabile. L'enunciato di questa verità, tuttavia, non è immediatamente chiaro ed univoco, perché nel linguaggio comune dire persona significa, in effetti, dire uomo. I due termini, persona e uomo, sono interscambiabili, e vengono usati per indicare la stessa realtà, perché la persona è l'uomo e non già una proprietà dell'uomo. Anche la costituzione italiana, che ha un chiaro indirizzo "personalistico", utilizza il termine "persona" secondo questa concezione comune, ed afferma che "è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della *persona* umana" (art. 3).

1.2. Ritengo necessario, perciò, prima di esporre il significato dell'essere persona, fare una premessa per richiamare brevemente alcuni punti fermi sul concetto di persona, intorno ai quali è oggi possibile trovare un sostanziale accordo per lo meno tra teologi e filosofi cristiani.

In primo luogo, in assenza di definizioni migliori, si ritiene ancora valida la classica concezione boeziana di persona, basata su un prevalente costitutivo ontologico: una "sostanza individuale di natura razionale" o, più semplicemente, secondo S. Tommaso: un "sussistente razionale", "ciò che di più perfetto esiste nella natura". Non bisogna dimenticare, tuttavia, come osserva il Ratzinger, che il concetto di persona di Boezio, che si è imposto di fatto nella filosofia occidentale, deve venir criticato perché del tutto insufficiente. "Boezio, restando sul piano dello spirito greco, ha definito la persona come *naturae rationalis individua substantia*, come la sostanza individuale di una natura razionale. Come si vede, il concetto di persona si trova completamente sul piano della sostanza e non è in grado di spiegare nulla né riferito alla Trinità, né usato nella cristologia; è un'espressione che resta a livello dello spirito greco, il quale ragiona in termini di sostanza." *La Pacem in terris*, dal canto suo, intende la persona come "una natura dotata di intelligenza e di volontà libera; e

quindi è soggetto di diritti e di doveri che scaturiscono immediatamente e simultaneamente dalla sua stessa natura: diritti e doveri che sono, perciò, universali, inviolabili, inalienabili": *EV*, II, 3, p. 21). Il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, nel descrivere la natura e l'essenza dell'uomo, non fornisce una definizione di persona, ma ricorda che "il messaggio fondamentale della Sacra Scrittura annuncia che la persona umana è creatura di Dio (cfr. *Sal* 139, 14-18) e individua l'elemento che la caratterizza e contraddistingue nel suo essere ad immagine di Dio" (n. 108). Per cui, "la Chiesa vede nell'uomo, in ogni uomo, l'immagine vivente di Dio stesso: immagine che trova ed è chiamata a trovare sempre più profondamente piena spiegazione di sé nel mistero di Cristo, Immagine perfetta di Dio, Rivelatore di Dio all'uomo e dell'uomo a se stesso" (n. 105).

Nell'odierno linguaggio della bioetica, dove non esiste il concetto di persona, il massimo cui si è arrivati è l'aver accettato l'espressione di "individuo umano". Il progetto di una Convenzione Europea di Bioetica, per esempio, discusso nel gennaio del 1995 dall'Assemblea del Consiglio d'Europa, non ha trovato un accordo su una definizione comune di persona e di essere umano, e si è limitata ad affermare che secondo un principio generalmente accettato "la dignità umana deve essere rispettata dall'inizio della vita", e che "all'essere umano va dato il suo senso più largo, tanto nella sua individualità quanto nella sua appartenenza alla specie".

In secondo luogo, si riconosce che la persona è tale in forza di ciò che è e non di ciò che ha e di ciò che fa, e tanto meno in forza del riconoscimento che può ricevere dalla società e dall'altro. Pertanto, per avere la persona non si richiede che questa abbia già sviluppato le sue potenzialità. Se si identificasse la persona con l'esercizio delle sue potenzialità, non si troverebbe nessun ostacolo teoretico per dare via libera all'aborto, all'eutanasia, alla soppressione dei ritardati mentali e dei deformi. Ciò che dev'essere in atto per avere una persona non sono le sue potenze ma il suo essere. Va comunque precisato che se la dignità dell'uomo consiste nell'essere il tu di Dio e nell'essere destinato alla comunione con Lui, "allora l'esistenza di ogni uomo è legittimata prima di qualsiasi incontro interumano, indipendentemente dalla misura più o meno adeguata in cui egli possiede o non possiede i contrassegni naturali che distinguono l'essere umano dalle altre creature".

3. Le coordinate teologiche della concezione della persona

Fatta questa premessa, passo a precisare i termini della verità teologica che difendo, e ad esporre poi le coordinate teologiche ed antropologiche del concetto di persona.

Anzitutto va precisato che, dal punto di vista essenzialmente epistemologico, il rapporto fra il concetto di persona, a cui spetta la dignità umana, e il concetti di vita e di morte, non si chiarisce in modo incontrovertibile adoperando i criteri oggettivi delle scienze sperimentali. Tale rapporto riguarda molto di più il diritto, l'etica e la filosofia che non la scienza. Sono infatti il diritto e l'etica che hanno il compito di definire quando una persona può essere definita viva o morta. Le scienze hanno il compito soltanto di fornire i metodi e i principi atti a definire quando le entità viventi sono, già o ancora, dotate delle funzioni essenziali delle persone. L'analisi concettuale del termine di persona viene fatta, infatti, nei testi giuridici, etici e filosofici e non in quelli scientifici.

Nel caso, per esempio, dell'accertamento dello stato vegetativo persistente, la scienza è in grado di accertare, mediante il PET, l'elettroencefalografia e la risonanza magnetica, quando è scomparsa l'attività della corteccia cerebrale. Secondo la scienza, la scomparsa dell'attività della corteccia, oltre, naturalmente, all'arresto cardio-circolatorio previsto dal vigente diritto, indica non che è morta una persona, ma che si è instaurato uno stato, definito appunto come vegetativo persistente, in cui sono scomparse, secondo il diritto, l'etica e la filosofia, le proprietà essenziali della persona, dipendenti dall'attività della corteccia e, quindi, la dignità umana. Analogo il caso dell'embrione. La scienza è certamente in grado di definire i tempi dello sviuppo dell'embrione e della graduale

comparsa delle funzioni più importanti durante la vita embrionale, fetale e neonatale, ma non di indicare quale sia la relazione fra la comparsa di tali funzioni e l'uso del concetto di persona. La tesi della comparsa di una persona, sin dal momento della fecondazione di un ovulo da parte di uno spermatozoo, si fonda su argomenti di natura non scientifica ma morale, filosofica e teologica, argomenti difesi da alcuni filosofi e teologi e contestati da altri. E' importante comunque osservare che la divergenza, nel caso dell'embrione così come era nel caso dello stato vegetativo, è tutta interna al diritto, all'etica, alla fede e alla filosofia. Sono divergenze su cui gli scienziati non hanno niente da dire in quanto scienziati, e devono restare estranei. In secondo luogo, va precisato anche che l'antropologia dell'essere umano creato a immagine e somiglianza di Dio che ha condotto alla percezione sempre più chiara della sua dignità e identità intangibile in quanto persona, va articolata in armonia con lo sviluppo delle scienze che ha reso disponibili gli strumenti per penetrare nei segreti della sua origine naturale e della dinamica biologica, psichica e sociale del suo cammino. Le due prospettive, in linea di principio, non sono in contrasto, ma chiedono piuttosto di essere articolate evitando ogni indebita assolutizzazione dei rispettivi punti di vista. Sino al '600 è prevalsa l'idea di un'animazione ritardata dell'embrione umano, a motivo della concezione di origine aristotelica della successione, nell'uomo, di un'anima vegetativa, sensitiva e intellettuale. Nel '700, Anton Van Leeuwenhoek scopre al microscopio gli spermatozoi nei quali si ritiene già contenuto l'uomo preformato, il che pare costituire il presupposto scientifico per ritenere che all'atto della fecondazione esiste già, in nuce, l'uomo intero e, quindi, che l'animazione è immediata. Il progresso della scienza è giunto però a precisare tra la fine del '800 e l'inizio del '900 che è solo nell'incontro dello spermatozoo e dell'ovulo che viene a costituirsi una nuova entità biologica, lo zigote, geneticamente distinta dal padre e dalla madre, aperta a un possibile processo di gemellarità, ma che in ogni caso, nel giro di due settimane, viene ad acquisire una sua individualità. La prima cellula d'ogni organismo umano è dotata di un nuovo genoma (struttura informazionale determinata dalle sequenze nucleotidiche del Dna), che caratterizza genotipicamente l'organismo con un'identità specifica (appartenenza alla specie umana) e individuale (singolarità rispetto agli organismi dei genitori e degli altri individui della stessa specie).

In terzo luogo, va precisato che affermando che non basta essere uomini, per essere persona, intendiamo dire ora che, se si descrive l'uomo per differenti strati, come fa per esempio la psicologia, nel semplice essere umano si può prendere in considerazione una determinata costituzione fisica o un determinato patrimonio genetico e biologico, mentre nella persona si prendono in considerazione tutte le potenzialità spirituali e morali di questa determinata costituzione fisica e di questo determinato patrimonio genetico e biologico. L'uomo, in quanto essere vivente, può essere considerato dal punto di vista puramente biologico, o anche dal punto di vista specificamente "umano". Nel primo caso, corrispondente a ciò che si può definire come *bios*, si prende in considerazione un fenomeno fisico-biologico che si può toccare, sperimentare, misurare e quantificare, che è differenziato sessualmente in uomo-donna; nel secondo caso, corrispondente a ciò che si può definire *zòe*, si prende in considerazione una realtà spirituale che non possiamo toccare o misurare o circoscrivere quantitativamente, e che non è differenziata sessualmente. Che cosa significa, per esempio, in concreto, dire: io tocco questa persona? Una persona, la si può toccare? (E' interessante notare che nella lingua tedesca si fa distinzione, per indicare la stessa realtà, tra il termine *Körper*, che indica il corpo fisico dell'uomo, e *Leib*, che indica la sua realtà spirituale). L'uomo esiste, perché per esistere basta il funzionamento biologico dell'organismo. La persona, invece, vive perché e nella misura in cui qualifica con sentimenti, decisioni, atti, la nuda esistenza dell'organismo biologico umano. L'animale e la pianta iniziano e finiscono il ciclo della loro esistenza, senza avere la percezione del passato e del futuro. La persona, invece, vive e muore in senso proprio, compiendo tutta una serie di atti spirituali, e programmando il suo futuro a partire dalle sue esperienze passate. L'animale ha un "ambiente" che lo circonda, l'uomo ha un "mondo" che è creato da lui. E' chiaro, tuttavia, che, a scampo di equivoci, la distinzione tra uomo e persona è una distinzione puramente concettuale e non reale, e quindi, come tale, non ha un

riscontro empirico in fatti e fenomeni esteriori. L'essere umano è la persona e la persona è l'essere umano. Non possiamo condividere, quindi, l'affermazione di J. Eccles, secondo cui, "un essere deve essere considerato *umano* quando la sua costituzione genetica (genotipo) è formata dal pool genetico dell'*homo sapiens*. Un essere umano si trasforma gradualmente in *persona* per cause meno precise e più discutibili; ad esempio, quando mostra di possedere certe qualità sociali, morali e intellettuali, o la riflessione dell'autocoscienza". Per l'antropologia cristiana, non esiste una divisione tra corpo e anima, e neppure tra natura 'corrotta' e persona 'di fede', secondo la nota concezione luterana. Il rapporto tra individualità e personalità non è quello tra una natura 'inferiore', corporeo-biologica, e una 'natura superiore', spirituale e interiore. Lutero aveva una concezione relazionale della persona, e si rifaceva al suo concetto per anteporre alle opere buone dei giustificati la giustificazione operata unicamente da Dio. L'uomo è persona non in quanto signore di se stesso, che esiste in sé o da sé, e che si realizza nelle sue opere, ma in quanto peccatore giustificato da Dio e liberato per amore misericordioso: "fides facit personam." Lutero alla descrizione concentrica di Boezio, in cui la persona appare come il soggetto portante ultimo e autonomo delle proprie qualità, sostituisce una concezione radicalmente eccentrica, in cui la persona non è definita in base a quel che essa è in sé, quindi antecedentemente alle relazioni in cui è collocata, bensì in base a quel che l'azione di Dio la fa essere. Nella concezione luterana, "l'essere personale stesso è un atto relazionale". Dio fonda l'essere persona dell'uomo, tirandolo fuori dalla realtà di peccato, costituita dal suo essere chiuso in se stesso, e aprendolo al dono della giustificazione che fonda la persona e viene prima di ogni opera che l'uomo compie.

Non si può dimenticare, d'altra parte, come scrive A. Guggemberger, che le passioni, gli impulsi istintivi, tutta la vita sentimentale salgono dal fondo naturale dell'uomo completamente personalizzato, e perciò sono specificamente umani, perché sono abbracciati e fusi nella totalità personale. Del suo dinamismo si alimentano anche tutti i nostri atti spirituali più alti. Essi sono di grado qualitativamente superiore, ma non possono essere distinti dalle manifestazioni vitali dell'uomo dipendenti dalla natura, per il fatto che soltanto essi vengono considerati come provenienti dalla persona. Portatrice e fonte di tutta la vita umana è senza dubbio la persona. Per l'antropologia tomistica, la dualità tra anima e corpo è localizzata sul piano metafisico dei principi dell'essere: l'anima, in quanto forma, e il corpo, in quanto materia prima. Ma nell'essere umano concreto non c'è lo spirito da una parte e la materia dall'altra. Lo spirito, nell'uomo, diventa anima, che non è uno spirito puro, ma uno spirito incarnato, una forma della materia. La materia, nell'uomo, diventa corpo, che non è materia bruta, ma la materia informata dall'anima. Non esiste nell'uomo, in quanto spirito incarnato, un atto solamente spirituale, slegato dalla sensibilità, dalla materia. Ogni atto spirituale è anche materiale, e ogni atto materiale è anche spirituale.

In quarto luogo, va precisato che affermando che bisogna essere persona per essere uomini, intendiamo dire che, per quanto l'uomo, per natura, sia sempre uomo, e la sua "umanità" non possa essere indebitamente estesa ad esseri non umani, ha bisogno sempre di essere in qualche modo riferito a Dio. La fede cristiana fa di ogni essere umano una persona, e fa ciò non partendo dall'uomo, ma partendo da Dio. Il fatto che il progetto della nuova evangelizzazione preveda di rifare il tessuto cristiano della società umana attraverso la ricostruzione del tessuto della comunità ecclesiale, rivela indirettamente la convinzione antropologica che il cristiano è la persona riuscita, e che solo aprendo le porte a Cristo si aprono le porte all'uomo, ad ogni uomo. E' questa l'impostazione dell'esortazione apostolica *Christifideles laici*, in modo particolare nel n. 34, che riprende la celebre omelia di Giovanni Paolo II all'inizio del suo pontificato, il 22 ottobre 1978 [AAS 70(1978)947], e nel n.37, che ribadisce il dovere di riscoprire e far riscoprire la dignità inviolabile di ogni persona umana. Cf EV, XI, 1747-1753. 1762-1765. Siccome l'uomo, per la Rivelazione cristiana, è creato ad immagine e somiglianza di Dio, Dio entra nella sua autocomprensione. Il concetto di persona, nella tradizione cristiana, primariamente viene riferito a Dio e solo in un secondo tempo ed in maniera analogica viene riferito all'uomo. La Persona chiama

la persona, la teologia chiama l'antropologia. E' proprio la dimensione teologica della persona che impedisce che l'uomo sia considerato "ad una sola dimensione", sia ridotto ad un solo programma biologico, ad un oggetto di sperimentazione e di cura. La medicina o le scienze biologiche in genere possono descrivere il fenomeno della nascita e della morte, possono descrivere, cioè, come si nasce e come si muore, ma non possono dire perché si nasce e perché si muore. Il perché della vita e della morte, della salute e della malattia, per i cristiani, è "rivelato", e, quindi, è accolto nella fede, prima che compreso con la ragione. Secondo la neurofisiologia, la vita autocosciente non sarebbe altro che un processo fisico-chimico spiegabile sulla base delle leggi ordinarie della fisica e della chimica, l'esperienza mentale sarebbe un aspetto di "eventi nel cervello". Ma nessuna legge fisica o chimica, nessuna ideologia o filosofia riuscirà mai a spiegare compiutamente perché una persona dica ad un'altra persona: "io ti amo", e con questa affermazione riveli il mistero incomprensibile della libertà e dell'intelligenza dell'uomo.

Secondo il premio Nobel per la medicina, che va contro le tesi della maggioranza dei neuroscienziati, il legame tra mente e cervello andrebbe interpretato come una interazione nella corteccia cerebrale tra "psiconi" (eventi mentali unitari) e "dendroni" (unità cerebrali materiali), operante secondo i principi delle meccanica quantistica). Secondo la fede cristiana, l'uomo è persona sin dall'inizio nella sua interezza e completezza, perché dall'inizio, cioè da sempre, è determinato da Dio ed è "amato da Lui" (*ChL*, 34), a prescindere dal riscontro empirico della realtà umana. In qualche modo, è privo di senso domandare quando l'uomo inizi ad essere persona e quando termini di esserlo. L'inizio e la fine si perdono nella volontà eterna di Dio e sono sottratti alla determinazione storica delle scienze umane. Come è in Dio l'inizio, è anche in Dio la fine. Ma allora, la persona rimanda al mistero eterno di Dio, mentre il soggetto rimanda alla libertà e alla storia.

L'origine più vera della concezione della persona, quindi, è teologica, anche se, per un verso, una sua idea seppure ancora confusa è già presente nella letteratura classica antica, e per un altro verso, nel corso dei secoli, questa origine teologica si è andata perdendo ed il concetto di persona si è progressivamente secolarizzato, divenendo appannaggio della filosofia e del diritto. Dalla Persona divina si passò alla persona umana, dalla teologia alla filosofia e al diritto, in una sorta di movimento circolare ove antropologia e teologia si intrecciano reciprocamente.

E' vero che la svolta antropologica di S. Agostino nella teologia trinitaria aveva introdotto il principio dell'analisi dell'interiorità dello spirito umano, per trovarvi una via di accesso alla rappresentazione dell'immagine della Trinità. Ma se è vero che l'immagine della vita spirituale dell'uomo ha aiutato il pensiero di fede a comprendere il mistero tripersonale di Dio, la rivelazione di questo mistero adempiutosi in Cristo ha molto più aiutato l'uomo a comprendere se stesso come "persona". Ciò significa che per capire l'essere personale dell'uomo bisogna partire dall'essere personale di Dio, appunto perché l'esperienza di Dio è più determinante per capire la natura dell'uomo di quanto l'esperienza dell'uomo non lo sia per capire la natura di Dio Uno e Trino.

3.1. *Dimensione teologica della persona*

Ora, in forza di questa origine teologica della concezione della persona, l'uomo si autocomprende come soggetto spirituale dotato di valori eterni, capace di entrare in rapporto dialogico con un Dio trascendente. Quando Dio crea l'uomo non crea un oggetto in più, accanto ad altri oggetti, ma crea un tu, e lo crea chiamandolo per nome (*Is* 43, 1: "Ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni"), ponendolo davanti a sè come un essere responsabile, un essere, cioè, che può rispondere, un partner del dialogo inter-personale. Alla luce di questa realtà, quindi, la vera essenza dell'uomo non è quella di essere un microcosmo, un piccolo mondo, prendendo come luogo di riferimento antropologico il mondo, ma quella di essere creato ad immagine di Dio. Per Platone, l'immagine terrena del divino

non era il singolo uomo ma il cosmo nel suo complesso . Per la fede cristiana, invece, l'immagine del divino è nel singolo uomo, che è un piccolo dio. Il suo luogo di riferimento antropologico è Dio. Dio è il tu dell'uomo, così come l'uomo è il tu di Dio. E' Dio che *dice* l'uomo, e ciò che costituisce il fondamento ultimo della sua dignità è l'essere chiamato a vivere e ad agire come il tu di Dio. In quanto immagine di Dio, l'uomo è per natura indirizzato a Dio, e solo insieme con Dio può essere vero uomo. L'essere umano, secondo la dottrina conciliare della *Gaudium es Spes*, è illuminato concettualmente ed esistenzialmente dal mistero del Verbo Incarnato (GS, 22). Il Dio di Gesù Cristo, il Dio Uno e Trino è la fonte principale ed in un certo senso unica di ogni enunciato antropologico. Giovanni Paolo II ha osservato che "mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda". La separazione tra Dio e l'umanità, scrive D. Mongillo, l'opposizione tra antropocentrismo e teocentrismo condanna l'essere umano all'incomprensione radicale. La loro unione è il nucleo del mistero antropologico visto alla luce di Gesù Cristo. In Lui, Dio e l'essere umano costituiscono un solo e medesimo mistero. Le antropologie senza teologia eludono il problema della dimensione suprema della condizione umana. Le teologie senza antropologia falsano e sfigurano il mistero di Dio. Secondo il messaggio cristiano, la teologia è antropologia e l'antropologia è teologia: Dio e l'umanità non possono essere pensati separatamente.

Perciò si falsifica l'essere umano più profondo, se si vuole determinarlo solo dal basso, dal suo rapporto con il mondo della natura e del regno animale. Egli è a priori un essere responsabile verso Dio e creato per Lui, e sulla base di questa sua somiglianza divina, che costituisce la sua vera dignità, egli è fondamentalmente diverso da tutto il mondo infraumano. La sua dignità, tuttavia, non è un qualcosa di assoluto, non essendo essa collegata a qualche qualità o valore che l'uomo possiede in se stesso, come la sua anima, la sua intelligenza, la sua virtù. Essa è qualcosa di relativo a Dio, per il fatto che deriva dall'uomo in quanto manifestazione e rivelazione di Dio in un ruolo che supera tutta la creazione visibile. Mentre le altre cose esistono solo in base ad un rapporto di dipendenza causale da Dio, e perciò manifestano al massimo la sua potenza, non già la sua natura, l'uomo è un riflesso del mistero di Dio stesso e nel tratto essenziale più profondo del suo spirito fa diventare visibile chi e come Dio è, cioè pura persona in perfetto amore e libertà. L'uomo è l'unico luogo nel mondo visibile nel quale Dio è riconoscibile come spirito personale, poiché egli rinvia a Dio non solo nel suo esistere, ma anche nel suo essere tale. La relativa autonomia dello spirito umano simile a Dio è la più alta, anche se sempre oscura, velata e inadeguata forma della rivelazione naturale di Dio.

Ogni uomo e tutti gli uomini sono qualcosa di unico e irripetibile; ogni uomo è un valore a sé e per sé. Il fatto che Dio abbia creato l'uomo per se stesso, come fine e non come mezzo, fa di costui un valore assoluto, che non può essere posto in funzione di nessuna realtà, sia essa la produzione, la classe, lo stato, la religione, la società. L'uomo, come persona, è un valore assoluto, perché Dio lo considera in modo assoluto. Cristo, uomo fra gli uomini, con la sua vita e la sua opera di redenzione, ha confermato il valore assoluto della persona umana, perché è morto per *ogni* uomo, per *ogni* fratello (I Cor 8,11; I Tm 2, 5-6). Secondo E. Schockenhoff, la liturgia battesimale della Chiesa, adottando il rito dell'unzione dei re e unguendo il battezzando con il crisma, esprime la convinzione che davanti a Dio ogni uomo vale quanto un re. Il fatto che la somiglianza con Dio, poi, sia riconosciuta indipendentemente dalla sua posizione sociale o religiosa e che non venga collegata con alcun'altra condizione è una forte testimonianza del valore di ogni singola vita umana. Un passo del *Talmud*, citato dal teologo moralista di Regensburg, attribuisce all'uomo il valore di tutto il mondo, quasi a dire che la vita umana, contrariamente al parere lapidario di Caifa (Gv 18,14: "E' meglio che un uomo solo muoia per il popolo"), non è in linea di principio quantificabile e non è soggetta ad alcun calcolo utilitaristico intramondano: "Adamo fu creato come un individuo

incomparabile per insegnarci che chiunque annienta una persona deve essere trattato come se avesse annientato tutto un mondo, e per insegnarci che chiunque mantiene in vita una persona va trattato come se avesse mantenuto in vita tutto il mondo". Secondo una tradizione rabbinica, Dio avrebbe proibito di fare delle sue immagini, perché la sua immagine egli se l'è fatta da sé ed è appunto l'uomo!

3.2. *Dimensione cristologica della persona.*

Se è vero che la prima e fondamentale dimensione della persona è quella teologica, che fa riferimento alla trascendenza di Dio, è anche vero, però, che questa trascendenza di Dio si rivela a noi nell'evento storico di Cristo. Per rapportarsi a Dio, nella sua trascendenza, e anche per rapportarsi agli uomini, nella loro prossimità, è ormai necessaria la mediazione del Cristo. Perciò, la persona ha una dimensione cristologica, sia quando la si vuole definire nei confronti di Dio, sia quando la si vuole definire nei confronti degli altri uomini.

Cristo, innanzitutto, aiuta l'uomo a comprendersi come persona. Gesù Cristo, nella sua condizione di Figlio, è sì unico e irripetibile, perché solo Egli ha la relazione al Padre che lo costituisce nella sua sussistenza personale, ma, nella sua risurrezione, Egli ha donato al credente il suo Spirito, lo stesso principio della sua attuazione, in virtù del quale ha condotto a termine la sua esistenza storica e dalla cui forza è stato risuscitato dai morti. Gesù, così, è diventato il principio della nuova vita per tutti gli uomini. Il suo essere uomo è diventato paradigmatico per quello di tutti gli uomini. Grazie allo Spirito Santo che si concede a noi come Spirito di Gesù, possiamo partecipare tutti nella filiazione divina, che solo Egli possiede originariamente. Il principio della nostra esistenza è lo stesso che animò quella di Gesù. Come in Gesù l'unione ipostatica non significa diminuzione né detrazione dell'umanità ma il suo potenziamento massimo, così anche nel credente la presenza dello Spirito che riproduce l'immagine di Gesù implica la massima perfezione del suo essere personale. Se Gesù è persona in quanto pura relazione al Padre, anche il credente sarà persona nella misura in cui è chiamato a partecipare a questa relazione, benché a partire dalla sua contingenza creaturale. Lo Spirito di Gesù, presente in lui, rende possibile la sua apertura a Dio, la sua essenziale relazione a Dio, e contribuisce così a realizzare la sua perfezione umana. Maggiore unione con Dio significa, infatti, maggiore realizzazione possibile della propria essenza e del proprio essere creaturale.

In secondo luogo, Cristo aiuta l'uomo a salvarsi come persona. La cristologia ha dato un notevole apporto all'antropologia non solo per quanto riguarda la comprensione dell'uomo, ma anche per quanto riguarda la sua salvezza come persona. Essa *risignifica* l'identità umana, perché la interpreta a partire dalla stessa esistenza di Cristo. Si potrebbe anche dire che Cristo salva l'uomo, per il fatto che lo promuove alla sua più autentica perfezione come persona. Infatti, per l'antropologia cristiana fondamentale, per essere persona, non basta essere uomini semplicemente, ma bisogna essere inseriti in Cristo. Certo, nella definizione di persona che la tradizione ci ha tramandato non compare mai una qualche relazione a Cristo. Ma nell'ordine concreto della storia della salvezza, l'uomo è stato costituito già dall'inizio come persona, perché creato in Cristo, immagine perfetta di Dio. Egli non è, quindi, semplicemente un essere aperto alla trascendenza del mistero di Dio, ma è soprattutto un essere cristocentrico, per il fatto che è storicamente qualificato come persona dalla sua relazione a Cristo.

Ora, questo suo essere persona in Cristo non è solo un dato iniziale, ma è anche una vocazione, un compito da realizzare. "Creato come persona in Cristo, l'uomo è chiamato a vivere il suo rapporto con Lui nella "linea interpersonale" della sua esistenza, per raggiungere il suo destino di perfetta comunione con Lui. Il che comporta un processo di personalizzazione vissuto coscientemente e liberamente attraverso l'incontro "con Cristo", nella fede, nella comunità della Chiesa, per realizzare appunto il suo compimento di persona filiale secondo il piano di Dio." L'uomo, quindi, proprio

perché creato in Cristo, sua immagine perfetta, aspira a personalizzarsi. La dignità originale dell'uomo è, quindi, quella di *essere* persona in Cristo. Il suo compito esistenziale e la sua vocazione fondamentale sono quello di *diventare* persona in Cristo. Infatti, l'uomo, nella sua prima nascita, è definito dal suo codice genetico, che lo inserisce in una determinata realtà, e dal suo codice culturale, che lo integra in una determinata storia. In questa prima nascita, egli vive il suo destino individuale, esiste, cioè, come soggetto proteso verso una condizione di esistenza libera. Ma il Cristo è il salvatore dell'uomo, perché lo conduce a realizzare la sua vocazione di persona attraverso una seconda nascita dall'alto. E' nella seconda nascita, quella "dall'alto", che l'uomo, attraverso Cristo, può realizzare la sua vocazione di persona in una autentica esistenza di libertà nello Spirito (Gv 3,17).

Il Cristo non rivendica il titolo di Salvatore, perché apporta al mondo una bella rivelazione o un insegnamento elevato sulla persona, ma perché introduce nella storia la realtà stessa della persona per tutto l'uomo. L'uomo, quindi, è costituito sin dall'inizio nella vera condizione di "persona", nell'amore e nella libertà, e condivide lo stesso modo di essere di Dio. Quando, poi, egli diventa persona in Cristo, allora realizza la coincidenza tra il suo essere in sé e la relazione di dono all'altro, la relazione di comunione. In Cristo, l'uomo può affermare la sua esistenza come persona, non appoggiandosi sulle leggi inviolabili della natura, ma fondandosi su di una relazione con Dio, identica a quella che il Cristo, come Figlio, possiede con il Padre, liberamente e per amore. In altri termini, la cristologia offre all'uomo la possibilità di far assurgere la condizione umana individuale a persona. La cultura moderna ha staccato la concezione di persona dalla sua origine religiosa e l'ha portata all'individualismo tragico, al nichilismo, alla morte. Il sociologo F. Alberoni ha ammesso dalle colonne del *Corriere della Sera*, (7.4.1997), che uno dei più grandi vuoti della nostra epoca è la perdita del senso metafisico della persona. Dell'intuizione che ogni essere umano ha qualcosa di divino, un valore un mistero. E' in Cristo che l'uomo "può esistere anch'egli, affermare la sua esistenza come persona, non appoggiandosi sulle leggi inviolabili della natura, ma fondandosi su di una relazione con Dio, identica a quella che il Cristo, come Figlio possiede con il Padre, liberamente e per amore".

4. Dimensione antropologica della persona.

Dalla concezione cristiana dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio ed inserito in Cristo derivano in qualche modo anche le dimensioni antropologiche essenziali della persona, che si possono raggruppare e riassumere in quelle della *sussistenza* e dell'*autotrascendenza*

In base alla *sussistenza*, l'uomo esiste in sé come essere unico e irripetibile, esiste come un io, capace di tornare su se stesso, di autocomprendersi, di autopossedersi, di autodeterminarsi. In effetti, *sussistere*, per la persona, significa esistere da sé (*a se*), in sé (*in se*) e per sé (*per se*). L'aseità o l'essere da sé significa che la persona è un essere autonomo e libero di decidere; l'inseità o l'essere in sé significa che la persona è un essere intelligente e cosciente, in quanto è capace di tornare su se stessa, di riflettere su se stessa e quindi di aver coscienza di sé e dei propri atti; la perseità o l'essere per sé significa che la persona è fine a se stessa e non può essere usata come mezzo. Così la sussistenza che definisce la persona è l'esistenza di una sostanza spirituale, perché solo lo spirito è intelligente e quindi dotato di coscienza e di libertà. In altre parole, sussistere è "esistere come Io", cioè come capacità di tornare su se stesso (*esse est reflexivum sui*) e quindi di autocomprendersi e di autopossedersi e conseguentemente di autodeterminarsi. Non sono tuttavia propriamente l'intelligenza, la coscienza e la libertà a definire la persona, ma è la persona che, in quanto essere sussistente, sta alla base degli atti di intelligenza, di coscienza, di libertà. Tali atti possono anche mancare, senza che per questo, però, l'uomo cessi di essere persona.

7.2. In base all'*autotrascendenza*, l'uomo è aperto verso l'infinito e verso tutti gli esseri creati. E' aperto anzitutto verso l'infinito, cioè Dio, perché con la sua intelligenza e la sua volontà si eleva al

di sopra di tutto il creato e di se stesso, si rende indipendente dalle creature, è libero di fronte a tutte le cose create e tende verso la verità totale e il bene assoluto. E' aperto anche verso l'altro, gli altri uomini e il mondo, perché solo in quanto si comprende in riferimento a un "tu" può dire "io". Esce da sé, dalla conservazione egoistica della propria vita, per entrare in una relazione di dialogo e di comunione con l'altro. Secondo S. Tommaso, la persona è aperta alla totalità dell'essere, all'orizzonte illimitato dell'essere, ha in sé la capacità di trascendere i singoli oggetti particolari che conosce, in effetti, attraverso questa sua apertura all'essere senza confini. L'anima umana è in un certo senso conoscitivamente tutte le cose: "tutte le cose immateriali godono di una certa infinità, in quanto abbracciano tutto, o perché si tratta dell'essenza di una realtà spirituale che funge da modello e somiglianza di tutto, come è nel caso di Dio, oppure perché possiede la somiglianza d'ogni cosa o in atto come negli angeli oppure in potenza come nelle anime". Il movimento dell'*exitus* verso l'infinito e verso il mondo esteriore è anche allo stesso tempo il movimento del *reditus* verso se stessi. L'uomo ritorna dal mondo fuori di sé a se stesso, e proprio con questo ritorno a se stesso manifesta la sua sussistenza, poiché *redire in se ipsum* è sinonimo di sussistere.

Per M. Buber, una moderna riflessione antropologica affronta non solo il rapporto dell'io con le 'cose' che delimitano il campo dell'esperienza umana, ma soprattutto il rapporto dell'io con il 'tu' che spinge la persona all'incontro e la immerge interamente nel dinamismo del dialogo. La relazione io-tu non è qualcosa di accidentale o di superfluo che si aggiunge alla persona, ma è quello spazio interpersonale che rivela e costituisce l'io come io e il tu come tu, in un orizzonte di uguaglianza, di apertura e di disponibilità alla comunione. Secondo Giovanni Paolo II, l'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé, che non può compiersi se non "mediante un dono sincero di sé". Modello di una tale interpretazione della persona è Dio stesso come Trinità, come comunione di Persone. Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere "per" gli altri, a diventare un dono.

La persona, quindi, è un "essere-in-sé" (*esse in*), un io, per la sua sussistenza, e un "essere-per-l'altro", un essere relazionale (*esse ad*), un essere in comunione con Dio e con gli uomini, per la sua autotrascendenza. E' allo stesso tempo una potenza d'infinito e una potenza di comunione. Entrambe queste due potenze caratterizzanti la persona umana trovano la loro massima realizzazione in Dio, essere supremo e amore infinito, per cui si può dire che l'uomo è persona solo e nella misura in cui è immagine dell'essere supremo e dell'amore infinito di Dio.

5. Conclusione

E' chiaro che nell'espone la dimensione teologica e cristologica come costitutiva della persona non intendiamo circoscrivere al solo credente la possibilità di riconoscere sé stessi e gli altri come soggetti personali e valori assoluti. Anche gli umanesimi laici possono e devono rendere ragione della loro affermazione del singolo individuo come fine incondizionato. La ragione umana può dimostrare che l'uomo è un essere intelligente e libero, dunque di natura spirituale, e, come tale, un essere fine a se stesso. Basti pensare a come Kant stesso abbia insistito efficacemente sulla non strumentalizzazione della persona nei rapporti con gli altri uomini e con la società. Dal principio che la natura ragionevole esiste come fine in se stesso, il filosofo di Königsberg ricavò l'imperativo categorico che si deve agire in modo da trattare l'umanità, sia nella propria persona, sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo. Ciò che, però, in primo luogo, bisogna comunque riconoscere è che quando si attribuisce un valore assoluto ad un tu umano, indirettamente, si afferma l'esistenza di un Assoluto come fondamento del rispetto e della dignità di questo tu umano. In realtà, al di fuori di una visione religiosa che veda nell'uomo per lo meno una lontana presenza di Dio, è assai problematico fondare la dignità assoluta, e dunque l'intangibilità dell'uomo. Giovanni Paolo II affermando che il senso dell'uomo è strettamente collegato con il senso di Dio, sostiene che "il vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il vangelo della dignità della

persona e il vangelo della vita sono un unico e indivisibile vangelo." D'altra parte, "pur tra difficoltà e incertezze, precisa il pontefice, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore (cf *Rm* 2, 14-15) il valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine, e ad affermare il diritto di ogni essere umano a vedere sommamente rispettato questo suo bene primario." Bisogna, tuttavia, riconoscere che, dal punto di vista storico, "solo la dottrina cristiana di un'incarnazione di Dio nell'uomo ha formulato e portato fino alle sue ultime conseguenze l'intuizione umanistica che l'uomo è l'essere supremo per l'uomo, postulando così con efficacia ineguagliabile l'imperativo etico di relazioni interumane rette dalla dignità personale di ciascun soggetto, e opponendosi decisamente ad un modello di relazioni dove la natura prevale sulla persona, l'io trasforma l'altro in una cosa, le entità astratte (lo stato, la razza, la società, la classe) diventano mediatrici degli individui concreti; dove, insomma, non si arriva a capire sul serio che ogni uomo deve essere trattato come Dio, perché Dio ha voluto essere e lasciarsi trattare come uomo".

+Ignazio Sanna